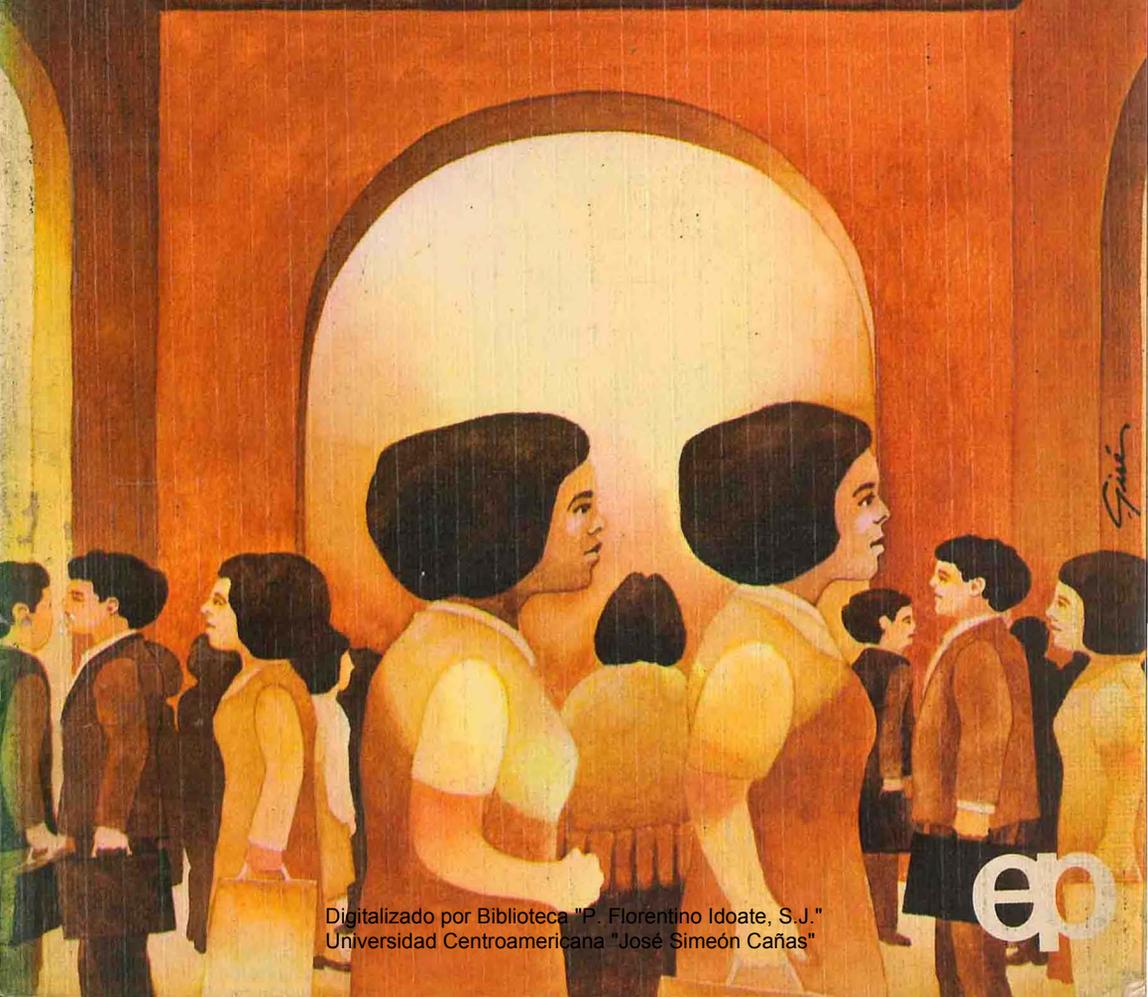


AS ARMAS IDEOLÓGICAS DA MORTE

FRANZ HINKELAMMERT



Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

ep

Pesquisa & Projeto - 6

Coleção PESQUISA & PROJETO

1. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, François Houtart
 2. *O ser e o messias*, José Porfírio Miranda
 - * 3. *Por dever ou por prazer?*, Albert Plé
 - * 4. *A palavra humilhada*, Jacques Ellul
 - * 5. *O direito dos pobres*, Dr. Wagner Balera
 6. *As armas ideológicas da morte*, Franz Hinkelammert
- * Em preparação

FRANZ HINKELAMMERT

**AS ARMAS
IDEOLÓGICAS
DA MORTE**

EDIÇÕES PAULINAS

Título original

Las Armas Ideológicas de la Muerte

© DEI - Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1981
ISBN 85 - 2 - 00005 -

Tradutor

Luiz João Galo

Revisor

Carlos Felício da Silveira

© Edições Paulinas - São Paulo, 1983

ISBN 85 - 05 - 00010 - 2

INTRODUÇÃO

*Pablo Richard
Raúl Vidales*

O livro que apresentamos é um livro importante, mas difícil. Com esta introdução queremos oferecer uma visão de conjunto do livro, não para oferecer um resumo, mas para introduzi-lo num debate amplo e fecundo. Cremos que este livro terá efeito a longo prazo. Não é um escrito conjuntural ou de atualidade limitada. É um livro com o qual teremos de trabalhar durante muitos anos, não só para comentá-lo, mas também para desenvolvê-lo, discuti-lo e, se possível, superá-lo.

Muitos perguntarão se este é um livro de teologia ou de economia política. Nós o consideramos claramente um livro de teologia. Mas uma teologia que utiliza como racionalidade científica a economia. O autor do livro é doutor em economia e faz também teologia. Um dos contributos significativos deste livro é esse encontro entre economia política e teologia. É comum o fato de teólogos utilizarem como mediação científica a análise sociológica. Mas é muito original e quase único o caso de um economista fazer teologia, ou de um teólogo empregar a mediação científica da economia. Este é um livro de teologia, mas supõe no leitor conhecimentos de economia política. Em parte, esta introdução quer oferecer estes conhecimentos prévios, que normalmente não são conhecimentos usuais entre aqueles que se interessam pela teologia, que lêem ou fazem teologia. Num Encontro de Teologia, certo teólogo explicou assim seu método: "Quando faço teologia, surgem em mim suspeitas, que só posso comprovar recorrendo à sociologia". Este livro emprega, em certo sentido, o método inverso: o autor cultiva a economia política, e refletindo sobre a economia, surgem-lhe suspeitas que só pode comprovar recorrendo à teologia. Este livro levanta e resolve questões teológicas a partir da análise econômica. Sendo assim um livro de teologia, será também um

livro de grande interesse para os economistas. O livro busca explicitamente o diálogo com os economistas.

Falou-se muito que a Teologia da Libertação é “ato segundo”. O “conhecimento de fé” vivido e refletido no interior da prática de libertação seria a teologia “ato primeiro”. A Teologia da Libertação, sendo também parte dessa prática, representa uma dimensão teórica relativamente autônoma, com um peso próprio e uma atividade específica. Quando a teologia entra em diálogo com outras ciências e adquire maior especialização e rigor teórico, então poderíamos falar de uma “teologia ato terceiro”. Isso não significa maior distância da prática política de libertação, mas sua inserção nela é mais orgânica que imediata. É uma teologia que procede sempre a partir da prática e que responde, não a uma pura inquietação intelectual, mas às exigências dessa prática. Mas a teologia, como “ato terceiro”, sendo sempre Teologia da Libertação, articula-se com outras ciências como a história, a lingüística, o conhecimento de línguas, a sociologia e a economia. Isso não quer dizer que a teologia se torne acadêmica ou propriedade privada de certos intelectuais ilustrados. A teologia continua organicamente ligada à prática e à base, mas agora somente respondendo a maiores exigências teóricas que certamente são necessárias. Trata-se de um aprofundamento teórico no interior da própria prática de libertação, onde os crentes buscam viver, comunicar, exprimir, celebrar e refletir sua fé, esperança e caridade. Este livro situa-se claramente nessa teologia “ato terceiro”, o que significa para o leitor maior exatidão e disciplina no compromisso teórico-militante, e por sua vez maior intensidade na inteligência da fé, na constância da esperança e na seriedade do amor.

Estrutura global da obra

O livro está dividido em três partes principais:

- a primeira trata da análise do fetichismo em Marx e em outras correntes sociais;
- a segunda trata da vida e da morte na mensagem cristã;
- a terceira parte versa sobre o mesmo tema, mas agora no pensamento católico atual: na doutrina social católica, no pensamento antiutópico e na Teologia da Libertação.

Uma leitura superficial não descobre facilmente o nexos entre a primeira parte e as seguintes. Aparentemente, a primeira é pura economia política, e as duas restantes, pura teologia. Leitores com interesse teológico poderiam ser tentados a saltar a primeira parte sobre o fetichismo. Do ponto de vista *pedagógico*, não seria errado aprofun-

dar a primeira parte do livro depois de ter assimilado as duas últimas. Mas do ponto de vista *lógico*, o livro deve ser estudado em sua seqüência atual.

Para facilitar a compreensão da estrutura global do livro, procuraremos aqui sintetizar as grandes linhas de seu desenvolvimento e a relação interna existente entre cada uma de suas partes. Na medida do possível, faremos isso com as próprias palavras do autor, sem fazer referência exata a textos determinados.

O *tema central* do livro é o tema da VIDA. O livro contém fundamentalmente uma TEOLOGIA DA VIDA. Essa opção pela vida, que anima e dá conteúdo a todo o livro, está em oposição antagônica a um sistema de morte. Afirma-se a vida em luta contra as armas ideológicas da morte. O antagonismo morte-vida dá-nos a estrutura íntima e fundamental do livro. Esse antagonismo adquire sentido quando se trata da vida e da morte do homem como *corpo* animado espiritualmente. A corporeidade é assim um conceito-chave dessa teologia da vida. Não se trata apenas da corporeidade do indivíduo, mas da corporeidade do sujeito em comunidade. A comunidade tem sempre uma base e uma dimensão corporal. Trata-se do nexos corporal entre os homens e dos homens com a natureza. Toda relação entre os homens tem necessariamente essa base corpórea e material. Aí está em jogo toda a dimensão ética e espiritual do homem em termos de morte ou vida, morte ou ressurreição.

A *primeira parte* do livro, que é a mais difícil, mas que nos dá estrutura de todo o resto, contém a análise do fetichismo. O autor distingue entre as *instituições materiais* que organizam a sociedade moderna, e o *espírito* dessas instituições. A economia política realiza a anatomia das instituições, e a teoria do fetichismo analisa a *espiritualidade* institucionalizada da sociedade moderna. O fetichismo é o espírito das instituições. A análise do fetichismo não é a análise dessas instituições, mas a análise do espírito com que essas instituições são percebidas e vividas. Esse espírito é tão importante quanto as instituições. Se alguém viola esse espírito — pode respeitar todas as leis e instituições do sistema — o sistema o condena à morte. Pelo contrário, se alguém se submete a esse espírito, pode viver, apesar de conculcar todas as leis e destruir todas as instituições. Ora, o fetiche como espírito das instituições não surge do nada, nem cai do céu, mas existe ligado a determinada organização social. O autor fala de divisão social do trabalho e de coordenação da divisão social do trabalho. Existe assim uma determinada coordenação do nexos corporal entre os homens, onde as relações sociais entre eles aparecem como relações materiais, isto é, como regras naturais e necessárias; pelo contrário, a relação material entre as coisas é vivida como uma relação social entre sujeitos vivos. Os homens se transformam em coisas,

e as coisas em sujeitos animados. Já não é o homem o sujeito que decide, mas são as mercadorias, o dinheiro, o capital, que, transformados em sujeitos sociais, decidem sobre a vida e sobre a morte de todos os homens. Os objetos adquirem vida e subjetividade, que é a vida e a subjetividade dos homens projetada nos objetos. O capital vive como senhor da história, à medida que consegue incorporar a vida do homem. Esse é o capital que dá existência corporal ao fetiche. Portanto, o espírito de vida ou morte numa sociedade não pode ser analisado como um problema subjetivo ou casual, ligado à boa ou má vontade das pessoas; pelo contrário, é o problema de uma determinada *espiritualidade* institucionalizada numa determinada *organização material* da relação entre os homens. Mais adiante damos a introdução à teoria do fetichismo; por ora, basta captar a relação desta primeira parte com o que se diz sobre a morte e a vida no pensamento cristão nas partes seguintes do livro. Desde já entendemos que a orientação do homem para a *morte* ou para a *vida* é um problema *espiritual* ligado à organização *material* do nexu corporal entre os homens.

I. UMA PERGUNTA HISTÓRICA

A década de setenta foi uma das mais sangrentas na história do nosso continente. A mobilização generalizada de amplos contingentes populares enfrentou governos repressivos. Paradoxalmente, estes governos se auto-identificaram reiteradamente como “religiosos” e “cristãos”. Como entender esse paradoxo histórico? Governos que se autoqualificam como cristãos massacram o povo explorado que é também, em sua maioria, cristão. E o mais enigmático é que os delitos flagrantes do povo são: a reivindicação de trabalho, de pão, de saúde, de teto, de educação; precisamente os conteúdos básicos de sua tradição religiosa que se identifica com as necessidades fundamentais dos homens. Mais ainda, nesse período, o sistema capitalista exibido pelos dirigentes norte-americanos apareceu, como nunca, ostentando uma face religiosa.

Trata-se de uma grosseira manipulação da religião ou de uma bem organizada e planejada utilização dos elementos religiosos em benefício dos interesses do sistema?

Sem negar totalmente essas possibilidades, tivemos de reconhecer que a resposta a essa interrogação surgida dos processos históricos se movia em terrenos muito mais complexos e profundos.

A suspeita foi que se o sistema capitalista pode aparecer envolto num “aroma religioso” é justamente por sua capacidade de produzir e reproduzir não só mais-valia e classes sociais, mas também seu pró-

prio universo simbólico, sua própria espiritualidade, sua própria religião.

Essa religião, e não outra, é a que passa a ser a religião dos Estados, a religião oficial com seus próprios mistérios e virtudes, com sua própria ética, prêmios e castigos. Mas isso não aparece a um olhar ingênuo; é necessário um trabalho de desmascaramento, paciente mas fascinante.

A teoria do fetichismo importa que a análise das instituições não seja parcial (como a escola, a empresa etc.) mas total (como a divisão social do trabalho, o sistema de propriedade); não, porém, quanto a seus elementos visíveis, mas quanto às suas totalidades que se exprimem em conceitos globais e como tais são invisíveis.

Todavia, o homem as percebe como existentes porque tem *vivência* delas e as “vê”, mas as vê precisamente como fetiches. Esse fenômeno dependerá em cada caso e para cada homem de múltiplos condicionamentos; mas há um condicionamento absolutamente obrigatório para todos: a divisão social do trabalho “independentemente das vontades humanas, trata-se aqui de um condicionamento que decide sobre a vida e sobre a morte dos homens que se encontram inter-relacionados”. Esta inter-relação significa necessidade mútua e não somente simples distribuição das atividades. Saber se o homem pode viver ou não no conjunto das instituições, é questão que a divisão social do trabalho decide. Daqui a referência obrigatória à divisão social do trabalho quando se trata da análise global das instituições. Portanto, essa análise interessa e importa à medida que as instituições incidem na vida ou morte dos homens e no livre exercício de sua liberdade.

É por isso que a teoria do fetichismo parte precisamente da análise da divisão social do trabalho e dos critérios de coordenação das múltiplas atividades humanas, indispensáveis para produzir o necessário para a sobrevivência de todos. Portanto, o interesse direto da teoria do fetichismo é responder à pergunta: como está organizada e coordenada a divisão social do trabalho e que papel desempenham, dentro dessa organização e coordenação, as instituições?

Responder a essa questão é saber das possibilidades de vida ou morte dos homens e, portanto, do livre exercício de sua liberdade.

Todavia, à teoria do fetichismo não interessa a análise de qualquer sistema de divisão social do trabalho, mas precisamente aquela que tende a ocultar, a tornar invisível o efeito da divisão do trabalho sobre a vida ou morte dos homens, a saber: a forma de relações mercantis.

Com efeito, são as relações mercantis que fazem aparecer como se fossem duas coisas totalmente independentes e desconexas, de um lado, as relações entre os homens e, de outro, os efeitos da divisão

do trabalho sobre sua vida. Mais ainda, ao contrário de outras instuições, no caso das relações mercantis dá-se uma invisibilidade específica: a de seus resultados sobre a vida dos homens.

A teoria do fetichismo desmascara, descobre, desvenda essa invisibilidade e a torna visível, consciente, evidente. A teoria do fetichismo projeta-se sobre as formas de "ver", de "experimentar", de "viver" as relações mercantis.

Nesta análise descobre-se que, uma vez desenvolvidas as relações mercantis, as mercadorias se transformam em mercadorias-sujeitos. Ou seja, adquirem as qualidades de "pessoas"; adquirem "vida". Mas se o homem não toma consciência do fato de que essa aparente vida das mercadorias não é mais do que sua própria vida projetada nelas, chega a perder o livre exercício de sua liberdade, e, no final, sua própria vida.

Pois bem, aqui chegamos ao ponto-chave: *o elo entre a vida real e o mundo religioso é, precisamente, a mercadoria vista como "pessoa".*

II. FETICHISMO

Agora podemos perguntar: o que é, então, "o fetiche"? E responder: É "a personalização" das mercadorias (o dinheiro e o capital) e a "coisificação" ou "mercantilização" das pessoas.

O processo do fetichismo no processo de produção capitalista tem o seguinte curso:

- o fetichismo das mercadorias
- o fetichismo do dinheiro
- o fetichismo do capital

Podem ser consideradas como etapas históricas da revolução do capitalismo, ou também como justaposições na sociedade capitalista atual.

1. O fetichismo das mercadorias

A análise das relações mercantis revela que todas as relações que se podem dar entre os homens, dão-se de fato entre as mercadorias.

A mercadoria é necessariamente um produto que tem como origem o trabalho humano e que é produzido para ser permutado e para se tirar vantagem. Portanto, o problema do fetichismo das mercadorias surge quando, na base da propriedade privada e no contexto da divisão do trabalho, um produto chega a ser meio para conseguir outro mediante o intercâmbio. A partir do momento em que valores

de uso (produtos para satisfazer necessidades fundamentais) são comparados entre si (valor de troca) surge o caráter caprichoso dos produtos que agora são mercadorias e caprichosamente se comportam como tais. Em outras palavras, começam a desenvolver relações sociais entre si e quanto mais avançam as forças produtivas e as relações mercantis, mais se desenvolvem as relações sociais entre as mercadorias, até que os papéis se invertam e, em vez de ser o produtor de mercadorias que as domina, acontece precisamente o contrário, o produtor é dominado pelas mercadorias.

E isso não obedece a um capricho ou a um simples efeito casual. É a adaptação necessária a condições que o produtor de mercadorias não pode prever. Por quê? Porque o trabalho capitalista é de caráter "privado" e isso não permite que haja acordo prévio entre os produtores sobre a composição do produto total nem sobre a participação de cada um nele.

Isso significa que na forma mercantil de produção chega um momento em que se produz uma ruptura entre o produtor e o produto de tal maneira que este último escapa a qualquer controle do produtor. Isso não se vê; sente-se, experimenta-se, vive-se. É o momento em que se produzem as relações sociais entre as mercadorias e as relações materiais entre os produtores.

Tudo isso é feito através das relações mercantis independentemente de outros fenômenos do processo econômico. Aqui está a raiz do fetichismo.

A partir do momento em que as mercadorias começam a "personificar-se", o homem (produtor) tende a sujeitar-se a elas para viver. Nisso se baseia o seguinte impulso religioso do sistema capitalista. A "personificação" das mercadorias que se inter-relacionam leva à criação de "outro mundo" que intervém neste, mas cuja essência é produzir na fantasia religiosa as relações sociais que as mercadorias realizam no mundo mercantil. É o mundo politeísta das mercadorias. Mas passará a ser um mundo monoteísta à medida que o homem tomar consciência de que sob o conjunto de mercadorias e seus movimentos está subjacente um princípio unificador: o trabalho coletivo da sociedade. Depois aparecerá mediatizado pelo dinheiro e pelo capital.

É aqui que Marx faz referência à apresentação de determinado cristianismo. Trata-se de projeção para um além a partir da qual se interpreta a efetiva arbitrariedade dos movimentos do mercado, e assim o mercado se converte num âmbito socrossanto! Mas a partir desse momento as imagens religiosas têm como essência a negação do homem e de sua possibilidade de subsistir.

A religião vem a ser uma forma da consciência social que corresponde a uma situação na qual os homens delegaram a decisão sobre

sua vida ou morte a um mecanismo mercantil por cujos resultados deixam de ser responsáveis.

2. O fetichismo do dinheiro

No processo da circulação das mercadorias surge uma mercadoria especial que não é para ser consumida, mas que funciona como o equivalente geral ou denominador comum de todas as mercadorias: o dinheiro. Com o dinheiro o processo de "personalização" da mercadoria se torna mais agudo.

Não é a vontade dos homens que marca o destino das mercadorias; é antes a lógica implícita do intercâmbio que sugere o surgimento de um equivalente geral. Mas, uma vez que aparece o dinheiro, este supera a estreiteza e a limitação do intercâmbio e começa a servir de intermediário entre o preço de cada mercadoria e o sistema de trabalho social. Dessa maneira, o dinheiro aparece como o depositário do valor das mercadorias e por isso o exprime. E para realizar essa função, o dinheiro tem de ser a medida do valor de todas as mercadorias que se convertem nele.

O que temos agora é o dinheiro, de um lado, como símbolo máximo da mercadoria; da parte dos homens, uma ação consciente para ordenar a produção de mercadorias em função do trabalho coletivo por mútuo acordo. De outro lado, temos o dinheiro como ser dotado de subjetividade, no alto, acima de todas as mercadorias, com vontade onipotente. Marx o representa como a "besta" do Apocalipse, como o Anticristo e, portanto, como o Anti-homem. Agora é o impulso do intercâmbio mercantil através do dinheiro que decide sobre as relações entre os homens; agora é a lógica mercantil que dita os valores sociais pelos quais se rege o comportamento dos homens. Mais ainda, ao lado do valor-trabalho, aparecem valores éticos que acompanham a produção mercantil.

Mas essas normas e esses valores não têm como critério a necessidade da sobrevivência dos homens, e sim a propriedade privada e o respeito mútuo dos homens como proprietários; dessa norma deriva outra norma fundamental: o contrato como meio de transferência da propriedade das mercadorias. Desse modo, a própria vida humana tem de submeter-se à vida das mercadorias. E, em última análise, as relações jurídicas e os valores de comportamento humano não serão definidos pelos homens no exercício de sua liberdade, mas pelas necessidades da existência e da dinâmica das relações mercantis. Mais ainda, é a partir das relações mercantis que se começa a interpretar o próprio destino dos homens, já que a própria produção mercantil predetermina o limite dos possíveis conteúdos das vontades.

O dinheiro converte-se em fonte por onde todas as mercadorias têm de passar para ver seu valor confirmado. Por isso, a partir da óptica do possuidor, o dinheiro é a porta através da qual se pode chegar a todas as mercadorias.

Qualitativamente, o dinheiro aparece como um poder infinito, mas quantitativamente, toda soma efetiva de dinheiro é limitada.

Por isso o possuidor tem de fazer uma opção, e a faz pela transcendentalidade do dinheiro, e esta acaba sendo uma opção de caráter religioso. A cobiça transforma a imagem da infinitude com a motivação de tê-lo, e portanto com determinadas normas para alcançá-lo. Mas assumir a dimensão infinita do dinheiro leva o entesourador a apreciar todo um catálogo de virtudes que são necessárias para a dinâmica das próprias relações mercantis. A miragem religiosa transforma-se na sacralização dessas virtudes. Mas enquanto se dão as condições necessárias, as virtudes do entesourador se convertem em motor da própria transformação do sistema de produção, que é recebido com júbilo pelo capitalista.

Por trás de tudo isso Marx descobre uma nova contradição: *enquanto as relações mercantis criam metas infinitamente distantes, o produtor pretende alcançá-las com passos finitos*. O homem fica convertido num conquistador que só conquista novas fronteiras como eterna repetição e que transforma as normas de comportamento adequadas a essa carreira em suas virtudes máximas. "Corre, assim, atrás de uma meta que é a exteriorização de sua própria interioridade; e formula as metas de tal forma que qualquer passo para a meta formulada o afasta mais."

"A perseguição ao dinheiro se transforma numa obra de piedade." O fetiche do dinheiro é agora objeto de devoção e, através da relação de piedade, os homens fazem seus os valores adequados a uma ação que é a perseguição ao dinheiro.

3. O fetichismo do capital

Com o avanço do sistema capitalista, o dinheiro se transforma em capital até chegar a ter as qualidades de sua fase atual de desenvolvimento. Na transformação do dinheiro em capital torna-se patente que as relações mercantis, através delas mesmas, não decidem somente sobre as proporções nas quais se produzem os bens materiais, mas também sobre a vida ou morte do produtor.

O fetichismo do capital adquire duas formas:

a) *na perspectiva dos pobres*

Na fase da compra da força-de-trabalho por parte do capital da grande indústria, os operários, camponeses, marginalizados etc. não

enfrentam diretamente o capitalista, mas as máquinas convertidas em capital. As máquinas-capitais de per si são mortais; para poderem viver têm necessidade da vida dos explorados. Portanto, têm necessidade de manter a vida dos operários. "Mas sendo o capital que assegura com sua vida a vida dos operários, preocupa-se com ela somente no grau necessário para que o operário se perpetue. Desse cálculo depende a quantidade de operários que podem-se perpetuar e os meios de vida concedidos a eles."

A sobrevivência dos explorados depende agora da decisão do capital de acordo com suas necessidades. A miséria dos operários não-necessários não importa ao capital. É por isso que todo processo de transformação do processo de produção é, por sua vez, um martírio para os de baixo:

- procurando extrair-lhes cada vez mais seu próprio trabalho;
- na constante ameaça de morte por parte da máquina.

Esta é a luta entre o capital e o trabalho que fica indissolúvelmente ligada à luta das mercadorias entre si, e entre as mercadorias e seus produtores. Dentro dessa lógica os operários sofrem os efeitos da agressão do capital na forma de uma tendência crescente ao desemprego que hoje alcança cifras pavorosas mesmo nos países centrais.

Aos que estão embaixo o desemprego é apresentado como "falta de capital" para criar fontes de trabalho; dessa forma, o operário que consegue situar-se num emprego estável se considera um felizardo. Os outros continuam a pertencer-lhe, mas o capital não tem necessidade deles para subsistir. O capital parece ser agora a grande fonte de vida.

b) *na perspectiva dos de cima*

Para a economia clássica, os proprietários do capital não são mais do que máquinas para transformar a mais-valia em novo capital. Mas agora o grande capital aparece como o grande criador de valor como antes o foi a mercadoria e o dinheiro. Mais ainda, o valor se manifesta como tendo a propriedade de multiplicar-se a si mesmo.

No meio do mundo das mercadorias levanta-se o grande sujeito-valor (capital) que tem o poder de valorizar-se e multiplicar-se a si mesmo. Absolutamente tudo depende dele; é o sujeito milagroso dessa religião da vida diária.

O clímax da fetichização do capital é a forma de capital-lucro. Isto é, a procriação do valor pelo valor parece agora um poder inato do capital-valor a ponto de substituir a própria força-de-trabalho. De fato, o ganho não é mais do que uma mais-valia do capital extraí-

da do trabalho, e o lucro sobre o capital não é mais do que uma participação do ganho bruto, mas isto aparece invertido.

Todavia, na perspectiva dos capitalistas é necessário manter o pleno emprego, sobretudo nos momentos de crise, porque os movimentos de rebeldia dos explorados, em geral, não podem ser detidos dentro dos moldes tradicionais da sociedade capitalista. Esses movimentos são denunciados como “movimentos messiânicos”; mas é então que o Antimessias se instala como Messias e conseqüentemente o “dia do juízo” já não ameaça o capital (o dia em que o lucro baixa a zero), mas os movimentos messiânicos que ousaram levantar-se contra o “ser supremo”. “O Antimessias como Messias talvez seja até hoje a mais alta expressão da miragem religiosa derivada do fetichismo do capital. Surgiu nos anos trinta na Europa e torna a surgir hoje nas ditaduras militares da América Latina.”

Mas o fetichismo do capital vai ainda mais longe. Exige para si os mais altos sonhos dos homens, e o faz a partir dos projetos do processo tecnológico para um futuro infinito. Agora o capital acaba sendo o “avalista da infinitude do homem”.

III. A ÉTICA DO CAPITALISMO

Doravante, tanto para o capitalista como para o operário esta ética será o capital.

Quando o capitalista arrisca o seu capital para ganhar mais-valia, deve fazer um ato de fé nas condições que asseguram a circulação, da qual o capital tem de voltar aumentado; cada elemento do sistema produtivo requer um ato de fé por parte do capitalista que, por sua vez, impõe suas normas ao comportamento dos operários. O capitalista aceita ser uma personificação do capital e exige que o operário consuma para se reproduzir em função do capital. Nisso consiste a virtude central da ética capitalista: a humildade.

Mas isso, para o operário, significa aceitar sem revoltar-se que a acumulação do capital decida sobre sua vida e sua morte.

Diante da acumulação de capital, aperece o valor-virtude da poupança; a exigência de minimizar o consumo e maximizar a acumulação, apoiada pelo incentivo econômico do lucro, embora esta contradição seja só aparente. Do consumo abundante mas sem gozo, o capitalista tira a noção de “pobreza”. “Ter como se não tivesse”; curioso empobrecimento da pessoa e ostentação de riqueza ao mesmo tempo, a ponto de aparecer como o modo de consumir adequado para aceder à abundância e ao bem-estar.

Todavia, essa lógica da acumulação capitalista acarreta a destruição tanto para aqueles que enriquece como para aqueles que

empobrece. Diante do consumo desenfreado recomenda a abstinência, o que acaba sendo cínico para os empobrecidos.

Os explorados que se revoltam contra essa imposição serão acusados e vistos como “soberbos”. Por estarem os explorados contra o capital — que é o espírito da sociedade capitalista — sua rebelião de fato é considerada como um pecado contra o “espírito santo”. Então, a repressão vista como legítima vem impor essa prática de humildade.

IV. O REINO DA LIBERDADE

Até aqui procuramos descobrir o processo de produção do “espírito da sociedade capitalista”, sua religião, sua ética. E constatamos que a essência dessa religião e a prática dessa espiritualidade e dessa ética é: submissão, renúncia ao pleno exercício da liberdade, a personificação do capital até chegar a decidir sobre a vida e sobre a morte dos homens, a prática de uma ética na qual se renuncia a toda utopia de liberdade.

Mas a análise não estaria completa se não indicássemos um elemento essencial no método da teoria do fetichismo. A saber: o que *não* são as relações mercantis. Há uma *ausência* nas relações mercantis que grita, mas que a aparência da mercadoria não revela. Essa ausência, contudo, representa a pista para poder entender toda a história humana. Em função dela ocorrem as mudanças e lutas revolucionárias da história. Trata-se do outro “Espírito”, da outra “Religião”, da outra “Ética”; isto é, a *espiritualidade da libertação*.

É a referência para um além da história que é, ao mesmo tempo, o além de qualquer de suas etapas. Consciente ou inconscientemente, os homens perseguem, lutam por este horizonte infinito de liberdade. Marx o conceitua na noção de *Reino da Liberdade*.

Na análise, que a teoria do fetichismo faz, esse conceito aparece sob duas formas:

- a referência a ele enquanto ausência no regime mercantil;
- e a descrição das relações sociais para além da produção mercantil.

Assim, de um lado, afirma-se que as relações mercantis e as máquinas reprimem a vitalidade humana, e com isso fica ausente o jogo das forças físicas e espirituais dos homens. O processo de produção capitalista deixa ausentes a liberdade e a independência individual nos processos de trabalho.

De outro lado, e partindo dessas ausências, analisa-se a passagem para além das relações mercantis e o reino da liberdade. Mas

esse futuro não é ilusório nem é descrito como realizável em plenitude. Trata-se de um processo continuado de “antecipações” dessa utopia, que aos poucos vai rompendo com o “reino das necessidades”. Essas concretizações reais manifestam o horizonte como possível. Tampouco o “reino da necessidade” pode ser destruído totalmente; é possível, entretanto, sob o controle comum do intercâmbio entre os homens e podem-se regular as leis da necessidade para que não se tornem destruidoras dos próprios homens.

Trata-se de garantir a vida, o trabalho e a satisfação das necessidades com base num acordo comum sobre a distribuição das tarefas e dos resultados econômicos. E isso pode ser alcançado para além das relações mercantis.

O reino da liberdade estará fundamentado precisamente no trabalho desfrutado com o livre jogo das forças físicas e espirituais, e com isso, no “trabalho diretamente social”. Daí a importância decisiva que se concede à redução da jornada de trabalho.

Na realidade, o reino da liberdade tem duas dimensões: por um lado, é um projeto transcendental além de possíveis realizações concretas; por outro, é um projeto ou projetos históricos concretos que o encarnam e concretizam. A relação entre ambas é lógica. O projeto transcendental não está no final do caminho, mas acompanha o projeto histórico em cada etapa como sua transcendentalidade, como seu horizonte utópico. Os que vivem desse *Espírito* não destroem, mas constroem a *Vida*.

PREFÁCIO

A vivência das lutas políticas e ideológicas da década passada na América Latina convenceram-me de que a percepção que possamos ter da realidade econômico-social é fortemente predeterminada pelas categorias teóricas dentro de cujos limites interpretamos a realidade. A realidade social não é uma realidade sem mais, mas uma realidade percebida sob determinado ponto de vista. Só podemos perceber aquela realidade que nos aparece mediante as categorias teóricas usadas. Somente dentro desses limites os fenômenos chegam a ter sentido; e somente podemos perceber os fenômenos aos quais podemos dar certo sentido. Mas isso não é válido apenas para os fenômenos econômico-sociais em sentido estrito, mas para todos os fenômenos sociais. Nós os percebemos — têm sentido — dentro e a partir de um marco teórico categorial, e somente dentro desse marco podemos agir sobre eles. Assim como dentro de um determinado sistema de propriedade só se podem realizar certas metas políticas e não outras, também o marco categorial teórico que usamos para interpretar a realidade nos permite ver certos fenômenos e não outros; do mesmo modo, conceber certas metas de ação humana e não outras.

Portanto, o marco categorial, dentro do qual interpretamos o mundo e dentro do qual percebemos as possíveis metas da ação humana, está presente nos próprios fenômenos sociais e pode ser derivado deles. Determinado sistema de propriedade não pode existir se não assegura na mente humana um marco categorial teórico, que faça perceber a realidade correspondente a tal sistema de propriedade como única realidade possível e humanamente aceitável. Portanto, esse marco categorial correspondente pode ser encontrado não somente no próprio sistema de propriedade, mas ao mesmo tempo nos mecanismos ideológicos através dos quais os homens se referem a tal sistema de propriedade e à realidade correspondente. Portanto, esse

mesmo marco categorial teórico se encontrará também nos mecanismos religiosos da sociedade. Uma religião só pode corresponder a um sistema de propriedade determinado se estruturar suas imagens e mistérios em torno do sentido dado aos fenômenos pelo marco categorial correspondente.

A análise a seguir se concentrará, pois, nesta problemática do marco categorial teórico: a predeterminação da percepção da realidade por este marco categorial e a determinação das imagens e mistérios religiosos a partir dele. Não se trata de sustentar que tal marco categorial seja necessariamente consciente para quem o utiliza em suas análises. Além disso, a manipulação das consciências e sua ideologização se dirigem no sentido de ocultar o mais possível as categorias com as quais a sociedade é interpretada. A análise, portanto, teria de fazer o esforço ao contrário. Teria de demonstrar de que maneira as diferentes posições frente à realidade social aparecem já determinadas por esse marco categorial.

Quanto mais inconsciente for esse marco categorial, mais parecerão ser "hipócritas" e absolutamente contraditórias as posições que se assumem frente à realidade social. No plano intencional defendem-se agora metas políticas que no plano do marco categorial estão perfeitamente excluídas. Por essa razão, o julgamento sobre tais tomadas de posição no campo político tem de ser muitas vezes extremamente duro. Todavia, tal dureza de julgamento não se dirige contra as intenções dos respectivos autores — não temos por que emitir juízo sobre elas — mas contra aquelas contradições contidas na expressão de intenções cuja realização está perfeitamente excluída pelo próprio marco categorial, dentro do qual se exprimem.

Nossa análise partirá da crítica do fetichismo realizada por Marx. Essa crítica é a teoria mais acabada e mais explícita sobre a função desses marcos categoriais. Daí passaremos à análise de outras correntes das ciências sociais, em especial Max Weber e Milton Friedman. Esses são os autores-chave para entender as novas ideologias nascidas na América Latina na última década. Uma vez feita essa análise, passamos à interpretação do marco categorial na tradição cristã. Esse marco inclui a análise da própria mensagem cristã e de algumas posições presentes no catolicismo atual do continente. Queremos mostrar a estreita vinculação existente entre: sistema de propriedade afirmado, marco categorial usado e a configuração de imagens e mistérios religiosos. Segundo nosso modo de entender, os conflitos ideológicos atuais não são compreensíveis sem a análise da estreita vinculação entre esses três elementos. E sem a compreensão desses fenômenos não será possível enfrentar tais conflitos para vencê-los. O pensamento teórico não se deve orientar somente para a práxis, mas para a vitória através da práxis.

Para completar esse marco categorial deveria haver uma análise histórica muito mais completa do que foi possível neste livro. Seria necessário fazer uma avaliação dos períodos-chave do desenvolvimento do cristianismo até hoje. Todavia, não pudemos apresentar mais do que algumas perspectivas, evidentemente um pouco mais do que provisórias. Um futuro trabalho teria de aprofundar muito mais esse aspecto.

Quero mencionar ainda uma dificuldade surgida no uso da literatura para a elaboração do livro. Precisamente nas passagens-chave, tanto de Karl Marx como de Max Weber referentes ao problema do fetichismo, as traduções à nossa disposição geralmente foram insuficientes. Os tradutores tomam muitas vezes as referências ao fetichismo como simples metáfora e as traduzem por analogias arbitrárias. Portanto, nos textos de ambos os autores não seguimos literalmente a tradução citada, mas a corrigimos muitas vezes para estabelecer o sentido literal das referências.

O presente livro deve ser considerado como o primeiro tomo de publicações que estão sendo preparadas no DEI (Departamento Ecumênico de Investigações) em San José, Costa Rica. Este primeiro tomo dedica-se preferentemente à análise do papel do marco categorial da ação humana. Os tomos posteriores projetados se dedicarão mais especificamente aos problemas concretos do continente. Todavia, não entendemos essa distinção como uma separação entre análise abstrata e análise concreta. Para o grupo de trabalho do DEI trata-se antes de uma reflexão categorial necessária, com o objetivo de permitir uma análise concreta cada vez mais completa. Somente nesses trabalhos futuros se verá se esse esforço foi efetivamente frutífero. Sem essa análise abstrata, a análise concreta não é possível; mas o sentido da análise abstrata não é senão o de possibilitar uma análise concreta ampliada e renovada.

O livro, tal como agora o apresentamos, não teria sido possível sem o apoio do DEI e sem as constantes discussões sobre as principais teses contidas nele. Discussões levadas a cabo no primeiro semestre do ano passado. No grupo de trabalho do DEI houve uma constante colaboração na busca de referências. Quero mencionar especialmente as discussões sobre o conceito de transcendentalidade interior da vida real, nas quais se aguçou esse conceito-chave em toda a argumentação.

Finalmente, quero agradecer ao CSUCA (San José, Costa Rica) pela grande compreensão e apoio que me propiciou ao deixar-me tempo livre suficiente para poder dedicar-me à elaboração do presente texto.

San José, setembro de 1977

I P A R T E

**Fetiches que matam:
a fetichização das relações econômicas**

A VISIBILIDADE DO INVISÍVEL E A INVISIBILIDADE DO VISÍVEL: A ANÁLISE DO FETICHISMO EM MARX

Capítulo 1

**A decisão sobre vida e morte por meio da divisão social do trabalho.
A orientação da divisão do trabalho para a sobrevivência de todos.
A crítica da religião do jovem Marx e a crítica do fetichismo.**

A análise do fetichismo é a parte da economia política de Marx que chamou menos atenção na tradição do pensamento marxista. Todavia, constitui um elemento central desta análise.

O objeto da teoria do fetichismo é a visibilidade do invisível e se refere aos conceitos dos coletivos nas ciências sociais. Esses coletivos são totalidades parciais como uma empresa, uma escola ou um exército; ou são a totalidade de todas essas totalidades parciais, como o é fundamentalmente a divisão social do trabalho, em relação à qual se formam os conceitos das relações de produção e do Estado.

Todos esses objetos da análise social (sejam as instituições parciais como empresas, escolas e exércitos; ou totais, como sistema de propriedade ou Estado) podem ser analisadas em termos teóricos e ser então focalizados do ponto de vista de seu funcionamento. Essa análise teórica os focalizará sempre como partes de uma divisão social do trabalho, embora a análise não se esgote nisso.

Mas o que vem antes não é a análise do fetichismo. Esta não quer explicar tais instituições. Trata-as antes como coletivos invisíveis, cuja existência o homem percebe de determinada forma.

Embora não pareça, é certo que ninguém ainda viu uma empresa, uma escola, um Estado, nem um sistema de propriedade. O que se vê são os elementos de tais instituições; isto é, o edifício, no qual funciona a escola, a empresa, ou os homens que levam a cabo a atividade específica de tais instituições. O conceito dessas instituições, contudo, refere-se à totalidade de suas atividades e como tal se refere a um objeto invisível. Mas mesmo sendo invisíveis, o homem

“vê” tais objetos. Vê-os como fetiches. E não somente os vê, mas também tem uma vivência deles. Percebe-os como existentes.

Os coletivos — ou as instituições — são totalidades e o olho humano não pode ver totalidades embora a vivência as perceba. O olho humano só pode ver homens ou objetos, isto é, fenômenos naturais parciais. Também não pode ver todos os objetos nem todos os homens. Só vê aqueles que estão à vista.

Mas os objetos ou os homens que estão à vista não são a totalidade de objetos que condicionam, através das atuações humanas, a vida de cada um. Os condicionamentos da vida de cada um vêm, em última análise, e todos os homens existentes, independentemente do fato de que estejam à vista. Esses condicionamentos são muito variados. Mas só há um tipo de condicionamento que é absolutamente obrigatório. É o condicionamento pela divisão do trabalho.

Para viver, o homem tem de consumir pelo menos o de que necessita para a sua subsistência física. Quanto a todos os outros condicionamentos, o homem pode-se libertar deles através de um simples acordo de vontade entre homens. Quanto à divisão do trabalho, contudo, não basta tal acordo de vontades. Existe algo forçado para os acordos mútuos. Das leis da natureza deriva-se o que são as condições materiais de viver, e portanto a distribuição possível das atividades. Independentemente das vontades humanas, trata-se aqui de um condicionamento que decide sobre a vida ou sobre a morte dos homens que se encontram inter-relacionados.

Se existe tal escola ou tal empresa, ou se têm fundamento tais pensamentos ou forma de Estado, não é algo essencialmente importante, por que isso não implica necessariamente num problema de vida ou morte. Mas é diferente se se vêem tais instituições na engrenagem da divisão social do trabalho. O efeito sobre a divisão do trabalho vincula tais instituições e a decisão com o problema de vida ou morte do homem. É a divisão do trabalho que decide se, no conjunto de tais instituições, o homem pode viver ou não. E se a possibilidade de viver é o problema básico do homem e do exercício de sua liberdade, a divisão do trabalho chega a ser a referência-chave da análise das instituições em sua totalidade.

Portanto, a teoria do fetichismo não se dedica à análise dessas instituições específicas. Julga toda a liberdade do homem a partir de suas possibilidades de vida ou morte: o exercício da liberdade só é possível no âmbito da vida humana possibilitada. Essa teoria parte da análise da divisão social do trabalho e dos critérios da coordenação das múltiplas atividades humanas necessárias para produzir um produto material que permita a sobrevivência de todos. Portanto, tal teoria não se dedica à análise de instituições parciais — colégios, empresas etc. — nem de instituições totais — sistemas de proprie-

dade, Estados — mas a formas de organização e coordenação da divisão social do trabalho, nas quais essas instituições se inserem. Não há dúvida de que essas formas estão intimamente relacionadas com as instituições do sistema de propriedade e do Estado. Mas não interessam enquanto análise de tais instituições, e sim enquanto formas de organização e coordenação da divisão social do trabalho; porque enquanto tais decidem sobre a vida ou morte do homem, e, dessa forma, sobre a possibilidade da liberdade humana. Marx, portanto, não vacila em chamar essa totalidade de fenômeno verdadeiro, que a tradição filosófica menciona em termos de idéia:

Esta soma de meios de produção, capitais e modos de relações sociais, que cada indivíduo e cada geração encontra como algo dado, é a base real daquilo que os filósofos se representaram como substância e essência do homem, que glorificaram e contra o que lutaram. É a base real que não se vê molestada em absoluto em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens pela rebelião dos filósofos em nome da autoconsciência e da solidão individual¹.

Embora esse seja o ponto de partida da teoria do fetichismo, ainda não é a teoria específica. Em termos mais ou menos específicos, o conceito de fetichismo não se refere a qualquer tipo de análise de coletivos ou instituições, nem a qualquer tipo de coordenação da divisão social do trabalho.

Há sistemas de divisão social do trabalho que são transparentes quanto a seu efeito sobre a vida ou morte do homem. Isso vale tanto para as sociedades primitivas, nas quais a organização do trabalho está organizada na base da sobrevivência de todos, como para as sociedades pré-capitalistas, onde está organizada na base do direito legítimo de uma classe dominante dividir a sociedade em senhores e escravos — ou servos — chegando em muitos casos até à legitimação aberta de matar. Nos dois casos, o mesmo processo de institucionalização é transparente, ou seja, o manejo da divisão do trabalho em função da vida humana ou da morte está à vista.

O termo específico de fetichismo, pois, não se refere a tais formas de coordenação da divisão do trabalho. Analisa, ao contrário, uma forma de coordenação da divisão do trabalho, que tende a tornar invisível esse efeito da divisão do trabalho sobre a vida ou morte do homem: as relações mercantis. Essas relações mercantis fazem aparecer as relações entre os homens independentemente do resultado da divisão do trabalho quanto à sobrevivência dos homens. Aparecem como regras de jogo sendo na realidade regras e uma luta desumana de vida ou morte, uma verdadeira luta livre, ou como a própria natureza que distribui vida ou morte segundo suas próprias leis, sem que o homem possa protestar. Na realidade são obra do homem, que deve se responsabilizar por seus resultados.

Portanto, a teoria do fetichismo não se refere a todos os problemas da visibilidade do invisível. Embora todas as instituições humanas sejam invisíveis, seus resultados são, sem dúvida, visíveis. Uma universidade não é visível, mas seus resultados o são, sem dúvida. Da mesma forma, uma empresa enquanto conjunto de produção não é visível, mas seus resultados certamente são visíveis.

No caso das relações mercantis, pelo contrário, dá-se uma invisibilidade específica: trata-se da invisibilidade de seus resultados. A teoria do fetichismo trata da visibilidade dessa invisibilidade. As relações mercantis parecem ser outra coisa daquilo que realmente são. Essa aparência é percebida pelo produtor das mercadorias. A ideologia a interpreta. O fato de serem regras de vida ou morte, e portanto de um conflito entre homens, é negado. Em vez disso, a ideologia as apresenta como regras do jogo, no qual os mortos são comparados com os acidentes naturais.

A análise do fetichismo dedica-se às formas de ver e viver as relações mercantis, e não à análise da produção mercantil quanto a seu funcionamento como coordenação da divisão do trabalho. Essa última análise é um ponto de partida da análise do fetichismo, mas não seu objeto.

A análise do fetichismo pergunta pelo modo de ver e pelo modo de viver as relações mercantis. Essas são relações sociais que servem para efetuar a coordenação da divisão do trabalho. Todavia, são vividas e vistas como uma relação social entre coisas ou objetos. Por isso Marx chama as mercadorias, como forma elementar delas, de objetos "físico-metafísicos". Por um lado, essas mercadorias são objetos, por outro, têm ao mesmo tempo a dimensão de serem elas mesmas sujeitos do processo econômico. Mas como sujeitos, aparecem em competição com a própria vida humana. Tomam em suas mãos a decisão sobre a vida ou morte e deixam o homem submetido a seus caprichos.

A teoria do fetichismo em Marx é, em certo sentido, uma transformação do mito da caverna de Platão. Uma vez desenvolvidas as relações mercantis, as mercadorias se transformam em mercadorias-sujeitos, que agem entre si e sobre os homens, arrogando-se a decisão sobre a vida ou morte destes. Permitem uma complexidade da divisão do trabalho nunca vista, e lançam-se, ao mesmo tempo, sobre ele para afogá-lo. E se o homem não tomar consciência do fato de que essa aparente vida das mercadorias não é mais do que sua própria vida projetada nelas, chega a perder sua própria liberdade e, no fim, sua própria vida.

A partir da análise da mercadoria-sujeito como um objeto físico-metafísico, Marx chega à formulação de sua crítica da religião. Já não se trata da crítica feuerbachiana de sua juventude, que parte dos

conteúdos religiosos para descobrir neles os elementos da vida real humana de forma transformada. Parte agora da vida real para explicar o aparecimento das imagens de um mundo religioso. O elo entre vida real e mundo religioso é a própria mercadoria vista como sujeito. Marx interpreta, portanto, essa aparente subjetividade dos objetos como o verdadeiro conteúdo das imagens religiosas. Por detrás das mercadorias, cujo mundo decide sobre a vida e morte do homem, descobre portanto as imagens religiosas como projeções dessa subjetividade das mercadorias. Marx descreve esse seu método da seguinte maneira:

Com efeito, é muito mais fácil encontrar, mediante a análise, o núcleo terreno das imagens nebulosas da religião do que proceder de forma inversa, partindo das condições da vida real em cada época para chegar às suas formas divinizadas. Esse último método é o único que pode ser considerado como o método materialista, e portanto científico ².

A religiosidade, que Marx descobre a partir de tal pergunta, é aquela da sacralização do poder de alguns dos homens sobre outros; e das relações mercantis entre os homens, em nome das quais alguns se atribuem o poder sobre os outros. É aquela religião que canoniza o direito de alguns de decidir sobre a vida ou morte dos outros e que projeta esse poder para a própria imagem de Deus. Marx descobre, ao mesmo tempo, outro aspecto da religião, que é protesto contra tal situação. Mas seu futuro será desaparecer e ser superada por uma práxis que supera as próprias relações mercantis e que devolve ao homem a subjetividade perdida nos objetos produzidos.

A. *O mundo caprichoso das mercadorias.* *O fetichismo das mercadorias*

A mercadoria como sujeito: as relações sociais entre si. O capricho mercantil e a divisão do trabalho. A projeção religiosa da subjetividade das mercadorias. A sociedade sem fetichismo mercantil. O Robison individual e o Robison social. O fetiche é resultado de uma ação humana que não se responsabiliza pelas consequências de seus atos. A origem das relações mercantis.

A base de toda análise do fetichismo é a análise do fetichismo mercantil. Enquanto se desenvolvem as relações mercantis para a forma dinheiro ou capital, o próprio fetichismo mercantil se desenvolve, e aparece o fetichismo do dinheiro e do capital. Essas são as três etapas centrais da análise desenvolvida por Marx. Podem ser consideradas, ao mesmo tempo, como etapas históricas do fetichismo, ou também como justaposições na sociedade capitalista atual. Marx as analisa num e noutro sentido, expondo na análise de preferência a seqüência histórica. De fato, uma etapa posterior do desenvolvi-

mento mercantil pressupõe que tenham ocorrido as etapas anteriores. O capital não pode aparecer sem um desenvolvimento do dinheiro, e o dinheiro somente com desenvolvimento prévio do intercâmbio. Mas uma vez aparecido o capital, continua havendo dinheiro e continua havendo intercâmbio sem dinheiro. É como nas matemáticas, onde o cálculo infinitesimal não pode surgir sem que tenha surgido a matemática básica, e uma vez surgido também não põe simplesmente de lado as matemáticas anteriores.

O fetichismo da mercadoria revela um mundo caprichoso. Aparece toda a imagem do jogo entre mercadorias. Elas lutam entre si, fazem alianças, dançam, lutam, uma ganha, outra perde. Todas as relações que se podem formar entre os homens, dão-se também entre as mercadorias. Todavia, esses caprichos não os têm as mercadorias enquanto valores de uso. O trigo serve para ser comido, o sapato para ser calçado e a roupa para ser vestida. O vestuário também pode ser roupa de trabalho e, como tal, servir de meio de produção para produzir trigo. Mas não aparece nenhuma relação especial entre trigo e sapato, sapato e vestuário. A problemática mercantil surge somente quando, no contexto de uma divisão do trabalho sobre a base da propriedade privada, o sapato chega a ser meio para conseguir trigo mediante o intercâmbio. Nesse momento, surge uma nova relação entre os dois valores de uso, que quantitativamente se exprime como valor de troca. Neste contexto, Marx cita Aristóteles:

Pois de duas maneiras pode ser o uso de um bem. Um é inerente ao objeto como tal, o outro não; como por exemplo, uma sandália, que serve para calçar e para trocar por outro objeto. Ambos são valores de uso da sandália, pois ao trocar a sandália por algo de que precisamos, por exemplo, por alimentos, usamos a sandália como tal sandália. Mas não é sua função natural de uso, pois a sandália não existe para ser intercambiada ³.

A partir do intercâmbio, os valores de uso são comparados entre si. Nesta comparação surge o caráter casual e caprichoso da mercadoria:

A forma da madeira, por exemplo, muda ao ser convertida numa mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, continua sendo um objeto físico vulgar e corrente. Mas quando começa a comportar-se como mercadoria, a mesa se converte num objeto físico-metafísico. Não só está colocada com seus pés no chão, mas também se coloca frente a todas as outras mercadorias e de sua cabeça de madeira começam a sair caprichos muito mais peregrinos e estranhos do que se, de repente, a mesa comesse a dançar por seu próprio impulso ⁴.

As mercadorias agora estabelecem relações sociais entre si. Por exemplo: o salitre artificial luta com o salitre natural e o derrota; o petróleo luta com o carvão; a madeira com o plástico. O café dança nos mercados mundiais; o ferro e o aço estabelecem um matrimônio.

Depois de uma longa guerra entre cobre e plástico, os dois estabelecem a paz, que provavelmente não é mais do que um armistício. A estrada de ferro luta com os caminhões, o pão de indústria com o pão de padaria. Outras mercadorias estabelecem alianças entre si e as empresas contraem matrimônios.

Esta transformação de objetos em sujeitos é resultado da forma mercantil de produção, que por seu lado é consequência do caráter privado do trabalho: "Se os objetos úteis adotam a forma de mercadorias, é pura e simplesmente porque são produtos de trabalhos privados independentes uns dos outros"⁵.

Este caráter privado do trabalho não permite que haja acordo prévio entre os produtores sobre a composição do produto total nem sobre a participação de cada um nele. Por outro lado, esse caráter privado do trabalho permitiu o desenvolvimento das forças produtivas além dos limites da sociedade anterior:

Vemos aqui como o intercâmbio de mercadorias rompe os *diques individuais e locais* do intercâmbio de produtos e faz com que se desenvolva o processo de assimilação do trabalho humano. Por outro lado, encontramos com todo um conjunto de concatenações naturais de caráter social, que se desenvolvem totalmente subtraídas ao controle das pessoas interessadas⁶.

Todavia, o próprio avanço das relações mercantis e, com elas, o das forças produtivas, faz intensificar-se a relação social entre as mercadorias. O produtor das mercadorias chega a ser dominado pelas relações sociais que as mercadorias estabelecem entre si. Quando as mercadorias "lutam", começam a lutar entre si também os donos e produtores. Quando "dançam", também eles começam a dançar; quando as mercadorias estabelecem "matrimônios", também o fazem seus produtores. As simpatias entre os homens derivam agora das "simpatias" entre as mercadorias, e seus ódios derivam dos "ódios" delas. Produz-se um mundo encantado e invertido.

Não se trata de uma simples analogia. Embora o caráter mercantil da produção seja um produto humano, trata-se de um produto que escapa a qualquer controle do homem sobre ele. As mercadorias começam-se a mover sem que ninguém tenha querido ou pretendido isso, ainda que qualquer movimento delas derive de algum movimento do homem. Mas trata-se de efeitos perfeitamente não intencionais dos homens. Tendo o homem produzido a mercadoria, a luta começa. O café também não começa a "dançar" nos mercados mundiais porque os cafeicultores o querem.

Há uma série de condições que leva a tal situação; mas ninguém teve a intenção de produzi-la. No caso de que alguém tivesse tal intenção, não seria ela que faria com que isso se realizasse. E se se quiser explicar o porquê disso, volta-se à expressão fetichista: foi

a geada no Brasil que fez o café “dançar”. E a geada não tem dono.

Embora nenhuma mercadoria possa-se mover sem que o homem a mova, e nenhuma possa ser produzida sem que o homem a produza intencionalmente, o conjunto das mercadorias “estabelece relações” entre si, que escapam da intenção de todos e de cada um. “Movem-se” como no caso da telecinésia na qual o meio não tem consciência de ser o meio responsável e, no caso de sabê-lo, não pode influir no fato: “Recorde-se como a China e as mesas começaram a dançar quando o resto do mundo parecia tranqüilo... *pour encourager les autres*”⁷.

Embora haja ingerências possíveis neste “mundo próprio” das relações sociais entre as mercadorias (por exemplo, as políticas monopolistas), devem-se ao aproveitamento da situação e não ao fato de dominá-la. Até sobre o êxito da política monopolista decide este conjunto de mercadorias que é sua “assembléia geral”. Comportam-se de maneira “simpática” frente àquele que sabe ganhar suas simpatias. Mas a decisão é delas. “O capitalista sabe que todas as mercadorias, por mais desprezíveis que pareçam ou por pior que seja seu cheiro, são, por sua fé e por sua verdade, judeus interiormente circuncisos...”⁸.

A decisão de continuar sendo produtor de mercadorias é sempre, ao mesmo tempo, a decisão de ser determinado pelo conjunto das mercadorias. Marx descreve o fenômeno da seguinte maneira:

O caráter misterioso da forma mercadoria se baseia, portanto, pura e simplesmente, em que projeta diante dos homens o caráter social do trabalho destes como se fosse um caráter material dos próprios produtos de seu trabalho, um dom natural social destes objetivos e como se, portanto, a relação social que medeia entre os produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os próprios objetos, à margem dos produtores. Este *quiproquó* é o que converte os produtos do trabalho em mercadoria, em objetos físico-metafísicos ou em objetos sociais⁹.

Esse fetiche é algo que se vê, mas não com os olhos, e sim com a vivência. Por isso Marx continua:

É algo assim como o que acontece com a sensação luminosa de um objeto no nervo óptico, que não é uma excitação subjetiva do nervo da vista, mas a forma material de um objeto situado fora do olho. E, contudo, nesse caso há realmente um objeto, a coisa exterior, que projeta luz sobre outro objeto, sobre o olho. É uma relação física entre objetos físicos. Pelo contrário, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que essa forma assume corpo, não têm absolutamente nada a ver com seu caráter físico nem com as relações materiais que derivam deste caráter. O que aqui reveste, aos olhos dos homens, a forma fantasmagórica de uma relação entre objetos não é mais do que uma relação social concreta estabelecida entre os próprios homens¹⁰.

Disso deriva:

Isso é o que eu chamo fetichismo sob o qual se apresentam os produtos do trabalho logo que são criados em forma de mercadorias e que é inseparável, por isso mesmo, desse modo de produção ¹¹.

O fetiche, portanto, aparece enquanto os produtos são produzidos por trabalhos privados, independentes uns dos outros. Constitui-se a relação social entre os produtos e a relação material entre os produtores. Ao mesmo tempo, o fetiche esconde o que efetivamente é a mercadoria e seu valor. Ambos são produtos do trabalho humano abstrato na forma de um trabalho concreto. Os movimentos aparentemente espontâneos das mercadorias resultam do fato de que cada produto concreto tem de "encaixar-se, portanto, dentro do trabalho coletivo da sociedade, dentro do sistema elementar da divisão social do trabalho" ¹².

Visto que, devido ao caráter privado do trabalho, as mercadorias nunca se podem encaixar adequadamente, surgem movimentos incontroláveis. Esses são necessários para equiparar os produtos entre si na base do trabalho abstrato contido nelas. Mas o produtor da mercadoria não tem por que saber que realiza tal equiparação. Ele compara as mercadorias enquanto valores na troca, sem necessidade de saber que os vaivéns do mercado resultam de uma não-correspondência entre produto total e distribuição necessária do trabalho coletivo da sociedade. Mas através do movimento do mercado impõe-se este trabalho coletivo:

Ao equiparar uns com os outros na troca, como valores, seus diversos produtos, o que fazem é equiparar entre si seus diversos trabalhos, como modalidades do trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. Portanto, o valor não traz escrito na frente o que é. Longe disso, converte todos os produtos do trabalho em hieróglifos sociais ¹³.

Portanto, os movimentos das mercadorias não obedecem a um capricho; pelo contrário, o que parece ser um movimento caprichoso na realidade é a adaptação necessária a condições que o produtor de mercado não pode prever, pelo próprio fato de que seu trabalho é trabalho privado:

A determinação da magnitude do valor pelo tempo de trabalho é, portanto, o segredo que se esconde por trás das oscilações aparentes dos valores relativos das mercadorias. A descoberta desse segredo destrói a aparência da determinação puramente casual das magnitudes de valor dos produtos do trabalho, mas não destrói, nem de longe, sua forma material ¹⁴.

Por isso mesmo, o fetichismo das mercadorias não desaparece porque se sabe que por trás dos movimentos dos valores de troca

está a necessidade de fazer encaixar os produtos no sistema da divisão social do trabalho. O fato do fetichismo existe na medida em que estes movimentos se realizam através de relações mercantis, independentemente de que se conheça ou não a razão dos movimentos do mercado. Para que o homem conviva com a produção mercantil, tem de saber adaptar-se a ela, sem pretender adaptá-la a si mesmo. Mas como nem todos podem, é importante saber o que a produção mercantil é para aqueles que não conseguem conviver, embora se adaptem a ela. Para eles é um problema de vida ou morte fazer frente à própria produção mercantil. Mas para todos “as relações sociais que se estabelecem entre seus trabalhos privados *aparecem* como o que na realidade são; ou seja, não como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos, mas como *relações materiais* entre pessoas e *relações sociais* entre coisas”¹⁵.

As imagens religiosas que Marx vincula a este fetichismo da mercadoria derivam dessa fixação mental e vivencial da relação social entre as mercadorias. Segundo essa análise, a subjetividade das mercadorias que interagem leva a criar, por projeção, outro mundo que intervém neste, um politeísmo do mundo mercantil:

Por isso, se quisermos encontrar uma analogia para este fenômeno, teremos de penetrar nas regiões nebulosas do mundo da religião, onde os produtos da mente humana se assemelham a seres dotados de vida própria, de existência independente, e de relações entre si e com os homens. Assim acontece no mundo das mercadorias com os produtos da mão do homem¹⁶.

Esse seria o mundo dos deuses que representam cada uma das mercadorias e que repetem na fantasia religiosa as relações sociais que no mundo mercantil as próprias mercadorias efetuam. Todavia, este mundo politeísta passa a ser um mundo monoteísta, à medida que se toma consciência de que ao conjunto das mercadorias e a seus movimentos está subjacente um princípio unificador, que é a última instância do trabalho coletivo da sociedade, ou o sistema elementar da divisão social do trabalho, e que aparece mediatizado pelo capital. Quanto a essa forma mais desenvolvida da produção mercantil, Marx faz referência ao cristianismo:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cujo regime social de produção consiste em comportar-se com relação aos seus produtos como *mercadorias*, isto é, como *valores*, e em relacionar os seus trabalhos privados, revestidos desta forma material, como modalidades do *mesmo trabalho humano*, a *forma de religião* mais adequada é, sem dúvida alguma, o *cristianismo*, com seu culto do homem abstrato, sobretudo em sua modalidade burguesa, sob a forma de protestantismo, deísmo etc.¹⁷.

Assim se vincula o capricho mercantil com a forma do politeísmo, e o surgimento de um mundo mercantil ordenado por um prin-

cípio unificador — o capital — com um monoteísmo. Nesses dois casos trata-se de uma projeção para o além, a partir da qual se interpreta a efetiva arbitrariedade dos movimentos do mercado, que se converte num âmbito sacrossanto. Enquanto essas arbitrariedades atestam, na verdade, a falha do mercado em assegurar a vida humana, essa falha é transformada em vontade de um Deus arbitrário, que exige respeito a este mundo mercantil sacrossanto. As imagens religiosas têm, portanto, como essência a negação do homem e de sua possibilidade de viver. São portadoras da morte. Trata-se de uma imagem de Deus que é anti-homem.

Essa análise do fetichismo de Marx implica por sua vez uma análise do projeto de uma sociedade que tenha superado tal situação. Isso já deriva das razões que Marx dá para a existência do fenômeno. Por um lado, explica-o positivamente como resultado do caráter privado do trabalho humano. Por outro lado, analisa-o negativamente como resultado da ausência de “relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos”¹⁸. As duas explicações coincidem. A primeira diz o que é; a segunda, o que não é e o que teria de ser.

Marx pergunta, pois, até que ponto o fenômeno do fetichismo é comum a toda a história, e portanto, até que ponto pode ser superado. A resposta é a seguinte:

Por isso todo o misticismo do mundo das mercadorias, todo o encanto e mistério que nimbam os produtos do trabalho baseados na produção de mercadorias, esfumam-se logo que nos deslocamos para outras formas de produção¹⁹.

A seguir menciona quatro tipos de sociedades sem fetichismo da mercadoria: 1) o modelo de Robinson, como o expõe a economia burguesa; 2) a forma da produção da Idade Média; 3) a produção da indústria rural e patriarcal de uma família camponesa; 4) o modelo de uma sociedade socialista, derivado do modelo burguês de Roberson. Marx fala do trabalho de um Roberson social.

O primeiro tipo corresponde a uma determinada auto-interpretação da sociedade burguesa; o segundo e terceiro são a descrição de estruturas históricas realizadas no passado; e o quarto, a transformação de uma ideologia da sociedade burguesa em projeto de uma sociedade socialista futura. Por essa transformação Marx chega, em *O Capital*, à primeira descrição do projeto socialista.

Marx explica a ausência do fetichismo mercantil nas sociedades pré-capitalistas, por seu caráter pouco desenvolvido.

Aqueles antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e mais claros do que o mundo burguês, mas se baseiam ou na imaturidade do homem individual, que ainda não se desprende do cordão umbilical de seu enlace natural com outros seres da mesma espé-

cie, ou num regime direto de senhorio e escravidão. São condicionados por um baixo nível de progresso das forças produtivas do trabalho e pela falta natural de desenvolvimento do homem dentro de um processo material de produção de sua vida, e, portanto, de alguns homens com outros e frente à natureza. Essa timidez real se reflete de modo ideal nas religiões naturais e populares dos antigos ²⁰.

Em outro lugar, Marx desenvolve ainda mais esse pensamento:

Nos tipos anteriores de sociedade, esta mistificação econômica apresenta-se, principalmente, no que se refere ao dinheiro e ao capital que produz lucro. Acha-se excluída, pela própria natureza das coisas, ali onde predomina a produção de valores de uso, a produção para consumo próprio e imediato; e também ali onde, como acontece no mundo antigo e na Idade Média, a produção social tem uma base extensa na escravidão ou na servidão: aí o domínio das condições de produção sobre o produtor fica oculto por trás das relações de domínio e subjugação que aparecem e são visíveis como as molas imediatas do processo de produção ²¹.

Marx limita assim seu conceito de fetichismo ao fetichismo das relações mercantis, chamando-o de "mistificação econômica". Trata-se de uma mistificação específica vinculada com a própria forma de mercadoria. Está ausente da sociedade pré-capitalista. Mas aí existe outro misticismo que se origina das condições naturais de produção que dominam o produtor. É o misticismo natural que se deve à falta de dominação sobre a natureza. Mas esse misticismo natural não obscurece a própria relação social. Esta está claramente vinculada com a divisão social do trabalho, em função da qual se decide sobre a vida ou sobre a morte do indivíduo, sobre a desigualdade e sobre o senhorio. Mas se essas sociedades não conhecem o fetichismo mercantil é porque ainda não desenvolveram em sua plenitude o domínio das condições de produção sobre o produtor. São anteriores ao fetichismo e portanto não servem para descrever as condições com a finalidade de superá-lo.

A discussão da possível superação do fetichismo é iniciada por Marx com a análise do modelo de Robinson da teoria econômica clássica:

E já que a economia política gosta tanto das robinsonadas, observamos, antes de mais nada, Robinson em sua ilha... Apesar de toda a diversidade de suas funções produtivas, ele sabe que não são mais do que diversas formas ou modalidades do mesmo Robinson, isto é, diversas manifestações do trabalho humano... Tão claras e tão simples são as relações que medeiam entre Robinson e os objetos que formam a sua riqueza saída das suas próprias mãos, que até um senhor M. Wirth poderia compreendê-las sem espremer muito os miolos. E, contudo, nessas relações já estão contidos todos os fatores essenciais do *valor* ²².

Não havendo relações mercantis, também não pode haver fetichismo mercantil. Robinson não realiza trocas com ninguém, e por-

tanto o modelo de Robinson descreverá necessariamente uma produção sem fetichismo. Robinson está só por definição e não tem nenhuma espécie de relações sociais.

Todavia, Marx chega ao resultado de que esse modelo serve para explicar “os fatores essenciais do *valor*”. Pode demonstrar que diversos trabalhos são manifestações do trabalho humano abstrato e que o tratamento dos diversos trabalhos concretos, como manifestação do trabalho humano abstrato, exclui a possibilidade de relações mercantis. Portanto, serve para conhecer os fatores essenciais de valor, mas não os movimentos do valor de troca ou de preços. Pode explicar o que está subjacente aos preços.

Mas o modelo de Robinson, por sua vez, é um modelo ideológico. Interpretando a sociedade burguesa segundo esse modelo, esta é abstraída precisamente de sua especificidade que consiste num determinado desenvolvimento das relações mercantis. É assim que os preços do mercado se apresentam como manifestações diretas do equilíbrio, e portanto, a existência das relações mercantis como algo irrelevante e neutro. Dessa forma, a sociedade burguesa se apresenta como aquele tipo de sociedade alcançada unicamente pelo socialismo. Trata-se de uma problemática que continua vigente até hoje e que está desenvolvida nas teorias da competição perfeita. Segundo Marx, tais teorias descrevem algo que a própria sociedade burguesa essencialmente não é capaz de realizar. Portanto, o problema dessa sociedade consiste em pretender algo que, como sociedade capitalista, não pode ser. Dessa maneira, ela evita analisar sua realidade efetiva. Tais teorias dizem, pois, o que a sociedade burguesa *não* é. Todavia, o que não é é um elemento importante para saber o que é. E isso — o que a sociedade burguesa não é, e o que se deve conhecer para poder entender — é uma sociedade socialista, ou sociedade na qual os trabalhos concretos são diretamente manifestações do trabalho social. Por isso, Marx pode transformar o modelo de Robinson em descrição do projeto socialista:

Finalmente, imaginemos, para variar, uma associação de homens livres que trabalham com meios coletivos de produção e que empregam suas numerosas forças individuais de trabalho com plena consciência do que fazem, como *uma* grande força de trabalho social. Nessa sociedade se repetirão todas as normas que presidem o trabalho de um Robinson, mas com caráter *social* e não *individual*. Os produtos de Robinson eram todos produtos pessoais e exclusivos seus, e portanto, objetos diretamente destinados a *seu uso*. O produto coletivo da associação a que nos referimos é um produto *social*. . . Como se vê, aqui as relações sociais dos homens com seu trabalho e com os produtos do seu trabalho são perfeitamente claras e simples, tanto no que se refere à produção como no que se refere à distribuição ²³.

Essa associação de homens livres — e somente em associação os homens podem ser livres — é a superação do fetichismo da mercadoria. É, ao mesmo tempo, a superação do misticismo da natureza e do domínio da natureza sobre o homem. Portanto, não é um regresso à sociedade pré-capitalista em nenhuma de suas formas, porque Marx analisou tais sociedades em termos ainda não capitalistas. A superação de seu misticismo natural leva à geração do misticismo econômico do fetichismo mercantil; e os misticismos podem ser superados somente pela associação de homens livres. Essa superação aparece ideologicamente já na teoria econômica burguesa, porque a sociedade burguesa pretende ser já o que a sociedade socialista será. Isso tem determinado resultado quanto à concepção da história.

Esse conceito da associação dos homens livres e do trabalho concreto como manifestação do trabalho social chega a ter dois sentidos estreitamente relacionados e, em última análise, idênticos. Chega a ser ponto de referência de todas as sociedades humanas, porque descreve sempre o que *não* são e dessa forma permite analisar o que são e o que serão. Nesse sentido dá a inteligibilidade da história. Por outro lado, descreve uma sociedade futura específica — a sociedade socialista — que realiza positivamente o que está negativamente presente em todas as sociedades anteriores. O movimento dessa sociedade socialista não é algo que Marx entenda como um movimento na base do que não é e, portanto, em termos de ponto de chegada e progressivo, mas apenas como um movimento de valores de uso, que servem para satisfazer necessidades e que mudam na base de novos conhecimentos tecnológicos. Mas não é a negação social que o empurra. Marx chama a história de tal sociedade de história verdadeira. Quanto à religião, tira a seguinte conclusão:

O reflexo religioso do mundo real só poderá desaparecer para sempre quando as condições da vida diária, laboriosa e ativa, representarem para os homens relações claras e racionais entre si e com relação à natureza. A forma do processo social de vida ou, o que é o mesmo, do processo material da produção, só se despojará de seu halo místico quando esse processo for obra de homens livremente socializados e posto sob seu mando consciente e racional²⁴.

A conclusão deriva daquilo que ficou dito anteriormente. Marx havia explicado as imagens religiosas como projeções para o infinito do caráter subjetivo das mercadorias. Essa projeção se constrói por trás dos movimentos arbitrários das mercadorias, que as fazem aparecer como sujeitos, verdadeiros sujeitos que as sustentam. Esses são os sujeitos religiosos, de cuja existência deriva o caráter sacrossanto das próprias mercadorias e de seu mundo. As imagens religiosas são miragens que aparecem quando se olha o mundo mercantil ingenuamente. O além, no qual aparentemente existem, é na verdade o

aquém do homem, que projeta sua essência nelas. Recuperar sua liberdade perdida para as prerrogativas do mundo mercantil, significa reivindicar esse além como sua própria interioridade. A associação dos homens livres é a base real para esta reivindicação.

Religião não é algo como uma superestrutura. É uma forma de consciência social que corresponde a uma situação na qual o homem delegou a decisão sobre sua vida ou morte a um mecanismo mercantil, por cujos resultados — sendo este mecanismo obra sua — não se torna responsável. E projeta essa irresponsabilidade num Deus com arbitrariedade infinitamente legítima, que é o Deus da propriedade privada, dos exércitos e “da história”. Mas, a verdadeira essência desse Deus é a renúncia do homem a responsabilizar-se pelos resultados da obra de suas mãos.

É evidente a transformação do mito da caverna de Platão. As imagens religiosas são vistas como miragens das relações sociais entre as mercadorias e portanto entre os objetos cuja existência deriva do fato de que o homem renunciou à sua capacidade de dominar o seu próprio produto. Mas, ao contrário de Platão, o homem não vê a idéia de todas as coisas; ele vê além das coisas: sua própria interioridade flutuando no exterior. E como sua interioridade é infinita, também o são as imagens que essa miragem cria.

De tudo isso deriva então a pergunta central de Marx, que se refere às razões da existência das próprias relações mercantis. Marx já as havia explicado “porque são produtos de trabalhos privados independentes uns dos outros”²⁵. Agora censura a economia política burguesa por ter evitado essa pergunta e ter falhado na explicação do fenômeno:

A economia política, sem dúvida, analisou embora de maneira imperfeita, o conceito do valor e de sua magnitude, descobrindo o que se escondia sob essas formas. Mas não lhe ocorreu perguntar por que esse conteúdo se reveste dessa forma, ou seja, por que o trabalho toma corpo *no valor* e por que a medida do trabalho segundo o tempo de sua duração se traduz na *magnitude de valor* do produto de trabalho²⁶.

Se se tivessem perguntado, teriam descoberto que se tratava de “fórmulas que trazem estampado na frente seu estigma de fórmulas próprias de um regime de sociedade em que é o processo de produção que manda no homem, e não este no processo de produção; mas a consciência burguesa dessa sociedade as considera como algo necessário por natureza, lógico e evidente como o próprio trabalho produtivo”²⁷.

Trata-se aqui de um ponto fundamental da argumentação de Marx. Com razão censura a economia burguesa por não ter tratado do problema. Mas depois de Marx produz-se uma transformação fundamental da economia política burguesa, que em boa parte é resultado

dessa crítica de Marx. Esta se dedica agora, quase que exclusivamente, às teorias da aplicação ótima dos recursos, chegando a resultados que põem em dúvida essa posição de Marx e que são confirmados pela história das sociedades socialistas atuais. Pode-se resumir, na linguagem de Marx, nos seguintes termos: embora as relações mercantis se devam ao fato de que o trabalho é trabalho privado, este mesmo caráter privado do trabalho não se deve à propriedade privada. É resultado do fato de que o conhecimento humano, quanto aos fatores relevantes para a decisão econômica, é limitado por essência. A socialização da propriedade privada, portanto, não muda fundamentalmente o caráter privado do trabalho. E, efetivamente, todas as sociedades socialistas continuaram coordenando sua divisão do trabalho na base de relações mercantis. Isso confirma que o trabalho continua sendo também nas sociedades socialistas “trabalho privado” no sentido de Marx.

Embora isso não mude as teses centrais da análise do fetichismo, sem dúvida muda profundamente a significação do projeto do futuro. Trata-se de uma problemática que discutiremos no final do presente capítulo.

*B. O dinheiro, a besta e são João: o sinal na frente.
O fetichismo do dinheiro*

O valor de uso é um espelho do valor. As leis mercantis se cumprem através do instinto natural de seus possuidores. O sinal na frente. As mercadorias ditam as leis do comportamento social. O instinto infinito de entesourar e suas possibilidades finitas. Sacrificando o perecível ao eterno: o ascetismo do evangelho da abstenção. A interiorização dos valores por um objeto de adoração: “In God we trust”.

Para sublinhar seu conceito de fetiche do dinheiro, Marx cita Cristóvão Colombo: “Que coisa maravilhosa é o ouro! Quem tem ouro é dono e senhor de tudo o que apetece. Com ouro consegue-se até fazer as almas entrarem no paraíso”²⁸.

O dinheiro é uma mercadoria. Mas não é uma mercadoria como as outras. É uma mercadoria destacada. É aquela mercadoria que serve como denominador comum de todas as outras e na qual todas as outras têm de transformar-se para receber a confirmação de seu valor. O dinheiro serve como intermediário entre o preço de cada uma das mercadorias e o trabalho social ou sistema elementar de divisão do trabalho; e a transformação da mercadoria em dinheiro confirma em que grau o preço de tal mercadoria estava de acordo com o que a divisão do trabalho objetivamente exigia. Nesse sentido, o dinheiro serve para exprimir o valor das mercadorias. O dinheiro desempenha essa função embora deixe de ser mercadoria e seja

transformado em puro símbolo. Todavia, enquanto mercadoria-dinheiro, é a única mercadoria que não precisa ser transformada em dinheiro, porque ela mesma é dinheiro.

O mundo caprichoso do fetichismo da mercadoria também pode existir sem o dinheiro. Seja como for, formam um mundo fechado no qual a mercadoria se compara com outra mercadoria e o possuidor delas recebe um ditame:

Se... (as mercadorias) pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso interesse ao homem, mas o valor de uso não é atributo material nosso. O que é inerente a nós, como tais *coisas*, é nosso valor. Nossas próprias relações de mercadorias demonstram isso. Nós só nos relacionamos umas com as outras como valores de troca ²⁹.

As mercadorias se refletem mutuamente, e cada mercadoria é o espelho do valor da outra:

Com o homem acontece, em certo sentido, o mesmo que com as mercadorias. Como não vem ao mundo munido de um espelho nem proclamando filosoficamente como Fichte: "eu sou eu", só se reflete de primeira intenção em seu semelhante. Para referir-se a si mesmo como homem, o homem Pedro tem de começar referindo-se ao homem Paulo como a seu igual. E, ao fazê-lo, o tal Paulo é para ele, com pêlos e sinais, em sua corporeidade paulina, a forma ou manifestação de que se reveste o gênero humano ³⁰.

Assim a corporeidade da mercadoria serve como espelho para que as mercadorias expressem mutuamente seu valor sob a aparência — fetichista — da arbitrariedade dos valores de troca. Esses valores de fato e *a posteriori* são regidos pelo próprio trabalho coletivo e pela necessidade de reprodução da vida dos produtores ³¹.

Para cada um dos proprietários das mercadorias, agora se exprime o valor e sua própria mercadoria nos valores relativos de todas as mercadorias que compra com ela. Sua possibilidade de viver deriva, portanto, dessa relação. Mas como isso vale para todos, elas não têm nenhum equivalente em comum; não há uma mercadoria que sirva como equivalente geral e na qual todas as mercadorias expressem seu valor. Sem tal equivalência geral pode-se vender somente na medida em que também se compra, e o vendedor da mercadoria *A* só pode vender se, no mesmo ato, compra aquele produto que seu possível comprador *lhe* oferece. A compra reduz-se à permuta. Essa estreiteza e limitação do intercâmbio, e portanto do possível desenvolvimento da divisão do trabalho, somente pode ser superada determinando uma mercadoria específica como dinheiro. Isso tem como resultado o surgimento de uma mercadoria depositária do valor. Ela permite a separação dos atos de compra e venda. Vendido o produto, o valor está depositado no dinheiro, e na compra torna a aparecer como o valor da mercadoria de que se necessita. Portanto o dinheiro

é a mercadoria; e aquele que o recebe também não tem necessidade daquele a quem é passado. É depositário do valor: permite depositar valor numa forma em que não é útil para ninguém.

Para cumprir tal função, o dinheiro tem de ser a medida do valor de todos os produtos que se convertem nele. Mas todas as mercadorias têm de converter-se em dinheiro e portanto recebem no ato da compra a confirmação de seu valor. A necessidade de um meio e intercâmbio desse tipo é um produto do aumento do intercâmbio de mercadorias. Mas a criação do dinheiro é um ato social, que declara determinada mercadoria como dinheiro. Todavia, esse ato social de estabelecer o dinheiro é, ao mesmo tempo, uma renúncia e, portanto, uma perda de liberdade.

Em sua perplexidade, os nossos possuidores de mercadorias pensam como Fausto: no princípio, era a ação. Por isso, põem-se a agir antes de pensar. As leis da natureza própria das mercadorias se cumprem através do instinto natural de seus possuidores. Estes só podem estabelecer uma relação entre suas mercadorias como valores, e portanto como mercadorias, relacionando-as entre si com referência a *outra mercadoria qualquer*, que desempenhe as funções de *equivalente geral*. Assim o demonstrou a análise da mercadoria. Mas somente a *ação social* pode converter em equivalente geral uma mercadoria *determinada*. A ação social de todas as outras mercadorias se encarrega, portanto, de destacar uma mercadoria determinada na qual aquelas acusam conjuntamente seus valores. Com isso, a forma natural dessa mercadoria se converte em forma equivalencial vigente para toda a sociedade. O processo social se encarrega de assinalar à mercadoria *destacada a função social específica de equivalente geral*. É assim que esta se converte em dinheiro³².

Marx descreve o surgimento do dinheiro como um resultado de "leis da natureza própria das mercadorias que se cumprem através do instinto natural de seus possuidores". Trata-se de um intercâmbio mercantil, que, para aperfeiçoar-se, tem necessidade de criar um equivalente geral. Não é a vontade dos possuidores das mercadorias que lhes descreve o caminho.

É antes a lógica implícita do intercâmbio que insinua a criação do equivalente geral, e que é percebida e realizada por seus possuidores. Quanto ao desenvolvimento de suas relações entre si, os possuidores das mercadorias são possuídos pelas mercadorias. É o impulso do intercâmbio mercantil que decide sobre as relações entre os homens. E isso é, por sua vez, a renúncia a uma ação consciente para ordenar a produção dos produtos em função do trabalho coletivo por mútuo acordo. O que parece aqui um ato social é a confirmação *a posteriori* de uma renúncia à ação. E o dinheiro é símbolo máximo dessa renúncia do homem a responsabilizar-se pelo resultado de suas ações.

Essa análise do dinheiro leva Marx de novo ao plano da crítica da religião. Agora o dinheiro aparece como um ser dotado de subjetividade. Mas ao contrário da subjetividade das mercadorias, entre as quais não há hierarquia, o dinheiro aparece como superior, é o rei no mundo das mercadorias. Não é uma mercadoria qualquer, mas destacada, ainda que qualquer mercadoria possa-se transformar em dinheiro. É a porta de todas as mercadorias, através da qual chegam à confirmação do seu valor. Mas sendo esse senhorio do dinheiro precisamente a renúncia do homem a pôr a produção a seu serviço, Marx continua no texto citado com uma referência ao Apocalipse:

Estes têm um conselho, e darão seu poder e autoridade à besta. E que nenhuma mercadoria pudesse ser comprada ou vendida, a não ser por aquele que tivesse o sinal ou o nome da besta, ou o número de seu nome³³.

O dinheiro aparece agora como besta, pela qual o homem perdeu sua liberdade. O texto faz no total duas referências ao cristianismo, que é necessário analisar. No final, a referência à besta do Apocalipse; e no começo, a referência à primeira frase do evangelho de João, mas de forma invertida, segundo aparece no *Fausto* de Goethe. As duas referências são surpreendentes.

A primeira frase do evangelho de João diz: “No princípio era o Verbo”; e *Fausto* de Goethe a transformou em: “No princípio era a ação”. Marx aceita a inversão da frase original feita por Goethe, afirmando que dessa forma descreve exatamente o que acontece com o produtor de mercadorias. Este age antes de pensar, e portanto o mundo mercantil pensa por ele; e ele executa os ditames das mercadorias. A renúncia à liberdade é, ao mesmo tempo, renúncia a pensar seus atos; e a renúncia a responsabilizar-se pelas conseqüências de seus atos é, ao mesmo tempo, aceitação de uma situação na qual os efeitos não intencionados da ação determinam o marco da possibilidade da ação intencional. Por estar a ação no princípio, a liberdade se perde e cria-se um mundo falso. Dessa maneira Marx reivindica frente a Goethe o sentido original da frase de João: “No princípio era o Verbo”, ou seja, a ação consciente, pela qual se responsabiliza o ator em todas as suas conseqüências.

A outra referência ao cristianismo que aparece no texto vincula o mundo mercantil, e especificamente o dinheiro, com a tradição apocalíptica da besta e portanto do anticristo. Percebe o mundo religioso como uma miragem por trás do mundo mercantil, como o mundo da besta, do anticristo, ou seja, do anti-homem. A referência não é casual, pois torna a aparecer em outros pontos básicos de sua análise, especialmente na análise do valor: “Portanto, o valor não traz escrito na frente o *que* é. Pelo contrário, converte todos os pro-

ditos do trabalho em hieróglifos sociais”³⁴. E, sobre o capital: “O povo eleito levava escrito na frente que era propriedade de Iahweh; a divisão do trabalho estampa na frente do operário manufatureiro a marca de seu proprietário: o capital”³⁵.

A referência ao sinal na frente aparece, portanto, em todas as etapas fundamentais da análise da mercadoria: valor, dinheiro, capital. Na análise do dinheiro, Marx vincula tal ilusão expressamente com a besta apocalíptica, com o anticristo.

Evidentemente, reivindica o homem contra a fetichização religiosa de suas próprias obras. Mas a lógica do argumento o leva a denunciar este anti-homem da fetichização ao mesmo tempo como anticristo; e leva a apresentar sua reivindicação do homem ao mesmo tempo como reivindicação do Cristo-Filho do homem. Afirma a própria tradição cristã da denúncia do anticristo como tradição sua. Chega a fazer sua a interpretação da lei judaica como transformação do povo eleito em propriedade de Iahweh e do cristianismo como libertação dessa lei. Mas acrescenta uma nova queda do cristianismo em outra lei que o faz propriedade do mundo mercantil, do dinheiro e do capital.

Marx se inscreve assim em determinada tradição cristã. E as muitas citações de Lutero, que Marx faz em *O Capital*, demonstram que sabe disso. Evidentemente, sabe também que o cristianismo se entende como negação do anticristo e jamais como sua afirmação. Marx, contudo, entende sua própria crítica do fetichismo também como negação do anticristo, e não do Cristo. Sua análise da mercadoria o leva, apesar de tudo, a afirmar que a negação do anticristo não é o Cristo — como o percebe a consciência religiosa — mas o homem dentro das relações humanas conscientemente dominadas. Portanto, sua conclusão é que a negação do anticristo como afirmação do homem tem de ser ao mesmo tempo negação do próprio ser religioso e de qualquer transcendentalidade.

Mas a crítica do fetichismo do dinheiro não é somente essa denúncia do dinheiro como uma força anti-humana. Através dessa crítica, a teoria do valor de Marx é transformada numa teoria dos valores. Ao lado do valor-trabalho aparecem valores éticos que acompanham a produção mercantil. Esta aparece porque permite uma divisão do trabalho cada vez mais complexo que supera o grau de complexidade possível de uma divisão do trabalho sem mercadorias, baseada no acordo comum sobre produção e distribuição dos produtos. Todavia, implica ao mesmo tempo uma perda da liberdade humana no sentido de uma renúncia a tornar-se responsável pelas conseqüências da ação humana. Para que tal produção mercantil possa ter lugar, a própria lógica mercantil tem de ditar agora os valores sociais que dirigem o comportamento dos homens. O homem não pode

prescrever ao mundo das mercadorias as leis do seu comportamento; pelo contrário, tem de deduzir das leis de comportamento das mercadorias suas próprias leis:

As mercadorias não podem chegar sozinhas ao mercado, nem trocar-se por si mesmas. Devemos, pois, voltar o olhar para os seus guardiães, para os *possuidores das mercadorias*. As mercadorias são coisas e encontram-se, portanto, inermes frente ao homem. Se não se lhe submetem de boa vontade, o homem pode empregar a força ou, dito de outro modo, apoderar-se delas. Para que essas coisas se relacionem umas com as outras como mercadorias, é necessário que seus guardiães se relacionem entre si como *peças* cujas *vontades* moram naqueles objetos, de tal modo que cada possuidor de uma mercadoria só possa apoderar-se da mercadoria do outro por vontade deste e desprendendo-se da sua própria; ou seja, por meio de um ato de vontade comum a ambos. É necessário, por isso mesmo, que ambas as pessoas se reconheçam como *proprietários privados*. Essa *relação jurídica*, que tem como forma de expressão o contrato, é — encontre-se ou não legalmente regulamentada — uma *relação de vontade* em que se reflete a relação econômica. O *conteúdo* dessa *relação jurídica* ou de *vontade* é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas só existem umas para as outras como representantes de suas mercadorias, ou o que é o mesmo, como *possuidores de mercadorias* ³⁶.

As mercadorias não só pensam pelo homem; também lhe ditam as leis de seu comportamento: as mercadorias pensam o dinheiro e o homem confirma tal pensamento criando o dinheiro; pensam o capital e o homem confirma isso criando relações de produção capitalistas. Mas sempre através da realização daquilo que a própria dinâmica do mundo insinua, o homem recebe o ditame sobre as leis do seu comportamento. Para que o mundo mercantil possa existir, o homem tem de aceitar uma norma básica: a propriedade privada e o respeito mútuo dos homens como proprietários. Mas a propriedade privada é somente base de outra forma fundamental: o contrato como meio do traspasse da propriedade das mercadorias. O traspasse dos produtos não se pode dirigir, pois, pela necessidade de sobrevivência dos produtores, mas pelo acordo de vontades dos proprietários das mercadorias. E sobre a vigência de um contrato, não se deduz se os dois proprietários podem sobreviver ao cumprimento do contrato, mas exclusivamente a vigência jurídica dele. A própria vida humana se submete à vida das mercadorias. O texto citado é especialmente interessante porque contém uma formulação básica do materialismo histórico: prescinde do conceito da superestrutura. Inter-relaciona produção mercantil, sistema de propriedade, sistema jurídico e valores do comportamento humano a partir da necessidade da produção mercantil. Essa é a condição do desenvolvimento da própria divisão do trabalho, e assim sendo, converte-se num determinante dos outros elementos. Por ser condição de desenvolvimento da divisão do trabalho, impõe-se; mas impondo-se, os homens têm de submeter-se às condições da pro-

dução mercantil. E recebem esses ditames a partir do exterior pela interpretação das condições do desenvolvimento das relações mercantis. As relações jurídicas — e portanto o Estado — e os valores de comportamento humano não serão definidos de homem para homem, mas pelas necessidades da existência e da dinâmica das relações mercantis. Elas o indicam; e o homem enquanto produtor mercantil só pode cumprir. Os homens se convertem em “representantes de suas mercadorias”.

A relação entre forças produtivas, divisão do trabalho, relações jurídicas e normas de comportamento é, portanto, uma relação de contradição. A dinâmica das forças produtivas implica a necessidade de relações mercantis como condição da maior complexidade da divisão do trabalho, e das relações mercantis e seu estado de desenvolvimento derivam as relações jurídicas e normas de comportamento, sendo estas relações mercantis o ponto crucial das determinações do sistema de propriedade, jurídico-estatal e do sistema de normas. E poder-se-iam acrescentar ainda as miragens religiosas. Ao mesmo tempo são também a referência para a formulação de uma vida humana, na qual a vontade dos produtores não está nas mercadorias, mas na relação humana entre eles.

Para esta relação de implicação Marx usa a palavra reflexo. A relação jurídica reflete a própria relação econômica. Evidentemente não se trata de um reflexo no sentido de um puro reflexo, como poderia insinuá-lo a palavra superestrutura. Trata-se antes de uma implicação, que é decisiva para a existência da própria produção mercantil. Não se trata de uma diferença de importância, mas da constatação de que a própria produção mercantil determina o marco dos possíveis conteúdos das vontades. São os homens que mantêm as relações mercantis em função; mas ao fazê-lo, recebem das relações sociais entre as mercadorias as normas que regerão suas próprias relações.

Mas as relações mercantis não dão somente os regulamentos das relações sociais entre os homens. Mais cedo ou mais tarde, com o aparecimento do dinheiro, interpreta-se, a partir das relações mercantis, o próprio destino humano; e derivado daquele, os valores que dinamizam o próprio desenvolvimento mercantil. Precisamente o dinheiro permite a transformação das perspectivas humanas. Isso já era expresso na carta de Cristóvão Colombo, que Marx cita: “Quem tem ouro é dono e senhor de tudo o que apetece. Com ouro pode-se até fazer as almas entrarem no paraíso”. Se isso é certo, evidentemente o destino humano se converte em “buscar ouro”. E Marx descreve o sujeito correspondente: “E como o cervo deseja água fresca, assim sua alma anseia agora por dinheiro, a única riqueza”³⁷.

Na análise anterior já se havia mostrado o dinheiro como senhor do mundo das mercadorias, porque o dinheiro as confirma como tais.

É a porta por onde têm de passar todas as mercadorias. Contudo, do ponto de vista do possuidor de dinheiro, é a porta através da qual se pode chegar a todas as mercadorias e além disso converter tudo em mercadoria:

Como o dinheiro não leva na frente o que com ele se compra, tudo, seja ou não mercadoria, se converte em dinheiro. Tudo se pode comprar e vender. A circulação é como uma grande retorta social na qual se lança tudo, para sair dela cristalizado em dinheiro. E dessa alquimia não escapam nem os ossos dos santos nem outras *res sacrosanctae extra commercium hominum* muito mais toscas. Como no dinheiro desaparecem todas as diferenças qualitativas das mercadorias, esse nivelador radical elimina, por sua vez, todas as diferenças ³⁸.

O dinheiro permite romper a unidade entre compra e venda que a simples permuta mantém. Para fazê-lo, tem de transformar-se em depositário do valor como tal, que se pode converter em qualquer outro valor de uso ou serviço. O fato de que o valor é sempre o valor do produto produzido e nada mais passa despercebido. O que o dinheiro compra parece infinito. Todavia, trata-se de uma infinitude que continuamente se frustra e que tem um limite imanente:

O instinto do entesourador é infinito por natureza. *Qualitativamente* ou quanto à sua forma, o dinheiro não conhece fronteiras. Mas, ao mesmo tempo, toda soma efetiva de dinheiro é *quantitativamente* limitada. Essa contradição entre a limitação quantitativa do dinheiro e seu caráter qualitativamente ilimitado, impele incessantemente o entesourador ao tormento de Sísifo da *acumulação*. Acontece-lhe como com os conquistadores do mundo que com cada novo país só conquistam uma nova fronteira ³⁹.

O dinheiro como riqueza adquire o caráter de “encarnações substantivas, expressões do caráter *social* da riqueza”⁴⁰. E continua: “Essa sua existência social aparece, pois, como um além, como objeto, como coisa, como mercadoria; junto aos elementos reais da riqueza social e à margem deles”⁴¹.

Nessa transcendentalidade do além está a miragem físico-metafísica referente ao dinheiro. Fala do “ponto de vista da simples produção de mercadoria, de constituir o tesouro eterno que nem a traça roi nem a ferrugem oxida”⁴². “Como a produção burguesa tem de cristalizar a riqueza em forma de uma coisa única, ouro e prata são sua encarnação correspondente.”⁴³

O caráter da infinitude limitada é dado com isso: “A apropriação da riqueza em sua forma geral está condicionada pela renúncia à riqueza em sua forma material”⁴⁴.

Dessa forma, “sacrifica-se o conteúdo perecedouro à forma eterna”⁴⁵: “O entesourador despreza as satisfações mundanas, temporais e passageiras, para correr atrás do tesouro eterno, que é inteiramente tanto do céu quanto da terra”⁴⁶.

Isso resulta de uma opção religiosa: “Além disso, o entesourador é, desde que seu ascetismo se una com uma diligente laboriosidade, essencialmente de religião protestante, e mais ainda puritana”⁴⁷.

Portanto, o entesouramento não tem limite imanente algum e é sem medida um processo infinito que encontra um motivo de começar de novo em cada resultado conseguido ⁴⁸.

O movimento do valor de troca como valor de troca, como autômato, não pode ser senão aquele de transcender seu limite quantitativo. Mas enquanto transpõe o limite quantitativo do tesouro, cria-se um novo limite, que tem de ser transposto outra vez. Não há um limite determinado do tesouro que aparece como barreira, mas de preferência qualquer limite ⁴⁹.

Esse dinheiro com seu horizonte ilimitado é, na realidade, sempre limitado, porque é expressão do trabalho social em relação às suas mercadorias. Não pode comprar mais do que aquilo que se produz e cada possuidor do dinheiro não pode jamais ter mais do que uma parte deste total. Isto acontece porque “o dinheiro também é uma mercadoria, um objeto material, que pode-se converter em propriedade privada de qualquer pessoa. Dessa forma, o poder social se converte em poder privado de um particular”⁵⁰.

A imagem da infinitude vinculada com o dinheiro e seu poder surge pelo fato de que não só todo o produto parece comprável, mas também todos os produtores e, em última análise, o mundo inteiro. Entesourar ou acumular parece ser a condição de ter acesso a tudo, e por trás do limite de todo o possível aparece a miragem da infinitude transcendente. “Com ouro, pode-se até fazer as almas entrarem no paraíso”. Marx cita Shakespeare:

Ouro? Ouro precioso, vermelho, fascinante?
Com ele se torna branco o negro, e o feio formoso,
virtuoso o mau, jovem o velho, valente o covarde, nobre o ruim.
... E retira o travesseiro de quem jaz enfermo,
e afasta do altar o sacerdote.
Sim, esse escravo vermelho ata e desata
vínculos consagrados; bendiz o maldito;
torna amável a lepra; honra o ladrão
e lhe dá categoria, importância e influência
no conselho dos senadores; conquista pretendentes
para a viúva anciã e encurvada.
... Oh, maldito metal,
vil prostituta dos homens! ⁵¹

O dinheiro pode-se transformar neste meio que dá acesso a tudo, dado este fato de que separa os atos da compra e venda das mercadorias, que o converte no depositário do valor e, portanto, em porta de acesso a todos os valores:

Desse modo, vão surgindo em todos os pontos do comércio tesouros de ouro e prata em proporções diversas. Com a possibilidade de reter a mercadoria, desperta-se a cobiça do ouro⁵².

A cobiça transforma a imagem da infinitude vinculada ao dinheiro na motivação de tê-lo, e portanto em determinadas normas de comportamento necessárias para alcançá-lo:

Para reter o ouro como dinheiro e, portanto, como matéria de entesouramento, é preciso impedir que circule ou seja convertido em *meio de compra* de artigos de consumo. O entesourador sacrifica ao fetiche do ouro os prazeres da carne. Abraça o evangelho da abstenção. Além disso, só pode subtrair da circulação em forma de dinheiro o que incorpora a ela em forma de mercadoria. Quanto mais produz, mais pode vender. A laboriosidade, a poupança e a avareza são, portanto, suas virtudes cardeais, e o vender muito e comprar pouco constitui o compêndio de sua ciência econômica⁵³.

Assumir a dimensão infinita do dinheiro leva a apreciar todo um catálogo de virtudes que são necessárias para a dinâmica das próprias relações mercantis. Transforma-se no motor delas. E a miragem religiosa se transforma na sacralização dessas virtudes. O fato de que essas virtudes derivadas do fetiche dinheiro são, com efeito, desdobramentos e inversões de virtudes humanas, é o tema desenvolvido por Bertolt Brecht em sua obra *Os sete pecados mortais*, a partir da relação entre as duas Anas. Os pecados da primeira Ana são as virtudes da segunda, e vice-versa.

Esse entesourador como tipo é uma pessoa que pode subtrair valores da circulação somente na medida em que antes entregou valores. Mas de outra forma é mais importante:

O entesourador profissional não chega a adquirir importância enquanto não se converte em usurário⁵⁴.

O antigo explorador, cuja exploração tinha um caráter mais ou menos patriarcal, porque era em grande parte um meio de poder político, é superado por um recém-chegado, mais implacável e sedento de dinheiro⁵⁵. A usura vive aparentemente nos poros da produção, como os deuses vivem, segundo Epicuro, nos intermundos⁵⁶.

A usura, como o comércio, explora um regime de produção dado, não o cria, comporta-se exteriormente diante dele. A usura procura conservá-lo diretamente para poder explorá-lo sempre de novo, é conservadora, acentua cada vez mais sua miséria⁵⁷.

Enquanto não se dão as demais condições próprias do regime de produção capitalista, a usura não aparece como um dos elementos constitutivos do novo sistema de produção, mediante a ruína dos senhores feudais e da pequena produção, de um lado, e a centralização das condições de trabalho para converter-se em capital, de outro⁵⁸.

Mas quando se dão as condições necessárias, as virtudes do entesourador se convertem em motor da própria transformação do sis-

tema de produção. Todavia, isso só é possível pelo caráter do sistema de produção capitalista. A sociedade pré-capitalista ainda desconfia dessas virtudes do entesourador. Limita de muitas formas o âmbito das relações mercantis: “A sociedade antiga a denuncia como *a moeda corrosiva* de sua ordem econômica e moral”⁵⁹, diz Marx sobre o tratamento da moeda na Antiguidade; e poderia dizer algo parecido sobre a Idade Média. A sociedade capitalista, ao contrário, é diferente: “...saúda no áureo graal a refulgente encarnação de seu mais genuíno princípio de vida”⁶⁰:

Esse afã absoluto de enriquecimento, essa carreira desenfreada atrás do valor irmana capitalista e entesourador; mas, enquanto este não é mais do que o capitalista transtornado, o capitalista é o entesourador racional. O incremento insaciável de valor que o entesourador persegue, procurando *salvar* seu dinheiro da circulação, consegue-o, com mais inteligência, o capitalista, lançando-o uma e outra vez, incessantemente, na corrente circulatória⁶¹. E sempre se trata de “aproximar-se da riqueza como tal incrementando a magnitude”⁶².

Por trás desses movimentos Marx percebe sempre de novo uma contradição, na qual as relações mercantis criam metas infinitamente distantes, das quais o produtor de mercadorias quer aproximar-se com passos finitos. A “riqueza como tal” (da qual o produtor quer aproximar-se com passos de aumento quantitativo de uma riqueza necessariamente limitada), a totalidade das qualidades do mundo, e até do além, são coisas que o afã de juntar dinheiro quer poder comprar. Assim as relações mercantis e os espelhos que se juntam a elas transformam o homem num Sísifo, num conquistador, que somente conquista novas fronteiras, que transforma as normas de comportamento adequadas a essa carreira em suas virtudes máximas. Assim corre atrás de uma meta que é a exteriorização de sua própria interioridade e formula as metas de um modo que jamais pode alcançar. A infinitude que persegue não é outra coisa senão uma associação dos homens livres, mas a formula de um modo tal que qualquer passo para a meta formulada o afasta mais dessa inquietação. A união dos homens seria realmente o fim, mas o entesourar declara a ruptura permanente dessa união como meio para alcançá-la.

A miragem da infinitude por trás do dinheiro, portanto, não é mais do que uma má infinitude, como a denomina Hegel.

Disso deriva agora não só uma teoria dos valores, mas ao mesmo tempo uma teoria da interiorização dos valores. Por trás do dinheiro está a infinitude que promete alcançar. Desta podem ser derivados os valores que é preciso cumprir para perseguir a meta. Mas sendo a meta de um valor infinito, a miragem religiosa permite sacralizá-la para convertê-la num objeto de piedade. A busca do dinheiro se transforma numa obra de piedade, *ad maiorem Dei gloriam*. E através da

relação de piedade para aquela infinitude a que o dinheiro aponta, transforma o sujeito num sujeito adequado a essa carreira sem fim. Dessa forma, o fetiche do dinheiro é objeto de piedade; e através de uma relação de piedade se interiorizam os valores adequados a uma ação que efetua a perseguição ao dinheiro. Criado tal fetiche e estabelecida essa relação de piedade, pode-se agora escrever em cada nota de dólar: *In God we trust*; e dar ao banco do Vaticano o nome de *Banco do Espírito Santo*.

C. *O encanto da criação do nada: o valor como sujeito.*
O fetichismo do capital

Ao estudar as categorias mais simples do regime capitalista de produção e até da produção de mercadorias, as categorias mercadoria e dinheiro, sublinhamos o fenômeno de mistificação que converte as relações sociais, das quais são expoentes os elementos materiais da riqueza na produção, em propriedades dessas mesmas coisas (mercadorias), chegando até a converter num objeto (dinheiro) a própria relação de produção. Todas as formas de sociedade, quaisquer que sejam, ao chegarem à produção de mercadorias e à circulação de dinheiro, incorrem nessa inversão. Mas esse mundo encantado e invertido desenvolve-se ainda mais sob o regime capitalista de produção e com o capital, que constitui sua categoria dominante, sua relação determinante de produção ⁶³.

Todavia, o dinheiro é o ponto de partida do capital. Ao se ampliarem as relações mercantis e monetárias, incluem não só os meios de produção, mas também a própria força de trabalho. Esta se converte em trabalho assalariado, e a propriedade dos meios de produção, em capital. Isso supõe uma expropriação dos pequenos produtores, que de agora em diante pertencem ao capital, antes que o capital lhes compre sua força de trabalho. E mesmo que o capital não compre sua força de trabalho, eles lhe pertencem, porque não podem assegurar sua vida a não ser vendendo sua força de trabalho ao capital.

Na transformação do dinheiro em capital torna-se patente que as relações mercantis, através delas mesmas, não decidem somente sobre as proporções nas quais se produzem os bens materiais, mas também sobre a vida ou morte do produtor. Por isso o produtor pertence ao capital já antes que este compre ou deixe de comprar sua força de trabalho. A vida ou morte do produtor estão em suas mãos:

O povo escolhido trazia escrito na frente que era propriedade de Iahweh; a divisão do trabalho estampa na frente do operário manufatureiro a marca do seu proprietário: o capital ⁶⁴.

Essa propriedade do capital sobre o operário, anterior à compra de sua força de trabalho, exprime o fato de que se trata agora, no

interior das relações mercantis capitalistas, de uma relação de classe. A análise do fetichismo da mercadoria e do dinheiro não enfrentou o problema das classes porque antes de surgirem as relações capitalistas de produção na sociedade pré-capitalista, as relações de classe se formavam fora do âmbito das relações mercantis. Por isso, produtor e proprietário de mercadorias supõem-se idênticos. Esses produtores-proprietários pertencem às relações mercantis, mas trata-se de uma exteriorização de sua interioridade que não se transforma num poder de uma classe social sobre outra. O poder de alguns homens sobre outros só marginalmente se transforma em poder de classe.

Portanto, o fetichismo do capital tem duas faces: a face que adquire do ponto de vista do operário, que pertence ao capital e que é — no caso da compra de sua força de trabalho por parte do capital — o produtor das mercadorias; e a face que adquire do ponto de vista do proprietário da mercadoria, que é ao mesmo tempo proprietário do capital.

a) *O capital, visto de baixo*

Tiram-me a vida se me tiram os meios pelos quais vivo. Os meios de produção ressuscitam dentre os mortos. O trabalho morto vive ao sugar sua vida da força viva do trabalho. A guerra do capital contra o operário.

Os que vêem e vivem o capital a partir de baixo são os operários. Mas não são somente os operários fabris, e assim todos aqueles cuja vida pertence ao capital, porque o capital é o proprietário de seus meios de vida. São os operários fabris, os camponeses sem terra, os desempregados e os marginalizados:

Já vimos como *essa contradição absoluta* destruía toda quietude, a firmeza e a segurança na vida do operário, ameaçando-o constantemente com a privação dos meios de vida ao arrebatá-lo os instrumentos de trabalho, ao convertê-lo num ser inútil e ao tornar inútil sua função parcial, e como essa contradição se manifesta estrepitosamente nesse holocausto ininterrupto de que se torna vítima a classe operária, no emprego desenfreado de forças de trabalho e nos estragos da anarquia social⁶⁵.

E acrescenta uma nota citando Shakespeare: “Tiram-me a vida, se me tiram os meios pelos quais vivo”⁶⁶.

Todavia, essa situação de pertença ao capital vive-se com mais intensidade no caso da compra da força-de-trabalho por parte do capital na grande indústria. Nesse caso, o confronto não é vívido com o capitalista, que na maior parte do tempo não está presente, mas com a própria maquinaria. Somente na maquinaria está presente o capital como seu proprietário. Sendo em verdade nada mais do que um instrumento de trabalho, transforma-se em algo diferente, ou seja,

“num mecanismo de produção cujos órgãos são os homens”⁶⁷. Ao pertencer ao capital, o operário vive essa pertença como uma transformação de si mesmo em órgão dessa maquinaria. Agora é a maquinaria que exerce o direito de decidir sobre a vida ou morte do operário. Sua esperança de vida, pois, deposita-se nela:

Mas, além disso, existe aqui uma *unidade técnica*, visto que todas essas máquinas uniformes de trabalho recebem simultânea e homogeneamente seu impulso de um coração que bate no interior de um primeiro motor comum...⁶⁸

Trata-se de um autômato que é movido por “um primeiro motor que não recebe a força de outra fonte motriz”⁶⁹. Mas na verdade trata-se de uma máquina morta, e seu primeiro motor “que não recebe sua força de outra força motriz” tem seu princípio de vida na própria vida do operário:

Em seu trabalho produtivo racional, o fiar, o tecer, o forjar, aquele que com seu simples *contato* faz ressuscitar os meios de produção dentre os mortos, infunde-lhes vida como fatores do processo de trabalho e os combina, até formar com eles produtos ⁷⁰.

Trata-se da inversão daquela imagem segundo a qual Deus, como primeiro motor auto-impulsionado, dá vida ao homem por seu simples contato com um dedo. Aqui a maquinaria com seu “primeiro motor” recebe a vida pelo contato com o homem-operário. Assim começa seu processo de vida, termina e volta a começar numa ressurreição dentre os mortos:

Conservam sua forma independente frente ao produto tanto em vida, durante o processo de trabalho, como depois de mortos. Os cadáveres das máquinas, ferramentas, edifícios fabris etc. jamais se confundem com os produtos que contribuem para criar ⁷¹.

Aparecem até os cemitérios da máquina, porque ela tem um verdadeiro ciclo de vida: “Com os meios de trabalho acontece o mesmo que com os homens. Todo homem morre 24 horas no final do dia”⁷². Todavia, enquanto capital, a máquina é imortal. Transformando-se a máquina em cadáver, o capital contido nela passa a outra:

O trabalho produtivo, ao transformar os meios de produção em elementos criadores de um novo produto, opera com seu valor uma espécie de transmigração das almas. Este transmigra do corpo absorvido pelo processo de trabalho para um novo invólucro corporal. Mas essa transmigração das almas se opera, de certa forma, às custas do trabalhador real. O operário *não pode incorporar novo trabalho*, nem portanto criar valor, *sem conservar os valores já criados* (...) ⁷³.

A máquina é mortal. Para que o capital consiga imortalidade, tem necessidade de corpos de novas máquinas para encarnar-se neles. O trabalho torna possível esta imortalização, mas às custas do trabalhador real. Todavia, também este é mortal. O capital, portanto, o imortaliza para que possa viver:

O possuidor da força de trabalho é um ser mortal. Portanto, para que sua presença no mercado seja contínua, como o exige a transformação contínua do dinheiro em capital, é necessário que o vendedor da força de trabalho se perpetue, como se perpetua todo ser vivo, pela procriação. Pelo menos deverão ser substituídas por um número igual de forças novas de trabalho aquelas que o desgaste e a morte retiram do mercado... para que essa raça especial de possuidores de mercadorias possa se perpetuar no mercado ⁷⁴.

Para que o capital possa viver, é mister que viva o operário. O capital extrai sua vida do operário e, portanto, tem de manter vivo o operário para poder viver dele. Mas sendo o capital que assegura a vida dos operários, preocupa-se com ela somente no grau necessário para que o operário se perpetue. Desse cálculo depende a quantidade de operários que podem-se perpetuar e os meios de vida destinados a eles. A miséria dos homens não entra no cálculo do capital, embora este tenha monopolizado seus meios de vida.

O capital, ao viver dessa forma, da vida dos operários, ameaça-os com a morte. O capital assegura a vida somente aos operários necessários para o seu próprio processo de vida. Transforma-se, portanto, em força onipotente que pode cair sobre o operário em qualquer momento para feri-lo. Assim "a transformação do processo de produção é, ao mesmo tempo, o martírio do produtor"⁷⁵. Isso se exprime de duas maneiras. Primeiro, numa tendência a extrair dele cada vez mais seu próprio trabalho:

Ao converter-se num autômato, o instrumento de trabalho enfrenta *como capital*, durante o processo de trabalho, o próprio operário; ergue-se frente a ele como trabalho morto que domina e suga a força viva de trabalho ⁷⁶.

O tratamento vai da tortura até a matança:

Até as medidas que tendem a facilitar o trabalho se convertem em meio de tortura, pois a máquina não liberta o operário do trabalho, ao contrário, priva a este de seu conteúdo ⁷⁷.

E, em segundo lugar: "O instrumento de trabalho mata o operário"⁷⁸.

Aquilo que, como fetichismo de mercadoria, era o mundo caprichoso das mercadorias que mantiveram relações sociais entre si, transforma-se num sábado de bruxas, numa noite de Walpurgis. Ao luta-

rem entre si, as mercadorias ameaçam a vida dos que as produzem. Ao se impor o salitre sintético em vez do salitre natural, o salitre sintético condena centenas de milhares de homens à miséria. Agora, regiões e países inteiros são devastados pela luta das mercadorias entre si:

Isso determinou uma grande afluência humana para o ramo de tecidos de algodão, até que o tear a vapor acabou matando os 800.000 tecelões de algodão, aos quais a *jenny*, a *throstle* e a *mule* haviam dado a vida ⁷⁹.

Com essa luta entre as mercadorias, e entre as mercadorias e os homens que as produzem, vincula-se a luta entre o trabalho e o capital. O capital se esconde por trás das máquinas e as usa como armas de guerra:

Todavia, a maquinaria não age somente como competidor invencível e implacável, sempre procurando afastar o operário. Como *potência hostil ao operário*, a maquinaria é proclamada e manejada de maneira tendenciosa e ruidosa pelo capital. As máquinas se convertem no mais poderoso meio de guerra para derrotar as sublevações operárias periódicas, as greves e outros movimentos empreendidos contra a *autocracia do capital*. Segundo Gaskell, a máquina a vapor foi desde o primeiro dia um antagonista da "força humana" que permitiu aos capitalistas despedaçar as exigências crescentes dos operários, os quais ameaçavam empurrar para a crise o incipiente sistema fabril ⁸⁰.

E Marx resume:

Poder-se-ia escrever, começando com o ano de 1830, toda uma história de inventos, que surgiram unicamente como meios de guerra do capital contra os motins operários ⁸¹.

Mas não somente os inventos específicos e as máquinas construídas a partir deles chegam à vida para dar morte, o mesmo vale também para a totalidade das máquinas:

Mas também para o capital velho chega a hora de sua renovação em membros e cabeça, o momento em que muda de pele e renasce num corpo técnico aperfeiçoado, sob uma forma em que uma massa menor de trabalho se basta para pôr em movimento uma massa maior de maquinaria e matéria-prima ⁸².

Começa uma tendência para um aceleração de desemprego, através do qual vai aumentando aquele grupo de operários que, pertencendo ao capital, não lhe conseguem vender sua força de trabalho. Criam-se "desempregados", cujas possibilidades de sobreviver também diminuem:

Com os âmbitos da pequena indústria e do trabalho domiciliar destrói os últimos refúgios dos "excedentes" e portanto a válvula de segurança de todo o mecanismo social ⁸³.

Mas não é a técnica em si que cria tais tendências; ao contrário, é sua transformação em capital que faz a técnica agir dessa forma. O capital cria esses excedentes, para oferecer-se depois como meio de solucionar este problema criado por ele. Se o “verdadeiro limite da produção capitalista é o próprio capital”, a aparência agora é exatamente a inversa. O número crescente dos “excedentes” em todo o mundo capitalista, que hoje em dia chega a cifras catastróficas, parece atestar uma gigantesca falta de capital. E quanto mais sobe o operário para um posto de trabalho regular, tanto aparece como um homem felizado. Ele encontrou um capital que vive dele e que o deixa viver. Os outros que pertencem ao capital não podem viver dele, porque o capital não tem necessidade deles para viver. Portanto, a aparência é de escassez de capital. O capital parece ser a grande fonte de vida — até da vida eterna — e a razão da miséria parece ser a falta de capital. O que se precisa fazer, na realidade, é tirar dos meios de produção o caráter de capital, já que o próprio capital parece ser e se oferece como a única solução do problema criado por ele.

Marx refere-se a esse problema com uma alusão ao mundo religioso:

Assim como nas religiões vemos o homem escravizado pelas criaturas de seu próprio cérebro, na produção capitalista o vemos escravizado pelos produtos do seu próprio braço ⁸⁴.

Essa frase pode também ser invertida: assim como na produção capitalista o homem se deixa escravizar pelos produtos de seu próprio braço, projeta essa escravidão para o mundo religioso, na qual se deixa dominar por produtos, que são criaturas de seu próprio cérebro.

b) O capital, visto de cima

O encanto da criação do nada: o valor como sujeito. O valor que se valoriza a si mesmo. O dinheiro carrega o amor em suas entranhas. Samuelson: depois de 999 anos, o dia do juízo. Viajando por telefone.

Os que vêm de cima o capital são seus proprietários. Ao serem proprietários do capital, são ao mesmo tempo proprietários dos meios de vida de todos os outros. Mas, sendo a propriedade dos meios de vida o domínio sobre a própria vida, a vida de todos os outros lhes pertence. Mas nem por isso dominam a situação. Nem os proprietários do capital dirigem o capital. Nesse ponto Marx assume a opinião da economia clássica:

Para a economia clássica, o proletário não é mais do que uma máquina de produzir mais-valia; por sua vez, só vê no capitalista uma máquina para transformar essa mais-valia em novo capital ⁸⁵.

É nessa função que o capitalista forma sua imagem com relação ao mundo, sua "religião de vida diária"⁸⁶. Nessa sua religião o capital é a fonte da vida; e o fato de que a vida do capital é uma vida humana extraída da força de trabalho passa despercebido. É o próprio capital que parece ser o grande criador do valor. Embora se trate de uma mais-valia criada pelo trabalho, o capitalista percebe o capital de outra forma: "Cria a *mais-valia*, que sorri ao capitalista com todo o encanto de uma criação do nada"⁸⁷.

O valor agora se multiplica a si mesmo:

Na realidade, o *valor* se erige aqui em *sujeito de um processo* em que, sob a mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, sua magnitude varia na base de si mesma, desprendendo-se, como mais-valia, de si mesmo como valor originário, ou, o que equivale, *valorizando-se a si mesmo*. . . Obteve a virtude oculta e misteriosa de gerar valor pelo fato de ser valor. Lança no mundo crias vivas, ou ao menos põe ovos de ouro⁸⁸.

Por trás do mundo das mercadorias-sujeitos, aparece agora o grande sujeito valor, o qual se valoriza a si mesmo. É o sujeito verdadeiro e dominante do mundo das mercadorias, que para legitimar-se, efetua uma contínua criação do nada. É o sujeito milagroso dessa religião da vida diária. Esse valor sujeito tem uma perspectiva infinita de crescimento para o futuro e distingue-se essencialmente do crescimento do tesouro. Comparando-se com essa acumulação capitalista, o entesouramento é uma "forma bárbara da produção para a produção"⁸⁹.

O crescimento do tesouro tem seu limite quantitativo máximo no tamanho do produto atual, sem impulsionar a dinâmica das forças produtivas. O crescimento do valor, ao contrário, tem como seu limite quantitativo toda a potencialidade do crescimento da produtividade do trabalho para um tempo futuro infinito. O valor é essa potencialidade, e assim é a fonte da vida:

Todas as forças do trabalho se projetam como outras tantas forças do capital, do mesmo modo que as formas do valor da mercadoria se refletem, por miragem, como formas do dinheiro⁹⁰.

A infinita perspectiva humana, tanto para o passado como para o futuro, é vista agora como perspectiva do valor que se valoriza, e portanto, do capital. Ou, como o exprime Samuelson:

Seja-nos permitido, primeiro, dirigir um olhar ao importante papel econômico desenvolvido pelo capital. Se os homens tivessem de trabalhar terrenos incultos com as próprios mãos, a produtividade e o consumo seriam baixíssimos; mas, gradualmente e a longo prazo, nosso sistema econômico conseguiu reunir enorme quantidade de instrumentos de produção: fábricas, bens em processo de fabricação, terras preparadas e adubadas⁹¹.

Para ele as fábricas, os bens em processo de fabricação, as móradias, as terras fertilizadas, tudo nos é dado graças ao capital. Sem o capital ainda viveríamos nas árvores. Toda a criatividade humana está sujeita ao capital, o trabalho é um movimento animal, mecânico, sem impulso próprio. O impulso próprio está ao lado do capital.

Nessa mesma perspectiva, a força inata do capital que o transforma em fonte da vida, chega à sua expressão extrema, quando se abstrai inteiramente do conteúdo concreto dos trabalhos e atividades econômicas e se concebe o valor como simples quantidade de dinheiro, como fonte de mais valor. "É no capital a juro que a relação de capital assume sua forma mais exteriorizada e fetichizada"⁹².

A procriação do valor pelo valor parece agora uma potência inata do valor; este aparece como o sujeito dinâmico de tudo:

O capital aparece aqui como uma fonte misteriosa e autocriadora do juro, de seu próprio incremento. A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) já é por si, como simples coisa, capital, e o capital aparece como simples coisa; o resultado de todo o processo de produção apresenta-se aqui como propriedade inerente a um objeto material; depende da vontade do possuidor do dinheiro, isto é, da mercadoria em sua forma constantemente mutável, investi-lo como dinheiro ou alugá-lo como capital. No capital a juro aparece, portanto, em toda a sua nudez esse fetiche automático do valor que se valoriza a si mesmo, o dinheiro, que ilumina dinheiro, sem que sob essa forma se descubram, de maneira alguma, os vestígios de seu nascimento⁹³.

O valor substitui agora a própria força do trabalho:

Como acontece com a força de trabalho, o valor de uso do dinheiro se converte aqui em fonte de valor, de mais valor do que aquele que nele mesmo se contém. O dinheiro como tal já é, potencialmente, um valor que se valoriza a si mesmo e como tal se presta, o que é a forma de venda que corresponde a esta mercadoria peculiar. O dinheiro tem a virtude de criar valor, de produzir juros, da mesma forma que a pereira tem a virtude de dar pêras⁹⁴.

O dinheiro se converte assim na verdadeira fonte do valor, ponto de concentração de toda a criatividade humana, que dá vida a um trabalho, que por si é animal e mecânico por natureza, e que sem essa força criadora fica abandonado a si mesmo.

Os diversos setores da atividade humana dessa forma se convertem em esferas, para as quais se dirigiu essa força criadora inata do capital-dinheiro vitalizando-as. Sendo o ganho realmente uma mais-valia do capital extraída do trabalho, e o juro sobre o capital uma participação no ganho bruto, ele aparece agora ao contrário:

Também isso aparece invertido aqui: enquanto o juro é apenas uma parte do ganho, ou seja, da mais-valia que o capitalista arranca do operário, aqui nos encontramos, pelo contrário, com os juros como o verdadeiro

fruto do capital, como o originário, e com o ganho, agora transfigurado sob a forma de ganho de empresário, como simples acessório e acréscimo adicionado no processo de produção. O fetichismo do capital e a idéia do capital como um fetiche aparecem consumados aqui ⁹⁵. Mistificação do capital em sua forma mais descarada ⁹⁶.

É o que podemos ler de novo em Samuelson:

Ou seja, poderíamos exprimir *todas* as rendas derivadas da propriedade como pagamentos por juros. Deste ponto de vista, poderíamos pensar, simplesmente, que a renda nacional se compõe de *salário e juros* ⁹⁷.

Milton Friedman chega a um extremo ainda maior. Todo o produto é considerado como produto de capital, e o produto do trabalho, como resultado dos investimentos feitos na força do trabalho:

Desse ponto de vista geral, tem-se muito a dizer a favor de considerar como capital todas as fontes de capacidade produtiva ⁹⁸.

Seu conceito de capital é o seguinte:

O conceito de capital que empregamos é aquele que inclui todas as fontes de serviços produtivos. Hoje, nos Estados Unidos, há três categorias fundamentais de capitais: (1) capital material, como edifícios e máquinas; (2) seres humanos, e (3) o *stock* monetário ⁹⁹.

Os serviços produtivos que o *stock* monetário rende tornam possíveis os serviços produtivos do capital não-humano. E através do tipo de juros pode-se exprimir o preço da fonte dos serviços do capital não-humano e do humano:

Por exemplo, dado o salário ou a renda por máquina e por unidade de tempo, o tipo de juro nos permite obter o preço da fonte destes serviços ¹⁰⁰.

O trabalho e as máquinas prestam serviços produtivos; os dois recebem uma receita e determina-se o preço, seja do trabalhador ou da máquina, pela capitalização dessa corrente de receitas. Mas enquanto a máquina pode ser vendida ou comprada por esse preço, o homem só pode ser apreciado segundo esse preço, porque a escravidão está abolida. Por isso, Friedman acrescenta à sua definição:

A distinção principal entre (1) e (2) (isto é, entre capital não-humano e capital humano), está em que, devido ao marco institucional e social existente e devido às imperfeições do mercado de capitais, não podemos esperar que o capital humano responda a pressões e incentivos da mesma forma que o capital material ¹⁰¹.

Tendo os dois tipos de capital um preço derivado da capitalização de suas rendas, o capital humano, por falta de escravidão, não

pode ser tão racionalmente empregado com o capital não-humano, por culpa do marco institucional e social existente.

A liberdade do homem se transforma assim numa imperfeição do mercado capitalista. O capital já não suga apenas a vida do operário, mas devora também sua alma.

A fantasia de Marx não conseguiu antecipar um fetichismo do capital do tipo de Friedman. O fetichismo que este focaliza está antes na linha de Samuelson. Aí o capital e trabalho continuam sendo diferentes, enquanto o capital é o princípio que anima a vida do trabalho. Esse princípio de vida em essência é, sem dúvida, o capital a juros:

O capital se converte agora numa coisa, mas é enquanto tal coisa capital. O dinheiro leva agora o amor em suas entranhas. Tão logo se empresta ou se investe no processo de reprodução... vão crescendo seus juros, quer durma quer esteja desperto, quer fique em casa quer esteja viajando, de dia e de noite. Por isso o capital-dinheiro a juros (e todo capital é, quanto à sua expressão de valor, capital-dinheiro) realiza o devoto desejo do entesourador ¹⁰².

E Marx se refere à miragem religiosa vinculada com este fenômeno naqueles termos que costumam usar os professores dos colégios no ensino de religião, quando querem explicar às crianças a essência da trindade. Trata-se de uma crença, que provavelmente foi também compartilhada por aquelas pessoas piedosas que, há tempos, fundaram em Roma o Banco do Espírito Santo:

Considerado (o valor) como valor originário distingue-se de si mesmo quanto à mais-valia, à maneira pela qual Deus Pai se distingue do Deus Filho, embora ambos tenham a mesma idade e formem de fato uma só pessoa, pois a mais-valia de 10 libras esterlinas é o que converte as 100 libras esterlinas em capital, e logo que isso acontece, tão logo como o Filho e, através dele, o Pai, é gerado, apagam-se de novo as suas diferenças, e ambos se reduzem a uma unidade, a 110 libras esterlinas ¹⁰³.

Nesse mesmo sentido Marx afirma sobre o sistema colonial:

Era o "Deus estrangeiro" que vinha entronizar-se no altar junto aos velhos ídolos da Europa e que um belo dia faria todos rolares com um empurrão. Esse deus proclamava a acumulação da mais-valia como o fim último e único da humanidade ¹⁰⁴.

Com a mudança de Deus, mudou o Espírito Santo:

E ao surgirem as dívidas de Estado, o pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há remissão, cede o lugar ao perjúrio contra a dívida pública ¹⁰⁵.

Num sentido parecido, Marx fala da “fórmula trinitária”:

Na fórmula econômica trinitária de capital-ganho (ou melhor ainda, capital-juros), terra-renda do solo e trabalho-salário... consuma-se a mistificação do regime de produção capitalista... o mundo encantado, invertido e posto de cabeça para baixo em que *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre* aparecem como caracteres sociais, levando a cabo juntos, como simples coisas materiais, suas bruxarias diretamente ¹⁰⁶.

Aqui Marx inverte as alusões à trindade, que os autores conservadores católicos dos séculos XVIII e XIX costumavam fazer, por exemplo José de Maistre. Evidentemente, nesses autores a primeira pessoa era sempre a terra.

Pode-se descobrir desta maneira toda uma mística do dinheiro. No século XIX constroem-se as bolsas de valores como igrejas. Nos jornais conservadores as alusões bíblicas são abundantes precisamente em sua secção de notícias econômicas mais do que em qualquer outra.

As referências bíblicas são mais freqüentes nestas notícias econômicas quando giram em torno do dinheiro; e aparecem com absoluta segurança quando se fala do mercado de ouro. A mesma razão que existe por trás destes fenômenos explica também por que em cada nota de dólar está impresso: *In God we trust*, confiamos em Deus.

O cumprimento do devoto desejo do entesourador no capital emprestado a juros leva a “fabulosas ocorrências” que “deixam muito longe as fantasias dos alquimistas”. Marx cita dois exemplos a este propósito, um de certo doutor Price:

O dinheiro que rende juros cresce a princípio lentamente, mas como a proporção do crescimento vai-se acelerando progressivamente, chega a ser tão rápida que ultrapassa toda fantasia. Um pêni emprestado a juros compostos de 5%, no tempo do nascimento de Cristo, ter-se-ia multiplicado hoje até formar uma soma maior do que poderiam conter 150 milhões de planetas terráqueos, todos de ouro maciço ¹⁰⁷.

Um xelim investido quando o Redentor nasceu (portanto, no Templo de Jerusalém, certamente) a juros compostos de 6%, hoje teria crescido até formar uma quantidade de dinheiro maior do que a que caberia numa esfera de um diâmetro igual ao da órbita de Saturno ¹⁰⁸.

E outro exemplo vem do *Economist*:

O capital a juros compostos sobre cada uma das partes do capital poupado tem tal força de incremento que toda a riqueza do mundo produtiva de renda se converteu, desde há muito tempo, em juros de um capital... Toda a renda é hoje pagamento de juros sobre um capital investido em outros tempos na terra ¹⁰⁹.

E Marx comenta:

No capital a juros aparece consumada a idéia do capital-fetichismo, a idéia que atribui ao produto acumulado do trabalho plasmado como dinheiro a virtude, nascida de uma misteriosa qualidade inata, de criar automaticamente mais-valia numa progressão geométrica, de tal modo que esse produto acumulado do trabalho já descontou desde há muito tempo, segundo o *Economist*, toda a riqueza da terra presente e futura como algo que por direito lhe pertence ¹¹⁰.

Trata-se aqui de uma infinidade quantitativa vinculada com o capital emprestado a juros. Ouro e dinheiro são mais do que o sol; e sempre o ponto de partida do cálculo é “no nascimento de Cristo” ou “ao nascer de nosso Redentor”. O valor que se valoriza, contudo, nos relaciona com o sol, que é ouro puro.

No próprio Samuelson, a concepção do capital a juros com a infinidade e eternidade é parecida. Segundo ele, o empréstimo em dinheiro é a entrega de “uma soma total limitada em dinheiro no momento atual, em troca de uma soma infinitamente grande de renda que se estende ao longo de todos os tempos futuros”¹¹¹, ou seja, *per saecula saeculorum*.

Enquanto os comentários do século XIX se limitam ao lapso de tempo que vai de Cristo até hoje, Samuelson reivindica o pagamento de juros pela eternidade das eternidades. O humilde Cristóvão Colombo queria comprar com ouro a entrada das almas na eternidade e agora o simples prestamista a tem em mãos.

Todavia, na definição citada de Samuelson, este consegue a vinculação entre o capital quantitativamente limitado e a infinidade qualitativa, sem recorrer à progressão geométrica. Mas trata da progressão geométrica em outra parte, igualmente desprovida de sentido concreto como o fazem os autores citados por Marx.

Quanto maior o prazo para cobrar um dólar emprestado, menor será o valor que terá atualmente. . . Um edifício, visto de longe, parece pequeno devido à perspectiva do espaço. O tipo de juros dá lugar a uma diminuição semelhante no tempo. Eu cometeria um disparate se emprestasse hoje a você mais do que um centavo, embora soubesse que dentro de noventa e nove anos você entregaria a meus herdeiros 1 dólar ¹¹².

Para evitar o caráter absurdo dos exemplos que Marx cita, Samuelson inverte a visão da progressão geométrica. Pergunta-se quanto valeria hoje um dólar pagável em 999 anos, e responde que pouquíssimo pela perspectiva do tempo, que, segundo ele, é o juro. Mas isso é um formalismo que não soluciona a problemática, apenas a camufla. Porque se um dólar pagável em 999 anos, hoje vale pouquíssimo, então uma soma depositada hoje com os mesmos juros vale muitíssimo. Mas se Samuelson discutisse isso, teria de revêr toda a sua teoria do capital.

Evidentemente, o valor futuro de um depósito a juros compostos a longo prazo não tem nada que ver com a perspectiva psicológica mencionada por Samuelson, nem com a escassez de qualquer capital. O juro é uma renda, e a parte da renda social constituída pelo pagamento de juros jamais pode ser maior do que a própria renda. A longo prazo, qualquer parte da receita total não pode crescer mais rápido do que a receita. Portanto, também o juro não pode. Disso se depreende que a taxa de juro possível, no caso em que o crescimento da produtividade do trabalho seja zero, também é zero. Na medida em que a taxa de crescimento sobe para uma cifra positiva, também o pode fazer a taxa de juro. Mas jamais pode ser maior — a longo prazo — do que a taxa de crescimento da produtividade do trabalho, se se deixar fora o crescimento demográfico. Se este for incluído, a taxa de juros de novo está limitada pelo crescimento demográfico. Nesses indicadores ela tem seu limite máximo a longo prazo; mas sem problema pode ficar abaixo desse limite. Isso é evidente e quase trivial. E a teoria do juro que Samuelson apresenta dentro de uma tradição muito longa contradiz esse caráter óbvio e trivial; todavia, tem uma vida tão eterna como o próprio capital. Mas tendo esses limites objetivos, nem a perspectiva psicológica, nem a escassez relativa do capital, nem o tempo de maturação, nem a abstinência podem explicar, em parte mínima sequer, o tamanho do juro.

Todavia, depois dos misteriosos 999 anos de depósito do capital, chega o milênio:

Conseqüentemente, não podemos descartar a possibilidade de um dia do juízo, em que as autoridades tenham de reforçar as medidas clássicas de que dispõe o Banco Central para fazer baixar os tipos de juros, pois de outra forma não conseguirão induzir o volume de investimento para manter o pleno emprego¹¹³.

Esse “dia do juízo”, que é ao mesmo tempo o “dia do infortúnio¹¹⁴”, é o dia em que o juro baixa a zero. O desemprego e a população excedente ameaçam. É o dia da morte: “O tipo zero de juro se parece um pouco com o ‘zero absoluto de temperatura’ da física¹¹⁵. Trata-se da morte por entropia. A fonte da vida, que é o capital, se esgota.

No fundo dessa teoria econômica burguesa há uma filosofia da morte. Ao lutar por altas taxas de juros, o capital supera a entropia e assegura a vida. Mas um dia a entropia vencerá. Portanto, a vida do capital tem todos os traços de uma enfermidade que leva à morte.

Friedman descobre outra morte: pela abundância. Trata-se do perigo de que os bens já não sejam escassos:

Existe um problema econômico quando se usam meios *escassos* para satisfazer fins *alternativos*. Se os meios não são escassos, não existe problema; alcançou-se o nirvana¹¹⁶.

Friedman, efetivamente, não pode imaginar nenhuma razão pela qual o homem aja, que não seja produzir ganho com dinheiro investido. No caso de uma vida sem escassez, não haveria dinheiro investido. Portanto, também não haveria movimento. Seria o caso da morte feliz, ao contrário da morte infeliz do dia do juízo, segundo Samuelson.

Contudo, até nas palavras de Samuelson se anuncia uma nova atitude. Seu "dia do juízo" chega a ser possível porque é necessário "manter o pleno emprego". Mas, por que é necessário o pleno emprego? Samuelson não o diz. Em momentos de ameaça para a sociedade capitalista, essa pergunta recebe resposta. É por causa dos movimentos de rebelião dos desempregados, dos excedentes, dos explorados em geral, que nos moldes tradicionais da sociedade capitalista não podem ser detidos. Agora se denunciam esses movimentos como "movimentos messiânicos". O antimessias se instala como messias e torna a acender a luz do capital nas trevas. Então não ameaça nenhum dia do juízo sobre o capital, mas sobre esses movimentos "messiânicos" que se atreveram a reivindicar uma luz que está na mão de Lúcifer. O antimessias como messias talvez seja, até hoje, a mais alta expressão da miragem religiosa derivada do fetichismo do capital. Surgiu nos anos trinta na Europa e volta a surgir hoje nas ditaduras da América Latina.

Mas o fetichismo do capital não fica na simples mistificação do valor. Estando toda a dinâmica da criatividade e da potencialidade humanas na dinâmica do valor, o futuro do capital reclama para si os mais altos sonhos da humanidade. Faz isso a partir da projeção do processo tecnológico para um futuro infinitamente distante. Assim nos diz Norbert Wiener, o fundador da cibernética:

Diverte e instrui considerar o que aconteceria se transmitíssemos toda a estrutura do corpo, do cérebro humano com suas recordações e conexões entrelaçadas, de tal modo que o aparato receptor hipotético pudesse reencontrar tudo em matéria apropriada, capaz de continuar os processos do corpo e da alma e de manter a integridade necessária para esse prolongamento mediante a homeostase ¹¹⁷.

Esse autor sugere que "a distinção entre o transporte de material e de informação em sentido teórico não é permanente como também não é intransponível" ¹¹⁸. Disso se depreende um futuro.

Admitamos que não é intrinsecamente absurdo, embora esteja muito longe de sua realização, a idéia de viajar por telégrafo, além de poder fazê-lo por trem ou avião ¹¹⁹.

Em outras palavras, o fato de que não possamos telegrafar a estrutura de um ser humano de um lugar para outro parece se dever a dificuldades técnicas, em particular a de manter a existência de um organismo durante essa reconstrução radical. Em si mesma, a idéia é altamente plausível ¹²⁰.

Esse sonho é perfeitamente radical e é apresentado como um futuro possível do progresso tecnológico. Tal sonho inclui a superação de dois princípios: o da individuação, porque se se pode mandar fazer a reestruturação de um ser humano, também se podem criar dois ou mais do mesmo exemplar individual; e o da imortalidade, porque ao mandá-lo criar, pode-se também omitir algo como as doenças. Então não resta nenhum sonho do homem que não esteja incluído no futuro do progresso técnico.

Karl R. Popper se encarrega de vincular essa perspectiva tecnológica infinita com a perspectiva infinita do capital. Faz isso partindo do próprio progresso científico como condição do progresso tecnológico. Descobre um mundo das teorias — o que ele chama o “terceiro mundo” — no qual agem as teorias entre si e sobre o homem, como acontece no fetichismo mercantil com o mundo das mercadorias. Vincula também sua perspectiva com a infinitude em forma de imortalidade. Diz-nos que por trás da frase: “Todos os homens são mortais”, há uma determinada teoria que segundo ele é aristotélica. Sobre essa teoria diz:

Essa teoria foi refutada pela descoberta de que as bactérias não morrem, porque a procriação por divisão não é a morte; mais tarde, pela descoberta de que a matéria viva não se degenera nem morre sob certas circunstâncias, embora aparentemente possa ser morta sempre por intervenções suficientemente fortes nas células do câncer, por exemplo, podem viver infinitamente) ¹²¹.

A infinitude do homem, e com ela a imortalidade, transforma-se assim numa perspectiva real do progresso científico-tecnológico. Mas esse progresso está em perigo por causa daqueles que se opõem à forma capitalista de tal progresso.

Como esse autor projeta primeiro os valores da produção mercantil no progresso científico, substituindo a objetividade científica pela intersubjetividade, comprova-nos depois que só se pode assegurar o futuro do progresso científico estabilizando esses valores em toda sociedade. Portanto, aparentemente deriva esses valores do progresso científico, ao passo que na verdade os projetou antes em tal progresso. Assim pode denunciar os críticos da sociedade capitalista como inimigos da sociedade aberta. Mas como essa sociedade aberta é agora um ente metafísico com acesso exclusivo à infinitude do homem, seus inimigos são contrários ao próprio destino da humanidade em todas as suas dimensões.

Assim o fetichismo do capital projeta verdadeiramente o capital como a luz nas trevas, a fonte da vida eterna. O capital é o “avalista” da infinitude do homem. Todavia, trata-se sempre de perspectivas infinitamente longas, e ao aproximar-se delas dão-se passos finitos, enquanto o capital garante que esses passos se dão na direção certa.

Como economista, vê-se o homem aproximando-se da competição perfeita. Como sociólogo, é visto marchando para a institucionalização sem anomias; e como realizador de tecnologias, para a imortalidade. O capital, ao distribuir a morte pela terra e extrair sua vida da vida dos homens, reflete-se a si mesmo numa má infinitude como a luz deste homem:

Todo o trabalho excedente que possa submeter o gênero humano enquanto existir, corresponde ao capital segundo suas leis inatas. Moloc ¹²².

c) A ética da acumulação do capital

Dinheiro católico e dinheiro protestante. Consumir renunciando à acumulação: o empresário puritano. Acumular, renunciando ao consumo: o empresário moderno. Consumir muito, mas nunca desfrutar. Hayek: a razão não existe como singular. A humildade frente à razão coletiva. Soberba e *hibris*.

O entesourador havia buscado o ouro, e havia derivado da miragem religiosa vinculada com ele suas normas de comportamento ou seus valores. O capital busca a mais-valia; e os proprietários do capital depositaram sua vontade nessa vontade do capital transformado em sujeito. O capitalista, portanto, se deixa dirigir pelos movimentos do capital e impõe tais linhas de ação ao operário. A fonte dos valores, tanto do capitalista como do operário, será pois o capital.

O capitalista na busca da mais-valia arrisca seu capital. Essa é uma atitude diferente daquela do entesourador, que confia antes na segurança aparente do ouro guardado.

O fato católico de que o ouro e a prata enfrentam as mercadorias profanas como encarnação do trabalho social, evidentemente fere o *point d'honneur* protestante da economia burguesa... ¹²³

O sistema monetário é essencialmente católico, o sistema de crédito, substancialmente protestante. *The scotch hate gold*. Como papel, a existência-dinheiro das mercadorias é uma existência puramente social. É a fé que salva. A fé no valor do dinheiro como espírito imanente das mercadorias, a fé no regime de produção e em sua ordem preestabelecida, a fé nos diferentes agentes de produção como simples personificações do capital que aumenta a si mesmo. Mas, do mesmo modo que o protestantismo não se emancipa dos fundamentos do catolicismo, o sistema de crédito continua movendo-se sobre os fundamentos do sistema monetário ¹²⁴.

Quando se arrisca o capital para ganhar mais-valia, deve-se fazer um ato de fé nas condições que asseguram a circulação, da qual o capital tende a voltar aumentado. Já não se pode crer na coisa palpável — um pedaço de ouro — visto que a fé substitui a segurança imediata.

Classes de fé: 1) fé no dinheiro, que é o espírito santo imanente do mundo mercantil. Se a fé for suficientemente grande, pode-se substituir a moeda de ouro por dinheiro de papel; 2) fé na ordem preestabelecida das relações de produção. Trata-se de ter fé em que vão continuar eternamente; 3) fé nos agentes de produção, crendo que são e continuarão sendo personificações do capital, e que não será necessário reivindicar sua personalidade própria.

A diferença feita por Marx entre catolicismo e protestantismo corresponde à diferença entre capitalismo mercantil e capitalismo industrial. Evidentemente não reflete as diferenças atuais entre eles. Hoje a fé chegou a todos os lugares.

O entesourador católico é substituído pelo ascetismo protestante, baseado na fé que salva. Suas atitudes se transformam na imposição de normas de comportamento operário:

O capital de que se desprende em troca da força de trabalho converte-se em meios de vida, cujo consumo serve para reproduzir seus músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos operários atuais e para procriar os futuros. . . *O consumo individual do operário* é, pois, um fator de produção e de reprodução do capital, quer se efetue dentro ou fora do lugar de trabalho, da fábrica etc., dentro ou fora do processo do trabalho, simplesmente como a limpeza das máquinas, quer se realize em pleno processo de trabalho ou se organize durante os descansos, não importa que o operário efetue seu consumo individual para a sua própria satisfação e não para a do capitalista. A ração do gado de trabalho não deixa de ser um fator necessário do processo de produção para que o gado desfrute daquilo que come ¹²⁵.

Disso deriva a virtude ou valor central da ética capitalista: a humildade. Consiste em aceitar ser, em vez de um homem individual e independente, uma personificação do capital. É a humildade que exige que o operário consuma para reproduzir-se em função da valorização do capital; e lhe dá força para fazê-lo.

Mas essa humildade é exigida também do capitalista, que tem de aceitar a transformação no sujeito adequado das necessidades da acumulação de capital. Ele também não pode reivindicar sua personalidade própria, pois tem de ser uma personalidade do capital:

Frente à velha concepção aristocrática que, como diz acertadamente Hegel, "consiste em consumir o que existe", expandindo-se também no luxo dos serviços pessoais, a economia burguesa considerava seu postulado primordial proclamar como primeiro dever de cidadania e pregar incansavelmente a acumulação do capital: para acumular, a primeira coisa necessária é não comer todos os rendimentos, mas pôr de lado uma boa parte para investi-los no recrutamento de novos *operários produtivos*, que rendam mais do que o que custam ¹²⁶.

Trata-se de um primeiro passo para a orientação das rendas para a poupança, da qual segue a virtude ou coragem da disposição para a poupança:

Além disso, a economia burguesa via-se obrigada a lutar contra o preconceito vulgar que confunde a produção capitalista com o entesouramento... O entesouramento do dinheiro, retirando-o da circulação, seria precisamente o contrário de sua exploração como capital, e a acumulação de mercadorias para entesourá-las, uma pura loucura ¹²⁷.

O valor-virtude da poupança está, por isso, sujeito a este outro valor-virtude que arrisca o capital poupado — na fé — para retirar da circulação um capital aumentado. Portanto, “seu consumo privado se lhe apresenta como um roubo cometido contra a acumulação de seu capital, como na contabilidade italiana, na qual os gastos privados figuram como no *deve* do capitalista em favor do capital” ¹²⁸.

Enquanto personificação do capital, o mandamento que prescreve não roubar exige agora minimizar o consumo e maximizar a acumulação, pois a acumulação é o serviço ao além, personificado no capital.

Trata-se da análise, por parte de Marx, daquilo que posteriormente se chegou a chamar “o empresário puritano”. O consumo aparece como uma renúncia ao principal da vida, que é a acumulação. Depois aparentemente a relação se inverte. A acumulação aparece como renúncia ao consumo:

Mas o pecado original chega a todos os lugares. Quando se desenvolve o regime capitalista de produção, quando se desenvolve a acumulação e a riqueza, o capitalista deixa de ser uma mera encarnação do capital. Sente uma “ternura humana” por seu próprio Adão e já é tão culto que ri da emoção ascética como de um preconceito do entesourador fora de moda. O capitalista clássico condena o consumo individual como um pecado cometido contra a sua função e anatematiza tudo o que é “abster-se” da acumulação o capitalista moderno, pelo contrário, já sabe apresentar a acumulação como o fruto da “abstinência” e da renúncia à satisfação individual ¹²⁹.

Efetivamente, a relação entre acumulação e consumo não se inverte, embora assim pareça. Mas também não se restringe demais ao consumo. Agora se consome, mas para possibilitar a acumulação. Sem consumo não se pode acumular. Portanto, é preciso consumir, para poder acumular. Quando é necessário consumir, a acumulação parece ser uma renúncia ao consumo. Vê-se tudo ao contrário da maneira pela qual o viu “o empresário puritano”:

Todas as condições do processo de trabalho se convertem, a partir de agora, em outras tantas práticas de abstinência do capitalista. Se o trigo não é só comido mas também semeado, isso se deve à abstinência do

capitalista! O fato de se conservar o vinho para maturar, deve-se à abstinência do capitalista! O capitalista rouba de seu próprio Adão quando “*empresta* (!) ao operário os instrumentos de produção” ou, o que é a mesma coisa, quando os explora como capital mediante a assimilação da força de trabalho, em vez de *comer* a máquina a vapor, o algodão, as estradas de ferro, abonos, cavalos de tiro etc., segundo a idéia infantil que o economista vulgar se faz, em vez de gastar alegremente “seu valor” em luxo e em outros meios de consumo. Como se arranja a *classe capitalista* para conseguir isso, é um segredo que até agora a economia vulgar guardou. Baste-nos saber que o mundo só vive graças à mortificação que impõe a si mesmo o moderno penitente de Vishnu, que é o capitalista ¹³⁰.

E, como diz Samuelson, “à medida que a gente esteja disposta a poupar, privando-se de consumir no presente e esperando realizar um consumo futuro, o grupo social poderá dedicar recursos a uma nova formação de capital” ¹³¹.

Na visão do “empresário puritano”, toda a receita do capital pertence legitimamente à acumulação do capital e ele se mortificou para arrancar-lhe a parte que consumia. Por exemplo, na perspectiva de Samuelson, as coisas são vistas ao contrário: toda receita pertence legitimamente ao consumo, e o capitalista se mortifica para arrancar dele uma parte em favor do processo de acumulação. Nessa mesma perspectiva toda a humanidade está ansiosa por devorar, mediante o consumo, o mundo inteiro e a si mesma, mas o capital como força civilizadora cria um incentivo suficiente para que a gente se auto-limite. Consideram que o homem, com a tendência a devorar tudo, tende ao caos; mas o capital torna-lhe a ordem agradável. Para eles a lógica do consumo é a destruição do homem, mas a poupança o humaniza.

Na verdade, para o capitalista a inversão da relação entre consumo e acumulação é aparente. O consumo continua sendo o “pecado original”, a “grande tentação” que leva à perdição. O inferno é uma “grande comilança” que se realiza porque a atração ascética do capital deixa de existir. Essa atração verifica-se na sociedade capitalista e é um “chamado” suave do capital à ordem da acumulação, apoiado pelo incentivo econômico do juro:

Ao chegar a certo ponto culminante de desenvolvimento, impõe-se até como uma necessidade profissional para o “infeliz” capitalista uma dose convencional de esbanjamento, que é ao mesmo tempo ostentação de riqueza e, portanto, meio de crédito. O luxo passa a fazer parte dos gastos de representação do capital... Por isso mesmo, embora o esbanjamento do capitalista não apresente nunca o caráter *bona fide* do esbanjamento do senhor feudal afortunado, pois no fundo dele estão sempre à espreita a mais suja avareza e o mais medroso cálculo, seu esbanjamento aumenta apesar de tudo juntamente com sua acumulação, sem que uma tenha algo a lançar em rosto ao outro ¹³².

Disso resulta a compatibilidade entre a maximização da acumulação e do consumo. O conflito entre os dois é apenas aparente. Só se pode acumular mais se, ao mesmo tempo, se consome mais, e consome-se mais só se se aumenta, ao mesmo tempo, o esforço de acumulação. Nem no tempo do “empresário puritano” isso era verdadeiramente diferente. Este podia consumir pouco porque outra classe social — a aristocracia inglesa do dinheiro e da terra — consumia muito. Mas, uma vez alcançado um grande nível de capital industrial, o consumo necessário que dá o mercado à industrialização capitalista tinha de vir num grau cada vez maior do próprio capital industrial.

É interessante como Samuelson percebe o fato. De seu ponto de vista parece um paradoxo. Diz que, “paradoxalmente, quanto mais gasta o povo no consumo, maior é o estímulo sentido pelos empresários para construir novas fábricas ou equipamentos de capital”¹³³.

O que é perfeitamente óbvio, parece um paradoxo. Mas o que é realmente paradoxal é antes a existência de uma teoria do capital como a sustentada por Samuelson, que tem de explicar todos os fenômenos deste mundo como uma exceção à regra e, portanto, como paradoxo.

O capitalista transforma-se agora num Fausto que jura consumir muito mas sem nunca desfrutar. Visto que aqueles que consomem são as personificações do capital, tudo o que consomem são gastos de representação do capital. Pode-se consumir, mas deve-se fazê-lo sem gozar nem desfrutar. O evangelho desse ascetismo cria sua própria noção da pobreza. Ter, como se não se tivesse; consumir, como se não se consumisse. Uma pobreza que é empobrecimento da pessoa e, ao mesmo tempo, crescente ostentação da riqueza. Com o princípio da maximização das utilidades, esse modo de consumir penetra não somente no consumo capitalista, mas também no próprio consumo de massa. E embora tal consumo não se consiga desenvolver a não ser em regiões minoritárias do mundo capitalista, parece ser agora o modo de consumir mais adequado para aceder à abundância e ao bem-estar.

O catálogo dos valores deriva de tudo isso. O valor-virtude da “humanidade” leva a aceitar que o homem seja personificação do capital. Frente à acumulação do capital surge o valor-virtude da poupança, que só é verdadeiramente uma virtude no caso em que se torne a arriscar o capital poupado na acumulação para aumentá-lo. Disso se deduz a visão do consumo como “a grande tentação”, que pode levar à perdição, se a poupança não o impedir.

Efetivamente, naquelas regiões do mundo capitalista que conseguem concentrar a riqueza, inicia-se uma corrida do consumo, na qual se pode consumir cada vez mais, porque se desfruta cada vez

menos. Quando o consumo é desfrutado, não se pode consumir qualquer quantidade. Quanto menos se desfruta, mais se pode consumir. Quando o desfrute e o gozo desaparecem, as possibilidades, e depois as necessidades de consumir, tendem a ser infinitas. Nunca se pode descansar. E efetivamente cria-se um consumo que tende a abalar a sociedade, a natureza e o próprio homem. A acumulação capitalista destrói tanto aqueles para os quais cria riqueza, como aqueles a quem ela depauperava:

Portanto, a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção, minando ao mesmo tempo as fontes originais de toda riqueza: *a terra e o homem* ¹³⁴.

Mas, de novo, o capital se oferece para "a solução" dos problemas que este mesmo capital cria. Para o consumo desenfreado, a abstinência; para a natureza destruída, o incentivo econômico para não destruí-la. Mas o tipo de abstinência que prega está na origem do consumo desenfreado. Quanto mais ela é pregada, mais força este consumo obtém.

Na verdade, uma necessária autolimitação da corrida do consumo não pode evitar a redescoberta do gozo e desfrute dele. Mas isso só pode ocorrer na base da garantia para todos de uma subsistência digna. Mas, essa segurança encontra-se somente além do capital.

Todavia, o que acontece com a liberdade humana, no caso de que ela não se aprofunde nessa segurança da existência, é descrita por Friedman:

... A grande vantagem do mercado é que permite uma ampla diversidade. É, em termos políticos, um sistema de representação proporcional. Todo homem pode, por assim dizer, votar pela cor de gravata que lhe agrada e obtê-la; não precisa levar em consideração a cor de que a maioria gosta, no caso de estar ele na minoria. É a esse aspecto do mercado que nos referimos quando dizemos que o mercado traz liberdade econômica ¹³⁵.

Parece que nunca buscaria uma gravata de uma cor que não estivesse na moda. Mas, seja como for, isso é efetivamente o que resta da liberdade humana.

Há ainda um elemento na análise dos valores da acumulação do capital, que chegou a ter uma importância cada vez maior depois de Marx, e cuja importância é, em grande parte, produto da influência do pensamento de Marx sobre o movimento operário. Trata-se do valor da humildade. Esta consiste na aceitação de ser uma personalização do capital e na renúncia a uma personalidade própria. Realizar tal ato de humildade significa, para o operário, aceitar sem revoltar-se que a acumulação do capital decida sobre sua vida ou

morte. Toda a teoria econômica burguesa, que supostamente jamais efetua um juízo de valor, trata de justificar tal exigência e oferecer os elementos para a interiorização de tal valor por parte das pessoas.

Em seu livro *El camino hacia la esclavitud*, F. A. Hayek indica ao operário para onde quer levá-lo. E a partir da teoria do capital de Friedman, mostramos antes como este seu mais famoso discípulo seguiu os conselhos do mestre. Vejamos, seguindo algumas argumentações de Hayek, qual é a idéia de interiorização dessa virtude da humildade. Hayek argumenta a partir do mercado, não do capital:

Não é somente uma parábola, se se denomina o sistema de preços como uma espécie de máquina para o registro de trocas, que torna possível a cada produtor... adaptar a sua atividade a trocas, das quais não precisa saber mais do que aquilo que se reflete no movimento dos preços ¹³⁶.

O mercado seria uma espécie de computador. Mas isso é um “verdadeiro milagre”:

Usei intencionalmente a palavra “milagre” para arrancar o leitor de sua apatia com a qual muitas vezes aceitamos a ação deste mecanismo como algo diário ¹³⁷.

Se tal mecanismo tivesse sido inventado, “proclamar-se-ia esse mecanismo como um dos maiores triunfos do espírito humano” ¹³⁸.

Logo em seguida, proclama esse mercado milagroso como a razão coletiva:

A *razão* não existe como singular, como algo dado à pessoa particular, que esteja à disposição, como o que parece supor o procedimento racionalista, mas é preciso entendê-la como um processo interpessoal, no qual a contribuição de cada um é controlada e corrigida por outros ¹³⁹.

Essa seria a postura do “individualismo verdadeiro”. Este exige do homem humildade frente à razão “coletiva e milagrosa”. Portanto, Hayek assegura:

A orientação básica do verdadeiro individualismo consiste numa humildade frente aos procedimentos, através dos quais a humanidade conseguiu objetivos que não foram nem planejados nem entendidos por nenhum particular, e que na realidade são maiores do que a razão individual. A grande pergunta do momento é se se vai admitir que a razão humana continue crescendo como parte desse processo, ou se o espírito humano se deixará prender com correntes, que ele mesmo fabricou ¹⁴⁰.

A razão do homem se transforma assim, em nome do individualismo, numa razão coletiva — presença de um “milagre” — que chega a ter toda a aparência de um objeto de piedade. Hayek denomina “humildade” a atitude exigida frente a isso, e a interiorização

desse valor se realiza por uma relação de piedade. Fazendo isso, seu individualismo se apresenta abertamente como uma delegação da individualidade num coletivo fora do homem — embora produto dele.

O operário que reclamar sua razão para julgar sobre essas qualidades do mercado, será denunciado por este autor como “coletivista”; e o outro que aceitar que sua razão individual seja apenas uma parte íntima dessa razão coletiva altamente sábia, será chamado um “individualista”. Ao transformar o individualismo em “individualismo verdadeiro”, está transformando-o num coletivismo cego.

Do objeto de piedade, que exige humildade, derivam agora as medidas a tomar. Hayek constata o seguinte:

A pergunta sobre como se pode, tanto legalmente como na realidade, limitar o poder dos sindicatos, é efetivamente uma das mais importantes e à qual teremos de prestar atenção ¹⁴¹.

Mas não basta controlar apenas as ações; é mister controlar também os pensamentos:

Temos de preocupar-nos com as opiniões que devem ser divulgadas, se quisermos conservar ou tornar a instalar uma sociedade livre, e não com o que parece realizável no momento. . . temos de pensar friamente no que se pode conseguir com o ato de convencer e com o ensino ¹⁴².

A razão coletiva e milagrosa se transforma em terrorífica. Evidentemente, Hayek não crê poder convencer o operário. De fato, também não se dirige a ele. O “nós”, que ele usa para exigir o controle dos sindicatos e dos pensamentos, exclui o operário. O que se produz por tais argumentações é uma determinada imagem que a classe média tem do operário e em nome da qual se radicaliza contra ele. Trata-se especificamente da imagem da soberba. O operário, que rejeita tal humildade como sua virtude máxima, é condenado como soberbo. É movido pela *hýbris*. O fato de que o operário esteja contra o capital — que é o espírito de tal sociedade — constitui uma rebelião e é um pecado contra o Espírito Santo. Karl R. Popper descreve essa condenação em termos idênticos aos da inquisição:

Como outros antes de mim, também cheguei à conclusão de que a idéia de um planejamento social utópico é um fogo-fátuo de grandes dimensões que nos atrai para o pântano. A *hýbris*, que nos move a tentar realizar o céu na terra, seduz-nos a transformar a terra num inferno; um inferno, como somente podem realizar alguns homens contra outros ¹⁴³.

A *hýbris* faz o inferno na terra, pactuando com o diabo e em nome de Deus; essa é a acusação inquisitorial desde há mil anos e volta a aparecer aqui. Portanto, onde falta a interiorização de tal

humildade no operário, o terror legítimo intervém e impõe a humildade.

A miragem religiosa implícita em tais práticas do fetiche do capital ficou explicitada no dia 12 de setembro de 1973, em Santiago do Chile, quando o padre Hasbun, diretor do canal de televisão da Universidade Católica, comentou o assassinio de Allende pela junta militar. Disse:

Quanto maior fores, tanto mais humilde deves ser, para encontrares graça diante do Senhor. Porque o poder do Senhor é grande, mas são os humildes os que o honram... Para a alma orgulhosa não há cura, porque o mal lançou raízes dentro dele... E tende entre vós os mesmos sentimentos de Cristo. Ele, sendo de condição divina, não se apeçou zelosamente à sua categoria, mas condescendeu conosco, assumiu a condição de servo e humilhou-se ainda mais, fazendo-se obediente até a morte e morte na cruz... E disse o Senhor: por mais que multipliquem as suas orações, eu não os escuto. Têm suas mãos cheias de sangue...

E, posteriormente, disse o padre Hasbun sobre Allende:

Algo que sempre me chocou foi sua soberba... Sem dúvida alguma, não estava sob a ação do Espírito de Deus¹⁴⁴.

Friedman é discípulo de Hayek, a junta militar chilena é discípula de Friedman. O "Espírito de Deus" que faltou a Allende, era aquele "Espírito" que leva para o lugar indicado pelo principal livro de Hayek: *O caminho para a escravidão*:

Convém estudar detalhadamente esses assuntos, para ver em que é capaz de converter-se o burguês e em que converte seus operários, ali onde lhe permitem moldar o mundo livremente à sua imagem e semelhança¹⁴⁵.

d) *O reino da liberdade*

O Jogo das forças físicas e intelectuais. As forças humanas que se consideram "fim em si". A transcendentalidade do reino da liberdade e a utopia do jovem Marx. A transcendentalidade interior à vida real, sua exteriorização e a fetichização. O mito da caverna.

O conceito do reino da liberdade em Marx é resultado de seu método. Portanto, não se trata de um fim, mas da conceitualização de um conjunto de relações sociais, no marco das quais se determinam os fins. Como tal, está subjacente a todas as suas análises e não é simplesmente um resultado derivado de suas análises. É o ponto de vista que lhe permite analisar.

Por isso, o conceito do reino da liberdade já está presente nas análises da mercadoria. É a referência necessária para entender as

relações mercantis, e é, ao mesmo tempo, a lógica imanente de seu desenvolvimento, em cujo final está a realização desse reino da liberdade. Todavia, as relações mercantis são o contrário do reino da liberdade, mas sendo-o, refletem-no. São o anti-homem, mas de maneira inversa; são pois o reflexo do humano. A afirmação do homem pode ser, dessa maneira, a negação do anti-homem. Assim sendo, jamais se pode dizer o que as relações mercantis *são*, sem dizê-lo através da análise, aquilo que *não são*. Isto — o que *não são* — é parte essencial do que *são*. Para explicá-lo, podemos voltar a uma frase já citada. Marx diz ali:

As relações sociais que se estabelecem entre seus trabalhos privados *aparecem* como o que são: ou seja, não como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos, mas como *relações materiais* entre pessoas e *relações sociais* entre coisas ¹⁴⁶.

Aparecem como o que são, ou seja, produtos de trabalhos privados. Por isso é a aparência e não o fenômeno em sua totalidade, porque as relações mercantis não aparecem como o que *não são*: "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos". Há uma ausência nas relações mercantis, uma ausência que grita, mas que a aparência das mercadorias não revela. Somente a vivência de seus resultados e a análise racional a podem revelar. A mercadoria, contudo, a cala. Por outro lado, essa ausência apresenta para Marx o princípio da inteligibilidade de toda a história humana. Em função dela ocorrem as mudanças e as lutas da história; e em função dela a história terminará por desembocar na história verdadeira. Ao contrário, se se busca o princípio da inteligibilidade da história nas relações mercantis, falta tal reverência para o além da história que seja, ao mesmo tempo, o além de qualquer de suas etapas, com o resultado de que a história parece estar desprovida de sentido.

O conceito do reino da liberdade resulta da busca deste ponto de Arquimedes, que como ausência pode tornar ininteligíveis a história e as relações mercantis. O que é que a humanidade persegue sem exprimi-lo claramente, quando tão trabalhosamente corre atrás dessas muitas imagens ilusórias de um futuro ilusório e que é o fim para o qual avança — no caso de avançar — embora sejam outras as suas intenções? E Marx busca, por trás de todas essas imagens ilusórias, uma que de maneira invertida está presente em todas as outras, e que seria a pedra angular de todo o imenso edifício. Conceitualiza-a no reino da liberdade.

Este conceito aparece, portanto, de duas formas. Uma é a referência a ele enquanto ausências no regime mercantil, e outra se refere a descrições de relações sociais além da produção de mercadorias.

A referência às ausências do regime mercantil pode-se ver a partir das seguintes passagens:

Enquanto permanecer trabalhando, além de forçar os órgãos que trabalham, o operário deve oferecer esta vontade *consciente do fim* a que chamamos *atenção*, atenção que deverá ser tanto mais concentrada quanto menor for o atrativo do trabalho, por seu caráter e por sua execução, para quem o realiza; isto é, quanto menos o operário desfrutar dele como de um jogo de suas forças físicas e espirituais ¹⁴⁷.

As relações mercantis e a técnica que se desenvolvem em seu território são vistas em sua repressão da vitalidade humana; e portanto, através dela, a ausência: ser jogo de suas forças físicas e espirituais. O conjunto do que são — disciplina — e do que não são — livre jogo — dá a explicação do que são os trabalhos.

Na agricultura, da mesma forma que na manufatura, a transformação capitalista do processo de produção é, ao mesmo tempo, martírio do produtor, em que o instrumento de trabalho enfrenta o operário como instrumento de sujeição, de exploração e miséria, e a combinação *social* dos processos de trabalho como opressão organizada de sua vitalidade e de sua independência *individual* ¹⁴⁸.

Positivamente descrito, trata-se de um processo de produção capitalista, e isso traz como ausência a opressão da vitalidade, da liberdade e da independência individual do operário. O que as relações de produção não permitem serve para analisar o que são.

A partir dessas ausências analisa-se a passagem para além da produção mercantil e o reino da liberdade:

O sistema de apropriação que brota do regime capitalista de reprodução, e portanto da propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual baseada no próprio trabalho. Mas a produção capitalista gera, com a força inexorável do processo natural, sua primeira negação. Esta não restaura a propriedade privada, mas uma propriedade individual baseada na cooperação e na posse coletiva da terra e dos meios de produção pelo próprio trabalho ¹⁴⁹.

Trata-se do futuro como uma reivindicação daquilo que a produção mercantil — e mais expressamente em sua forma capitalista — oprimiu. Mas Marx não descreve esse futuro como um futuro realizável em sua plenitude. Descreve antes a sociedade que supera as relações mercantis como uma sociedade que supera as imagens ilusórias do futuro e as substitui por uma projeção humana pensada como realização plena do homem como homem concreto.

Com efeito, o reino da liberdade só começa onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação dos fins externos; permanece pois, conforme a natureza da coisa, além da órbita da verdadeira pro-

dução material. Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para encontrar o sustento de sua vida e reproduzi-la, o homem civilizado tem de fazer o mesmo, sob todas as formas sociais e sob todos os possíveis sistemas de produção. A medida que se desenvolve, desenvolvendo-se com ele suas necessidades, esses reino da necessidade natural se estende, mas ao mesmo tempo se estendem também as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, nesse terreno, só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu intercâmbio de matérias com a natureza, o ponham sob seu controle comum em vez de se deixarem dominar por ele como por um poder cego, e o levem a cabo com o menor gasto possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas da natureza humana. Mas, com tudo isso, sempre continuará sendo este um reino da necessidade. Para além de suas fronteiras começa o desdobramento das forças humanas que se consideram fim em si, o verdadeiro reino da liberdade, que todavia só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade. A condição fundamental para isso é a redução da jornada de trabalho ¹⁵⁰.

Efetivamente, o reino da liberdade não aparece como algo realizado em plenitude, mas como a antecipação de uma plenitude conceitualizada por uma ação humana, que se impõe ao poder cego do reino das necessidades. Marx até descarta a possibilidade de uma realização do reino da liberdade em sua plenitude. O reino da liberdade aparece, pois, como um horizonte da ação humana possível, e portanto o próprio Marx fala dele como de um além do processo de produção. O reino da liberdade só pode florescer no grau em que o desenvolvimento do reino da necessidade o permite. O grau da liberdade possível é, portanto, limitado pelo grau da necessidade, e a imposição pela necessidade não tende a desaparecer. Contudo, é possível aliviá-la e dessa maneira assegurar a liberdade. A mudança qualitativa que Marx propõe refere-se ao reino da necessidade. Trata-se de regular sob controle comum o intercâmbio entre os homens e com a natureza, para que as leis da necessidade não se convertam num poder cego que se dirija contra as vidas dos próprios produtores, e para aproveitá-las racional e dignamente. Em resumo, trata-se de garantir a todos os produtores a possibilidade de ganhar uma vida digna por seu trabalho, dentro de um acordo comum sobre a distribuição das tarefas e dos resultados econômicos. A partir do marco dessa regulação do reino da necessidade determina-se o possível desenvolvimento do reino da liberdade, que como fim em si só pode existir além do próprio processo de produção. Isso explica a importância extraordinária que concede à redução da jornada de trabalho.

De fato, o conceito do comunismo como um reino de liberdade experimentou nessa citação uma mudança radical em relação a todas as descrições anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamais

havia introduzido. Apresenta o reino da liberdade como um “além”, como uma meta além de todas as relações humanas futuras possíveis e factíveis. Converte expressamente aquele reino da liberdade — o desfrute do trabalho como um “jogo de suas forças físicas e espirituais” e com isso o “trabalho diretamente social” — em conceito transcendental. Em relação a esse conceito transcendental, a sociedade socialista é agora concebida como aproximação e não como sua simples realização. O reino da necessidade tem de se organizar “sob controle comum em vez de deixar-se dominar por ele como por um poder cego”, e isso com o “menor gasto possível” e sob as “condições mais adequadas e mais dignas da natureza humana”. O reino da liberdade floresce na base desse reino da necessidade sem poder substituí-lo, e seu grau de realização depende da redução da jornada de trabalho. Esta conceitualização — que além disso corresponde em grande parte ao que efetivamente acontece nas sociedades socialistas — significa de fato uma ruptura com as posições anteriores. De fato, no livro *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política de 1859*, diz:

Por isso, a humanidade sempre se propõe unicamente os objetivos que pode alcançar, pois, considerando bem as coisas, vemos sempre que esses objetivos só brotam quando já ocorrem ou, pelo menos, estão em gestação as condições materiais para a sua realização ¹⁵¹.

Agora, em *O Capital*, diz algo diferente. Poder-se-ia resumir da seguinte maneira: a humanidade se propõe metas das quais pode-se aproximar. Mas a meta continua sendo algo além de todas as possíveis realizações. É um conceito transcendental, um conceito-limite. A sociedade socialista é, portanto, uma sociedade que se aproxima e se orienta para o reino da liberdade ou associação de homens livres. Mas tal sociedade não é e não será esse reino da liberdade. Seria aquela sociedade que não se orienta por nenhum fetiche da mercadoria, do dinheiro ou do capital, mas que se orienta pela conceitualização de uma sociedade que contenha a superação de todos os fetiches e de todas as estruturas cujas projeções e reflexos são esses fetiches.

O projeto de um comunismo, portanto, muda. De um lado, é um conceito transcendental além de possíveis realizações concretas; de outro, trata-se de projetos históricos e concretos que guiam a aproximação ao projeto transcendental. Todavia, o projeto transcendental já não é em nenhum sentido uma meta a longo prazo. De modo que não se podem construir etapas para chegar à sua realização. A relação entre projeto histórico e projeto transcendental é, pois, uma relação lógica, não histórica. O projeto transcendental não vem, no curso da história, depois da realização do projeto histórico, mas acompanha o

projeto histórico como sua transcendentalidade em todas as suas etapas de realização.

Essa conceitualização do reino da liberdade, que o declara como não-factível mas transcendentalmente acompanhante de todo o projeto histórico socialista possível, é evidentemente o final da crítica da religião do jovem Marx. Tratou-se de uma crítica da religião que descansava na hipótese da factibilidade do reino da liberdade. Essa é a condição de validade daquela crítica. É famosa a descrição que Marx faz em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de tal imagem de comunismo:

É, pois, a volta do homem como ser *social*, isto é, realmente humano, uma volta completa e consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo, como naturalismo plenamente desenvolvido, é um humanismo, e, como humanismo plenamente desenvolvido, é um naturalismo. É a resolução *definitiva* do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É a solução do dilema da história e sabe o que é esta solução ¹⁵².

Quando Marx fala em *O Capital* sobre o reino da liberdade, ele retira expressamente tal aspiração. Não pretenderá mais a solução definitiva do antagonismo entre liberdade e necessidade. Embora mantenha o conceito dessa solução, converte-o agora em conceito transcendental, em referência ao qual há aproximações sem solução definitiva.

Todavia, a crítica da religião do jovem Marx derivava dessa esperança de uma "solução *definitiva* do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e o homem". Somente isso levava à tese de que toda transcendentalidade religiosa pode ser recuperada pela imanência de um projeto histórico concreto. Tratava-se de um otimismo humano sem limites que ultrapassava qualquer análise concreta da factibilidade humana de uma esperança grandiosa, que posteriormente deveria ruir.

Não obstante, a análise do fetichismo levou Marx a mudar sua posição. Ao pensar o reino da liberdade em termos econômicos, tinha de enfrentar o problema da sua factibilidade; e conclui que como projeto o reino da liberdade ultrapassa qualquer factibilidade humana para o futuro. Portanto desemboca numa substituição implícita de sua crítica anterior da religião por uma crítica do fetichismo. Esta já não é crítica da religião, mas o método para discernir entre a transcendentalidade fetichizada e a transcendentalidade humanizada.

É muito difícil dizer até que ponto ele próprio tomou consciência dessa situação. De fato superou sua crítica anterior à religião,

mas provavelmente não tomou plena consciência disso. O que fez história no movimento marxista foi a interpretação feita por Engels sobre a relação entre o reino da necessidade e da liberdade; essa interpretação parece ser uma alusão direta ao texto de Marx:

A própria socialização dos homens, que até agora se lhes apresentou como imposta pela natureza e pela história, agora chega à sua livre ação. Os poderes objetivos e estranhos que até agora dominaram a história, passam ao controle dos homens. A partir de então os homens farão sua história com plena consciência; a partir de então as causas sociais acionadas por eles terão preponderantemente, e em grau sempre maior, os efeitos queridos por eles. Trata-se do salto da humanidade do império da necessidade para o império da liberdade ¹⁵³.

Marx havia negado precisamente a possibilidade do salto para o império da liberdade, ao passo que Engels insiste em sua possibilidade. Ao mesmo tempo, há uma mudança contida no conceito. Marx entende por império da liberdade — na tradição de Friedrich Schiller — o livre jogo das forças físicas e espirituais, e a ação como um fim em si. Engels, pelo contrário, entende por reino da liberdade a dominação sobre as leis cegas da história. Este último é para Marx precisamente o reino da necessidade. Engels, ao contrário, deixa totalmente de lado o conceito transcendental do reino da liberdade, com o qual Marx se move. Trata-se do conceito da identidade do homem com a natureza e com o homem. É um conceito da espontaneidade humana, que já não se pode contradizer com a ação espontânea de qualquer outro.

Mas nem Engels escapa do problema da transcendentalidade de seu conceito de referência. Segundo ele, o controle dos homens sobre os poderes objetivos e estranhos da história, será preponderante e “num grau sempre maior”. Portanto, também para Engels o projeto socialista se desdobra num projeto transcendental de controle sobre esses poderes, e num projeto histórico concreto, segundo o qual estes são controlados o mais possível. Mas escamoteia o problema e não sublinha este fato, passando por cima dele. Somente por isso pode falar do “salto da humanidade do império da necessidade para o império da liberdade”. Enquanto Marx exclui a possibilidade desse salto precisamente pelo fato de que há somente aproximações da meta e não a própria meta, Engels continua declarando a meta como uma meta imanente a longo prazo. Somente por este fato Engels pode negar as conseqüências para a crítica da religião que a análise da transcendentalidade da meta implica. Até hoje, esta interpretação de Engels continua sendo a dominante em todos os movimentos marxistas.

Todavia, na história das sociedades socialistas confirma-se antes a interpretação de Marx. A impossibilidade do salto ao reino da

liberdade vai ainda além do previsto por Marx e inclui a própria sobrevivência das relações mercantis. Marx descreve o ordenamento do reino da necessidade em termos de uma regulação racional do intercâmbio de matérias com a natureza, que o coloca sob o controle comum, “em vez de deixar-se dominar por ele como por um poder cego”¹⁵⁴. Isto se transformou, de fato e expressamente nas sociedades socialistas, naquilo que se chama o “controle consciente da lei do valor” em função da possibilidade de todos de poder reproduzir sua vida pelo resultado de seu próprio trabalho. Substituiu-se, por isso, a cegueira das leis econômicas que regem o modo capitalista de produção. Mas trata-se evidentemente de uma aproximação, e não de uma realização daquilo que se havia chamado o reino da liberdade — seja em termos de Marx ou de Engels — sem a mínima tendência para uma realização do projeto transcendental.

A transcendentalidade desse projeto é uma transcendentalidade no interior da vida real e material. Trata-se de uma visão da vivência plena desta vida real sem sua negatividade, que está presente em toda análise que Marx faz do fetichismo. Trata-se nesta análise de uma transcendentalidade que explica o que as relações humanas não são. Através do que não são — não são trabalho diretamente social, o trabalho não é jogo das forças físicas e espirituais, não é uma ação com seu fim em si — é possível dizer o que são. Trata-se de ausências imprescindíveis para a explicação dos fenômenos. Mas estas ausências conformam um projeto transcendental no grau no qual sua realização como projeto concreto se encontra além da factibilidade humana.

Enquanto a sociedade socialista se orientar para tal projeto transcendental, não o poderá fazer a não ser em forma de um projeto histórico concreto de aproximação. Na própria análise de tal sociedade, pois, o projeto transcendental voltará constantemente como o que não é, que é necessário analisar para poder dizer o que é. Através do “controle consciente da lei do valor” experimenta-se constantemente esta ausência das condições de um controle definitivo das condições de produção com o resultado de projetar para o futuro um estado de coisas no qual ocorram estas condições definitivas. Surge socialmente, como ideologia da sociedade socialista, a projeção da passagem ao comunismo pleno num futuro ainda não dado. A sociedade socialista interpreta-se agora a si mesma como uma sociedade que tende para o comunismo.

Este fato faz com que se levante de novo, também com relação à sociedade socialista, aquele problema que é tão decisivo na análise do fetichismo mercantil. Trata-se da má infinitude, do progresso infinito. Ela aparece enquanto se interpretam os passos finitos como uma aproximação de metas infinitamente distantes. Sem dúvida, o reino da liberdade, na interpretação de Marx, é meta infinitamente

distante, e a sociedade socialista é interpretada como aproximação dessa meta. Enquanto isso for necessário, a própria contradição do homem com a natureza e com o homem não estará resolvida definitivamente. Mas dada a constante tarefa do controle consciente da lei do valor, impõe-se com igual necessidade a projeção ideológica de uma sociedade na qual tais relações mercantis deixem de ser necessárias.

Isso explica o fato de que a sociedade socialista projete ideologicamente para o futuro uma imagem da sociedade comunista por causa da própria sobrevivência das relações mercantis no socialismo.

Dessa forma explica-se que apareça na sociedade socialista de novo a imagem de um progresso infinito de má infinitude. Essa imagem do comunismo — para o qual a sociedade socialista progride — não é contudo o de um fetiche mercantil. No fetiche mercantil as relações mercantis estão unidas por um progresso infinito com a própria fetichização das relações sociais, que são apresentadas como a humanização dessas mesmas relações sociais. A imagem do comunismo, ao contrário, projeta para o futuro da sociedade socialista uma efetiva libertação humana dessa mesma fetichização. Todavia, o fato de que proponha essa libertação como uma má infinitude vinculada com as estruturas da sociedade socialista por um progresso infinito, deve-se ao fato de que enfrenta a tarefa constante do controle consciente das relações mercantis. Não podendo aboli-las, cria-se uma tensão em relação a elas, da qual nasce essa imagem do futuro. Com referência a essa imagem do futuro determinam-se as metas; e dessa imagem derivam também os valores da sociedade socialista e sua interiorização nos membros da sociedade.

Todavia, essa imagem do comunismo para o qual a sociedade progride, não é o conceito transcendental da análise de Marx. É antes a projeção ideológica desse conceito transcendental. O conceito transcendental descreve uma ausência nas relações sociais cujo resultado são as relações mercantis. Essa ausência — a ausência do reino da liberdade — é experimentada na vivência das relações mercantis. A existência das relações mercantis atesta a ausência do reino da liberdade. No fetichismo mercantil essa ausência é substituída pelo fetiche, que é a promessa imaginária e invertida de tal reino da liberdade. Portanto no fetiche está presente, de maneira invertida e mudado em seu contrário, o próprio reino da liberdade. Está presente e é negado ao mesmo tempo.

Na projeção social da imagem do comunismo da sociedade socialista, essa ausência do reino da liberdade é explícita e não está disfarçada por trás de um fetiche mercantil. Mas a ausência continua, embora agora haja aproximações à realização desse mesmo reino da liberdade. Na imagem do comunismo essa situação exprime-se explíci-

tamente: descreve o que não está, isto é, a realização plena daquela meta para a qual a sociedade só pode aproximar-se.

Dessa forma, o conceito transcendental tem duas expressões. De um lado no interior da própria vida real. Enquanto o homem vive esta sua vida real e busca sua satisfação nela, descobre ao mesmo tempo suas negatividades e ausências implícitas. Da vivência delas surge a esperança de sua superação definitiva. A ausência do livre jogo das forças físicas e espirituais é uma experiência desse tipo; e a esperança de poder conseguir tal trabalho é uma das formas máximas de exprimir tal transcendentalidade no interior da vida real. De outro lado, o conceito transcendental exprime-se em forma de projeto transcendental. Nesse caso é o reflexo de tal transcendentalidade no interior da vida real, e que é projetado ideologicamente a partir do esforço de um controle consciente das relações mercantis.

A teoria do fetichismo de Marx leva, pois, a determinada maneira de interpretar os processos ideológicos da própria sociedade socialista. Já dissemos que essa teoria contém uma determinada interpretação do mito da caverna de Platão. Todavia, a relação entre realidade e idéia está invertida. Enquanto no mito da caverna a realidade é uma aproximação de sua idéia, na teoria do fetichismo a idéia é uma aproximação da realidade da vida real. Refletindo-se como num espelho, vê-se a realidade. Olhando-a a partir das relações mercantis, a transcendentalidade interior à vida real se inverte e deixa ver no espelho uma transcendentalidade fetichizada e desvinculada da vida real. O fetiche oposto à vida real parece ser a transcendentalidade em função da qual o homem vive. Pelo contrário, à medida que se consegue dominar as relações mercantis, pode-se corrigir o espelho de uma forma tal que, efetivamente, se veja a transcendentalidade no interior da vida real e não mais oposta a ela. Mas continua-se vendo-a num espelho, e não diretamente. Enquanto no mito da caverna se descreve uma transcendentalidade fora da vida real que pode ser oposta à vida real, na teoria do fetichismo tal transcendentalidade ideal é revelada como reflexo invertido da outra transcendentalidade no interior da própria vida real. A mente humana é concebida como um espelho, no qual se reflete a vida real com sua transcendência interior. A vida real não é visível diretamente.

No caso do fetichismo, o espelho inverte a reprodução da vida real e torna visível o fetiche e invisíveis as necessidades da vida real. Todavia, pode-se virar à realidade com a conseqüência de que o espelho agora a reflete sem invertê-la. Mas continua-se vendo num espelho, de modo que a transcendentalidade interior à vida real aparece de forma exteriorizada e vinculada com a vida real por um progresso infinito de má infinitude. Também nesse caso a transcendentalidade aparece duas vezes: uma vez como vivência da transcen-

dentalidade interior à vida real e outra vez como o reflexo dessa transcendentalidade que é convertida em ideologia das relações de produção socialistas. Portanto, tratar-se-ia de uma ideologia — uma falsa consciência — que reflete o que é a vida real e material. Por isso margina o fetichismo mercantil, sem sair ao mesmo tempo da ideologização das relações sociais. Como tal, o projeto transcendental ideologizado pode chegar a obscurecer a própria transcendência interior à vida real e substituí-la. Tende a fazer isso no grau em que o projeto transcendental já não é interpretado como reflexo da transcendentalidade interior à vida real, mas como a própria transcendentalidade.

Dessa forma, a teoria do fetichismo chega a ser a teoria implícita de toda economia política. Se a economia política é, como diz Marx, a anatomia da sociedade moderna, a teoria do fetichismo analisa a espiritualidade institucionalizada na sociedade moderna. Nesse sentido, o fetiche é o espírito das instituições. Portanto, não analisa nenhuma instituição em especial. Analisa o espírito, em torno do qual as instituições giram. Quando a junta militar chilena derrubou Allende, não o censurou por ter violado a letra da constituição. Censurou-o por ter violado o seu espírito. É aquele espírito que passa por todas as instituições da sociedade e que as vincula com seu fetichismo central: a acumulação do capital. Mas nas instituições, a acumulação não está expressamente presente, está representada por seu espírito, que é um fantasma, que realmente é vivido e percebido. Da mesma forma na República Federal da Alemanha, perseguem-se os “radicais” em nome do espírito da constituição e das instituições. Os que defendem esse espírito podem violar a constituição sem violá-la. Os que se opõem a esse “espírito” violam a constituição embora não a violem.

Embora a teoria do fetichismo se dedique à análise da visibilidade do invisível, não o faz em todos os sentidos possíveis. Certamente, qualquer instituição como tal é invisível, apesar de termos uma vivência dela e dessa maneira a vemos. Mas por trás do grande número de instituições, existe um laço que também não é visível no sentido sensorial. Todavia através da vivência se torna visível como o espírito das instituições em conjunto tornando, ao mesmo tempo, invisíveis as necessidades da vida real. Esse “espírito” é o fetiche.

Capítulo 2

O ROSTO SEVERO DO DESTINO: O FETICHISMO EM OUTRAS CORRENTES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A. Os antigos deuses saem de seus túmulos: o novo politeísmo de Max Weber

A crítica dos juízos de valor. A redução da realidade econômica à calculabilidade. As condições objetivas de possibilidade da ação. A corrente do acontecer incomensurável flui para a eternidade. A luta dos deuses entre si. Os deuses antigos saem de seus túmulos. O rosto severo do destino. O pacto com o diabo. A harmonia entre Deus e o diabo.

A análise do fetichismo de Marx parte de uma análise da divisão do trabalho. De maneira direta ou indireta, todos os homens vivem na engrenagem dessa divisão do trabalho; e sua possibilidade de viver depende da maneira como é coordenada essa divisão do trabalho, e se aos rendimentos de cada um corresponde, como mínimo, uma participação no produto que permita a subsistência física da pessoa. A coordenação da divisão social do trabalho é assim um problema de vida ou morte, porque o homem como ser natural, e portanto como ser submetido a leis naturais, não pode viver sem poder consumir. A adequada coordenação da divisão social do trabalho é, pois, o condicionamento objetivo de qualquer ação humana possível. Exclusivamente no marco dessa coordenação, determinadas ações humanas podem chegar a ser efetivamente factíveis.

Com a produção mercantil — uma forma determinada da coordenação da divisão do trabalho — aparece a ameaça à vida humana em nome do fetiche mercantil. No fetiche do capital, o fetiche chega a destruir a própria vida humana através do efeito que o capital tem sobre a coordenação da divisão social do trabalho. Os homens têm de morrer para que o fetiche viva.

Na análise do fetichismo, o capital é visto como o grande senhor do mundo mercantil que, através da depauperação, do desemprego e da destruição da natureza, decide sobre a vida ou morte dos homens.

Nesse mundo mercantil existe implícito um mundo de valores, cujo cumprimento é condição de existência da própria produção mercantil. Esses valores se interiorizam nos homens através de uma relação piedosa estabelecida com a imagem pseudotranscendental do fetiche. A aceitação dessa relação piedosa se transforma, ao mesmo tempo, em interiorização dos valores implícitos da produção mercantil respectiva e dos juízos sobre a vida ou morte, os quais derivam da coordenação mercantil e capitalista da divisão do trabalho.

Existem, pois, vários mundos superpostos. A divisão do trabalho dá lugar a um mundo de valores de uso previstos para o consumo humano e para a reprodução da vida real. Esse mesmo mundo de valores de uso existe, ao mesmo tempo, como um mundo mercantil, no qual o capital chega a ser o fator decisivo de todas as determinações. Em relação a este mundo mercantil existe o mundo dos valores, que exprimem explicitamente as normas de comportamento implícitas à própria produção mercantil. Em nome do fetiche, o mundo mercantil junto com o mundo dos valores é erigido como juiz sobre o ordenamento do mundo dos valores de uso, e portanto, da decisão sobre a vida ou morte através da orientação dos fluxos dos meios de viver.

A contraposição principal existe, pois, entre os valores e a reprodução da vida real e material. Na visão fetichista da vida humana os valores são erigidos em instâncias acima da vida real. Vivem porque fazem os homens morrer. Todavia, somente a vida real e sua reprodução tornam possível a própria sobrevivência dos valores. Embora a vida real não seja necessariamente a primeira instância da determinação dos valores — o fetiche se erige como sua primeira instância — a última instância dos valores é sempre esta reprodução da vida real.

Nesse contexto da análise do fetichismo dão-se determinados conceitos básicos. Podemos mencionar três desses conceitos básicos, que na teoria econômica marginalista, na neoclássica e na sociologia de Max Weber são profundamente mudados em seu conteúdo. Dentro da análise do fetichismo, a *economia* é o âmbito da produção da vida material. Disso se extrai um conceito de *necessidades*, que parte do fato de que por razões naturais — as leis naturais — a reprodução da vida material não é possível sem um mínimo de bens de consumo materiais. Esses conceitos implicam, por sua vez, outro conceito de *ação social*, que seria qualquer ação humana, cuja possibilidade objetiva deriva do fato da colaboração de outros. Portanto, qualquer ação humana inserida direta ou indiretamente numa divisão social do

trabalho, é ação social. Dado o fato de que não existe uma vida humana sem divisão do trabalho, qualquer ação humana é social: o homem é um ser social. Portanto, a ação de um não é possível sem a ação correspondente e complementar dos outros. As ações objetivamente mencionadas não podem ser realizadas a não ser no marco desta complementaridade das ações dos outros. Trata-se de uma engrenagem objetiva, delimitante em última análise da possibilidade de realizar os desejos subjetivos dos indivíduos.

Os três conceitos mencionados — economia, necessidades, ação social — têm um conteúdo objetivo, e portanto, empiricamente constatável. Determinam os limites da possível orientação subjetiva da ação, mas sem determinar estas mesmas ações. Determinam o que é objetivamente possível, sem determinar o que se quer nem o que se faz efetivamente. Por isso esses três conceitos são independentes da vontade dos homens. Embora estes queiram, sendo suas relações sociais diferentes das descritas nos termos desses conceitos, não as podem ter.

Na sociologia de Max Weber, que teve mais impacto na crítica das análises de Marx, jamais se vai encontrar uma avaliação desses conceitos básicos. Toda crítica que Max Weber faz a Marx repousa antes na mudança de conteúdo desses três conceitos. Portanto Max Weber jamais faz uma crítica das conceitualizações de Marx; o que ele quer é introduzir na ciência social uma nova metodologia, em relação à qual nega cientificidade aos conceitos de Marx. E o fetichismo na análise de Max Weber nasce precisamente dessa rejeição da cientificidade das análises de Marx. Esta crítica de fato jamais se refere aos conteúdos dessas análises. Além do mais, Max Weber apenas os conhece; por isso aponta exclusivamente para o método.

O ponto de partida dessa crítica é sua conceitualização dos juízos de valor. Dissolve o mundo dos valores analisado por Marx num grande número de valores quaisquer; e comprova posteriormente que em nome da análise científica não se pode discernir entre um valor ou outro. A decisão entre esses valores seria assim uma responsabilidade exclusiva do sujeito, pois em nome da razão não é possível discernir entre eles. A ciência social pode dizer o que se pode ou o que se quer, mas não o que se deve fazer. Em nome dessa impossibilidade dos juízos de valor, Max Weber critica então o ponto de partida de toda análise marxista da teoria do valor: a necessidade da subsistência dos produtores como condição objetiva de seu contributo à produção. Considera-a um juízo de valor:

Isso acontece com a idéia do “socorro à manutenção” e com muitas teorias dos canonistas, especialmente de São Tomás, em relação com o conceito típico-ideal empregado hoje com referência à “economia urbana” da Idade Média, a que antes aludimos. Isso vale mais ainda

para o famoso “conceito fundamental” da economia política: “*valor econômico*”. Desde a escolástica até a teoria de Marx combina-se aqui a idéia de algo que vale “objetivamente”, isto é, de um *dever ser*, com uma abstração extraída do curso empírico de formação de preços. É tal concepção, a saber, que o “valor” das mercadorias *deve* estar regulado por determinados princípios do “direito natural”, teve — e ainda tem — incomensurável importância para o desenvolvimento da cultura, por certo não só da Idade Média¹.

E sobre esse “deve ser” diz que “uma ciência empírica não pode ensinar a ninguém o que *deve* fazer, mas unicamente o que *pode* fazer e, em certas circunstâncias, o que *quer*”².

Weber passa por cima da problemática. Marx jamais disse que o preço *deve-se* ajustar ao valor. Diz que é forçoso que se ajuste a ele. Como o valor, na concepção de Marx, é a vida dos produtores, isso significa que necessariamente os preços se orientam pela necessidade de viver por parte dos produtores. Se não o fazem, o produtor morre de fome e portanto não haverá produtor. E como a ação de cada um dos produtores depende das ações complementares dos outros, necessariamente têm de preocupar-se com os preços relativos que permitem a cada um sua subsistência. O mesmo acontece no caso do salário. Para que o capital viva, tem de viver a força de trabalho. O salário tem de orientar-se assim pela necessidade de subsistência nesse trabalho. Por isso só é possível se existir força de trabalho excedente, que possa substituir a força de trabalho que não se pode reproduzir.

Mas nem mesmo na tradição escolástica — que continua a tradição aristotélica — o direito natural é um simples “juízo de valor”. Os escolásticos também sabem que não podem viver sem os serviços complementares dos artesãos urbanos e dos camponeses. Sabem também que tais serviços não são possíveis a não ser que se conceda sua subsistência física. Não têm necessidade de realizar nenhum “juízo de valor” para exprimir esta sua necessidade em forma normativa do direito natural. Sem camponeses não há alimentos, e sem a subsistência física não há camponês. Sem operários não há produtos, e sem sua existência física não há operários.

Efetivamente, Marx está tão convicto como Weber de que a ciência social não pode efetuar “juízos de valor”. Pode falar do que é necessário ou possível fazer, mas não do que se deve fazer. Mas constatar algo como “objetivamente válido” não implica o mínimo juízo de valor. O que Weber faz é atribuir a Marx as opiniões necessárias para poder refutá-lo.

Conseqüentemente, Weber reconstrói os conceitos de economia, de necessidades e de ação social. Weber substitui as necessidades, concebidas como emanção do ser natural do homem e baseadas na subsistência física, por inclinações e preferências subjetivas. Com

esta substituição desaparece qualquer necessidade de discutir as condições objetivas da possibilidade da ação humana. Como a teoria econômica neoclássica supõe, curiosamente, que o homem possa viver assim, tenha ou não para consumir, escolhe entre viver consumindo ou sem consumir: somente por isso se pode dissolver o conceito das necessidades em uma simples preferência.

Dissolvido o conceito das necessidades, Weber substitui também a definição de economia. Em Marx — como nos clássicos da economia política burguesa — a economia é o âmbito da reprodução da vida real. Em Weber a economia é o âmbito da calculabilidade.

Pretendemos falar aqui de economia em outro sentido e de maneira exclusiva. De um lado, temos uma necessidade ou um grupo de necessidades e, de outro, segundo apreciação do sujeito, um acervo *escasso* de meios, sendo esta situação causa de um comportamento específico que o leva em consideração ³.

Embora use a palavra “necessidade”, com ela quer dizer: preferência subjetiva e nada mais.

Esta redução da realidade econômica à calculabilidade é, por sua vez, sua concentração na luta do homem contra o homem. Agora, qualquer ação é econômica enquanto houver um “comportamento específico” que leve em consideração uma relação entre preferências e meios “escassos”. A referência à vida real e material perde toda a importância:

É convencional, quando se fala de economia, pensar na satisfação das necessidades diárias, ou seja, das chamadas necessidades materiais. De fato, rogações ou missas de réquiem também *podem* ser objetos da economia... ⁴

Frente a esse cálculo econômico, o conceito das “preferências” torna completamente irrelevante a diferença entre a procura de uma missa e a procura de alimentos. Agora são declarados arbitrariamente substituíveis. Com isso a contraposição entre valores e reprodução da vida real — entre o homem e o sábado — se desvanece. Produz-se a noite na qual “todos os gatos são pardos” e na qual a necessidade de reprodução da vida real, como condição da ação humana, se obscurece.

Com este conceito de economia na mão, Weber refuta, logo a seguir, as teses de que a economia seja a última instância da vida social. A prova de Weber é muito simples: mudou o conteúdo da palavra economia, e depois sustenta que a economia não tem tal força de determinação. Mas Marx nunca disse que o cálculo econômico da relação entre meios escassos e preferências subjetivas determina alguma relação social. Weber não tem por que comprovar-lhe

o contrário. A tese de Marx é de que a reprodução da vida material determina em última instância, e Weber tem muita razão porque nem sequer menciona essa problemática.

Outros autores burgueses seguem Max Weber por esse mesmo caminho: Popper chega a imputar a Marx a tese de que o poder político é aquele que tem o dinheiro; e comprova em longas páginas que isso não é verdade. Popper aduz o fato indubitável — que ninguém jamais negou — de que quem tem o poder político pode tirar o dinheiro de seu possuidor⁵.

A tudo isso corresponde a redução definitiva do conceito de ação social a um significado subjetivo:

Por ação deve-se entender uma conduta humana (quer consista num fazer externo ou interno, quer num omitir ou permitir), sempre que o sujeito ou os sujeitos da ação liguem a ela um *sentido* subjetivo. A "ação social", portanto, é uma ação onde o sentido mencionado por seu sujeito ou sujeitos é referido à conduta de *outros*, orientando-se para esta em seu desenvolvimento⁶.

As condições objetivas da possibilidade da "ação" não aparecem. A "ação" não é vista como uma atividade em tempo e espaço com seus condicionamentos correspondentes, mas unicamente por seu sentido indicado subjetivamente. Todavia, ao ocorrer no espaço e no tempo, a ação social tem necessariamente seus condicionamentos objetivos correspondentes: 1) ao ocorrer no tempo, a ação não é possível a não ser enquanto o ator tiver à sua disposição, por todo o tempo que a ação durar, os meios materiais para viver e os meios materiais da possibilidade da própria ação; 2) ao acontecer no espaço, a ação se efetua dentro de uma divisão social do trabalho, e só é possível na medida em que outros atores a tornem possível, por suas respectivas ações complementares. Este último implica que também eles devam ter para isso os meios materiais correspondentes.

A liberdade da ação só é possível no grau em que o sentido indicado subjetivamente se mantenha no limite dessas condições objetivas de possibilidade. Não tem sentido algum partir dessas intenções subjetivas para entender a ação social. O discernimento entre ações factíveis e ações não-factíveis não se pode fazer senão partindo dessas condições objetivas da possibilidade da ação; e só a partir desse ponto é possível um juízo sobre as intenções e o sentido subjetivamente indicado.

Todavia, pela redefinição das necessidades e da economia, Weber eximiu-se desta prova principal. Em lugar de uma discussão séria fuge para uma declaração fantasmagórica. Declara as argumentações referentes a essas condições objetivas da possibilidade da ação social como simples "juízos de valor", dos quais ele, como cientista, não

tem por que preocupar-se. Nesse sentido, as denuncia como “racionalidade material”. Pelo contrário, chama “racionalidade formal” ao cálculo da relação entre meios escassos e preferências subjetivas. Declara essa “racionalidade formal” como o único objeto possível da ciência social. Enquanto em Marx a racionalidade econômica estava na possibilidade dos produtores de reproduzir sua vida real, a racionalidade econômica segundo Weber está na calculabilidade de meios e fins. As conseqüências são claras: depauperamento, desemprego, subdesenvolvimento e desnutrição da natureza — todos os fenômenos da falha da reprodução da vida real — deixam de ter importância econômica e não formam nenhum elemento de juízo quanto à racionalidade econômica.

A negativa à discussão das condições objetivas da possibilidade da ação social permite a Weber visualizar agora o grande número de decisões humanas na sociedade como um grande monte de acontecimentos; tais acontecimentos só têm importância para os indivíduos que tomam tais decisões. A realidade social se converte numa grande selva virgem na qual o sujeito se move sem bússola alguma. De fato, perde a empiria e a substitui por simples pontos de vista. O ordenamento da totalidade social sob um ponto de vista determinado, como o efetua Marx, agora Weber o substitui pelo relativismo do conhecimento de uma parte de uma imensa corrente caótica dos acontecimentos. Valores supremos são agora valores subjetivos, que entram em choque irremediavelmente e sem discernimento racional com os valores supremos de outros:

A luz que brota daquelas idéias de valor supremas cai sobre uma parte finita, sempre cambiante, na imensa corrente caótica dos acontecimentos, que flui ao longo do tempo⁷.

Qualquer conhecimento conceitual da realidade infinita pela mente humana finita descansa no pressuposto de que somente uma *parte* finita dessa realidade constitui o objeto da investigação científica, parte que deve ser a única “essencial” no sentido de que “mereça ser conhecida”⁸.

O decisivo é sua insistência na *parte* da realidade, ou seja, de um setor dela. Nem a metodologia de Marx pode conhecer a realidade infinita em sua totalidade. Mas pode-se conseguir, por abstração, um ordenamento dessa totalidade de fenômenos que permita julgar sobre a totalidade deles, sem conhecer cada um deles. Todavia, quando Max Weber declara setores da realidade como os únicos acessíveis à análise, estabelece a renúncia ao ordenamento da totalidade dos fenômenos. Agora os vê como essa “imensa corrente caótica de acontecimentos”. A “realidade infinita” converte-se assim para ele num grande objeto de piedade:

A corrente do acontecer incomensurável flui de maneira incessante para a eternidade. Sempre de novo e de diferentes maneiras se configuram

os problemas culturais que movem os homens, e com isso se mantém flutuante o círculo daquilo que, para nós, apresenta sentido e significação entre o fluxo permanente do individual, e que se converte em "indivíduo histórico"... Os pontos de partida das ciências da cultura se projetam, por isso, em direção ao mais remoto futuro, enquanto um intumescimento da vida intelectual ao estilo chinês não incapacitar a humanidade de levantar novas interrogações à corrente eternamente inesgotável da vida ⁹.

Frente a essa "imensa corrente caótica dos acontecimentos" que "flui de maneira incessante para a eternidade" e que forma uma "corrente eternamente inesgotável da vida", o homem só pode calar e ficar em silêncio. Respeitando-a em sua eternidade "eternamente", o homem pode olhar assombrado parte dessa imensa realidade ao escolher estas partes segundo seus valores supremos respectivos. Mas nunca pode pretender dominá-la. Ajoelhando-se diante desse tremendo "acontecer", descobre os deuses aos quais adora. Ele os escolhe e escolhe ao mesmo tempo seus valores supremos. Mas assim como não pode pretender dominar essa "eternidade das eternidades", essa corrente "eternamente inesgotável da vida", o homem também não deve e não pode buscar o "deus único" que a oriente.

Dessa maneira Weber substitui a análise do fetichismo de Marx pela prédica da adoração ao fetiche:

O velho Mill, cuja filosofia não quero louvar por isso, diz em certa ocasião, e nesse ponto sem dúvida tem razão, que quando se parte da pura empiria, desemboca-se no politeísmo. Trata-se de uma formulação não correta e que dá impressão de paradoxo, mas contém um grão de verdade ¹⁰.

Weber fala de uma "luta que travam entre si os deuses das diferentes ordens de valores" ¹¹.

Essa luta das ordens e dos valores é levada avante como uma luta entre os deuses:

São diferentes deuses que entre si combatem, e para sempre. Acontece o mesmo que acontecia no mundo antigo, quando este ainda não tinha saído do encanto dos seus deuses e demônios, embora em outro sentido: assim como o heleno oferecia sacrifício primeiro a Afrodite e depois a Apolo, e, sobretudo, a cada um dos deuses de sua própria cidade, assim sucede hoje, embora de forma decantada e desprovida da plástica mítica, mas imanentemente verdadeira do comportamento ¹².

Segundo Weber, há um mundo de deuses por trás das ordens e valores aos quais, na opção por um ou outro valor, se presta um serviço religioso, embora seja de forma secularizada. Por milhares de anos o cristianismo lutou contra este mundo politeísta — e hoje perdeu a luta.

O grandioso racionalismo de um modo de viver ético e metódico, que ressoa no fundo de toda profecia religiosa, destronou aquele politeísmo

a favor do "único necessário", mas depois, enfrentando as realidades da vida interna e externa, viu-se obrigado a esses compromissos e relativizações que conhecemos pela história do cristianismo¹³.

Essa tradição do milênio terminou:

O destino de nossa cultura é, contudo, o de voltar a tomar consciência clara dessa situação que tínhamos deixado de perceber, cegos durante todo um milênio pela orientação exclusiva (ou que se pretendia exclusiva) de nossa conduta em função do *pathos* grandioso da ética cristã¹⁴.

Esta superação do cristianismo pelo novo politeísmo de Weber dirige-se contra uma tradição que vê num só bloco: cristianismo, iluminismo, marxismo. Weber usa a palavra cristianismo como nome genérico para os três, e dessa maneira assume um denominador comum que Nietzsche já lhes havia dado.

O milênio passou, de novo soltou-se a besta:

Os numerosos deuses antigos, desmitificados e convertidos em poderes impessoais, saem de suas tumbas, querem dominar nossas vidas e recomeçam entre eles sua eterna luta¹⁵.

Estes deuses antigos, que hoje saem de suas tumbas, e que nos querem dominar, são hoje poderes impessoais, portanto, criações do homem cujos vaivéns este não pode dominar, e que portanto o dominam. É o que Marx chama de fetiche. Mas Weber declara o fato como um fato não acessível à ciência social:

Sobre estes deuses e sua eterna luta decide o destino, não uma "ciência". A única coisa que se pode compreender é *que* coisa é o divino numa ou noutra ordem, ou para uma outra ordem. Aqui se encerra tudo o que um professor pode dizer na cátedra sobre o assunto, o que não significa, evidentemente, que nisso esteja concluído o problema *vital*. Poderes muito diferentes do que os das cátedras universitárias são os que têm a palavra aqui¹⁶.

E quanto a uma possível ação visando enviar esses deuses antigos de voltas às suas tumbas, diz: "Debilidade é a incapacidade de olhar de frente o rosto severo do destino de nosso tempo"¹⁷.

Sobre aqueles cientistas, ao contrário, que não querem receber os antigos deuses saídos de suas tumbas como o rosto severo do destino de nosso tempo, afirma:

Seria ainda mais arriscado se deixasse cada professor universitário decidir se se comportará ou não na aula como caudilho... O professor que se sente chamado a ser conselheiro da juventude e que goza da confiança dela pode realizar seu trabalho em contato pessoal de homem para homem¹⁸.

O resultado é evidente, mas ridículo nos próprios termos de Weber: não há dúvida de que o cientista pode, em nome da ciência como Weber o faz aqui, chamar a render culto aos antigos deuses que saíram de suas tumbas; mas jamais pode rejeitar tal culto em nome da ciência. Assim termina da mesma forma como já se viu em Hayek: no chamamento à humildade e na rejeição da *hibris*. Mas seu argumento tem uma nota especial: a *hibris*, ou a rebelião contra esses deuses, seria voltar a este “único necessário” do cristianismo; esta é a própria lógica de Nietzsche.

Com relação ao “grandioso racionalismo”, em cujo conceito ele inclui o cristianismo, o iluminismo e o marxismo, e que tentou ordenar o mundo pelo homem, diz que “hoje, contudo, vivemos com relação à religião, uma ‘vida cotidiana’”¹⁹.

Seja ou não casualidade, a descrição de Weber da vida cotidiana da religião e a de Marx da “religião da vida cotidiana”²⁰ coincidem não só nas palavras, mas também no seu significado. Marx, depois de chamar fórmula trinitária à expressão dessa religião na vida diária, acrescenta:

Por isso é também perfeitamente lógico que a economia vulgar, que não é mais do que uma tradução didática, mais ou menos doutrinal, das lutas diárias que abrigam os agentes da produção, e que põe nelas uma certa ordem inteligível, veja nesta trindade, em que toda a concatenação interna parece desconjuntada, a base natural e subtraída a toda dúvida de sua jactanciosa superficialidade. Essa fórmula responde, além disso, ao interesse das classes dominantes, pois proclama e eleva a dogma a necessidade natural e a eterna legitimidade de suas fontes de rendas²¹.

Ao transformar a trindade num sem-número de deuses, como o faz Weber, surge sua vida cotidiana da religião. Nesta, os deuses lutam sem que haja hierarquia entre si. E como os deuses estão por trás dos valores e das ordens em referência às quais os homens lutam, e sendo a luta dos deuses a miragem mencionada, Weber vê a solução na declaração da igualdade dos deuses, a qual agora institui a igualdade dos homens:

Segundo sua postura básica do ponto de vista do indivíduo, segue-se que um é o diabo e o outro o deus, e o indivíduo tem de decidir o que é o deus e o que é o diabo. E isso acontece em todas as ordens da vida²².

O que para um é o deus e para outro é o diabo é um só objeto. E sendo todos os objetos deus e diabo ao mesmo tempo, todos são iguais. Mas os homens se distinguem. Aquele que vê num objeto o deus, distingue-se daquele que vê nesse objeto o diabo. Mas isso é

assunto de sua subjetividade; a ciência, ao contrário, reconhece os deuses como iguais. Por quê?

A resposta de Weber é apenas insinuada e não muito bem elaborada.

Também os cristãos primitivos sabiam muito bem que o mundo é regido pelos demônios e que quem se mete em política, ou seja, quem chega a utilizar como meios o poder e a força, fez um pacto com o diabo, de modo que já *não* é certo que em sua atividade o bem só produza o bem e o mal só produza o mal, pois freqüentemente acontece o contrário ²³.

Parece que Weber quer dizer que qualquer tentativa de mandar esses deuses de volta às suas tumbas está condenada a ressuscitá-los. Os deuses e demônios regem o mundo, e sendo isso um fato, não há rebelião possível. Pelo contrário, a rebelião torna as coisas piores. Desde o cristianismo até o marxismo tentou-se isso, mas a boa intenção não salva dos maus resultados. Weber desembocaria, pois, num resultado parecido com aquele de Popper. Mandar os deuses antigos de volta às suas tumbas seria fazer o céu na terra. Todavia, quem trata de fazer o céu na terra transforma a terra num inferno. Disso Weber concluiria pela impossibilidade de rebelião milenar e se decidiria a reconhecê-los e a render-lhes culto. Tal interpretação pode também tornar compreensível o fato de que Weber se sente com legitimidade científica para apelar ao culto desses deuses e para negar o culto a outros em nome da ciência, rebelando-se contra eles.

Embora evidentemente a análise de Weber seja muito mais simplista e muito menos matizada do que aquela de Marx os dois chegam a um ponto de encontro, interpretando-o em termos diferentes. Trata-se daquela análise do reino da liberdade que Marx faz quando situa o possível reino da liberdade fora e além do reino da necessidade, e seu conseqüente resultado, que o reino da liberdade em sua plenitude, encontra-se fora do alcance da práxis humana. Weber inclui nesse mesmo fato algo mais, isto é, a inevitabilidade de produção mercantil a partir do reino da necessidade. E como exclui da discussão a possibilidade das relações mercantis de tipo socialista, ele chega ao resultado de que o capitalismo é o limite intransponível da história humana. Daí sua insistência na ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*), que deve-se tornar responsável pelos resultados da ação e não somente por suas boas intenções, em contraposição com a ética da convicção (*Gesinnungsethik*), que se satisfaz com sua boa intenção sem se preocupar com os resultados da ação. Com base nisso Weber apela ao culto dos deuses, que é o culto e a livre ação daquilo que Weber chama os poderes impessoais e que Marx chama o fetiche.

Na análise das relações mercantis como elemento imprescindível de qualquer economia futura, Weber tinha razão. Um ordenamento a não ser apoiando-se nas relações mercantis. Os países socialistas do reino da necessidade — do processo de produção — não é possível aprenderam isso por um caminho doloroso. Mas apesar disso pode ser conseguido. Contudo, o que na análise de Weber se mostrou equivocado era o mais importante, ou seja, o apelo ao culto de deuses e demônios, dos poderes pessoais.

O erro está em sua percepção do politeísmo como um céu de deuses iguais entre si, cuja falta de harmonia entre iguais parece no fundo uma grande harmonia: “O politeísmo helênico sacrificava tanto a Afrodite como a Hera, a Apolo como a Dionísio, e sabia muito bem que não era raro o conflito entre estes deuses”²⁴.

Com clareza sempre maior no politeísmo romano, entre os muitos deuses havia um, o qual na verdade era o que estava em questão e cuja declaração como deus dependia da conservação desse grande céu dos deuses. Este deus era o único real entre todos e era o imperador. O poder terreno do imperador tinha a sua legitimidade em sua deificação, e sua deificação não era nem pensável a não ser dentro de um céu politeísta. Forçosamente, o imperador tinha de defender todos os deuses para poder ser ele mesmo um deus. O choque do poder com o cristianismo se produziu por isso. Negando o céu dos deuses, implicitamente, o cristianismo negava a deificação do imperador. E o imperador defendeu frente a eles todo o ciclo politeísta de então, sabendo muito bem que ele era o único deus real entre todos. E forçosamente os cristãos tinham de opor, a este único e falso deus escondido no céu dos deuses, seu deus como o único verdadeiro.

Por trás do novo céu politeísta de Weber também existe um só deus, que é o único real entre os muitos e que manda nos outros. Pelo menos esse é o resultado da análise do fetiche. E na práxis subsequente procura-se destituí-lo.

O fato de que Weber declare não viável tal práxis resulta de sua identificação da inevitabilidade das relações mercantis para qualquer economia futura com as declarações capitalistas de produção. Por isso sua tese do pacto inevitável com o diabo. E desse pacto resulta, segundo Weber, que já não é certo que “o bem só produza o bem, e o mal só produza o mal, pois freqüentemente acontece o contrário”. O famoso pacto com o diabo, que Weber deve ter em mente, é o pacto de Fausto com Mefistófeles. Já vimos a referência que Marx faz a esse pacto do qual surge: “No princípio era a ação”. Também em Marx deriva-se desse pacto a inversão do bem e do mal, e surgem aqueles poderes pessoais aos quais o homem presta culto e que, em última análise, se levantam contra ele para destruí-lo. Mas

Weber exclui essa perspectiva do levante desses deuses contra o homem e os considera antes como seres pacíficos.

Weber exprime este suposto pacifismo dizendo que o bem pode produzir o mal, assim como o mal pode produzir o bem. Uma harmonia perfeita. Todos sabem, além disso, que quem busca o bem muitas vezes produz o mal. Mas o inverso não se conhece. Quem busca o mal também o encontra, e nada mais. Weber refere-se nesse contexto a Nietzsche. Mas Nietzsche também não diz que aquele que busca o mal encontra o bem. E dá antes o nome de "bem" ao mal. Como diz Reinhold Schneider:

Eu não digo que quem busca o bem também o encontra. Mas quem busca o mal certamente o encontra... ninguém pesca em águas turvas pelo *não* sem êxito; sempre está à sua disposição, se alguém o quiser²⁸.

E o mundo não é tão redondo para que o bem produza o mal, e o mal produza o bem. A feliz culpa não é daquele que busca o mal, mas daquele que busca o bem proibido ou inatingível. A essa culpa corresponde a salvação.

Isso também é assim no Fausto. Mefistófeles, o mentiroso, é aquele que sustenta ser parte do poder mau que sempre cria o bem. Mas é a boa intenção de Fausto que, apesar de todos os horrores que origina, leva por fim o país, que Fausto governa, a um estado feliz; e faz com que a má intenção de Mefistófeles termine num bom resultado. Mas sem a boa intenção de Fausto, que aspirou ao impossível e que quanto ao impossível fracassou, o bom resultado da perseguição do mal por parte de Mefistófeles não se haveria produzido.

B. O fetichismo feliz de Milton Friedman

A liberdade de assassinar o próprio vizinho. Falta de fé na liberdade. A liberdade não anda contando cabeças. O sujeito-carteira: a interioridade do homem como mercado. Os filhos são um produto conjunto. A escravidão é uma imperfeição do mercado. Homo homini lupus. A máquina é a amiga do homem. A liberdade é uma jaula... e às vezes um quartel. O serviço doméstico é uma indústria muito mais importante do que a indústria de telégrafos ou telefones. A teoria da produtividade marginal. As diferenças fundamentais entre os homens decidem-se por conflito. A discriminação racial é problema de gostos: por que não oferecer à vizinhança um dependente branco em vez de um negro? Um programa econômico que se iguala a uma guerra atômica. Sobre o mal-estar que dá ao ver os pobres. A caridade, que não é a de São Vicente. Os receptadores de subsídios para pobres não deveriam ter direito a voto.

Max Weber realiza uma inversão completa da análise do fetichismo de Marx. Denuncia essa negativa de Marx ao fetiche como o

grande desvio humano, ou seja, um desvio tanto do cristianismo como do liberalismo e do marxismo. Embora no centro de interesse de Marx Weber esteja a crítica do marxismo, não pode efetuar essa crítica a não ser implicando nela também o cristianismo e o liberalismo. Isso pelo simples fato de que o pensamento de Marx efetivamente sintetiza esses pensamentos anteriores. O “único necessário”, que Max Weber denuncia tanto como desvio humano, encontra-o forçosamente no marxismo, e também no liberalismo e no cristianismo.

Essa inversão da crítica do fetichismo de Marx é uma confrontação com todo o racionalismo, que substitui por meras racionalizações de situações parciais. Nesses termos, interpreta a teoria econômica marginalista e neo-escolástica de seu tempo, traduzindo seus conceitos econômicos em conceitos sociológicos da ação social. O irracionalismo no qual desemboca é mais radical do que essa teoria econômica, a qual ainda mantém um conceito de equilíbrio geral da economia; neste equilíbrio continua presente a tradição racionalista anterior. Ultimamente, a teoria econômica da escola de Chicago rompe com esses restos racionalistas no pensamento econômico. Embora Max Weber tenha chegado a seu conceito da ação social a partir da teoria neoclássica, esse conceito não coincide com as teorias correspondentes. A correspondência entre esse conceito de ação social e a teoria econômica produz-se agora no caso da escola de Chicago. Aparece agora uma ciência social homogênea que coincide em sua negativa com qualquer posição racionalista de toda índole. Mas não fica na pura negativa. Declara agora essas posições racionalistas como posições “utópicas” e se transforma num irracionalismo anti-utópico, que agora se torna agressivo frente à tradição racionalista anterior. Na forma de cientificismo moderno — baseado sobretudo no pensamento de K. R. Popper — varre todo antecedente racionalista do pensamento moderno. Mas, como quase todos os antecedentes do pensamento moderno são racionalistas, varre toda a história. Popper entra na arena da filosofia, que ele considera como uma espécie de *boxing*, como um novo Cassius Clay — eu sou o maior — e declara nula toda tradição milenar desde Platão e Aristóteles, a escolástica até o idealismo alemão e Marx. Só tira as conclusões agressivas do pensamento que já em Max Weber estava expresso. A anti-utopia torna-se agressiva e declara fora da realidade científica toda a tradição da ciência.

No plano da teoria econômica, essa posição foi levada a cabo primeiro por F. A. Hayek; e posteriormente, com um cinismo inigualável, por Milton Friedman. Assim muda a problemática da análise do fetichismo. Em Marx era a análise de uma postura clássica racionalista, e a fetichização consistia na irracionalidade de fundo desse racionalismo ideologizado. Nesses pensadores atuais a postura racionalista desapareceu por completo, e o que aparece é um irracionalis-

mo aberto e agressivo. Sustenta ser um racionalismo “verdadeiro” ou racionalismo “crítico”, mas já não faz mais do que racionalizações de situações parciais, declarando seu inimigo mortal qualquer postura racional frente à sociedade como um todo. Com profunda compreensão desse fato, Popper define seu “racionalismo crítico” como uma “chave para o controle dos demônios”, como um exorcismo. O pensamento econômico adequado a essas posições consiste na renúncia definitiva ao conceito de equilíbrio econômico geral. Na teoria econômica de Friedman pode-se estudar de que forma essa renúncia é tentada. Surgem posições que Marx ainda não conheceu, a não ser em formas abstrusas como na filosofia de Max Stirner.

A teoria do fetichismo de Marx dirige-se à economia política clássica predominantemente. A teoria econômica neoclássica estava nascendo e ainda não era possível avaliá-la em todo o seu alcance. Além disso, em boa parte a própria crítica da economia política de Marx foi feita antes da mudança operada na teoria econômica. Essa teoria econômica distinguiu-se da economia política clássica, especialmente num aspecto básico. Trata-se do conceito de sujeito econômico. O sujeito da economia política clássica é um sujeito com determinadas necessidades, que devem ser satisfeitas para que ele possa viver. A economia política clássica parte, portanto, da necessidade de viver que o homem tem. A condição prévia disso é o respeito por seus direitos humanos no sentido mais formal — o respeito à vida — e a economia é o âmbito no qual este sujeito consegue seus meios para viver. Por isso definem a economia como a atividade do homem, que permite conseguir os meios para viver uma vida garantida pelos direitos humanos. Sob esse ponto de vista, esses direitos humanos não resultam de nenhum “juízo de valor” subjetivo, pois são condições de vida das quais derivam os juízos de valor. Disso jamais deriva algo parecido a um direito positivo aos meios de vida. Além disso, sabem muito bem, como o demonstra sua teoria da população, que a indústria capitalista levou a cabo um assassinio em massa da classe operária. Esse assassinio durou gerações. Com finura característica, Popper sustenta que esse processo não era comum a todo capitalismo, “mas somente ao de sua infância”²⁶. Mas na verdade, só mudou espacialmente para os países do Terceiro Mundo. Marx se encontra, pois, com uma economia política que — embora muito hipocritamente — afirma a vida do homem como sua meta; e sua teoria do fetichismo mostra, efetivamente, que por trás dessa roupagem de vida está afirmando toda uma filosofia da morte.

A teoria econômica neoclássica rompeu com essa tradição e começou progressivamente a minar o conceito do sujeito econômico e a transformá-lo. Substitui o sujeito necessitado por um sujeito com finalidades arbitrárias e assim muda a definição da economia. Este

já não é o lugar onde o homem trabalha para satisfazer as suas necessidades, mas é agora um processo de eleições e cálculos que se efetuam para conseguir suas finalidades. As finalidades substituíram as necessidades; isso implicou numa mudança radical no conceito da racionalidade econômica.

Do ponto de vista da economia política clássica, o depauperamento e a miséria da classe operária são evidentemente uma irracionalidade econômica, embora se sustente que é inevitável. Do ponto de vista da teoria econômica neoclássica não o é. Seu problema é a eleição econômica. Que o capital tenha a sua reposição, é algo que sem dúvida esta ciência pode afirmar. A reposição do capital é exigência da racionalidade econômica. Mas a reposição da força de trabalho não o é. Quanto à vida humana, essa racionalidade econômica não se ocupa dela.

Somente através de um longo processo a teoria econômica chega à afirmação nítida desse desprezo pela vida humana.

É antes a teoria econômica de Chicago, especialmente a de Friedman, que tira essa conseqüência explicitamente. Transforma a teoria liberal do direito natural em forma única:

Não é muito difícil obter uma unanimidade quase absoluta sobre a proposição de que se deve sacrificar a liberdade que um homem tem de assassinar seu vizinho, para preservar a liberdade de outro de viver²⁷.

Concebe duas liberdades básicas: a liberdade de assassinar e a liberdade de viver. Também há uma "proposição" de sacrificar a liberdade de assassinar para preservar a liberdade de viver, e a decisão de sacrificar o direito de assassinar é um resultado dos gostos e preferências.

A diferença com a tradição liberal consiste no fato de que Friedman não concebe um conflito entre a liberdade humana e o assassinato, e não é o exercício da liberdade que está em conflito com o assassinato.

Mas o sacrifício da liberdade de assassinar não é total, mas apenas o necessário para estabelecer uma relação social baseada em contratos de compra e venda:

O requisito básico é a manutenção da lei e da ordem, para impedir que um indivíduo use a força física sobre outro indivíduo e para fazer cumprir as obrigações contraídas voluntariamente, dando sentido dessa maneira à palavra "privado"²⁸.

Renuncia-se, pois, à liberdade de assassinar exclusivamente na medida em que implica a aplicação da força física. A liberdade de viver é complementar a isso.

Se se renuncia à força física, há liberdade. Essa liberdade não é a imposição da liberdade de viver sobre a liberdade de assassinar, mas o livre exercício da liberdade de assassinar, a qual sacrificou a aplicação da força física e a liberdade de viver. A liberdade se converte numa luta de morte sem a aplicação da força física. Daí derivam os valores:

Assim é que há dois grupos de valores aos quais a liberdade dá importância: os valores que se referem às relações entre as pessoas, que é a situação em que se dá importância primordial à liberdade, e os valores que se referem ao indivíduo no exercício de sua liberdade, que é o domínio da ética e filosofia individuais ²⁹.

A ética e a filosofia, segundo Friedman, nada têm que ver com o primeiro tipo de valores instalados precisamente pelas relações de produção, pois se preocupam com o exercício da liberdade; e isso se refere apenas às decisões de compra, como por exemplo a cor das gravatas compradas. A instalação das relações de produção, ao contrário, é um ato de fé na própria liberdade:

Na realidade, a causa principal das objeções à livre economia é precisamente o fato de que realiza tão bem suas funções. Dá às pessoas o que realmente quer, e não o que um grupo determinado pensa que deveria querer. No fundo de todas as objeções contra o livre mercado há uma falta de fé na liberdade humana ³⁰.

O fato de que falte fé para poder ver o bom funcionamento do mercado não preocupa. Se alguém tem um carro e este funciona bem, nunca se queixa; mas queixa-se quando em algum sentido funciona mal. Isso nada tem que ver com a fé. Todavia, somente na fé se descobre o bom funcionamento do mercado. Mas onde falta fé, os que nunca a tem podem aduzir razões. Lutam, portanto, Deus e o diabo.

Como é uma questão de fé, as opiniões das pessoas e das maiorias não têm nada que ver com isso.

Aquele que crê na liberdade não anda contando cabeças ³¹. Adotar as decisões da maioria é uma solução prática e não um princípio básico ³².

Sobretudo as maiorias nada têm que ver com decisões sérias:

As diferenças fundamentais quanto a valores básicos, nunca ou quase nunca podem ser resolvidas nas urnas; em última análise, só podem ser decididas, embora não resolvidas, mediante um conflito. As guerras religiosas e civis da história são um testemunho sangrento dessa afirmação ³³.

O resultado é este: para chegar à liberdade, renuncia-se à aplicação da força física no exercício da liberdade de assassinar. No caso de falta de fé na liberdade, torna-se a recorrer a uma força física para chegar à decisão. A liberdade deve ser assegurada independentemente da vontade das pessoas ou das maiorias. A liberdade de assassinar se transforma, portanto, no ponto central de sua argumentação.

Friedman toma essa posição básica como ponto de partida para a discussão do sujeito econômico e o resultado do processo de produção. Mas em vez de explicar esses objetivos, constrói fantasmas em torno deles.

O conceito que Friedman tem do sujeito econômico pode ser explicado a partir da seguinte descrição da oferta de trabalho:

A oferta de trabalho a curto prazo para *todos* os usos é perfeitamente inelástica: a oferta de trabalho disponível diariamente, se prescindirmos das correções pelas diferentes qualidades de trabalho, é igual a 24 horas multiplicadas pelo número de pessoas³⁴.

Nem nos piores tempos do capitalismo a oferta de trabalho foi de vinte e quatro horas, porque isso é fisiologicamente impossível. Mas o que Friedman quer dizer não é que o homem dispõe de vinte e quatro horas por dia. O que ele quer dizer é que o homem se oferece a si mesmo vinte e quatro horas por dia, e este mesmo homem se compra essas horas diariamente a si mesmo. A interioridade do homem transformou-se num mercado no qual o homem estabelece relações mercantis entre dois sujeitos internos, os quais em última análise nada têm que ver um com o outro. Um destes sujeitos é dinâmico e efetua decisões. Friedman chama-o a *carteira*, e efetivamente é a interiorização, por parte do sujeito, de sua carteira de dinheiro. Esse sujeito-*carteira* compra do outro sujeito, que tem preferências, suas vinte e quatro horas por dia e as distribui entre as preferências segundo a intensidade relativa destas. Dessa forma o sujeito das preferências oferece ao sujeito-*carteira* vinte e quatro horas e recebe do sujeito-*carteira* o que corresponde a elas. Mas como o sujeito-*carteira* não tem nada por si mesmo, a não ser sua iniciativa privada, vende uma parte dessas vinte e quatro horas no mercado. Com isso recebe um salário que agora usa para comprar as horas de ócio não trabalhadas; e devolve-as ao sujeito das preferências com algo adicional, que são os bens de consumo que o sujeito das preferências consome durante as vinte e quatro horas do dia.

Dessa forma, o sujeito-*carteira* é intermediário entre dois mercados. Um interior, no qual negocia com o sujeito das preferências; e outro exterior, no qual negocia com outros sujeitos-*carteira*, para combinar fatores de produção.

O sujeito das preferências é aquele que trabalha e consome. Mas não é mais do que um mapa de curvas de preferências, no qual o sujeito-*carteira* toma as suas decisões. O sujeito-*carteira* não tem preferências, não é nada mais do que a interiorização de sua carteira de dinheiro ou talão de cheques, provido de um pequeno computador.

Se agora o sujeito das preferências quer dormir, o sujeito-*carteira* faz diversos cálculos. Compra o ócio necessário para as oito horas de sono. O preço das horas é a quantia que o sujeito das preferências teria ganho no caso de trabalhá-las. Além disso, tem de comprar a cama, pagar o aluguel etc., para o tempo do sono. Com a quantia — não recebida — das oito horas de sono, o sujeito-*carteira* paga agora o empregador — não existente, que também não pagou — essas horas de trabalho e assim pode dar ao sujeito das preferências a permissão de oito horas de sono. Cama, aluguel etc., paga-os o salário recebido no mercado exterior.

Evidentemente, prescindindo desse fantasma, tudo é sempre igual como se pensou: o sujeito vende horas de trabalho, e com o salário correspondente compra bens de consumo. Todavia, a criação do fantasma tem um objetivo. Isso pode ser estudado melhor com a teoria da população de Friedman. Desenvolve-a como uma teoria da “produção de seres humanos como uma deliberada eleição econômica, determinada por uma comparação de rendimentos e custos”³⁵.

O sujeito das preferências comunica ao sujeito-*carteira* o fato de que quer ter um filho. O sujeito-*carteira* classifica em seguida o tipo de bem que é um filho:

Desse ponto de vista, deve-se admitir que os filhos desempenham um duplo papel: são um bem de consumo, um modo de gastar a renda para adquirir satisfações, uma alternativa para a compra de carros ou serviço doméstico ou outros bens; são ao mesmo tempo um bem de capital produzido por uma atividade econômica, uma alternativa para a produção de máquinas, edifícios ou outras coisas³⁶.

O sujeito-*carteira* sabe portanto que se trata de um produto conjunto. Não um produto de dois — é perfeitamente assexual — visto que o filho é dois produtos em um.

O fato de que os filhos sejam, nesse sentido, um produto conjunto, significa que se deve combinar os dois tipos de considerações: os rendimentos provenientes dos filhos como bens de capital podem se considerar como uma redução de seus custos como bens de consumo³⁷. Visto como um bem de consumo, a quantidade produzida será determinada pelo custo relativo dos filhos, comparado com os outros bens de consumo, a renda disponível para todos os usos, gostos e preferências dos indivíduos em questão³⁸.

Visto com um bem de capital, a quantidade produzida será determinada pelos rendimentos que se esperam dele, em comparação com os bens de capital, e pelo custo relativo de produzir este ou outros bens de capital alternativos ³⁹.

Ele esqueceu de contabilizar os gastos com o psiquiatra necessários para um filho produzido assim.

Com essa teoria na mão, pode-se entender muito bem a migração do campo para a cidade:

... as áreas rurais têm uma vantagem comparativa para a produção de capital humano como também para a produção de alimentos; pois a população das zonas rurais se dedica, por assim dizer, a duas indústrias que se exercem conjuntamente — a produção de alimentos e a de capital humano — e mantém exportações de ambos para a cidade ⁴⁰

E não se pode deixar de mencionar a desvantagem relativa do capital humano em relação ao capital não-humano:

Uma importante diferença entre este e outros bens de capital está no grau em que a pessoa que faz o investimento de capital inicial possa-se apoderar dos rendimentos da mesma ⁴¹.

Dessa forma, a falta de escravidão aumenta o risco do investimento em pessoas humanas.

De novo, trata-se de um fantasma. Para entender o fato de que a própria procriação de filhos encontra limites econômicos não é necessária uma tal construção do filho como bem de consumo ou de capital. Não acrescenta nada de novo aquilo que já se sabe, se se afirma que tal limite econômico existe. O outro é estrutura fantasmagórica. Como tal é perfeitamente tautológica. O que todo mundo já sabia, agora é expresso do ponto de vista do sujeito-*carteira*. Que os pais desfrutem de seu filho, e que este depois os ajude — e às vezes não; e também o fato de que os filhos originem custos, que podem ser altos com relação à receita; tudo isso é perfeitamente explicável sem transformar a decisão num cálculo e considerá-la assim.

É preciso saber por que se trata de transformar todos os problemas humanos em decisões de um cálculo que um sujeito-*carteira* toma frente a um sujeito de preferências. Se não serve para explicar nada, é preciso perguntar para que serve. Uma resposta possível é que serve para mostrar o alcance total e sem limites das relações mercantis. Trata-se de desenvolver uma visão do mundo, na qual qualquer fenômeno está sujeito ao fenômeno mercantil sem nenhuma zona livre, nem no interior nem no exterior da pessoa. O cálculo mercantil trata de absorver tudo; e onde não pode estabelecer

relações mercantis efetivas, estabelece-as pelo menos de maneira imaginária. Trata-se de um totalitarismo mercantil sem limite algum, ao qual já nada e ninguém pode escapar. Toda a depreciação humana, contida em tal redução absoluta de todos os fenômenos humanos a uma expressão mercantil, não exprime mais do que a depreciação que essas relações mercantis significam. São depreciação somente do ponto de vista daquele que resiste a tal mercantilização. Do ponto de vista do autor não se trata de denegrir ninguém. Ele somente reduz o humano ao mercantil e considera essa ação científica. E se a ciência denigre, o autor não tem culpa disso. Desaparece, pois, por trás dessa ciência. Ora, para poder denegrir, seria necessário ter uma dignidade acima do ato de denigração. Mas esta não existe. A depreciação se exerce sobre outros exatamente no mesmo grau em que é interiorizada.

O próprio afã desta extensão real e imaginária das relações mercantis explica-se antes a partir de um objetivo político. Quer-se mostrar a efetividade e o alcance ilimitado das relações mercantis, para poder aumentar o caráter não-necessário da intervenção estatal e sua responsabilidade na geração da crise do mercado. Frente à tendência ao intervencionismo estatal e ao planejamento socialista, essa teoria econômica encerra-se em si mesma e busca soluções teóricas que tenham validade dogmática *a priori* e que a dispensem da discussão de problemas específicos. Não se quer mais discutir se em tal ou qual caso se deveria ou não intervir no mercado; pelo contrário, quer-se uma resposta de uma vez por todas, que proíba qualquer tipo de intervenção pelo simples fato de que se trata de uma intervenção.

A calculabilidade de qualquer objeto implica agora estender o cálculo — real ou imaginário — a objetos sempre novos. Sendo que cada fonte de receita é capital, capitaliza o valor de capital de seu sujeito de preferência a partir de uma corrente de receitas que seu trabalho oferecido rende no mercado ao juro vigente. Contempla os possíveis aumentos de receitas e os necessários conhecimentos novos, para os quais é necessária a capacitação. Pode-se efetuar a capacitação se seu custo total foi igual ou maior do que a renda adicional capitalizada. Do contrário, tem de considerá-la como um bem de consumo e ver a satisfação relativa que rende. Também um amigo que ajuda regularmente tem um valor de capital, e vale a pena investir nele somas menores do que uma ajuda adicional capitalizada. E assim sucessivamente.

Se toda fonte de receita tem agora valor de capital, descobre-se facilmente uma imperfeição básica do mercado de capitais. Por falta de escravidão, os investimentos no capital humano são muito mais arriscados do que aqueles feitos em capital não-humano. A diferença

é tão grande que justifica distinguir entre capital humano e não-humano. Além disso, trata-se da única diferença existente. A diferença, contudo, não corresponde à natureza das coisas, pois se trata de uma imperfeição produzida por uma intervenção estatal.

Embora reconheçamos que todas as fontes de serviços produtivos possam ser consideradas como capital, nossas instituições políticas e sociais levam a admitir que é importante a distinção, para muitos problemas, entre duas amplas categorias de capital: o humano e o não-humano ⁴².

Em virtude dessa intervenção, a segurança do investimento em bens materiais é superior:

O fato de que as fontes de capital humano não se possam nem comprar nem vender em nossa sociedade significa, como se indicou antes, que o capital humano não proporciona, em situações de dificuldade, uma reserva tão boa como o capital não-humano ⁴³.

O indivíduo que investe numa máquina pode ser dono da máquina e assim assegurar-se a obtenção da remuneração por seu investimento. A pessoa que investe em outra pessoa não pode obter esse tipo de segurança ⁴⁴.

A diferença entre capital humano e capital não-humano está em que:

devido ao marco institucional e devido às imperfeições do mercado de capitais, não podemos esperar que o capital humano responda a pressões e incentivos econômicos da mesma forma que o capital material ⁴⁵.

Evidentemente, as imperfeições do mercado do capital derivam exclusivamente do marco institucional e, portanto, da abolição da escravidão.

Estas peculiaridades só desapareceriam numa sociedade de escravos e, nela, somente para os escravos. O fato de que as fontes do capital humano não se possam comprar nem vender em nossa sociedade significa, como se indicou antes, que o capital humano não proporciona, em situações de dificuldade, uma reserva tão boa como o capital não-humano...

Finalmente, o fato de que as fontes de capital humano não possam ser vendidas nem compradas é a causa essencial da segunda peculiaridade de Marshall: só por essa razão o vendedor de trabalho tem de entregá-lo ele mesmo ⁴⁶.

Tudo isso leva a negar uma diferença específica, sob o ponto de vista econômico, entre a máquina e o homem. Como resultado o homem é sujeito, porque as instituições o reconhecem como tal, e não como na teoria liberal dos séculos XVIII-XIX, na qual as ins-

tuições reconhecem a subjetividade do homem anteriormente a elas. Como as instituições são as que garantem as relações mercantis, o homem — como Friedman o vê — é sujeito enquanto é reconhecido como tal pelo movimento das relações mercantis. O que implica que o homem é “a criatura” das relações mercantis e não seu criador.

A teoria clássica contém essa tese apenas como sua conseqüência lógica, mas não como sua convicção expressa. Expressamente mantém uma diferença essencial entre capital e trabalho, e isto é o que Friedman ataca em Marshall. Ao manter o ponto de partida neoclássico, Marshall tinha de ficar com inconseqüências do argumento para não cair num anti-humanismo patente. Friedman não tem medo do anti-humanismo declarado, e portanto, pode ser mais conseqüente a este respeito. O que vale aqui para Marshall, também vale para a grande maioria dos teóricos neoclássicos, por exemplo Samuelson. Como resultado podem estar em desacordo com Friedman, mas seu ponto de partida teórico não lhes permite argumentar esse desacordo.

Em relação ao fetichismo analisado por Marx, a diferença é profunda. Na teoria política clássica a mais-valia é uma criação do nada, devida às relações mercantis e ao capital-dinheiro. Na teoria neoclássica é o próprio sujeito humano. Na economia político clássica o sujeito é anterior às relações mercantis; e portanto pode ter necessidades, às quais a produção mercantil tem de responder. Isso vale até para a teoria da população de Malthus. Existe um conceito de subsistência sob o qual o homem morre. A teoria neoclássica elimina esse conceito do homem e o substitui por um sujeito criado pelas próprias relações mercantis. Esse mesmo conceito é recentemente expresso por Friedman com nitidez: o homem é agora sujeito somente naquele grau em que é reconhecido como tal pela produção mercantil. O conceito da necessidade desaparece, e esta é substituída pela demanda. Se alguém não pode demandar o mínimo necessário para viver, cai fora do âmbito da teoria econômica. A reposição do capital continua sendo um conceito econômico, a reposição do homem não. De fato, o homem nem é visto como igual à máquina mas como algo inferior a ela.

Homo homini lupus. A máquina é amiga do homem, mas no homem não se pode confiar. Friedman não percebe que é mister escolher entre ambos. A condição para poder comprar e vender todas as mercadorias é precisamente que o homem não seja comprável. Os homens que são comercializados, e que portanto são escravos, não podem nem comprar nem vender. Por isso a abolição da escravatura era necessária não só em sentido humano, mas também na lógica das relações mercantis e de sua extensão. O alto desenvolvimento mercantil e a escravidão são perfeitamente incompatíveis. Portanto,

a abolição da escravatura nem pode ser considerada uma imperfeição do mercado. Se assim parece a Friedman, provavelmente é uma imperfeição de sua teoria. Mas algo se exprime bem: se se fizesse uma perfeição do mercado nas linhas que ele indica, a civilização humana teria de começar de novo, partindo de um estado primitivo de escravidão. Sua aplicação equivale a uma guerra atômica.

A expansão imaginária das relações mercantis que inicia a teoria econômica neoclássica e que Friedman assume com um extremismo especial, apaga em certa medida um limite do cálculo monetário que a economia política clássica sempre tinha conservado. Constitui uma parte do problema a diferença entre trabalhos produtivos e improdutivos. Na economia política clássica o custo de um filho são todos os bens que é preciso comprar para criá-lo. Mas o conjunto desses custos jamais são o preço do filho. O filho não tem preço, pois é inapreciável. O mesmo acontece com a voz de um cantor. A entrada no teatro não é o preço da voz do cantor, mas é uma transferência de bens ao cantor, necessários para ter a oportunidade de escutá-la. Tem custos, mas também é inapreciável. No bem de consumo também não se compra a utilidade do bem, mas seu valor, e através do valor seu valor de uso, que é uma oportunidade de desfrutá-lo. Mas a utilidade não se compra. E quando se vai à praia para aproveitar o sol, paga-se um apartamento no hotel, um traje de banho etc., mas de novo o conjunto desses custos não é o preço do sol; e nem na noite, é o preço das estrelas. E na versão de Marx também não se compra o trabalho, mas a força de trabalho. O uso é sempre a razão da compra. A entrada do teatro pela voz do cantor, o hotel para desfrutar o sol, o bem pelo desfrute que permite, a força de trabalho pela capacidade criativa do trabalho... Mesmo quando se avalia por mais, é possível que seja necessário pagar mais. Mas essas diferenças não medem nenhuma utilidade e não são preços.

Esse limite entre o que tem preço e o que é inapreciável é, ao mesmo tempo, limite enquanto aos objetos, sobre os quais uma ciência, estritamente operacional e orientada ao que se pode comprovar, é capaz de investigar. A idéia de preços para o trabalho, para a utilidade, para a voz do cantor, para o sol, para as estrelas e para os filhos, é totalmente imaginária e constitui um fantasma metafísico, ao qual nenhuma ciência tem acesso, a não ser para desautorizá-lo. Mas é um mundo imaginário que essa teoria econômica estendeu a todos os fenômenos interiores e exteriores do mundo sem a mínima responsabilidade científica. Por isso sua falta de respeito pelos fenômenos humanos é, ao mesmo tempo, sua falta de respeito pelo pensamento científico.

Todavia, dessa totalização imaginária chega-se a uma transformação do próprio modo de consumir, que Marx já acusou de consumo

sem desfrute. A ocupação de campos não mercantis por relações mercantis imaginárias é o instrumento ideológico básico para influir sobre o modo de consumir. Quanto mais a imaginação transforma os custos do desfrute em preço dele, mais destrói a possibilidade de desfrutar dele. No fundo da maximização da utilidade a avareza está à espreita, destruidora que é do possível desfrute que o bem poderia permitir. A espontaneidade de desfrute desaparece, e a maximização da utilidade é apenas outra palavra para este fato. É a destruição do desfrute vivo.

Mas paralelamente à imaginação totalizante das relações mercantis, vai a imaginação de sua extensão sobre mais fenômenos possíveis. Friedman, portanto, não pode perguntar até que ponto é necessária a mercantilização. Ele pergunta até que ponto ela é possível. E é preciso levá-la a qualquer campo onde seja possível. Para ele é incômodo pensar que se veja o sol, um bosque ou um parque sem pagar cada olhar. Pergunta, pois, até que ponto seria possível pôr em tudo isso não somente um preço imaginário mas também um preço real. O uso de todas as ruas, estradas e parques, deveria ter determinado preço. O fato de que isso seja impossível produz nele horror. É muito característico que chame a esse efeito tão negativo o efeito de vizinhança. E efetivamente, trata-se de um efeito que lembra um fato muito incômodo para Friedman: o homem não vive sozinho nesse mundo, mas numa comunidade de homens. Embora Friedman não o queira, assim é.

Quanto ao parque municipal, é muito difícil identificar os indivíduos que se beneficiam dele, e cobrar-lhes pelos benefícios obtidos. Se há um parque no meio da cidade, as casas construídas ao longo dele beneficiam-se do espaço aberto... Seria muito caro e muito difícil cobrar a entrada ou impor uma tarifa anual para cada janela que dê para o parque. Por outro lado, as portas de entrada de um parque nacional como o de Yellowstone são poucas; a maior parte das pessoas que vem a esses parques fica ali bastante tempo, e é praticamente possível colocar guichês e cobrar direitos de admissão. E com efeito, é o que fazem agora, embora os direitos não cubram os custos totais⁴⁷.

Quando a entrada era gratuita, tudo ia muito mal. Agora que é paga, continua mal porque se paga pouco:

Se o público se interessasse por esse tipo de atração o suficiente para pagar a entrada, então a empresa privada teria o incentivo necessário para fazer parques como estes⁴⁸.

Quando se podia entrar livremente, a liberdade estava ameaçada, e quando há uma cerca em torno e só se pode usar pagando, a liberdade está assegurada.

Não consigo imaginar nenhum efeito de vizinhança ou efeito de monopólio que possa justificar a atividade do Estado neste campo⁴⁹.

Não se pode imaginar sequer um conceito de liberdade pensado a partir da liberdade do acesso aos bens do mundo. A economia política clássica ainda concebia as relações mercantis como uma cerca em torno das coisas, necessária, mas incômoda. Daí sua visão romântica do vagabundo e da volta à natureza. O resultado da teoria econômica neoclássica é perceber a liberdade como uma cerca ou uma jaula. Esta cerca tem de ser feita, na medida do possível, em torno de cada bem para que o dinheiro possa servir como seu “abre-te, Sésamo” e transformá-la cada vez mais no acesso aos bens do mundo. E quando Friedman pensa a liberdade como um sem-número de jaulas em torno de um sem-número de bens do mundo, os militares que o seguem pensam num sem-número de quartéis. Em torno de cada bem no mundo deve haver um quartel na visão dos militares, e cada bem numa jaula, na visão de Friedman. E o horror dos dois serão os efeitos da vizinhança, que tornam impossível que esse processo seja levado realmente a todos os bens do mundo.

Salta aos olhos o medo expresso nessa teoria que se tem da espontaneidade humana, do vagabundo, do homem que toma as coisas como são e não segundo o que custam. No pensamento e na ação é uma teoria concebida para matar a espontaneidade e qualquer desfrute imediato. O que os totalitarismos políticos nunca conseguiram e o que não podem conseguir, é aquilo a que aspira essa teoria. Matando o desfrute, deixa um consumo oco. E o ser humano que se reproduz nesse consumo oco, também é oco.

Ao lado do sujeito humano consumidor, surge o fantasma do sujeito produtor. Desenvolve-se a partir da teoria das receitas segundo a produtividade marginal dos fatores de produção. Friedman a apresenta assim:

A função normativa dos pagamentos segundo o produto marginal é conseguir uma atribuição eficiente dos recursos ⁵⁰.

De maneira mais geral, os pagamentos segundo o produto marginal podem ser interpretados como um meio para que a relação de situação dos produtos finais, ao se comprar no mercado, iguale-se à relação em que seja tecnicamente possível substituir os produtos finais na produção ⁵¹.

Isso leva ao seguinte princípio de justiça distributiva: “. . . que a toda pessoa se deve o que é produzido pelos recursos que possui”⁵².

Trata-se de um sistema teórico perfeitamente tautológico. É a contrapartida tautológica e imaginária da teoria da utilidade. Evidentemente, nenhuma empresa no mundo paga segundo a produtividade marginal e nem poderia fazê-lo. Não existe, como não existe a utilidade. Em nenhuma contabilidade aparece, em nenhuma estatística aparece, e a maioria dos empresários nem a conhece. É perfeitamente imaginária como a utilidade, que nunca foi medida ou aplicada. Não

se trata de que não haja medidas exatas; não há medidas aproximativas em nenhum sentido. Mas é um fantasma que todos os economistas crêem ver.

Através de um aparato teórico complicado, a teoria diz algo muito simples: da teoria dos preços deduz que as receitas se pagam segundo a produtividade marginal. É igual o caso da utilidade. O consumidor escolhe segundo as utilidades marginais, e portanto as utilidades marginais fazem com que ele escolha tal como escolhe. Ele pode escolher qualquer coisa, por definição maximiza suas utilidades. Jamais se pode efetuar uma comparação entre escolha e utilidade, porque a utilidade só se torna visível na escolha do consumidor. Eliminando todo o fantasma da utilidade, sabe-se depois exatamente tanto como antes. O mesmo acontece com a produtividade marginal. Exclusivamente no ato do pagamento da receita se faz visível, e nenhum economista do mundo jamais poderia descobrir um pagamento de receitas maior ou menor do que a produtividade marginal. E de novo se sabe do processo econômico — depois de eliminar tudo o que se sabe da produtividade marginal — tanto quanto se sabia com ela. Isso a distingue da teoria do valor trabalho, que se baseia em conceitos, que têm mediações aproximativas e que aparecem, portanto, nas estatísticas ou podem ser derivadas delas.

Todavia, a teoria da produtividade marginal dá determinada imagem do processo produtivo. Segundo essa imagem, a divisão social do trabalho está organizada de maneira tal que os muitos fatores de produção que dela participam recebem continuamente como receita tanto quanto trazem. Embora o produto seja produzido em comum, cada fator participa da produção por seu próprio risco e conta, e a receita de um nada tem que ver com a receita do outro. Por trás dos fatores estão os proprietários deles, que recebem segundo compete aos fatores que entregam ao processo. A divisão do trabalho aparece como um grande polvo, do qual cada fator tira o que pode para entregar seu resultado a seu proprietário. Tira segundo suas capacidades e recebe segundo seus rendimentos. Se aumenta a quantidade de algum fator, este recebe exatamente segundo aquilo que é o aumento do produto da oferta desse fator. Se se retira alguma unidade de um fator, o produto total baixa, e por isso o fator deixa de produzir. Apesar da produção em comum, cada fator traz e recebe como um Robinson o faria de seu produto individual. Trabalham as máquinas, os homens, as idéias etc. e o que cada um recebe é para entregá-lo a seu respectivo sujeito-*carteira* que o usa segundo as preferências do sujeito de preferências. Cada fator é um sujeito próprio amarrado ao sujeito-*carteira*.

Embora o pagamento se efetue sempre de acordo com a produtividade marginal, não se realiza sempre em seu nível competitivo.

Se for maior que o nível competitivo, uma parte dos fatores não pode ser empregada. Este é o resultado, que interessa a Friedman:

Pode-se fixar por meios diretos o salário acima de seu nível competitivo; por exemplo, com a promulgação de uma lei de salários mínimos. Isso significa necessariamente que haverá menos empregos disponíveis do que antes e menos empregos do que pessoas em busca de trabalho. Este excedente de oferta de trabalho tem de ser eliminado de uma forma ou de outra: os postos têm de ser racionados entre aqueles que os pretendem ⁵³.

Se os sindicatos aumentam os salários numa ocupação ou indústria concreta, a quantidade de emprego disponível nessa ocupação ou indústria tem necessariamente de diminuir, da mesma forma que um aumento de preço faz diminuir a quantidade adquirida ⁵⁴. Os mineiros se beneficiavam mediante salários altos, o que queria dizer, naturalmente, que havia menos mineiros empregados ⁵⁵.

Os fatores recebem segundo sua produtividade marginal. Quando os salários sobem acima do nível competitivo, somente se empregará trabalho na medida em que houver essa produtividade marginal maior. Seria uma irracionalidade econômica que cai sobre o próprio fator do trabalho cujo emprego total será afetado. Portanto, os fatores não se encontram em competição. Continua havendo um pagamento segundo a produtividade marginal. O sistema é descrito como tão flexível que o dano econômico resultante de um aumento de preço de um fator cai sobre esse próprio fator. Os outros fatores não têm nada que ver.

Um aumento de salários acima desse preço competitivo — que é totalmente imaginário — portanto, não afeta o capital mas o próprio fator trabalho. Também um aumento dos lucros acima de seu preço competitivo não afeta o fator trabalho. Afeta unicamente o emprego do fator do qual se trata.

Buscando tais aumentos, os fatores têm um comportamento economicamente irracional, com o qual só se prejudicam a si mesmos. Trata-se de danos que resultam da monopolização dos fatores. Portanto, no interesse de cada um desses fatores é preciso evitar sua monopolização.

Segundo Friedman, essa tendência à monopolização torna-se perigosa sobretudo quando o Estado a apóia. Nesse caso, as forças da competição não podem superar as tendências à monopolização.

A primeira necessidade... é a eliminação das medidas que favoreçam diretamente o monopólio, quer se trate de monopólio industrial ou monopólio trabalhista, e aplicar a lei com igual rigidez tanto nas empresas como nos sindicatos ⁵⁶.

De novo aparece aqui um paralelo muito íntimo entre os sindicatos operários de um lado e os monopólios industriais de outro. Em ambos os casos, os monopólios extensos serão provavelmente temporais e suscetíveis de dissolução, a não ser que possam chamar em sua ajuda o poder político do Estado ⁵⁷.

Portanto, uma política antimonopólio do Estado não é muito necessária; basta que o Estado não reconheça nenhum monopólio. E como os únicos “monopólios” que têm necessidade de reconhecimento estatal para sustentar-se — pelas leis trabalhistas — são os sindicatos, o aparente ataque aos monopólios em geral se transforma em ataque aos sindicatos operários.

O problema mais difícil nesse campo talvez seja o que surge com relação às combinações entre os operários, onde é muito agudo o problema entre a liberdade de combinar e a liberdade de competir⁵⁸.

Na indústria, pelo contrário, os monopólios quase não existem:

É claro que a competição é um modelo ideal, como uma linha ou um ponto de Euclides... Da mesma forma, a competição “perfeita” não existe... Mas ao estudar a vida econômica dos Estados Unidos, impressiona-me cada vez mais a enorme quantidade de problemas e de indústrias que se comportam como se a economia fosse competitiva⁵⁹.

Utilizou um critério revelador que o levou ao resultado de que “o serviço doméstico é uma indústria muito mais importante do que a indústria de telefones e telégrafos”⁶⁰.

E onde há monopólios, eles existem porque os sindicatos operários funcionam como “empresas que oferecem os serviços de cartearizar uma indústria”⁶¹.

Dissolver os sindicatos seria, portanto, um golpe decisivo para os monopólios industriais. Os monopólios industriais só aceitam o golpe correspondente contra seus interesses por amor à livre competição. Da mesma forma, ajuda o fator trabalho que já não pode “causar dano” a si mesmo pedindo salários altos.

O argumento evidentemente baseia-se na tese da substituição de fatores de produção, especialmente do “capital humano” pelo capital não-humano. Segundo essa tese, as máquinas trabalham sozinhas no caso em que o trabalho peça salários muitos altos. Como fazem isso, não se sabe. Friedman de fato jamais diz o que é este capital não-humano. Dá unicamente exemplos: “edifícios e máquinas”⁶². Isso não é uma definição. Os edifícios e as máquinas também são produtos do trabalho como qualquer outra coisa. Se um aumento de salários leva a maior emprego de máquinas, leva também a maior emprego de trabalho que produz máquinas. O que se substitui, portanto, é um trabalho que emprega máquinas por um trabalho que as produz. No caso de um coeficiente de capital constante no tempo — o que como média é o normal — isso não pode afetar o emprego total, mas apenas reestruturá-lo. Se assim é, o movimento de salários afeta só a distribuição das receitas entre trabalho e capital; e a estrutura de emprego se vê afetada no grau em que esta redistribuição muda a composição da demanda global por bens de consumo e equipamentos. Não está à vista nenhum efeito negativo sobre o emprego. Friedman

estabelece, de forma totalmente dogmática e sem a mínima argumentação, que a oferta e demanda de fatores se move da mesma forma que a oferta e demanda de produtos.

Disso se deduz um determinado conceito de sujeito econômico enquanto produtor, que recebe o produto como receita. Segundo Friedman, essa receita é determinada pela produtividade marginal do trabalho, o que significa de fato que é perfeitamente arbitrária, e não há nenhum critério objetivo para determiná-la. Da interpretação do desemprego como indicador acrescenta, além disso, que as receitas do fator trabalho estão acima de seu nível competitivo sempre e quando houver desemprego. Como continuamente há desemprego do fator trabalho em quase todo o mundo capitalista, conclui que em toda a história do capitalismo desde seus inícios a receita do fator trabalho foi demasiadamente alta e continua sendo. E chega a este resultado por dedução fantasmagórica, sem comprovação alguma. Depois Friedman faz uma determinação normativa da receita do fator trabalho, que ele estende a todas as receitas. As receitas do fator trabalho devem ser determinadas sem levar em consideração as necessidades das pessoas, ou, em termos de economia política clássica, sem levar em consideração as necessidades da reprodução do homem. Essa norma é proposta como uma exigência da racionalidade econômica.

O que ficou dito é resultado do fato de que a teoria neoclássica dissolveu o conceito de um sujeito econômico anterior às relações mercantis. Com esse desaparecimento o próprio conceito das necessidades também desapareceu e foi substituído pela demanda segundo preferências.

Friedman define assim a racionalidade econômica, e portanto a função do mercado: "Dá às pessoas o que realmente querem"⁶³. Mas jamais se pergunta se se lhes dá aquilo de que têm necessidade. Essa necessidade brota de um fato fisiológico, determinado por leis naturais. Na tradição da teoria econômica neoclássica, Friedman não pode perguntar só pela composição do cesto de consumo comprado segundo gostos e preferências das pessoas. Não se considera o tamanho do cesto. Todavia, quando se parte de um sujeito necessitado, o problema econômico é, em primeiro lugar, o tamanho do cesto, e em segundo, sua composição relativa às preferências. Mas o necessário é o primeiro. Tanto é que em tempos de emergência até os países capitalistas deixam de lado a satisfação segundo preferências para poder assegurar o necessário: há racionamentos em tempo de guerra.

Mas a dissolução do conceito das necessidades e, portanto, a exclusiva preocupação dos conceitos relativos, levou à conceitualização de um sujeito que só pode reclamar, em nome da racionalidade econômica, a orientação segundo as suas preferências, jamais segundo suas necessidades. Mas transformando a racionalidade assim definida

em norma social, a racionalidade exige um comportamento econômico que exclua do cálculo o problema das necessidades humanas. Tratando o homem como uma criação das relações mercantis, essa racionalidade econômica exige agora passar por cima das necessidades humanas. Enquanto a racionalidade econômica, como a economia política clássica a concebe, é satisfação de necessidades em adequação com as preferências individuais, essa reformulação da racionalidade a transforma num exercício da liberdade de assassinar. Essa liberdade em Friedman é agora um dever de assassinar à medida que essa racionalidade é tratada como norma.

Da economia clássica deriva um direito aos meios de vida — e Marx o derivava — ao passo que da teoria neoclássica se deriva um direito de assassinar, e Friedman o deriva.

A teoria da produtividade marginal é uma construção destinada a substituir a teoria da produção e distribuição da economia política clássica. Nesta existem interesses vinculados com os fatores de produção e que se encontram em luta, porque a participação maior de um fator significa a participação menor de outro e vice-versa. As mudanças da distribuição afetam a composição da demanda global de bens e equipamentos, mas não o seu tamanho. Portanto, a distribuição se origina a partir da situação de classes que decide sobre a participação no produto; e o ganho se origina numa mais-valia. A teoria da produtividade marginal é, em relação com essa teoria clássica, o que é seu conceito de produtividade marginal em relação ao conceito do mesmo nome de Ricardo: criação fantasmagórica frente à uma ciência explicativa.

Pelo fato de que seus conceitos básicos não tenham expressão operativa alguma, a teoria da produtividade marginal é somente em aparência uma teoria em sentido estrito. Constitui antes um modo de ver o processo de produção. Trata-se daquela maneira de ver correspondente à fé, que Friedman reclamou. O bom funcionamento do mercado e a impossibilidade da exploração econômica só são visíveis para aquele que tem fé, e a fé faz ver o processo de produção de determinada maneira. Com fé, o mundo é diferente. Como a teoria é tautológica — um simples círculo vicioso — na realidade não há avaliação científica possível. Frente a um círculo vicioso não se pode argumentar, pode-se apenas mostrá-lo como tal. Cientificamente falando, só pode ser declarado como irresponsável, metafísico e fantasmagórico.

A profunda diferença que separa o liberalismo clássico daquele liberalismo que Friedman oferece, não lhe foge totalmente:

A relação entre a liberdade política e a economia é complexa e, muito mais ainda, não é unilateral. No início do século XIX, Bentham e os fi-

lósofos radicais inclinavam-se a considerar a liberdade política como um meio para a liberdade econômica ⁶⁴.

Retrospectivamente, não podemos dizer que estavam equivocados. Grande parte da reforma política veio acompanhada de reformas econômicas na direção do *laissez-faire*. Essa mudança de organização econômica foi seguida de um aumento no bem-estar das massas ⁶⁵.

Foi seguido por quase cem anos de pauperismo e miséria das classes operárias no mundo inteiro, e mais tarde no terceiro mundo, que é a maioria esmagadora do sistema capitalista atual.

Efetivamente, os liberais dos séculos XVIII-XIX partiram dos direitos humanos no sentido do direito à vida, excluindo o direito aos meios da vida. Essa foi sua grandeza e sua miséria. À medida que o sistema capitalista não era capaz de assegurar os meios de vida, a sociedade liberal era minada. Agora Friedman busca uma solução. Para isso inverte a relação como era vista pelos liberais:

A organização econômica é importante como meio para o objetivo da liberdade política, por seus efeitos sobre a concentração ou dispersão do poder ⁶⁶.

Já não toma os direitos como ponto de partida, mas sim a organização econômica ou, o que é o mesmo, o sistema de propriedade capitalista. Isso tem um resultado óbvio que Friedman aponta: naquilo que se segue não se garantirá o direito à vida (os direitos humanos na formulação dos liberais), o que significa negar ao mesmo tempo o direito aos meios para viver. O tipo de sociedade nascida a partir daí já não se pode manter. Negar-se-á agora o direito à vida para poder continuar negando o direito aos meios para viver. O que Friedman anuncia é o novo Estado policial. Esse Estado rompe com todas as tradições liberais quanto aos direitos humanos para que a propriedade privada possa negar os direitos aos meios para a vida. O Estado policial é a liberdade, o Estado social é a escravidão. Esse é seu novo liberalismo. Acima de todas as jaulas que cercam cada mercadoria, ele levanta assim uma jaula ainda maior.

Toda essa nova concepção do Estado liberal tem em vista a justificação de um não-intervencionismo estatal total. As medidas que ele expõe, portanto, são medidas que podem permitir impor tal não-intervencionismo. Em primeiro lugar implicam, evidentemente, em grande aumento do aparato repressivo. Todavia, disso ele não fala. Fala antes daquilo que esse aparato repressivo teria de fazer. Não tem de prescrever nada:

Um dos sinais da liberdade política de uma sociedade capitalista é que um indivíduo pode defender abertamente o socialismo ⁶⁷.

Todavia, ele desconfia disso:

Se fizermos com que a defesa das causas radicais seja suficientemente remunerativa, a oferta de defensores será ilimitada ⁶⁸.

Faltou-lhe fé nesse caso. A fé é assegurada se se atacam em sua base econômica os que aproveitam da liberdade política para causas "radicais". Se mesmo assim não calam, nem os métodos de Vive ameaçarão a liberdade. Pelo contrário, a farão luzir mais:

O acento comercial, o fato de que aqueles que dirigem empresas tenham um incentivo para ganhar a maior quantidade de dinheiro possível, protegeu a liberdade dos indivíduos que estavam na lista negra, oferecendo-lhes uma forma alternativa de emprego e dando às pessoas um incentivo para dar-lhes emprego ⁶⁹.

A lista negra de Vive proibiu que essas pessoas exercessem sua profissão, mas ao mesmo tempo deu incentivos para empregá-los: tinham de oferecer-se por salários rebaixados. Segundo Friedman, McCarthy exerceu a liberdade, as empresas a exerceram e os perseguidos a exerceram da mesma forma.

Claro que a liberdade também inclui a liberdade dos outros a não associar-se a eles nessas circunstâncias ⁷⁰.

Se conseguem emprego apesar da lista negra, isso é uma prova da liberdade. Se não o conseguem, também. Todavia, a própria lista negra não é intervenção estatal. Sendo uma ação de repressão, não é intervenção porque os que são reprimidos promoveram a intervenção estatal. Reprimir pela não-intervenção evidentemente não é repressão. Se McCarthy também não fosse suficiente:

As diferenças fundamentais quanto a valores básicos nunca ou quase nunca podem-se resolver nas urnas; em última análise, somente podem-se decidir, embora não se resolver, mediante um conflito. As guerras religiosas e civis da história são testemunho sangrento dessa afirmação ⁷¹.

Um Estado policial não é intervencionista se é condição necessária para o não-intervencionismo. Friedman conhece, pois, um Estado policial não-intervencionista que é perfeitamente totalitário. Esse Estado policial reprime todos os que promovem a intervenção. Mas não há meio que este fim não justifique. Não quer reprimir, mas leva essa carga pesada para assegurar a liberdade. Os cidadãos, ao contrário, podem fazer o que quiserem, com a condição de que não promovam a intervenção estatal. E se o fizerem, a repressão jamais será *a priori*, mas sempre *a posteriori*. Esse Estado policial golpeia as

cabeças no momento em que se levantam, mas não impede que se levantem.

Por essa razão Friedman é antifascista. O fascismo é, segundo ele, um estado policial intervencionista. Não o condena por ser policial, mas por ser intervencionista. Isso demonstra bem sua análise da discriminação racial:

O indivíduo que pratica discriminação, paga um preço por ela. Está como que “comprando” o que ele considera um “produto”. É difícil compreender que a discriminação possa ter outro significado senão o do “gosto” de outros, que nós não compartilhamos ⁷².

A discriminação é um exercício da liberdade — inclusive de assassinar — cujos custos caem sobre aquele que a exerce. O discriminado não sofre dano algum, a não ser aparentemente:

Devido aos preconceitos, tanto das comunidades como dos companheiros de trabalho, o ser negro supõe uma produtividade econômica inferior em algumas ocupações, e a cor tem por isso o mesmo efeito sobre os lucros como uma diferença de capacidade ⁷³.

O trabalho do negro como o do branco produz a mesma coisa, mas devido aos gostos dos que o compram, os dois têm produtividade diferente. Nem vale a pena perguntar pelo conceito de produtividade em Friedman, não tem nenhum. Agora, como o negro recebe menos, o branco recebe mais. Portanto, aquele que compra trabalho e emprega trabalho do negro e do branco, paga o preço da discriminação. Primeiro paga a uma parte dos operários segundo sua raça “inferior”, e depois paga mais à outra parte devido à sua raça “superior”.

O discriminado, pelo contrário, não se pode queixar, porque seu trabalho é pago segundo sua produtividade marginal, e a sua é “menor” do que a do branco, tendo produzido o mesmo. Em outro lugar diz que “a ‘injustiça’ fundamental é a distribuição original dos recursos: o fato de que um homem tenha nascido cego e o outro não” ⁷⁴.

Quando se trata de gostos, vale a liberdade de contrato. Não se pode impedir a um homem de negócios que “ao tratar de servir a vizinhança de acordo com os seus gostos, lhe ofereça um dependente branco em vez de um negro” ⁷⁵.

Impedir esse canibalismo seria evidentemente um intervencionismo estatal. Os programas de emprego justo tratarão de fazê-lo:

Em muitos Estados estabeleceram-se comissões para estudar as práticas de emprego justo. O propósito dessas comissões é impedir a “discriminação no emprego, por razões de raça, cor ou religião. Essas medidas evidentemente interferem na liberdade que os indivíduos têm de firmar contratos entre si voluntariamente ⁷⁶.

Assim esses programas caíram no fascismo:

As leis dadas por Hitler em Nuremberg e as leis dos Estados do Sul, que impõem limitações especiais sobre os negros, são exemplos de leis baseadas num princípio semelhante ao das leis do justo emprego ⁷⁷.

Nesses casos trata-se de gostos. Hitler tinha o “gosto” de discriminar os judeus, outros têm o “gosto” de impedir a discriminação. Como o homem tem ao mesmo tempo a liberdade de assassinar e a liberdade de não ser assassinado, também tem a liberdade de discriminar e de não fazê-lo. A liberdade de assassinar não implica um dever de assassinar; e a liberdade de discriminar também não implica um dever. Mas se alguém tem tal “gosto”, que não abuse do Estado para cair no intervencionismo. Se Hitler tivesse imposto a não-discriminação dos judeus, seria um terrorista como o foi pela discriminação. Foi terrorista por ser intervencionista.

Um anti-intervencionismo tão radical como o de Friedman não tem medo de ninguém. A isso corresponde a lista de todas as intervenções estatais que devem terminar:

Os programas agrícolas, benefícios gerais à velhice, leis de salário mínimo, legislação em favor dos sindicatos, taxas, regulamentos para concessão de licenças nos ofícios e nas profissões e assim por diante, numa lista que não parece ter fim ⁷⁸.

Aplicar seu programa seria sem dúvida como uma guerra atômica.

Dadas tais medidas, pode-se imaginar a força repressiva necessária para impô-las. Mas pode-se também imaginar — embora seja com dificuldade — a pobreza que provocariam. Friedman sem dúvida se preocupa com os pobres; mas vê uma solução: “Um recurso que temos, e em certo sentido o mais conveniente, é a caridade” ⁷⁹. Todavia, a caridade tem inconvenientes:

Incomoda-me o espetáculo da pobreza; portanto, quando alguém contribui para aliviá-la, me beneficia; mas beneficio-me tanto se sou eu como se é outro quem contribui para aliviá-la; portanto, eu recebo os benefícios da caridade dos outros. Exprimindo isso de outra forma, poderíamos dizer que todos nós estamos dispostos a contribuir para o alívio da pobreza, *desde que* todo o mundo o faça ⁸⁰.

Certamente, essa não é a caridade de São Vicente. É exatamente o contrário. Friedman não concebe o pobre como um ser necessitado, que é ajudado para que satisfaça as necessidades que tem. Não há solidariedade com ele como um ser necessitado.

Evidentemente, Friedman alegraria que o conceito de incômodo é “neutro”, e portanto ele não se pronuncia sobre a solidariedade.

Chama incômodo ao fato de estar em desacordo. Se existe incômodo, seu desaparecimento é alívio. Na relação incômodo-alívio cabem, portanto, todos os conteúdos possíveis.

Mas isso não é certo. Entre todos os conteúdos possíveis do incômodo, o único excluído por sua própria conceitualização é o da caridade. Também a tradição da caridade sabe que quem ajuda o pobre, ajuda a si mesmo e aos outros. Mas isso passa pelo reconhecimento do outro — do pobre — como ser necessitado, que tem necessidades próprias a satisfazer. Em resposta a isso, aquele que dá por motivo de caridade aceita a comunidade com o pobre, e dessa forma afirma a si mesmo como ser humano.

Friedman exclui de seu conceito de sujeito a necessidade e por isso esse incômodo jamais pode ter o sentido de respeito e reconhecimento do outro. Na teoria dele não cabe nem o conceito do outro como pessoa. Pela própria estrutura de seus conceitos, a caridade não pode ser concebida.

Por isso mesmo pode dizer:

Os homens que se opuseram a Adolf Hitler estavam seguindo seu próprio interesse tal como o viam. O mesmo se pode dizer dos homens e mulheres que dedicam grande esforço e tempo a atividades religiosas, de caridade e de educação ⁸¹.

Friedman percebe exclusivamente um sujeito humano isolado, só, para o qual os outros são simplesmente objetos de suas preferências. Podem existir as mais variadas motivações para dedicar-se a este objeto e tratar com ele. Mas um reconhecimento do outro como sujeito não lhe é possível.

Por isso, o incômodo pode ter todos os conteúdos como sua motivação, exceto a caridade. O incômodo afeta exclusivamente a pessoa que o sente. A ajuda ao pobre toma, pois, o sentido de limpeza na sociedade de elementos que incomodam os outros. Para que haja “limpeza”, os pobres têm de ter um “mínimo” para viver. Esse “mínimo” se estabelece segundo o necessário para ter o alívio do incômodo. “O mínimo estabelecido dependeria da capacidade de financiamento da sociedade” ⁸².

Portanto, o mínimo não é o necessário para viver, mas o estabelecido segundo a capacidade financeira da sociedade. Contudo, essa capacidade não se determina objetivamente, mas segundo os gostos dos que a pagam. E esse “gosto” depende do tamanho do “incômodo”. O pobre como sujeito não aparece em parte alguma. Pelo contrário, se aparecesse levaria a conclusões totalmente radicais. Se os pobres têm de ter segundo as suas necessidades, a sociedade teria de ser mudada de maneira tal que lhe fosse possível realizar isso. E isso por exigência da própria caridade, que agora levarei à justiça.

Mas Friedman se preocupa mais com os mecanismos para manter o pobre com o mínimo. Considera sua proposição sumamente perigosa:

Estabelece um sistema no qual alguns indivíduos têm de pagar impostos para subvencionar outros. E isso supõe que estes outros tenham direito ao voto ⁸³.

Como o lucro de cada é um exclusivamente seu e jamais outra pessoa pode tirar-lhe algo, uma distribuição do produto social não existe. O produto social é a soma de lucros já distribuídos. Portanto, a distribuição do lucro compete exclusivamente àquele que já o recebeu.

Disso conclui-se a necessidade de tirar ao pobre o direito de voto. Acaba citando outro autor:

Não há dúvida de que todo homem sensato e benévolo poderia perguntar a si mesmo se não seria melhor para a Inglaterra que os que recebem subsídio para a pobreza não tivessem o direito de participar da eleição do parlamento ⁸⁴.

O ministro do interior da junta militar chilena, general Bonilla, entendeu perfeitamente de que tipo de caridade se tratava: “Nós não damos nada, porque dar às pessoas é um insulto” ⁸⁵. Sente, ao ver os pobres, um “incômodo” mínimo.

O livro de Friedman oferece uma resposta à seguinte pergunta:

Como poderemos impedir que o Estado que nós criamos se converta num Frankenstein que destrói a própria liberdade para cuja defesa o estabelecemos? ⁸⁶

A pergunta não passa de uma simples fachada, por trás da qual ele oferece o que diz querer evitar: um Frankenstein.

*C. O credo econômico da Comissão Trilateral **

A “interdependência” e a divisão internacional do trabalho. A terra prometida: uma era tecnocrônica. A fé unificadora. Evitando as catástrofes. A união dos fortes é a vantagem dos fracos. Para poder ajudar o pobre é preciso respeitar a riqueza do rico, que é uma galinha que põe ovos de ouro. A submissão do Estado-nação à interdependência. A pobreza não é um custo imediato. Não se pode eliminar a pobreza de uma só vez. Os países subdesenvolvidos, que desejam autonomia, prejudicam a si mesmos. As muito difamadas empresas multinacionais. Produção alimentícias em vez de

* A secção seguinte foi publicada sob o mesmo título em H. Assmann (org.), *Carter y la lógica del imperialismo I*, San José (Costa Rica) 1978, pp. 204-232.

industrialização. A nova democracia. Utópicos e visionários. Assegurando uma imprensa livre e responsável. A nova esperança da América Latina. Direitos humanos fundamentais e direitos humanos liberais. A democracia liberal e sua contradição intrínseca. A crítica da violência dos direitos humanos como instrumento para manter a situação de sua violação.

O “fetichismo feliz” de Milton Friedman é apenas uma expressão extrema de uma corrente de pensamento no capitalismo atual, que declara o fim da era liberal e sua substituição por uma nova era, que ainda não tem uma denominação comumente aceita. No pensamento social burguês, já Max Weber tinha declarado o fim da era liberal. Depois da primeira guerra mundial os movimentos fascistas levaram a situação da era liberal ao campo da política. Todavia, os diversos movimentos fascistas foram predominantemente nacionalistas e não conseguiram determinar o caráter do sistema capitalista mundial. Sobretudo não conseguiram penetrar nas democracias liberais clássicas. Depois da derrota dos fascismos como resultado da segunda guerra mundial, começa-se a aceitar nos próprios centros do sistema capitalista mundial a idéia de um fim da era liberal e portanto da democracia liberal clássica. Na raiz dessa mudança está tanto a descolonização do mundo como o reconhecimento das organizações sindicais operárias. A descolonização do mundo cria a aspiração da extensão da democracia liberal a todos os países do sistema capitalista mundial; e o reconhecimento das organizações operárias, a aspiração a uma democratização de todas as esferas da sociedade em sentido liberal. A democracia liberal sempre foi apresentada por seus ideólogos em termos universalistas. Todavia, frente à tarefa de ser realizada em escala universal, revelou-se como um mito. Surgem portanto agora pensamentos antiliberais, que não seguem diretamente a linha fascista, embora suas ideologias se alimentem em boa parte das ideologias fascistas anteriores. É mais fácil perceber esse fato no caso da ideologia da segurança nacional e suas raízes na geopolítica alemã.

A primeira tentativa sistemática de substituir a era liberal e com ela a democracia liberal clássica por novos sistemas de poder em escala do sistema capitalista mundial é constituída pela fundação da chamada Comissão Trilateral e pela política da administração Carter nos Estados Unidos. Essa Comissão Trilateral foi fundada no ano de 1973 por David Rockefeller, presidente do Chase Manhattan Bank. Seu ideólogo principal é Zbigniew Brzezinski. Consta de três ramos, ou seja, de um ramo norte-americano, um ramo europeu e um ramo japonês. Seus membros são recrutados principalmente entre chefes ou altos executivos de grandes empresas. Ao lado deles encontram-se representantes parlamentares, intelectuais, jornalistas, editores, sindicalistas etc. O próprio presidente Carter, o vice-presidente

Mondale, o secretário de Estado Cyrus Vance pertencem a essa Comissão Trilateral, que constituiu o poder principal por trás da campanha eleitoral do próprio Carter.

Tratando-se de uma tentativa sistemática de reformular as relações de poder no sistema capitalista mundial, parece justificada uma análise dos conceitos principais usados na Comissão Trilateral. Trata-se de um número limitado de conceitos que são usados como estereótipos e que podem revelar algo parecido com um “credo econômico”, em torno do qual as proposições da comissão podem ser ordenadas e compreendidas. Com grande probabilidade os diferentes personagens da Trilateral voltam constantemente a esses conceitos e racionalizam suas posições políticas baseando-se neles. As reflexões que seguem procuram extraí-los de algumas publicações, seja de personagens importantes da Trilateral, seja de relatórios publicados por essa comissão.

Sem dúvida, o conceito central de toda a ideologia da Trilateral é o da interdependência. Toda argumentação parte da interdependência ou vai para ela. Nesse contexto, dá-se à palavra interdependência um significado diferente do usual. A interdependência — quando a Trilateral se refere a ela — não é a interdependência de qualquer sistema econômico ou social. Usa-se o conceito para uma interdependência determinada, que, segundo esses autores, resultou de uma mudança qualitativa daquela interdependência que rege qualquer sistema econômico.

Embora tal interação tenha existido também em tempos anteriores, o desenvolvimento da tecnologia moderna e a evolução do sistema internacional econômico e político levaram a uma mudança qualitativa e quantitativa ⁸⁷.

Interdependência, portanto, não é uma simples inter-relação, mas um objeto que passa por mudanças quantitativas e qualitativas. Estando a tecnologia na base dessas mudanças, tal interdependência não pode ser compreendida a não ser em termos de um período determinado da divisão internacional do trabalho, sendo esta interpretada em todas as suas conseqüências psicológicas, sociais, econômicas e políticas.

Todavia, esses níveis se distinguem segundo sua importância:

No domínio econômico e político, a interdependência cresceu num grau sem precedentes. O crescimento rápido do comércio e das finanças internacionais levaram a um grau intenso de dependência mútua. A enorme quantidade de produção com propriedade e gerência internacionais apresenta um laço transnacional particularmente importante, da mesma forma que a dependência mútua de importações vitais como o petróleo, o alimento e outras matérias primas. Eventos econômicos — e choques — num país são rapidamente transmitidos a outros ⁸⁸.

Embora se fale do domínio econômico e político da interdependência, dá-se ao domínio econômico — isto é, ao tipo de divisão internacional do trabalho — o peso decisivo que influi sobre o domínio político. Em outros contextos esse fato é ainda mais claro, quando se determina o papel do Estado-nação em função dessa “interdependência”.

O tipo de divisão de trabalho surgido nas últimas décadas não se descreve além de determinados fenômenos, sem situá-lo numa análise dos períodos anteriores a tal divisão do trabalho. Todavia, é fácil reconstruir esse ponto. O tipo de divisão do trabalho surgido no século XIX e vigente até por volta da segunda guerra mundial baseia-se na existência de vários centros industriais no mundo. Estes competem com seus produtos elaborados no mercado mundial, sendo em sua divisão do trabalho interno relativamente independentes um do outro. Estados-nações como a Inglaterra, a França, os Estados Unidos e a Alemanha têm sistemas industriais que produzem, cada um, praticamente todos os meios de produção necessários para a sua produção, ao passo que dependem cada vez mais da importação de suas matérias-primas. O comércio internacional, portanto, entre os diversos centros industriais refere-se relativamente pouco ao intercâmbio de bens industrialmente fabricados, quer se trate de maquinarias quer de bens semi-acabados. Essa é a razão de guerras prolongadas como a primeira guerra mundial, e estes Estados-nações podem lutar como centros imperialistas soberanos.

As novas tecnologias, que aparecem por volta da segunda guerra mundial e que chegam a determinar o processo produtivo até hoje, mudam profundamente essa situação. Cada vez mais, os diversos centros industriais do mundo capitalista se tornam mutuamente dependentes em seus próprios produtos industriais — maquinaria e bens semi-acabados — mantendo-se e aumentando a já tradicional dependência da importação de matérias-primas. Os centros industriais, que anteriormente eram independentes uns dos outros, tornam-se agora interdependentes. Trata-se primeiro de um processo que é mais nítido entre os diversos centros industriais europeus, mas que no decorrer do tempo se faz notar — embora com menor intensidade — nos próprios Estados Unidos, onde a maior dependência exterior nota-se sobretudo em sua dependência crescente das importações de matérias-primas. Processos parecidos dão-se no Japão em relação com outros centros industriais do mundo capitalista. Diminuiu — em comparação com o período anterior à primeira guerra mundial — o grau de soberania mútua entre os próprios países industrializados.

As tecnologias, nas quais se baseia esse processo, mudam ao mesmo tempo as próprias relações internacionais, especialmente no campo dos meios de comunicação. Inter-relacionando-se cada vez

mais os centros industriais através do novo tipo de divisão do trabalho e tornando-se cada vez mais dependentes das importações de matérias-primas dos países com pouco desenvolvimento industrial, aumenta também o grau de informação sobre os êxitos no sistema inteiro.

A esses processos, a Trilateral chama "interdependência". Portanto, não se trata de um conceito estático como na teoria econômica neoclássica, mas de um conceito dinâmico, e portanto de um processo com projeção futura.

Vista como um processo para o futuro, a interdependência não é analisada unicamente como objeto. É considerada antes como sujeito, e em última análise trata-se do único sujeito reconhecido no credo econômico da Trilateral. Chega a ser sujeito através da ação de determinados homens. Todavia, essa ação humana já não se baseia nos Estados-nações de antes, que perderam sua soberania antiga. A ação que promove essa interdependência como processo, vem de outros; e Brzezinski, um dos principais ideólogos da Trilateral, nos diz de quem provém:

O Estado-nação, enquanto unidade fundamental da vida organizada do homem, deixou de ser a principal força criativa: os bancos internacionais e as corporações multinacionais agem e planejam em termos que leva muita vantagem sobre os conceitos políticos do Estado-nação⁸⁹.

Portanto, o Estado-nação foi minado:

No domínio econômico e político, a interdependência cresceu mais ou menos como antigamente, mas as forças que configurem a realidade interna desse processo são, cada vez mais, aquelas cuja influência ou alcance transcende os limites nacionais⁹⁰.

Vista a interdependência como tal sujeito, sua força promotora são os bancos internacionais e os aglomerados multinacionais. Nas publicações da Trilateral, a interdependência é sempre vista nessas suas duas dimensões: como um processo objetivo da divisão internacional do trabalho e como força promotora desse processo subjetivado nas multinacionais.

Sendo a interdependência um processo, sua promoção se vincula com a projeção de uma meta atribuída a tal processo. Brzezinski viu isso com mais clareza e começa falando de uma nova era da história, para a qual a interdependência levará. O caráter artificioso da construção salta aos olhos a partir da denominação que ela dá a essa meta: a era tecnocrônica. Está-se avançando em direção a ela. Trata-se de uma nova sociedade que deixa atrás de si a "civilização industrial" e leva a uma situação insuspeitada "configurada na realidade cultural, psicológica, social, econômica pela influência da tecnologia e da eletrônica, particularmente na área dos computadores e das comuni-

cações”⁹¹. A inteligência humana será o fator criativo mais importante, e o progresso humano repousará no saber. Os problemas de emprego perderão sua importância, os conflitos humanos perderão seu caráter ideológico e portanto profundo, e serão solucionados pragmaticamente. Haverá cada vez mais igualdade entre grupos sociais, entre homem e mulher e entre as nações.

Brzezinski atribui importância fundamental à elaboração dessa projeção para o futuro:

Visto que parece certo que esta sociedade optou por sublinhar agora a mudança tecnológica como forma capital de expressão criativa e base para o crescimento econômico, resulta que a tarefa mais imperativa desta sociedade consiste em definir o marco conceitual dentro do qual será possível determinar fins significativos e humanos para tal mudança. Existe o perigo de que se não se produzir assim a terceira revolução norte-americana, tão cheia de possibilidades para a criatividade e para o êxito individuais, se converta, por sua falta de metas, em algo socialmente destrutivo⁹².

E resume a meta dizendo que “o potencial positivo da terceira revolução norte-americana consiste em que promete articular a liberdade com a igualdade”⁹³.

Brzezinski quer dar conteúdo a uma exigência de coesão social, à qual atribui suma importância. Diz, portanto, que “a fé é um fator importante de coesão social. Uma sociedade que não crê em nada é uma sociedade em dissolução. Compartilhar aspirações comuns e sustentar uma fé unificadora é essencial para a vida comunitária”⁹⁴.

Transformando a futura era tecnocrônica numa fé que serve para a coesão social, vincula o futuro da “interdependência” com a busca de Deus. Assim fala sobre Carter:

Ele crê que os valores espirituais têm sentido social e que as crenças dão solidez a um povo. Para ele, como para mim, a vida humana não tem sentido sem a busca de Deus⁹⁵.

Na mesma linha, mas um pouco mais adaptado à situação dos países subdesenvolvidos, fala Andrew Young em seu discurso de 3 de maio de 1977 diante da CEPAL, na Guatemala. O discurso tem o seguinte título: *Uma nova união e uma nova esperança: o crescimento econômico com justiça social*.

Ao chegar o dia em que se pagar um salário justo a cada pessoa por um trabalho socialmente útil, começará a desaparecer a necessidade de uma revolução⁹⁶.

Todas essas projeções para o futuro são inconfundivelmente transplantes e “secularizações” grosseiras da imagem do comunismo promovida pelos países socialistas. Como projeções imputadas à socie-

dade capitalista e seu desenvolvimento para o futuro, têm uma extrema debilidade. O próprio Brzezinski diz qual é essa debilidade. Calcula que pelo ano 2000 somente muito poucos países entrarão na nova era prometida: especialmente os Estados Unidos, o Japão, a Suécia e o Canadá. Outros terão chegado à maturidade industrial, ao passo que a imensa maioria da população mundial dos países subdesenvolvidos estará numa pobreza maior do que a de hoje⁹⁷. Portanto, a nova era prometida será igual a todas as outras passadas: a pobreza para as maiorias, enquanto alguns progredem.

É uma forma curiosa de cumprir a promessa de “articular a liberdade com a igualdade”. Contudo, com a força silenciosa do imperialismo norte-americano Brzezinski crê poder assegurar a estabilidade do sistema mundial até mesmo nessas condições dramáticas.

Em 1969 — em plena guerra do Vietnam — disse o seguinte:

A influência norte-americana tem uma natureza porosa e quase invisível. Funciona mediante a interpenetração das instituições econômicas, a harmonia cordial dos dirigentes e partidos políticos, os conceitos compartilhados pelos intelectuais refinados, a fusão dos interesses econômicos. É, em outras palavras, algo novo no mundo, algo que ainda não foi esclarecido⁹⁸.

O caráter bastante vago da promessa e com pouco atrativo para a maioria da população mundial, faz com que, de fato, a ideologia da Trilateral desenvolva muito pouco tais projeções para o futuro. Todavia, tem de buscar formas de motivação na linha desejada do desenvolvimento futuro da “interdependência”. Portanto, converte-se antes num pensamento com tendência catastrófica. Pint-se constantemente um sem-número de catástrofes possíveis, para oferecer com igual constância a interdependência como maneira de escapar de tais perigos. Por falta de conteúdo de uma meta convincente para o futuro, a ideologia Trilateral se transforma numa ideologia apocalíptica. Como não pode dar esperança, infunde medo. Assim falava Andrew Young à CEPAL:

Optar pela comunidade de metas e interesses compartilhados em lugar do caos que significa a destruição...
Alimentar o faminto e curar o enfermo para construir a sociedade e a liberdade em vez de preparar-nos para o apocalipse...
Criar e crescer ou, do contrário, perecer...
Não existe a possibilidade de determo-nos onde estamos e evitar a catástrofe⁹⁹.

No relatório da Trilateral, já citado, nota-se a mesma tendência catastrófica. Trata-se da ameaça de guerra, do colapso ecológico e da ameaça por pobreza extrema. Todavia, todas as catástrofes possíveis são vistas como ameaças à interdependência, jamais como o que são:

seu resultado. Portanto, a interdependência aparece como o grande salva-vidas para a humanidade, e a falta de respeito para com ela como a fonte de todas as catástrofes possíveis:

Apesar de que a interdependência é uma rede que une praticamente todos os Estados do globo, ela permanece frágil. A proliferação nuclear e a mudança ecológica indesejada são duas ameaças crescentes para esses vínculos ¹⁰⁰.

De fato, se os Estados do mundo não são capazes de inovações nesse campo (o da proliferação nuclear), pode-se abrir um período de instabilidade e violência em relação à qual o último quarto de século poderia parecer uma *belle époque* ¹⁰¹.

As origens das mudanças ecológicas poderiam... não ser muito claras. Quando ocorrer o primeiro sintoma, já poderão ser irreversíveis. Hoje em dia a pressão do homem sobre o meio ambiente é tão considerável que acontecem muitas mudanças não desejadas, e já não se pode considerar o colapso parcial uma noção absurda.

Um colapso da biosfera do globo é improvável durante este século, mas não há certeza sobre a possibilidade de evitá-lo ¹⁰².

A prevenção de tais mudanças e de colapsos mais gerais (e a reparação do dano ocorrido) são tarefas maiores para todo o globo ¹⁰³.

Todavia, a ideologia trilateral trata as ameaças de guerra e de mudança ecológica como catástrofes naturais, que é preciso prevenir na medida do possível. Todavia, prevê outras catástrofes: de um lado, como resultado da extrema pobreza (de que vamos falar num capítulo à parte), de outro, toda uma problemática de interferência política na interdependência.

Por estas razões a interdependência contemporânea tem um mecanismo implícito que pode destruí-la, se não forem tomadas medidas contra ele. Tarifas, subsídios à exportação, política industrial, tratamento privilegiado etc., os próprios instrumentos usados para implementar a política social nacional ameaçam inerentemente os sistemas de interação e interdependência, que são a fonte do bem-estar do mundo industrial e a condição prévia para enfrentar e chegar além das necessidades mínimas humanas nos países subdesenvolvidos ¹⁰⁴.

Trata-se aqui de uma ameaça interior à interdependência, que parte do Estado-nação tradicional e chega a minar a própria riqueza da sociedade moderna.

Portanto, a interdependência está ameaçada por catástrofes que se consideram externas — guerra e colapso ecológico — e catástrofes inerentes a ela. A interdependência não pode renunciar ao Estado-nação, cuja política pode provocar a destruição dela, o que seria a maior de todas as catástrofes possíveis. Portanto, convoca-se para a ação:

O sistema internacional passa por mudanças fundamentais, que podem aumentar a injustiça e a repressão e implicam a probabilidade de co-

lapsos econômicos e políticos; mas tal resultado não é de forma alguma a conclusão precipitada que fatalistas apocalípticos e teóricos deterministas poderiam apontar-nos.

O homem continua sendo o forjador de sua própria história compreendendo as forças operantes e por ação cooperativa, pode influir sobre a transição em curso, a fim de movê-la para as suas metas sociais e políticas¹⁰⁵.

A palavra mágica, na qual se apóia a ideologia trilateral para enfrentar as ameaças à interdependência, chama-se cooperação. Através da cooperação consegue-se o que se costuma chamar o *management* da interdependência, que “chegou a ser o problema central da ordem mundial para os próximos anos”¹⁰⁶. Portanto, apela-se para o sentido de comunidade:

Mas a presença e a força de uma predisposição cooperativa e de um sentido global de comunidade influirá decisivamente se as mudanças que ocorrerem na política mundial puderem ter lugar sem maiores perturbações ou colapsos¹⁰⁷.

Mas não se confia nesse sentido de comunidade. É antes aquela predisposição que serve para a organização cooperativa entre os diversos Estados-nações. Mas os ideólogos da Trilateral não vêem nenhuma oportunidade para a cooperação de todos, dado seu número muito grande e não manejável. Por isso buscam uma solução “pragmática”. Se nem todos podem cooperar, convém que cooperem os mais fortes, para assumir a representação dos mais fracos.

Quanto mais forte é um Estado, mais capacitado está para ajudar os mais fracos:

De uma cooperação mais estreita entre os países trilaterais resultará uma quantidade de benefícios para o resto do mundo. Primeiro, produzirá um enfoque mais coerente por parte dos países cuja cooperação é essencial para o caráter evolutivo da ordem mundial. Segundo, produzirá um melhor *management* de problemas importantes globais em algumas áreas, especialmente um *management* macroeconômico geral. Terceiro, surgirá com mais probabilidade uma assistência concreta e ampla em favor do alívio da pobreza mundial e da promoção do desenvolvimento econômico nas partes mais pobres do mundo¹⁰⁸.

Tendo em mente essas perspectivas, os ideólogos da Trilateral se vangloriam de seus respectivos países:

Os países membros da Trilateral são aqueles que possuem a melhor participação no comércio mundial e nas finanças mundiais, e ao mesmo tempo ao redor de dois terços da produção mundial. São os países mais avançados em termos de receita, estrutura industrial e *know-how* tecnológico. Todos têm formas democráticas de governo e compartilham valores comuns: economias industriais de mercado, liberdade de im-

prensa, compromisso com as liberdades cívicas, uma vida política ativa entre seus cidadãos e a preocupação com o bem-estar econômico de seus habitantes mais pobres ¹⁰⁹.

A estabilidade da economia mundial está em suas mãos:

Por exemplo, a responsabilidade para a estabilização da economia mundial recai sobretudo nos países trilaterais, e especialmente sobre os Estados Unidos, Alemanha e Japão, como as três maiores economias. Mas outros países têm um interesse profundo nas ações realizadas por estes países, e a coordenação entre os países trilaterais teria de levar em consideração isso ¹¹⁰.

Nesse sentido, o sistema monetário internacional é propriamente uma questão para os países não-comunistas mais fortes. Outros países, contudo, têm o maior interesse na maneira como funciona ¹¹¹.

A maneira de levar em consideração os interesses de outros países extrai-se da seguinte frase:

Procuramos defender nesta secção prévia a oportunidade — de fato a necessidade prática — de um procedimento de estreita cooperação entre os países trilaterais. Ao mesmo tempo, a discussão teria de ser continuada em foros mais amplos, até mesmo em foros universais ¹¹².

Trata-se de uma relação de “consulta”, que os exclui premeditadamente de todas as decisões vinculadas com “a estabilização da economia mundial” e do “sistema monetário mundial”. De fato, a Comissão Trilateral atribui todas estas decisões ao conjunto dos países trilateralistas, convencida de que os Estados Unidos, sozinhos, já não são capazes de exercer tal monopólio sobre a economia mundial.

O monopólio tem de ser compartilhado com o Japão e com a Alemanha Federal em casos específicos como os do sistema monetário mundial, e com todos os países trilateralistas em outras decisões. Todavia, não se trata do simples exercício de um poder econômico dessas nações. Trata-se, em termos da ideologia da Trilateral, de assegurar a “interdependência”, e não do interesse dessas nações como Estados-nações.

Portanto, os ideólogos da Trilateral sentem-se num certo conflito com os próprios Estados-nações dos países trilateralistas que se consideram seu suporte principal. Embora toda essa ideologia tenha sido fundada em função do poder econômico dos países da Trilateral, não se refere a eles como Estados-nações com interesses nacionais, mas como lugares geográficos, nos quais a “interdependência” concentra o poder econômico. É a interdependência em nome da qual falam. Própria dos países trilateralistas somente pelo fato de que neles, como consequência da interdependência, se forma o poder econômico e político para poder sustentar essa interdependência como o

verdadeiro agente. Ela é sempre o sujeito principal, em função da qual esses ideólogos pensam. Portanto, percebem um conflito entre as prioridades nacionais e as exigências da interdependência. A interdependência, contudo, está acima de tudo; e o Estado-nação tem de conformar-se com uma posição subsidiária em relação a ela:

Não se pode e não se deve impedir a intervenção nacional — ela é inevitável em nome de uma sociedade mais justa — mas através de acordos internacionais e ações comuns deveria ser levada de forma que se conservassem as vantagens da interdependência ¹¹³.

As tradicionais políticas econômicas aparecem como obstáculos: a autonomia nacional deixa de ser compatível com a interdependência — e portanto com a racionalidade econômica — e as políticas domésticas se transformam num perigo à medida que se orientam por interesses da respectiva nação. Isso levaria a uma competição entre os Estados-nações, cujo resultado seria uma ameaça para a interdependência.

O que ficou dito anteriormente implica, de modo especial, a renúncia a políticas nacionais de pleno emprego, que foram as características das décadas passadas. Todavia, sustenta-se:

Essa competição pode ser evitada à medida que se reconhecer que para a comunidade de nações como um todo (ou para importantes grupos de países) a efetividade da política monetária e fiscal para manter a demanda total continua de pé. Como as economias nacionais estão mais abertas, aumenta a necessidade de uma coordenação das políticas monetárias e fiscais ¹¹⁴.

Para grupos de nações — e especialmente para o grupo dos países trilateralistas — continua de pé o que antes era válido para cada um dos Estados-nações. O Estado-nação perderia seu papel de representante de um interesse nacional e receberia as orientações de sua ação da interdependência encarnada agora em instituições internacionais que decidem a política monetária e fiscal.

O caráter decisivo nessa análise é que o Estado-nação só pode levar avante agora suas políticas internas à medida que pode imprimir esses interesses internos nas decisões dessas instituições internacionais. Não deixa de ter a possibilidade de perseguir tais interesses. Mas só a teria no grau em que possa assegurar esses interesses em instituições internacionais que decidem sobre essa política monetária e fiscal. Agora, enquanto se solapava o Estado-nação tradicional, surgiriam tais instituições internacionais nas quais o poder econômico e político dos Estados-nações decidiria sobre sua possibilidade de fazer valer seus interesses internos. É evidente que os países trilateralistas, e sobretudo os mais fortes, poderão fazer valer dessa ma-

neira seus próprios interesses dentro da economia mundial. O Fundo Monetário Internacional é um antecedente convincente daquilo que significa tal solapamento do Estado-nação pelo *management* da interdependência.

Todavia, a análise das ideologias da Trilateral parte de um fato real. O que eles chamam a interdependência — a fase atual da divisão internacional do trabalho e o conseqüente tipo de acumulação de capital — tem efetivamente a conseqüência de tornar impossível a política tradicional (keynesiana) do pleno emprego nas últimas décadas. A experiência demonstra que as políticas nacionais para assegurar uma demanda total desembocam na inflação, perdendo seu efeito sobre a demanda total. Assim, de fato, o Estado-nação das últimas décadas ficou solapado. A problemática da análise da Trilateral não está nesse aspecto. Está antes na renúncia total da análise das condições nacionais da inserção na divisão internacional do trabalho e na substituição dessa análise pela introdução dessa identidade quase-mítica da “interdependência” e com ela da postergação dos interesses nacionais ao interesse das corporações internacionais e das instituições da determinação da política monetária e fiscal no plano internacional. Esses interesses não são colocados acima dos interesses nacionais. Sublinham os interesses nacionais de determinados países — especialmente os países trilateralistas — e postergam os interesses dos outros. Todavia, como se nega ao Estado-nação a representação de seus interesses a não ser que tenha o poder econômico para impregnar a própria ação das corporações e instituições internacionais, transformam-se os países dependentes em simples executores dos interesses dos países centrais. O Estado-nação no âmbito dos países dependentes transforma-se em representante dos interesses dos poderes econômicos em seu próprio país.

Todavia, à medida que o Estado-nação assume esse papel, tem de renunciar às políticas de desenvolvimento tradicionais e dedicar-se antes à tarefa de estabilizar a sociedade, que em razão de seu subdesenvolvimento é extremamente instável. Portanto, no grau em que este Estado assume o papel que a ideologia da Trilateral lhe determina, e que em boa parte já é realidade nos países subdesenvolvidos, substitui a política tradicional de desenvolvimento pelo aumento de suas funções repressivas.

Para o Estado-nação do país subdesenvolvido, essa sujeição à “interdependência” significa o aumento da extrema pobreza e a violação sistemática dos direitos humanos liberais. Como a sujeição a essa “interdependência” aumenta a extrema pobreza, há ameaça contra a estabilidade, que agora só pode ser mantida pela violação dos direitos humanos liberais.

De fato, a sujeição do Estado-nação — que hoje está ocorrendo em todo mundo capitalista — à “interdependência”, tende a aumentar a pobreza de todos os países. Embora os ideólogos da Trilateral sustentem que uma política de manutenção da demanda total seria possível para o conjunto dos países trilateralistas, essa possibilidade é pelo menos muito remota. Contudo, o aumento da pobreza é maior e mais dramático nos países subdesenvolvidos.

Os ideólogos da Trilateral mencionam essa extrema pobreza como uma das ameaças à interdependência.

Aliviar a pobreza é tanto uma exigência dos princípios éticos básicos do Ocidente como do simples interesse próprio. A longo prazo, é improvável um mundo ordenado se uma grande afluência de riqueza numa parte coexistir com uma pobreza em outra, enquanto está surgindo “um mundo” de comunicações, de relações mútuas e de interdependência ¹¹⁵.

A referência aos “princípios básicos do Ocidente” certamente é incompleta. A extrema pobreza, tal como hoje existe nos países subdesenvolvidos, é produto da aplicação de tais princípios éticos básicos; e de nenhuma forma está num conflito fundamental com eles. O que estes princípios éticos produzem é a extrema pobreza; e o que exigem frente a ela é aliviá-la. Excluem precisamente a possibilidade de erradicá-la. Esses princípios éticos básicos do Ocidente não são efetivamente outra coisa senão a expressão do interesse próprio, do princípio capitalista da sociedade. “Ocidente” não conhece outra ética básica senão a do interesse próprio. Os movimentos que no “Ocidente” propõem outra ética são considerados subversivos e tratados em consequência.

O resultado da aplicação desses “princípios éticos básicos do Ocidente” é que “um caminho de justiça social e reforma será necessário para a estabilidade a longo prazo” ¹¹⁶.

É preciso conjugar um máximo de “interdependência” com um mínimo de “justiça social”; essa é a tarefa de otimização a que os ideólogos da Trilateral se propõem. Quando falam da estabilidade do sistema, referem-se a essa tarefa de otimização.

Tratam pois, a extrema pobreza em termos da estabilidade do sistema:

Os problemas da paz, da ecologia e da dependência impõem exigências operativas desde agora à política contemporânea no mundo trilateral, e o fracasso provocaria custos imediatos ¹¹⁷.

Quanto à extrema pobreza, é diferente: “A situação é diferente com relação à satisfação das necessidades humanas” ¹¹⁸.

Os ideólogos da Trilateral não consideram a alta mortalidade infantil, a desnutrição, a fome, o desespero resultante do desemprego

como “custos imediatos”. Para justificar tal julgamento, sustentam que “até mesmo com esforços imediatos e enérgicos será necessário muito tempo para alcançar êxitos em escala ampla”¹¹⁰.

Repetem isso até à saciedade:

Não é possível eliminar a pobreza no mundo de uma só vez¹²⁰.

Não temos os recursos humanos para eliminar a pobreza dentro do futuro imediato previsível; mas podemos contribuir para isso no período de um tempo mais longo¹²¹.

A experiência dos países socialistas demonstra que, sem dúvida, é possível erradicar a pobreza dentro de prazos “imediatamente previsíveis”. Mas fazê-lo, é incompatível com os “princípios éticos básicos do Ocidente”, princípios que exprimem somente o caráter capitalista da sociedade. São princípios que se opõem à erradicação da extrema pobreza. Todavia, os ideólogos da Trilateral nos projetam um mundo futuro melhor, sem comprometerem-se evidentemente com nenhum prazo:

É necessário, contudo, definir aquilo para que nos estamos esforçando: um mundo mais racional, capaz de criar as pré-condições para a sobrevivência física humana, uma educação mínima, e participação política¹²².

Boa parte do pensamento anterior sobre o desenvolvimento econômico falhou frente à tarefa de colocar os seres humanos no centro das estratégias de transição¹²³.

Os ideólogos da Trilateral põem expressamente a interdependência no centro de suas estratégias de transição, mas é claro que nunca colocam aí o ser humano. Repetem-no aos quatro ventos:

Adicionalmente à tarefa de manter a paz e a estreita cooperação entre os países industriais em relação com o amplo conjunto de interesses comuns, a estratégia global dos países trilateralistas deveria incluir esforços para fomentar o desenvolvimento econômico e aliviar a pobreza nos países pobres do mundo¹²⁴.

Não se pode dizer mais claramente que o “ser humano” não está precisamente no centro de tais estratégias.

O tratamento expresso que os ideólogos da Trilateral dão à extrema pobreza, não explica por que a vêem como ameaça para a interdependência. Contudo, a ponte para discutir tal ameaça constitui a discussão das funções do Estado-nação nos países subdesenvolvidos.

Nos países em desenvolvimento, sob a exigência de fazer esforços especiais para aliviar a pobreza, o desejo de autonomia produz dificuldades especiais. Desejosos por afirmar sua independência em todos os

campos, freqüentemente tendem a considerar os tipos de arranjos e consultas necessários dentro de relações de interdependência, como interferências em seus assuntos domésticos e como um ônus para a sua soberania ¹²⁵.

Dirigindo-se para a solução dos problemas da pobreza, podem amenizar a interdependência. Mas não conseguem sua meta; pelo contrário, prejudicam a si mesmos:

Apesar de que as diferenças no bem-estar e na infra-estrutura sociopolítica são inevitáveis, as elites em muitos países em desenvolvimento consideram que as disparidades atuais entre países ricos e pobres são tão extremas e oferecem tão pouca proteção para o fraco, que tendem a rejeitar a interferência como uma forma de dependência de seu ponto de vista. Como resultado, solapam as próprias pré-condições das quais dependem num grau considerável o alívio de seus problemas ¹²⁶.

Isso constitui uma verdadeira ameaça de degeneração da interdependência:

A idéia de reforçar a auto-sustentação dos países em desenvolvimento, que é de fato uma meta indispensável da política de desenvolvimento, poderia degenerar numa rejeição de uma economia mundial integrada, se as tendências atuais continuarem ¹²⁷.

Os ideólogos da Trilateral levam essa ameaça à “interdependência” tão a sério que a consideram de fato como a principal entre todas. Nesse sentido afirma Brzezinski:

Hoje em dia verificamos que o plano visível da cena internacional está mais dominado pelo conflito entre o mundo avançado e o mundo em desenvolvimento do que pelo conflito entre as democracias trilateralistas e os Estados comunistas... e que as novas aspirações do terceiro e quarto mundos (refere-se aos países subdesenvolvidos e aos da OPEP), tomadas em conjunto, representam, no meu entender, uma ameaça muito maior para a natureza do sistema internacional e, em última análise, para as nossas próprias sociedades... a ameaça consiste em negar-se à cooperação ¹²⁸.

E em outro relatório de uma equipe de trabalho, especifica-se mais o perigo:

As indústrias dos países desenvolvidos, que já estão começando a manufaturar produtos nos países em desenvolvimento, para aproveitar os custos mais baixos e as vantagens de acesso, conseguirão ser outros tantos futuros reféns ¹²⁹.

Portanto, procuram dar o alarme. Todavia, aparentemente não frente aos países socialistas. Brzezinski afirma que “a principal ameaça que a União Soviética apresenta para os Estados Unidos é de índole militar” ¹³⁰.

Na perspectiva de sua era tecnocrônica, Brzezinski vê uma inferioridade tecnológica dos países socialistas, que ele considera estrutural e portanto crônica. Contudo, vislumbra-se em seus escritos uma estratégia determinada para enfraquecer o desenvolvimento tecnológico dos países socialistas. Por isso sua insistência na ameaça militar dos países socialistas. De fato, se tal ameaça existe, demonstra precisamente a capacidade de desenvolvimento tecnológico desses países. Todavia, ele sublinha tal ameaça por outra razão. A corrida armamentista é o principal instrumento do mundo capitalista para enfraquecer as economias dos países socialistas. Estes estão obrigados a responder à ameaça militar que parte do mundo capitalista inteiro mediante uma produção de armamentos igual à dos ocidentais.

Através da corrida armamentista, o mundo capitalista pode determinar portanto os gastos militares dos países socialistas. Contudo, esses países tem uma renda per capita sensivelmente menor do que os países capitalistas centrais. Sendo obrigados a efetuar gastos militares tão grandes como o conjunto dos países capitalistas centrais, os países socialistas levam uma carga armamentista muito maior do que aqueles. Isso se transforma num obstáculo constante para o desenvolvimento econômico das esferas de produção não vinculadas com a produção armamentista. Mas a corrida armamentista dos países capitalistas centrais podem enfraquecer portanto unilateralmente as economias dos países socialistas. É uma política que a administração Carter maneja sistematicamente.

Todavia, a principal preocupação da Comissão Trilateral não se dirige diretamente contra os países socialistas.

O principal temor é que os países subdesenvolvidos poderiam seguir o exemplo dos países socialistas. Por essa razão têm de destruir na medida do possível a imagem que estes países têm frente aos subdesenvolvidos. O enfraquecimento econômico é parte importante dessa campanha. Mas a preocupação mais direta dirige-se para os países subdesenvolvidos, que poderiam rejeitar os termos atuais da coordenação da divisão internacional do trabalho para as corporações multinacionais.

Os países que querem o desenvolvimento econômico estariam bem aconselhados se dessem as boas-vindas às companhias estrangeiras em condições apropriadas. Em caso de necessidade, podem obter assistência exterior para negociar com tais firmas, por exemplo, através do Banco Mundial ¹³¹.

E Andrew Young afirma:

As muito difamadas empresas multinacionais, muitas das quais sem dúvida alguma contribuíram para criar problemas sociais, podem ser, e em certas ocasiões foram, instrumentos que ajudam a difundir tecno-

logia, a repartir os recursos do desenvolvimento e a promover a justiça social ¹³².

As corporações multinacionais oferecem-se, efetivamente, como promotoras da justiça social.

Os países em desenvolvimento teriam de ser livres para determinar se querem aceitar o investimento estrangeiro e em que condições. Todavia, todos os países têm a obrigação de acolher bem os estrangeiros e suas propriedades; estes são conceitos que valem tanto para os cidadãos de países em desenvolvimento e seus investimentos nos países desenvolvidos, como vice-versa ¹³³.

Trata-se desta justiça social que proíbe a todos — ricos e pobres por igual — que vivam debaixo das pontes. Mas há algo mais: uma ameaça. A interdependência refere-se a um fato real: a fase atual da divisão internacional do trabalho. Esta contém uma rede de entrelaçamentos tal que nenhum país pode sair dela. Nenhum Estado-nação pode ser um Robinson. Quando os ideólogos da trilateral censuram os países subdesenvolvidos pelo fato de quererem dissociar-se da “interdependência”, fazem-no com muita malícia. Nenhum país subdesenvolvido poderia sair da divisão internacional do trabalho e nem aspiram a isso. Aspiram a condicionar sua integração na divisão internacional do trabalho à solução do problema da pobreza dentro de prazos “imediatamente previsíveis” e à superação do desemprego (os países socialistas agem assim). Trata-se, portanto, de rejeitar um tipo de integração que subordine o Estado-nação às exigências da “interdependência”, e reivindica para o Estado-nação o papel de mediador entre as exigências e possibilidades da divisão internacional do trabalho e as necessidades dos “seres humanos”. Reivindica-se uma política em cujo centro estejam estes “seres humanos”, subordinando as exigências da interdependência à sua sobrevivência. Isso implica evidentemente uma resposta negativa rotunda ao capital estrangeiro e a afirmação de algumas relações socialistas de produção. Sem essas políticas não se pode pôr o “ser humano” no centro da estratégia do desenvolvimento.

Mas isso não é rejeição da inserção na divisão internacional do trabalho. Para recordar somente casos recentes: não foi a Cuba socialista que rejeitou sua inserção na divisão internacional do trabalho. Pelo contrário, foram os Estados Unidos que excluíram Cuba. O Chile de Allende também não rejeitou a integração. Mais uma vez, foram os Estados Unidos que rejeitaram. E, hoje em dia, o Vietnam busca a sua inserção nessa divisão do trabalho, e são de novo os Estados Unidos que opõem dificuldades. De fato, o que está em jogo não é nunca a integração na divisão internacional do trabalho, mas as condições dessa integração expressas no termo “interdependência”.

Os países trilateralistas impõem como sujeito da integração as companhias multinacionais, e impõem a subordinação do Estado-nação aos seus mecanismos de ação. Os países subdesenvolvidos têm de aspirar à subordinação a esses mecanismos, por parte do Estado-nação, à sobrevivência de todos os habitantes, isto é, ao trabalho e à subsistência.

Neste conflito, os países trilateralistas vêem a "interdependência" como uma arma, e dão o nome de desestabilização ao uso dessa arma. Dada a situação de interdependência, é uma arma mortal no caso em que os países subdesenvolvidos estejam divididos. Precisamente por essa razão, os ideólogos da Trilateral insistem em que o "pólo de cooperação" que querem fomentar não pode incluir os países subdesenvolvidos. Isso fomentaria a união entre eles.

Dada a interdependência, é muito difícil resistir à política de desestabilização. O conjunto dos países capitalistas pode-se isolar de cada um deles, mas nenhum destes países pode-se isolar do resto. Cuba pôde resistir à desestabilização, porque conseguiu integrar-se através da União Soviética. O Chile foi derrotado porque não encontrou aberto este caminho.

Oferecendo os aglomerados multinacionais como alternativa frente aos projetos socialistas dos países subdesenvolvidos, o problema da extrema pobreza serve ao mesmo tempo como pretexto para propor um caminho da política de desenvolvimento:

Creemos que os países trilateralistas deveriam aumentar substancialmente o fluxo de recursos para aliviar a pobreza no mundo, o que daria a possibilidade de melhorar a produção de alimentos, proporcionar um serviço simples de saúde (incluindo a disponibilidade de água tratada, saneamento e ajuda para o planejamento familiar) e estender a alfabetização. Esses programas teriam de ser acessíveis em todos os lugares onde houver pobreza, com um mínimo de condicionamentos políticos. Essas ajudas, em troca, podem ser condicionadas em função da consecução de seus objetivos e diretamente vigiadas quanto à sua efetividade para aliviar a pobreza. Os países receptores, cujo sentido de soberania nacional se sentir ofendido por tais condições, podem rejeitar tal ajuda ¹³⁴.

Tudo parece ser humanismo puro. Todavia, há toda uma mudança da política de desenvolvimento prevista:

Nós ajudaríamos, além disso, as tendências que já existem nos programas de ajuda externa para uma mudança do peso relativo a partir dos grandes projetos de capital no setor industrial para aquelas atividades que aliviam a pobreza em termos mais diretos e tendem a assegurar postos de trabalho para um maior número de pessoas, especialmente nas áreas rurais ¹³⁵.

A ideologia trilateral torna-se antiindustrialista. Nessa posição há toda uma visão ideológica do problema tanto da extrema pobreza como do desemprego. Insinua-se que a produção agrícola e em geral as atividades não-industriais criam mais emprego do que a indústria. E deduz-se que o apoio para aliviar a extrema pobreza obriga os países trilateralistas a restringir a industrialização dos países subdesenvolvidos. A própria industrialização aparece como a grande culpada tanto da extrema pobreza como do desemprego.

Mas o desemprego se produz tanto ao dirigir os investimentos para a agricultura como para a indústria. Nas duas últimas décadas, a tendência geral dos países subdesenvolvidos foi no sentido da estagnação do emprego industrial; isso vale pelo menos em termos relativos ao crescimento demográfico. Dado esse estancamento, os investimentos na agricultura levaram ao aumento do desemprego, porque diminuíram o próprio emprego agrícola. Onde se fez a "revolução verde", isso acabou sendo catastrófico para o emprego agrícola e, dada a diminuição do emprego industrial, foi catastrófico para o emprego em geral. O problema do desemprego e da conseqüente pobreza extrema não resulta de tal ou qual direção dos investimentos, mas do fato de que os investimentos se realizam no marco das relações capitalistas de produção. Dentro de tais relações, qualquer direção dos investimentos leva ao aumento tendencial do desemprego nos países subdesenvolvidos. Por outro lado, não se pode erradicar a extrema pobreza sem erradicar o desemprego. Por isso, a erradicação da extrema pobreza não é possível sem uma mudança das relações de produção.

Os ideólogos da Trilateral sabem disso, embora não o digam. Buscam argumentos para um antiindustrialismo que, contudo, desejam por outras razões. Orientando os investimentos nos países subdesenvolvidos para a agricultura, podem manter o atual sistema internacional da divisão do trabalho. Compreendem que a industrialização dos países subdesenvolvidos, mesmo no caso de uma industrialização capitalista, pode levar a uma maior independência do país em questão no que se refere ao capital multinacional. É o que querem dizer quando falam do perigo de que o capital multinacional possa converter-se em "refém" do país que se industrializa. É entre outros o caso do Brasil, que inquieta o capital multinacional¹³⁶. É muito mais difícil que se produzam tais situações no caso de uma orientação do capital preferentemente para a agricultura.

Desse modo entende-se por que a Trilateral considera a extrema pobreza como uma ameaça para a interdependência. O que na realidade consideram ameaçador é uma política eficaz dos países subdesenvolvidos para erradicar a pobreza. Tal política teria de enfrentar a posição dominante dos países trilateralistas na economia mundial e

levar a algumas relações econômicas internacionais radicalmente diferentes. Efetivamente, uma política eficaz para erradicar a extrema pobreza nos países subdesenvolvidos é uma ameaça para o capitalismo mundial e para o papel dominante das multinacionais na atual divisão internacional do trabalho. Por parte dos ideólogos da Trilateral existe um verdadeiro temor de que os países subdesenvolvidos possam tomar esse rumo.

Por essa razão, declaram que a erradicação da extrema pobreza é uma meta a prazo indefinidamente longo, sem negar a meta. Pelo contrário, quanto mais conseguem apresentar a erradicação da pobreza como uma meta a longo prazo, mais falarão dessa meta, e com menos perigo para a “interdependência”.

Declarando o Estado-nação subordinado à “interdependência”, e portanto a erradicação da pobreza como uma meta a longo prazo, transforma-se o Estado-nação num Estado cuja tarefa principal é a repressão. Os ideólogos da Trilateral estão perfeitamente conscientes deste fato. Andrew Young diz que “o subemprego e a repressão política são, certamente, parte do mesmo problema social”¹³⁷.

Quanto mais se vai protelando a erradicação da pobreza para um futuro indefinidamente distante mais se declara a repressão política como uma tarefa a longo prazo. Somente a repressão política permite viver a longo prazo com a pobreza. O Estado-nação anterior é substituído pelo Estado autoritário policial, o único Estado que pode sujeitar-se à “interdependência”.

Portanto, começa-se a falar da “nova democracia”, que é simplesmente a declaração sistemática do fim da democracia liberal. A nova democracia é o Estado policial.

No plano político aparecem agora os mesmos inimigos da “interdependência” citados nas análises anteriores, mas com outros nomes. São agora os utópicos ou visionários: os ideólogos da Trilateral seguem nesse ponto a linha antiutópica de toda a ideologia burguesa atual. Evidentemente, os utópicos trazem o caos e a catástrofe. Mas não são só eles que levam a este final. Fazem-no também os políticos que se aferram ao conceito tradicional do Estado-nação e que trabalham portanto com uma política de objetivos e enfoques a curto prazo:

O enfoque político a curto prazo tem, em boa medida, as mesmas conseqüências que um enfoque utópico ou visionário: ambos tendem a sustentar o *status quo*; os primeiros o fazem ao limitar-se a cuidar dos sintomas do problema; os últimos, ao fugir dos limites do factível. Em última análise, ambos deixam os problemas reais sem solução até que se produzam colapsos ou mudanças explosivas. Essa síndrome não é nova¹³⁸.

Os ideólogos da Trilateral se consideram realistas entre os ilusionistas, centro entre a direita e a esquerda. Todavia, como ideólogos da nova democracia, não se preocupam muito com o que acontece nos Estados do mundo subdesenvolvido, Estados que se sujeitaram à interdependência em nome da segurança nacional. Ali — realistas como são — vêem antes os germes dessa nova democracia. Sua preocupação dirige-se para o que está acontecendo nas democracias liberais dos próprios países trilateralistas. Vêem agora a necessidade de transformar essas democracias liberais em novas democracias, ou seja, naquilo que os Estados de segurança nacional alcançaram em germe. Diz Brzezinski:

Conseqüentemente, são necessárias ações políticas de envergadura e provavelmente novas estruturas políticas para responder eficazmente aos problemas que neste momento parecem ser essencialmente técnicos ou econômicos ¹³⁹.

Dizia precisamente uma semana depois do golpe militar no Chile. A razão da preocupação com o funcionamento da democracia liberal nos próprios países trilateralistas consiste no fato de que os políticos da Trilateral não podem estar certos de que os próprios povos de seus países irão respaldar sua política frente ao mundo subdesenvolvido. Recordam muito bem que uma das razões da impossibilidade de continuar a guerra do Vietnam foi a rejeição dessa guerra por parte do povo dos Estados Unidos. Também os recentes golpes militares na América Latina (Brasil, Uruguai, Chile, Argentina) e a publicação das vinculações da CIA e do Pentágono com eles provocaram movimentos de solidariedade contra tais golpes. Isso levou, juntamente com o escândalo de Watergate, a um sentido de legitimidade frente ao próprio governo. Todavia, todo o enfoque político da Trilateral obriga a reforçar a dominação exercida sobre os países subdesenvolvidos num grau tal que os ideólogos da Trilateral apelam para a união das forças de todos os países trilateralistas para essa tarefa. Prevêem um aumento desses conflitos, e de nenhum modo sua diminuição. Mas prevêem ao mesmo tempo que, dentro das condições políticas atuais, será difícil encontrar o apoio suficiente e necessário para poder sustentar essa política.

Uma das principais razões reside, para eles, no desenvolvimento moderno dos meios de comunicação. Sabem que a política colonial dos séculos XVIII e XIX, por exemplo, só foi possível graças à deficiência dos meios de comunicação, e assim os sustentadores daquela política eram os que estavam mais bem informados dos fatos que se produziam. A preocupação com a democracia liberal e sua orientação para a “nova” democracia — que se chama também democracia “viável”, democracia “restrita”, ou democracia “governável” — encontra seu ponto principal no controle dos meios de comunicação, tanto das pró-

prias publicações como de suas fontes de informação. Samuel P. Huntington encarrega-se de defender tais restrições:

Especificamente, há uma necessidade de assegurar à imprensa o seu direito de imprimir o que quiser sem restrições prévias, exceto em circunstâncias pouco usuais. Mas há também a necessidade de assegurar ao governo o direito e a possibilidade de reter a informação em suas fontes ¹⁴⁰.

Ao mesmo tempo, apela para a auto-regulação da imprensa:

Os jornalistas têm de disciplinar-se e desenvolver e reforçar seus próprios *standards* de profissionalismo; do contrário terão de enfrentar conseqüentemente a probabilidade de uma regulamentação por parte do governo. . .

Os editores responsáveis reconhecem que tais mecanismos (os conselhos de autocensura) são desejáveis e a criação desses conselhos independentes pode ser um grande passo para assegurar a existência de uma "imprensa livre e responsável" ¹⁴¹.

Huntington faz a seguinte análise do funcionamento da democracia liberal:

O funcionamento efetivo de um sistema político democrático requer normalmente certo grau de apatia e falta de compromisso por parte de alguns indivíduos e grupos. No passado, cada sociedade democrática teve uma população marginal, de tamanho maior ou menor, que não participava ativamente da política. Em si mesma, essa marginalidade por parte de alguns grupos é intrinsecamente antidemocrática, mas ao mesmo tempo foi um dos fatores que possibilitaram um funcionamento efetivo da democracia. Uma marginalidade menor de alguns grupos tem de ser substituída por uma maior auto-restrição por parte de todos os grupos ¹⁴².

Ou seja, a democracia liberal só funcionou precisamente porque não se realizou de modo universal, e para que possa funcionar de modo universal é preciso transformá-la numa "nova democracia", o que significa sua abolição como democracia liberal. Isso ficou demonstrado nos últimos anos:

Todavia, nos últimos anos, o funcionamento do processo democrático parece ter gerado efetivamente um colapso nos meios tradicionais de controle social, uma deslegitimação da autoridade política e outras, e uma sobrecarga de exigências para o governo, que excedem sua capacidade de resposta ¹⁴³.

Inevitavelmente, isso desemboca na necessidade de um reposicionamento, não somente da imprensa, mas de todo o sistema educativo e uma condenação geral aos intelectuais que agem "em função de valores".

Essa renovação da democracia já tem certa história. Inicialmente foi proposta por Karl R. Popper em seu livro: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ali nos demonstra que a sociedade aberta só pode manter-se como tal se se transforma numa sociedade fechada. É algo parecido com aquilo que Huntington diz quando afirma que a democracia só é efetiva no caso em que não se realize. A primeira constituição política que contém formalmente esse conceito é a constituição da Alemanha Federal. Todavia, durante os anos cinquenta e sessenta, aplicou-se de forma muito marginal; de alguns anos para cá, utiliza-se para transformar a democracia liberal numa nova democracia; esse processo está em pleno desenvolvimento. A ideologia criada por Popper, contudo, já estava subjacente no maccarthismo, sem desembocar numa concepção política capaz de substituir a democracia liberal. Disso encarrega-se agora a Trilateral, e Huntington é seu autor principal.

Ao focalizar o problema político, os ideólogos da Trilateral vêm-se entre dois fogos. De um lado, a democracia liberal que se torna “ingovernável” e cuja governabilidade deve ser recuperada. De outro lado, as ditaduras militares, os novos autoritarismos em nome da segurança nacional, que contêm os germes daquilo que será a nova democracia. Opõem-se portanto aos dois, sabendo que o princípio criativo moderno é apresentado pelos novos autoritarismos.

Quando Andrew Young falou diante da CEPAL na Guatemala, em 3 de maio de 1977, dirigia-se aos representantes dos governos latino-americanos, que, em sua maioria esmagadora, eram delegados de regimes de repressão sangrenta de qualquer tipo de movimentos populares. Tratou-os como portadores de uma nova esperança:

Neste novo período de esperança é novamente realista pensar que a democracia é realizável, que os direitos humanos podem ser protegidos...

Estamos no limiar de uma nova época de esperança...

Devemos unir os conceitos de desenvolvimento... com o conceito de libertação... ¹⁴⁴.

Sem dúvida alguma, a democracia que anuncia é a “nova democracia”. É a democracia governável porque não realiza os valores da democracia. Uma democracia com suficientes grupos marginalizados para poder funcionar.

A conceitualização da “nova democracia” — “restrita”, “viável” e “governável” — que surge a partir da ideologia da Trilateral, é uma organização do Estado-nação capaz de estar subordinada à “interdependência”. A “nova democracia”, portanto, não conhece mais direitos humanos garantidos a não ser a legitimidade para violá-los quando isso for exigido pela subordinação à interdependência. Todavia, seu

princípio básico não é a violação dos direitos humanos, mas a subordinação à “interdependência”. Mas a garantia dos direitos humanos só existe dentro dos limites dessa subordinação. Portanto, os ideólogos da Trilateral falam constantemente de “pluralismo”. Trata-se apenas de uma expressão para essa relativização da vigência dos direitos humanos, que segundo as exigências da interdependência será diferente de um lugar para outro. Mas essa nova democracia é um regime para a estabilidade. Portanto, na visão dos ideólogos da Trilateral, acontecimentos como os golpes militares no Brasil, Uruguai, Chile e Argentina são ao mesmo tempo fracassos. A necessidade desses acontecimentos violentos não é posta em dúvida. Todavia, o fato de que sejam necessários, demonstra a falha anterior do *management* da interdependência. O fato de que o conflito irrompa, demonstra que existe uma falha na política de evitar conflitos:

As vezes podem ser evitadas maiores perturbações das relações internacionais e das sociedades domésticas prevendo as dificuldades potenciais e realizando ações para superá-las. De modo geral, é preferível evitar conflitos em vez de solucioná-los¹⁴⁵.

A “nova democracia” é um sistema político para a subordinação do Estado à “interdependência”, que regula a vigência dos direitos humanos com a flexibilidade suficiente para prevenir perturbações graves das relações internacionais e das sociedades domésticas. O grau de vigência dos direitos humanos já não é decidido pelos próprios direitos nem pela relação entre esses direitos, mas simplesmente pela necessidade de estabilizar a interdependência, que no fundo não é mais do que outro nome para designar a acumulação de capital em escala mundial.

Daquilo que ficou dito anteriormente derivam-se as razões pelas quais a ideologia da Trilateral é apresentada em nome da promoção dos direitos humanos. É difícil imaginar outra ideologia em cujo nome se pudesse justificar uma relativização absoluta dos direitos humanos, em função das exigências da acumulação do capital em escala mundial.

O resultado da relativização dos direitos humanos deriva logicamente do primeiro passo da ideologia da Trilateral. Uma vez declarada a interdependência — ou seja, a acumulação de capital em escala mundial — como prioridade absoluta, declara-se a propriedade do capital e a competição entre capitais como o único valor absoluto e relativizam-se conseqüentemente todos os direitos humanos. A vigência dos direitos humanos transforma-se em conveniência, e a campanha em seu favor explica-se como uma promoção constante de tais direitos nos limites da admissibilidade da acumulação de capital. A garantia dos direitos humanos é derogada e em seu lugar aparece a campanha em favor dos direitos humanos. A meta nessa campanha

não é voltar a garanti-los, mas manter o nível de violação dentro do limite do “necessário” em função da livre acumulação de capital em escala mundial. O nome que os ideólogos da Trilateral inventaram para essa nova situação é “humanismo planetário”. Trata-se, de fato, da formulação da ideologia da segurança nacional em nível global do sistema mundial. Tudo isso se reflete na própria linguagem dos procuradores da Trilateral. Não falam da garantia dos direitos humanos, mas prometem promovê-los.

Em relação com a ideologia liberal há um corte nítido. Essa ideologia falava da inviolabilidade e da garantia dos direitos humanos, embora a realização fosse sempre relativa. Mas a mesma ideologia liberal com sua política correspondente, jamais prometeu a garantia de todos os direitos humanos. Estabeleceu uma prioridade em relação a alguns direitos humanos que se garantiam e tratou outros direitos humanos como secundários, cujo cumprimento estava portanto relativizado. Quanto aos direitos humanos tratados como prioritários, e portanto garantidos, referiam-se de um lado à integridade da pessoa em sua relação com o Estado. Esses direitos contêm garantias com relação ao encarceramento arbitrário e ao castigo cruel. De outro lado, os direitos humanos prioritários referiam-se às liberdades cívicas e políticas, especialmente à liberdade de palavra e de associação. O conjunto desses direitos humanos liberais recebeu a prioridade com relação a outros direitos que eram reconhecidos de maneira retórica: os direitos de satisfazer as necessidades básicas de alimento, moradia, saúde, educação, segurança social. Na base da grande negação em garantir tais direitos humanos fundamentais estava o fato de não garantir o direito ao trabalho. Em última análise, o empobrecimento em massa nas sociedades liberais deriva dessa negação em garantir o direito ao trabalho. A própria prioridade entre os direitos humanos em favor dos direitos liberais era o resultado do reconhecimento incondicional da propriedade privada numa economia de mercado capitalista, que por sua própria organização é incapaz de garantir o direito ao trabalho.

Todos os direitos humanos são direitos individuais. Na linha da ideologia liberal, contudo, fala-se muitas vezes de direitos humanos individuais para referir-se aos direitos liberais; e de direitos sociais para referir-se aos direitos fundamentais. Por trás há uma intenção ideológica. Como o sujeito é anterior à sociedade, também os direitos individuais seriam anteriores aos direitos fundamentais, desembocando portanto no tipo de prioridade entre os direitos humanos, a qual é intrínseca à sociedade liberal. Essa prioridade deriva do fato de se constituir a economia na base da propriedade privada capitalista.

A ideologia liberal interpretou os direitos humanos liberais como direitos universais. Todavia, as sociedades liberais jamais os reconheceram universalmente. Visto que o reconhecimento dos direitos humanos liberais implicava a negativa à garantia dos direitos humanos fundamentais, a própria lógica desses direitos liberais leva a negar sua vigência àqueles grupos sociais que sofrem mais a falta de cumprimento de seus direitos fundamentais. Isso se refere tanto às relações de classe como às relações coloniais e raciais.

Os grandes impérios da era liberal dos séculos XVIII e XIX concedem a garantia dos direitos humanos liberais apenas a uma parte mínima da população. No império britânico jamais se concedeu o caráter de cidadão a mais do que a 10% dos súditos da coroa britânica. Só foram cidadãos os súditos ingleses da coroa, e somente os cidadãos ingleses tiveram o reconhecimento de tais direitos humanos liberais. Nos demais impérios liberal-coloniais aconteceu a mesma coisa. Exclusivamente os cidadãos dos países imperiais do centro são sujeitos dos direitos humanos e constituem-se numa espécie de "cidadãos romanos" do novo império. Mas essa limitação do reconhecimento dos direitos humanos aconteceu também no interior dos países imperiais do centro frente a determinados grupos. Quando se declarou, durante a revolução norte-americana, a igualdade dos homens como sujeitos de direitos humanos, essa declaração não pareceu aos revolucionários da guerra da independência incompatível com a escravidão vigente. A instituição jurídica da escravidão sobreviveu a essa declaração durante quase um século, e foi necessário mais um século para reconhecer a discriminação racial como violação dos direitos humanos liberais. Outro tanto aconteceu com o direito de associação. Somente no final da era liberal se reconhece, ainda que em termos sempre limitados, o direito de associação aos operários dos países imperiais do centro.

A partir da segunda guerra mundial, derogam-se as principais limitações do reconhecimento dos direitos humanos liberais da era liberal. Dissolvem-se os impérios coloniais, tende-se a reconhecer a discriminação racial como violação de tais direitos e aplica-se o direito de associação às organizações sindicais num nível cada vez mais amplo. Todavia, as limitações dos direitos humanos liberais dão-se agora cada vez mais de uma forma nova e diferente. Aparecem as ditaduras militares pró-ocidentais, que agora exercem a função de excluir grandes massas populares dos países subdesenvolvidos do reconhecimento dos direitos liberais, constituindo de novo partes de um império cujo centro se encontra agora nos Estados Unidos. Todavia, a essência dessa dominação já não é racial nem colonial no sentido literal. Torna-se mais nitidamente classista, dirigindo-se contra qualquer movimento popular de massa que reivindique aqueles direitos

humanos fundamentais que a sociedade capitalista, por razões intrínsecas, não reconhece e portanto não garante. Trata-se de direitos humanos que não se pode cumprir num nível universal sem garantir o direito ao trabalho. À medida que a reivindicação dos direitos humanos fundamentais se torna mais intensa, os regimes ditatoriais se fazem mais sangrentos. Surge todo um tipo de regimes que se estabilizam mediante massacres dos movimentos populares, *pogrom* gigantescos, e que recebe sua estabilidade posterior pelo apoio dos Estados Unidos. Com mais nitidez aparece o fato de que a negativa intrínseca da garantia dos direitos humanos fundamentais obriga a restringir todos os direitos humanos liberais.

Portanto, a sociedade liberal tem uma contradição em si mesma. Sua grandeza é partir do reconhecimento, e portanto da garantia, de determinados direitos humanos. Sua tragédia é que a postergação dos direitos humanos fundamentais a obriga constantemente a excluir grupos para com os quais não se cumprem os direitos humanos fundamentais. Isso leva para o final da própria era liberal no momento em que não se garantem os direitos humanos liberais para ninguém, e assim se pode continuar postergando os direitos humanos fundamentais em função da acumulação de capital, ou seja, da "interdependência". Para que a democracia liberal seja "governável", tem de deixar de ser liberal.

A democracia liberal foi sempre uma democracia restrita no sentido de limitar a garantia dos direitos humanos liberais a grupos sociais pequenos. Mas o que agora surge em nome da "nova democracia", ou seja, a democracia "restrita", "viável", "governável", acaba com toda garantia dos direitos humanos liberais. Estes agora são reconhecidos "flexivelmente", na medida em que o permite a prioridade absoluta da "interdependência", para poder continuar negando os direitos humanos fundamentais em função da acumulação de capital.

A semelhança da ideologia da Trilateral com as ideologias fascistas anteriores é evidente. Mas há também diferenças importantes. Os regimes fascistas revalorizaram também todos os direitos humanos, mas o fizeram em função da "nação" ou da "raça". Nesse sentido eram ideologias da "besta ruiva". A ideologia da Trilateral é uma ideologia da besta multicor e de todos os países.

Em certo sentido, a administração Kennedy foi a última tentativa de salvar a sociedade liberal. Em termos ideológicos, buscava um reconhecimento universal dos direitos humanos liberais, incluindo o estabelecimento universal da democracia liberal para solucionar, a partir daí, através de reformas estruturais, os problemas vinculados aos direitos humanos fundamentais. Dado que em Cuba havia surgido um regime socialista na base da garantia dos direitos humanos fun-

damentais, buscava-se a estabilização política dos demais países da América Latina na base de reformas estruturais para promover também esses direitos humanos fundamentais. Mas foi também a administração Kennedy que preparou o golpe mortal para a democracia liberal. Como grande promotor da guerra anti-subversiva, preparou aquele instrumento que acabaria justamente com os movimentos de reforma incentivados pela própria administração Kennedy. As cabeças que se levantam a partir da era Kennedy — movimentos que fazem pressão para o reconhecimento dos direitos humanos fundamentais — nos golpes militares posteriores, são cortadas por aquelas forças anti-subversivas que foram preparadas para essa tarefa a partir da administração Kennedy.

Cortadas as cabeças, surge o projeto da “nova democracia”. Tem o projeto de não voltar a cortar as cabeças, mas de estabelecer uma dominação política tal que ninguém se atreva doravante a levantar a cabeça. Por isso sua ideologia é a da promoção dos direitos humanos. A violação constante e sistemática dos direitos humanos substitui a violação eruptiva e paranóica das noites das facas longas, e a promoção dos direitos humanos — em correspondência com isso — procura que estes não sejam violados a não ser no grau estritamente necessário para a política de estabilidade.

A “nova democracia” não é uma sucessora legítima da democracia liberal, mas uma sucessora ilegítima. É a sucessora legítima do fascismo. O socialismo é o sucessor legítimo da democracia liberal. Esta tinha partido de uma determinada prioridade em favor de determinados direitos humanos, cuja vigência garantia. Esse ponto de partida é garantido pela sociedade socialista. Mas, dado o caráter contraditório do ponto de partida da democracia liberal a partir da prioridade dos direitos humanos liberais, a sociedade socialista parte da prioridade dos direitos humanos fundamentais, cuja vigência garante. Todavia — ao contrário do que aconteceu na democracia liberal — agora os direitos humanos liberais são relativizados em função da garantia dos direitos humanos fundamentais. Em forma de paráfrase: na democracia liberal a democracia estava de cabeça para baixo, na democracia socialista está de pé.

A ideologia da Trilateral, pelo contrário, não parte da garantia de nenhum direito humano. Para poder negar os direitos humanos fundamentais em favor da acumulação de capital, nega também a garantia dos direitos humanos liberais. Neste sentido é totalitária — sua negação dos direitos humanos é total — e revela a contradição fundamental da democracia liberal: se se tratava de garantir os direitos humanos liberais postergando os direitos humanos fundamentais, acaba-se perdendo todo reconhecimento efetivo de todos os direitos humanos. Estabilizar os direitos humanos liberais por pura insistência

em sua vigência, significa, em última análise, acabar com os próprios direitos humanos liberais.

O resultado da “nova democracia” é uma nova divisão do mundo capitalista e de sua auto-imagem ideológica. O reconhecimento “flexível” dos direitos humanos leva à imposição de regimes autoritários de repressão policial preferentemente nos países subdesenvolvidos. Os países trilaterais lhes impõem uma política econômica que produz a extrema pobreza e que não se pode manter sem a repressão policial e o terror. Todavia, impondo-lhes tais políticas econômicas, os próprios países trilaterais começam a criticá-los por sua violação dos direitos humanos. Impõe-se-lhes a necessidade de violar os direitos humanos, e se lhes critica esta mesma violação, que além disso conta em boa parte com o assessoramento “técnico” dos próprios países centrais. O refinamento da tortura na última década na América Latina contava com assessores norte-americanos que transmitiram os “conhecimentos” adquiridos na guerra do Vietnam.

Quanto mais se critica e publica a repressão nos países subdesenvolvidos, mais podem brilhar os países trilaterais, dentro dos quais a violação dos direitos humanos pode ser muito menor. A crítica das violações dos direitos humanos transforma-se numa forma de louvar os países trilaterais, que na realidade estão na origem destas violações. Aparecem agora como as ilhas do respeito relativo desses direitos, que podem dar exemplo aos outros. Sendo na realidade os centros de um império mundial, no qual a violação dos direitos humanos é a regra generalizada, eles se apresentam como aqueles que os respeitam. Conseguem construir uma aparência segundo a qual o mundo capitalista está dividido em dois grandes pólos. O pólo dos países centrais, no qual até a “nova democracia” funciona com um grau de respeito maior pelos direitos humanos, e o pólo dos países subdesenvolvidos, que nem respeitam os direitos humanos. Portanto, o presidente Carter podia dizer em sua conferência de Notre Dame que “confiamos em que o exemplo da democracia seja imitado com urgência e por isso tratamos de pôr o exemplo mais ao alcance daqueles que estiveram afastados e ainda não estão convencidos”. E acrescenta: “As grandes democracias não são livres porque são fortes e prósperas. Creio que são fortes e prósperas porque são livres”.

Esquecendo-se agora por completo da “interdependência”, o mundo trilateral puro emerge como produto de seu respeito pelos direitos humanos. À exploração econômica dos países subdesenvolvidos, contudo, acrescenta-se agora um elemento moral: o desprezo por suas violações dos direitos humanos. Pôncio Pilatos lava as mãos em sinal de inocência. São os outros que violam os direitos humanos, e porque não os respeitam, são fracos e pobres. Em nível do sistema capitalista mundial repete-se agora algo que já os impérios liberais do

século XIX tinham experimentado. A Inglaterra emergiu no século XIX como o país que mais nitidamente respeitava os direitos humanos, apesar de que o império britânico, fora das fronteiras inglesas, os violava com a arbitrariedade mais plena e na própria Inglaterra os limitava a seus termos mais formais. Os ideólogos da Trilateral tratam de repetir essa situação na atualidade. Sendo os países trilaterais os que impõem a violação dos direitos humanos no mundo capitalista inteiro, apresentam-se frente ao mundo como seus verdadeiros guardiães. Suas críticas às violações dos direitos humanos são o instrumento para manter a situação da violação.

D. *As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário **

A primeira vista, certamente surpreende o fato de que se fale de uma metafísica empresarial. Embora essa metafísica exista e esteja divulgada em todas as partes do nosso mundo burguês, muito raramente é percebida como tal. Frequentemente aparece como simples descrição da realidade, ou tem toda a aparência de um conjunto de alegorias. Todavia é onipresente e são muitas nela as imagens religiosas, especialmente as da tradição cristã. O empresário capitalista é um devoto dessa metafísica e a trata como o esqueleto de sua religiosidade, e se ele presume não ter religiosidade alguma, certamente continua tendo essa metafísica.

A metafísica empresarial é uma metafísica da mercadoria, do dinheiro, do mercado e do capital. Já nos inícios do mundo burguês, o pensamento burguês tem uma percepção metafísica desses fenômenos e nunca a perdeu até hoje. Ela está presente em toda ética e moral do empresário capitalista e representa a medula da legitimidade do poder do capital. Exprime-se em toda a publicidade da sociedade burguesa, nos jornais, nas revistas, nos discursos de seus políticos e, sobretudo, em tudo aquilo que os nossos empresários proclamam. E paralelamente há um esforço publicitário gigantesco com o fim de transformar constantemente essa metafísica empresarial no sentir comum da população inteira.

Mas essa metafísica empresarial não aparece somente na publicidade da sociedade burguesa. Aparece também em seus grandes teóricos. Todos eles apresentam e vivem o mundo das mercadorias, do dinheiro, do mercado e do capital como um grande objeto de devoção, um mundo pseudodivino, que está acima dos homens e lhes dita as suas leis.

O primeiro teórico nessa linha surge nos inícios da sociedade burguesa. Trata-se de Thomas Hobbes, que percebe esse sobremundo

* Esta seção foi publicada sob o mesmo título in *A Luta dos Deuses*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

— a verdadeira natureza — ao mesmo tempo como promotor e ameaçador e o chama de Leviatã. O Leviatã é a própria sociedade burguesa e Hobbes a chama ao mesmo tempo de o Deus mortal que vive debaixo do Deus eterno e que exprime a sua legitimidade e seu direito absoluto à representação dos homens na figura do soberano.

Já Hobbes constata que o dinheiro é o sangue desse grande Leviatã. A partir de Hobbes, a engrenagem da sociedade burguesa continua sendo o grande objeto de devoção da ciência social burguesa. Locke ainda pensa em termos do Leviatã. Hegel começa a falar da Idéia. Adam Smith introduz uma transformação importante: o objeto da devoção surge como a “mão invisível” da engrenagem social. No pensamento atual, contudo, verifica-se uma nova mudança importante. Max Weber complementa a “mão invisível” com sua racionalidade formal, que é a “racionalidade do Ocidente”. Trata-se de uma eterna luta, que é “destino”. A Comissão Trilateral chama-o “interdependência”.

Trate-se do Leviatã, da Idéia, da “mão invisível”, do “destino” ou da “interdependência”, sempre aparece no pensamento burguês um objeto central de devoção que se identifica com a engrenagem: mercadoria, dinheiro, mercado e capital. Mudam as formas de expressão e as palavras, mas jamais muda seu conteúdo.

Desse objeto de devoção o pensamento burguês deriva sua ética e sua moral. Os valores e as determinações do mercado, portanto, aparecem — legitimados pelo objeto de devoção — como caminhos de virtude ou, em caso de sua ausência, como caminhos do pecado. Há pois virtudes do mercado, como há pecados contra o mercado. Também existe uma virtude que é absolutamente central: a humildade. Submeter-se a esse grande objeto de devoção e jamais revoltar-se é exigência dessa humildade.

Portanto, não existe teórico burguês das ciências sociais que não pregue essa virtude central da humildade. Hayek é apenas um exemplo disso quando diz: “A orientação básica do individualismo verdadeiro consiste numa humildade frente ao procedimento...” (do mercado) (*Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zurique, 1952, p. 115). Esse pensamento de devoção é suficientemente grosseiro para unir estas suas virtudes com a grande idéia da recompensa. Conhece arrependimentos, retificações e, por fim, a grande recompensa. No mundo pseudomístico no qual se move, a expressão máxima dessa recompensa é o “milagre econômico”. Este é considerado como resultado desta humildade central que dá acesso à liberdade.

A liberdade do pensamento burguês é a contrapartida dessa humildade que aceita o domínio dos mercados acima de tudo e que, por isso, é considerado primariamente como uma liberdade dos preços. Os homens agem livremente — na sombra de sua humildade — à

medida que liberam os preços, as empresas e os mercados e se submetem aos seus indicadores.

A virtude do mercado no pensamento burguês de fato não é outra coisa senão a submissão aos indicadores do mercado, e por isso pode estar tão estreitamente vinculada com a humildade. O pensamento burguês percebe essa forma de atuação como o “natural” ou, a partir de Max Weber, como o “racional”. O homem é livre enquanto o dólar for livre. Essa é a “natureza” burguesa.

O inimigo do burguês é tão metafísico como o próprio burguês. No pensamento burguês constitui-se a imagem desse inimigo por simples inversão daquilo que ele permite como natural. Primeiro, o inimigo do burguês aparece como o grande rebelde frente a Deus, sendo Deus nada mais do que outra palavra para o objeto central de devoção que a ideologia burguesa cria. Por isso, aquele que se levanta contra a sociedade burguesa, levanta-se segundo eles contra Deus. Ao mesmo tempo, levanta-se também contra a “natureza”, que é criação de Deus.

Embora esses termos diretamente religiosos não sejam sempre empregados, sem dúvida usa-se sempre uma derivação deles. Trata-se da negação da humildade, como o pensamento burguês a entende. Negar-se à submissão ao mercado e aos seus indicadores é, portanto, o pecado central contra o mercado e a negação aberta da humildade. Surge assim uma imagem do inimigo da sociedade burguesa, que o identifica em qualquer tentativa de oposição ao valor central humano, tal como o burguês o conhece. Portanto, sua característica central será a *híbris*, a soberba, o orgulho.

Enquanto o burguês segue humildemente as virtudes do mercado, dando graças ao seu grande objeto de devoção, o inimigo da sociedade burguesa continua soberbamente o caminho dos pecados contra o mercado. Logicamente, o burguês tem a recompensa em forma de “milagre econômico”, ao passo que seu inimigo não produz mais do que caos. E já que o Senhor do caos se chama Lúcifer, o inimigo da sociedade burguesa se chama utopista. Leva ao “caminho da escravidão”, porque nega a liberdade dos preços. É uma perversão da natureza segundo a entende o burguês.

Essa dupla metafísica — a da ordem burguesa e a do caos de qualquer alternativa da ordem burguesa — está na raiz do caráter sumamente violento do pensamento burguês. Aberta ou ocultamente, o pensamento burguês encerra em si mesmo uma justificação ilimitada da violência e da violação dos direitos humanos frente a qualquer grupo capaz de substituir a sociedade burguesa. Não há barbáridade que não se possa cometer em nome dessa metafísica empresarial. Basta fixar-se nos tipos de tratamento que Locke recomenda para os opositores da sociedade burguesa. São especialmente três: a

tortura, a escravidão e a morte. Isso explica por que na história humana não existiu uma legitimação tão descarada da escravidão como a do pensamento liberal de John Locke, nem uma afirmação tão grosseira da violação dos direitos humanos em todos os âmbitos como precisamente nesse autor. Considera os opositores como “feras”, “bestas”, “animais selvagens”, e recomenda constantemente tratá-los como tais.

A partir da imagem metafísica da própria sociedade burguesa, e por fim dos opositores dela, a realidade constante na ação e na ideologia burguesa é antes de tudo a afirmação da violação dos direitos humanos para estes opositores; a linha constante nunca foi a defesa dos direitos humanos. A proclamação dos direitos humanos é antes a exceção. Por isso, o tratamento que hoje em muitos lugares se dá aos opositores da sociedade burguesa não é novidade alguma. É o tratamento que desde Locke se praticou e se recomendou, e do qual existem muito poucas exceções.

Nas páginas que seguiremos tratar de demonstrar de que forma essa metafísica empresarial está presente na publicidade corrente de hoje. Evidentemente, é impossível que essa análise seja completa. Não pretende reivindicar representatividade em seu sentido estritamente metodológico. Também não cremos que essa representatividade seja necessária na medida em que os conceitos que vamos referir são praticamente onipresentes. Vamo-nos basear especialmente em comentários de jornais e revistas, e em discursos seja de políticos seja, especialmente, de empresários.

a) A empresa capitalista no mundo mercantil

Visto a partir da perspectiva empresarial, o mundo econômico é extremamente curioso. Todas as mercadorias parecem ser pequenos diabinhos, que se movem e têm toda espécie de relações entre si. Parecem ter comportamentos humanos de todo tipo. O lugar de seus movimentos é o mercado, especialmente a bolsa. Ali as mercadorias sobem e descem, ganham terreno e perdem terreno, têm triunfos e sofrem, dançam, caem. Entre eles aparecem inimizades e amizades, casam, fazem compromissos. Mas de modo especial surgem entre elas grande quantidade de conflitos. “O dólar sofreu ontem uma leve baixa... perdeu terreno em outros mercados”. “Onde terminará a viagem encosta abaixo do dólar”? “O dólar está em queda vertical”. “Com a fraqueza do dólar americano, o mercado do marco europeu está florescendo...”

O que se diz do dólar, diz-se de toda mercadoria. O café dança na bolsa quando acontece uma geadada no Brasil. O petróleo vence o

carvão, o salitre sintético vence o salitre natural. Os produtos eletrônicos japoneses invadem o mercado norte-americano, os vinhos franceses dominam o mercado europeu do vinho. O petróleo venceu o carvão, mas provocou uma crise energética. A energia atômica tem de salvar-nos dela.

O mundo econômico empresarial não está povoado de homens mas de mercadorias. As mercadorias agem e os homens correm atrás. O sujeito básico desse mundo é uma mercadoria que se move e que desenvolve ações sociais. Seguindo as mercadorias, aparecem as empresas. Também as empresas neste mundo empresarial exercem ações, que também não convém confundir com ações humanas. Todas as relações sociais que o empresário descobre entre as mercadorias, ele as torna a descobrir entre as empresas. O empresário também não se vê a si mesmo como agente responsável. O agente em seu modo de ver é a empresa, e ele não é mais do que o primeiro servidor dessa empresa.

Todavia, na relação social entre empresas o empresário vê muito explicitamente a guerra entre elas, e a si mesmo como soldado desta guerra. Diz o presidente da Kaiser Resources Ltda.: “Os manufatureiros norte-americanos de carvão são velhas companhias que nada fizeram em 50 anos. Nós as estamos matando” (*Business Week*, 5.12.77, p. 131). *Business Week* descreve isso como “marketing superagressivo”. Em outro lugar diz: “Betamax teve muito êxito. De repente introduziu os canhões de grosso calibre no negócio” (*BW*, 13.3.78, p. 32). Sobre outro tipo de competição diz: “Estas são táticas terroristas das corporações, uma declaração de guerra” (*BW*, 13.3.78, p. 30). “Nos duramente combatidos mercados de aço... não se podem impor preços mais altos... A competição é muito dura... Os japoneses entram na arena com subvenções para a exportação...” (*Die Zeit*, 23.12.77). “A VEBA luta em duas frentes por seu futuro... Todavia, um convênio... recebeu na segunda-feira a bênção do conselho de administração da VEBA”.

Mas não se julgue que tudo é luta. As empresas também casam, assumem compromissos, e às vezes também se divorciam. De um fracasso de casamento se diz: “... não se conseguiu efetuar o matrimônio entre as duas empresas, que foi planejado e sempre de novo procrastinado há sete anos. No fim a Corona-Holding, que está acima dos sócios, decidiu cancelar o compromisso” (*Die Zeit*, 23.12.17).

Da mesma forma que a mercadoria, também a empresa se transforma assim num ente com personalidade própria, que funciona independente da vida concreta de pessoas concretas. Assim como a mercadoria se transforma em sujeito atuante, também a empresa se torna

sujeito ativo. Transforma-se na criança mimada do empresário. Um astrólogo afirma sobre sua relação com empresários:

(A astrologia) tem muita saída e um amplo campo de trabalho já que os conhecimentos do astrólogo podem ser úteis à Medicina, à Sociologia, à Psicologia, às empresas, etc. São muitas as empresas que solicitam a nossa colaboração quando a sua situação é crítica. *Nós estudamos suas atas levando em consideração o dia, o lugar e a hora em que foram firmadas.* Uma vez realizado o exame desses dados, aconselhamos o que deve fazer ou não essa empresa para obter resultados positivos (*La Crónica*, San Salvador, 27-7-78, p. 6. O grifo é nosso).

A empresa se transforma em personalidade que é até jurídica e quer ser ouvida. Não é de admirar, pois, que as empresas também tenham uma moral. Com freqüência se fala de “moral das corporações”, de “as empresas de reconhecida solvência ética” (*La Nación*, San José, 25.5.78). Não se trata da moral ou ética dos empresários, mas do comportamento ético das empresas. As regras de boa conduta, que alguns querem impor às corporações multinacionais, são da mesma índole. Não se põe em dúvida a conduta moral de nenhum empresário, mas sim a das empresas.

A relação social mais freqüente entre as mercadorias e as empresas são descritas e percebidas pelos empresários como uma guerra. Segundo eles é uma guerra sadia e saudável. Mas, entre eles não é uma luta livre. É uma guerra com fins e com normas. Por isso, as empresas que não respeitam essas normas são chamadas terroristas: “táticas terroristas das corporações”, diz *Business Week*. A guerra se faz entre senhores, entre verdadeiros cavalheiros.

Os empresários percebem, pois, no comportamento de suas empresas algumas metas e algumas normas. A percepção das metas é uma espécie de exigência que podemos analisar muito bem num discurso do presidente do Banco da Nicarágua. Trata-se de um documento formidável no que se refere à percepção empresarial do surgimento das metas do processo econômico. Fala da história econômica da Nicarágua posterior à segunda guerra mundial:

Felizmente surgiram homens arrojados, sem preconceito, vigorosos e capazes que sulcaram a terra inculta e, como *grandes capitães*, dirigiram um inusitado movimento de transformação nacional. Sem o *dinamismo do algodão* que no fim de cada calendário alveja nossos férteis campos, não teríamos conseguido a *mudança de mentalidade* necessária para sacudir a abulia de nossa tranqüila vida pastoril. Acontece que o *cultivo de algodão é um desafio que obriga o produtor a empregar as técnicas mais avançadas para combater as pragas, que podem destruir totalmente as colheitas e a buscar os máximos rendimentos para obter lucros. O plantador de algodão não pode ser homem de meias medidas.* Tem de ser decidido e audaz, e por isso constitui a *base de uma mística produtiva que deu otimismo e fé no futuro* (*La Prensa*, Manágua, 30-4-78, grifo nosso).

Trata-se de um auto-retrato perfeito do empresário capitalista. O verdadeiro ator não é o empresário, mas a mercadoria que ele produz. A mercadoria o solicita com seu “dinamismo do algodão”. Este dinamismo do algodão é um “desafio que obriga o produtor” e que produz a “mudança de mentalidade” necessária. Aceitando esse desafio que obriga, os produtores de algodão se convertem em “grandes capitães” que são a “base de uma mística produtiva que deu otimismo e fé no futuro”.

O empresário — grande capitão e até general — segue o dinamismo das mercadorias e sabe aceitar seu desafio. Dessa maneira, pode ser mais do que o termo médio: decidido e audaz. A empresa é o âmbito no qual dá sua resposta ao desafio, conduzindo-a. Atuando decidida e audazmente, dá otimismo e fé no futuro. Por essa razão, o empresário sente-se sempre o primeiro servidor de sua empresa, entendendo sua empresa como âmbito da aceitação dos desafios que vêm do dinamismo das mercadorias. Jamais se sente como classe dominante ou como senhor. Como grande capitão conduz o barco, que por sua vez é conduzido por uma força muito maior do que ele, e que é o mercado como grande objeto de devoção.

O empresário obedece a essa força maior, e somente essa obediência o transforma num grande empresário. Daí a convicção de todos os empresários de nosso mundo, de que eles são seres humildes por excelência e verdadeiros exemplos. A própria maximização dos lucros aparece como um ato nesse serviço e lhes dá a recompensa correspondente à sua devoção. Embora não vá à igreja, o empresário é um ser profundamente religioso, que prega a todo mundo sua boa nova da submissão à engrenagem anônima dos mercados, pois a partir daí um Ser Supremo os interpela.

Dessas grandes metas, às quais o empresário dedica o serviço de sua empresa, derivam suas normas de comportamento. Surge desse modo a grande ascese do capital que impregna todo o comportamento empresarial. Essa ascese não é de forma alguma uma prerrogativa limitada ao “empresário X puritano”, à maneira de Schumpeter ou Max Weber. O empresário puritano é apenas um caso especial dessa ascese. Trata-se de transformar o empresário e toda a sociedade de uma forma tal que possa aceitar eficientemente os desafios que provêm do dinamismo das mercadorias. “O mundo dos negócios implanta suas normas” (*La Nación*, San José, 1.6.78). Sua norma básica é colocar no centro da vida do empresário essa “mística produtiva” que não é mais do que uma expressão fantasmagórica da busca inocente do lucro. Gaste muito ou gaste pouco, as normas que o mundo dos negócios implanta exigem que faça tudo em função de um melhor serviço à sua empresa.

Portanto, essa ascese é dura. Implica o “empobrecimento total” do empresário como homem concreto, para poder enriquecer como empresário. É um tormento que ele impõe a si mesmo — como à sociedade inteira — em busca do enriquecimento da empresa, de cujos rendimentos o empresário participa. Um banqueiro alemão descreve esta ascese do capital em termos perfeitos — e por isso mesmo ridículos:

Um homem de negócios, e sobretudo um banqueiro, não deveria tratar de ter atividades artísticas. Não deveria nem fazer música, nem composições, jamais deveria pintar, e menos ainda ser um poeta. Porque, do contrário, põe a perder sua boa fama e prejudica a si mesmo e à sua empresa (*Die Zeit*, 6.1.78).

É a expressão máxima desses tormentos que se impõem a si mesmos, respondendo ao desafio que exerce sobre sua empresa o dinamismo das mercadorias.

Esse tipo de personalidade é, de fato, muito mais antigo do que a própria sociedade burguesa. Já são Paulo a menciona: “Na realidade, a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro. Por se terem entregado a ele, alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos” (1 Tm 6,9-10). A novidade da sociedade burguesa é que transformou esse tipo de comportamento na própria raiz da sociedade. Surgiu assim uma nova metafísica em torno da qual gira a sociedade burguesa inteira.

Esse empresário dá o nome de liberdade ao conjunto de normas segundo as quais forma sua própria personalidade e a sociedade inteira. E como todas essas normas derivam do desafio que o dinamismo das mercadorias exerce, ao qual o empresário com a sociedade inteira quer responder, também a liberdade burguesa deriva desse fato básico.

Para que a mercadoria possa exercer seu dinamismo, a mercadoria tem de ser livre. Para que seja livre a mercadoria, seu preço tem de ser livre. Estando assim livres, as mercadorias podem exercer seu desafio.

Conseqüentemente, para que o empresário possa responder ao desafio das mercadorias livres, a empresa tem de ser livre. E a empresa é livre quando os preços das mercadorias que ela produz são livres.

Sendo livres as mercadorias e todas as empresas, o empresário pode responder ao dinamismo das mercadorias, que constitui um desafio para a sua empresa. Portanto, o empresário é livre.

Sendo livres todas as mercadorias e todas as empresas, através da liberdade delas também todos os empresários são livres e a sociedade também é livre.

Contudo, como já vimos, essa liberdade não é libertinagem. O mundo dos negócios implanta suas normas. São leis cujo acatamento torna a pessoa livre. São leis da própria liberdade, que transformam tanto o empresário como a sociedade de uma forma tal que podem responder ao desafio que emana do dinamismo das mercadorias. Quando na Costa Rica foram anulados os controles dos preços dos bens de consumo básico, houve o seguinte comentário:

O Ministro da Economia anunciou que um grupo de artigos ficariam livres, a fim de que as leis do mercado estabelecessem suas regras em lugar dos aborrecidos controles estatais (*La Nación*, San José, 24.5.78).

Para a metafísica empresarial, essa liberdade é básica e, no fim de contas, a única. Os direitos humanos, ao contrário, são puramente acidentais. Estando livres as mercadorias, estão livres as empresas; portanto, livres os empresários e livre a sociedade inteira. Vendo as coisas a partir da ótica da metafísica empresarial — e isso vale desde John Locke, que além de filósofo foi também empresário, tendo investido seu capital no comércio de escravos — a tirania mais absoluta pode ser o lugar da liberdade. Porque, de acordo com essa metafísica, o homem é livre no grau em que as mercadorias são livres.

b) A empresa capitalista e o dinheiro

As mercadorias e as empresas não existem separadamente. Elas formam um conjunto. Segundo a metafísica empresarial, o dinheiro é o laço entre todas elas.

O conjunto das empresas unido pelo dinheiro apresenta-se como o grande organismo. Hobbes já havia dado a esse organismo o nome de *Leviatã* e ao dinheiro, o de sangue de *Leviatã*. A metafísica empresarial, sem exceção, também percebe o dinheiro como o sangue da economia. Quando se diz: “O sangue da guerra do Vietnam... transformou o dólar na moeda mais fraca e vulnerável entre as moedas dos países desenvolvidos” (*Die Zeit*, 24.3.78), ninguém se queixa do sangue concreto de homens concretos no Vietnam. A sangria que chama a atenção da metafísica empresarial é outra. É o dinheiro que se gastou na guerra. Embora tivesse morrido muito mais gente, não teria havido nenhuma sangria no Vietnam se o dólar tivesse saído fortificado.

Do ponto de vista da metafísica empresarial não há outro sangue que não seja o dinheiro. A inflação é uma “febre”, e o *Newsweek* há pouco trazia o título: “Tomando o pulso da inflação”. Novos investimentos significam “infusões de renda”, uma crise financeira é um infarto cardíaco, “. . . a crise não é um fenômeno cíclico, mas estru-

tural — uma espécie de artrite industrial nas economias avançadas. Os economistas do GATT advertem contra as expectativas de poder curar as enfermidades econômicas de hoje por meio de estímulos tradicionais de demanda” (*Business Week*, 21.11.77, p. 138). Esperam-se êxitos, quando “o dinheiro é bombeado para a indústria da área...” (*BW*, 5.12.77, p. 41). Fala-se da “febre dos preços”. Uma febre que pode ser uma purificação: “Um alto índice de preços não é um mau índice, enquanto reflete o processo de recuperação da saúde da economia” (*Die Zeit*, 5.5.78).

Este sangue do Leviatã, que é o dinheiro, na metafísica empresarial tem até uma perspectiva eucarística: “A bolsa da Itália se parece com uma igreja sem fiéis, que de vez em quando é visitada por um sacerdote ou capelão, para conservar acesa a luz eterna” (*Die Zeit*, 30.12.77).

Nesse contexto a percepção de problemas monetários como a inflação se parece antes com boletins médicos: “A libra esterlina teve um dia tranqüilo”; “a febre voltou”, “conseguiu-se evitar o infarto cardíaco”.

Mas quando se trata de dominar a inflação, os relatórios se assemelham a campanhas militares: “O dólar que antes era poderoso, perdeu terreno em ampla frente”. Começa a busca de armas para combater a inflação e para salvar o dólar. Os empresários jamais vêm salvar os homens, como também não querem libertar homens. Eles vêm salvar o dólar e libertar os preços. Defende-se o dólar, e o Banco Central tem uma munição para defendê-lo. Os políticos do Banco Central preocupados com a inflação denominam-se “lutadores contra a inflação”: “Os lutadores da Casa Branca contra a inflação se apresentam no ringue”. “Jimmy Carter declarou a inflação o inimigo número um” (*Newsweek*, 29.5.78, p. 68).

Como na sociedade pré-capitalista o próprio dinheiro foi percebido como a força corrosiva de toda a sociedade, agora a inflação é percebida como tal:

... a inflação assume sua parte da moralidade da nação; como a tortura da água chinesa varre o contrato social... A factibilidade de planejar o futuro se corrói. Perturba-se a base na qual o povo vive a sua existência diária... uma espécie de fraude cometida por todos contra todos. É um mundo no qual ninguém cumpre sua palavra (*Newsweek*, 29.5.78, p. 68, grifo nosso).

Aparecendo portanto a corrosão da moeda — chave do próprio contrato social e limite entre a ordem e a guerra de todos contra todos — volta a surgir o ouro sagrado no qual efetivamente se pode confiar. “Ao contrário do petróleo, um recurso não renovável, quase todo o ouro jamais produzido continua ainda existindo de uma ou

outra forma” (BW, 5. 12.77) “. . .ouro, o tradicional refúgio do dinheiro em tempos de intensificação de distúrbios políticos” (BW, 5.12.77, p. 19). O ouro brilha até no lixo: “Quando Anglo aperfeiçoou um processo para tirar o último pequeno resíduo de ouro e urânio dos desperdícios, um novo mundo se abriu para a indústria de extração de ouro. . . finalmente, o processo de trabalho não é intensivo em mão-de-obra. Não será necessário encontrar os milhares de homens necessários para uma nova mina de ouro convencional” (BW, 21.1.77, p. 44).

Para outros o novo mundo não se abriu tanto. Mas fica-lhes um remédio seguro: rezar!

Mas Lawrence Hércules vai um pouco além, dadas as novas mudanças do dólar. “Rezamos muito” disse (BW, 29.8.77, p. 68).

Ele encontrará.

c) A empresa capitalista e o capital

Os empresários sentem-se em guerra. Guerra entre as empresas e guerra contra a inflação. Embora às vezes reine a paz entre as empresas, a guerra entre elas é o principal. Sua paz é uma continuação de sua guerra com outros meios. Por meio dessas guerras a acumulação de capital avança, e com ela — pelo menos assim o crêem os empresários — toda a humanidade.

Todavia, quando falam de suas lutas e guerras, fazem-no como o historiador Ranke. São guerras nas quais só contam os capitães e os generais. Embora o soldado raso tenha de lutar, na história ele não aparece: nem sua vida, nem sua miséria, nem sua morte. Essas guerras têm regras — eufemisticamente chamadas “regras do jogo” — que também são regras para os generais.

Todavia, para os exércitos industriais as guerras econômicas entre as empresas são tão horríveis como qualquer outra guerra. As mesmas destruições, mortes e doenças e os mesmos destinos humanos destruídos. Mas essa guerra das empresas não afeta somente os homens; com os homens destrói também a natureza. É, ao mesmo tempo, uma guerra de terra queimada e arrasada.

A história do Terceiro Mundo é uma história dessas guerras que devastaram um país depois do outro e um povo depois do outro. Os capitães do algodão, dos quais nos falou o presidente do Banco da Nicarágua em tempos de Somoza, continuaram com tanto ímpeto o desafio do algodão dinâmico, que hoje a terra onde o plantaram está se transformando em deserto. Os camponeses perderam sua terra e se transformaram em operários pobremente pagos, para que os capitães pudessem exercer sua audácia. Dentro de pouco tempo se trans-

formaram em povoadores marginalizados de uma terra deserta, carentes de todo o sustento de sua vida.

Quando o salitre artificial venceu o salitre natural no Chile, uma população de centenas de milhares de pessoas teve de deixar seus lares para vagar pelo país e mendigar o sustento de sua vida. Hoje toda a região é vista como depois de um grande bombardeio. Outro tanto aconteceu no Amazonas, quando a borracha artificial venceu a natural. Quando nas últimas décadas do século XIX o dinamismo do café exerceu sua influência sobre os capitães audazes e decididos de El Salvador e Guatemala, eles introduziram as assim chamadas “reformas liberais”, cujo principal conteúdo era a introdução do trabalho forçado para camponeses indígenas deserdados. Atualmente, em todo o Terceiro Mundo estão em andamento gigantescos projetos de derrubada de florestas, que empregam grandes exércitos de trabalhadores que alguns anos antes se despediram de sua própria terra, agora transformada em deserto. Os problemas de fome da zona de Sahel e da Etiópia foram os primeiros produtos dessa tática de terra arrasada das empresas capitalistas em luta.

Um jornalista do *New York Times* passou por Bangladesh no período da grande fome e dizia: “Grandes regiões do Bangladesh parecem Bergen-Belsen”. Bergen-Belsen foi um dos grandes campos de concentração nazista. Se tivesse viajado pelos outros países do Terceiro Mundo teria descoberto que não há nenhum onde não existam essas condições de vida para partes importantes da população. O Terceiro Mundo inteiro está coberto por um gigantesco arquipélago de lugares que se distinguem de Bergen-Belsen unicamente pelo fato de que não têm arame farpado. Mas isso não significa que não haja polícia por perto.

Vão surgindo sempre mais regimes cujo principal objetivo é manter reprimidas essas populações, que segundo MacNamara já alcançaram o número de 800 milhões no mundo capitalista inteiro. Sofrem em virtude do desemprego, fome e ausência total de qualquer perspectiva para o futuro. E enquanto sofrem estas condições, seus países com sua natureza são despojados, destruídos e saqueados, tirando-se-lhes a própria base sobre a qual, no futuro, poderiam-se reintegrar numa economia reorganizada e racional.

Por isso, quando o empresário fala da guerra entre empresas, não está usando nenhuma alegoria. A guerra é efetiva. Todavia, o empresário a trata como uma guerra entre generais, e por isso não fala dos que caíram.

Falando, por outro lado, de guerra contra a inflação, também não se engana. Os que lutam contra a inflação e suas armas são realmente temíveis e marciais.

Isso começa com a confiança das empresas: “Os lutadores da Casa Branca contra a inflação estão sempre mais convencidos de que a *confiança comercial (business confidence)* é a chave para sustentar o crescimento econômico...” (*US News & World Report*, 11.4.77). Mas essa confiança tem suas condições:

Como talvez se possa prever, os economistas conservadores tendem a ver o remédio antes em termos calvinistas. “Ninguém quer a recessão”, diz Fellner. “O Governo deve mostrar que está disposto a restaurar a estabilidade e deixar de zombar do povo”. “Isso pode significar uma taxa de 7% de desemprego por até 3 anos”, mas diz, “não há outra saída (*Newsweek*, 29.5.78, p. 69).

Em seguida aparecem os principais culpados pela situação: os gastos sociais do governo e as exigências sindicais. O empresário é inocente *ex professo*:

...o processo de criação de dinheiro é o coração da inflação. Portanto, a economia pode ser mantida sadia simplesmente pela restrição do dinheiro... O Governo encontra *cada vez mais dificuldade em controlar seus gastos, já que eles consistem sempre mais em transferências de rendas para cidadãos que não podem ser eliminados: os velhos, os pobres e os enfermos...*

Mas o maior desafio para o apelo de Carter à restrição... é lançado pelos sindicatos que têm de ser persuadidos a aceitar aumentos de salários inferiores à média, pelo menos em termos relativos. “Teremos de engolir o anzol” (*Newsweek*, 29.5.78, p. 72, grifo nosso).

É importante sublinhar que a informação contida nesse comentário é falsa. A parte mais importante dos gastos do governo dos Estados Unidos não são transferências sociais, que tendem a diminuir, mas são os gastos militares, que tendem a subir. Todavia, aos lutadores contra a inflação interessa outra coisa:

Em suma, a estagflação (inflação com estagnação) não é nenhum reflexo de nossa incapacidade, mas antes de nosso compromisso com valores sociais, da força política relativa desses valores em comparação com o nosso interesse pelo “dólar sadio e sonante” (*sound dollar*), e de nossa disposição de confiar mais no governo do que no mercado (*BW*, 27.2.78, p. 18).

Em toda essa metafísica empresarial o choque entre o “crescimento sadio” e a inflação é de fato outra coisa: trata-se de fato do choque entre o “dólar sadio e sonante” e o que se chama “valores sociais”. No fundo, para a metafísica empresarial, a inflação não é mais do que outra palavra para o compromisso com tais valores sociais. Vê-se esse compromisso nos dois níveis:

1. gastos do governo com “os velhos, os pobres e os doentes”;
2. as reivindicações das organizações sindicais.

E o compromisso com o dólar sadio é o contrário desses valores sociais: crescimento “sadio”, lei e ordem.

Por isso, quando os empresários dizem que a inflação subverte “a moralidade da nação”, “varre o contrato social”, constitui uma “fraude cometida contra todos”, cria um mundo no qual “ninguém cumpre a sua palavra”, afirmam ao mesmo tempo tudo isso — embora não se atrevam a fazê-lo expressamente — de qualquer compromisso com esses “valores sociais”.

Os “valores sociais” aparecem como a grande força corrosiva da sociedade capitalista moderna, e o compromisso com eles é visto como ruptura do “contrato social” e sua transformação em “fraude cometida por todos contra todos”, ou seja, uma espécie de compromisso com a guerra de todos contra todos que, na tradição liberal na qual esse texto está escrito, significa a perversão mais absoluta.

Toda a tradição liberal coincide em que diante daquele que volta ao estado de guerra de todos contra todos, rompendo o contrato social, qualquer tratamento é lícito. Neste caso, diz Locke, é mister tratá-los como “feras”, “bestas”, “animais selvagens”. Por essa razão, censuras como “romper o contrato social”, em linguagem liberal, são uma ameaça terrível. Com tais palavras tudo se declara lícito frente aos opositores.

Evidentemente, não se atrevem a levar a cabo essas ameaças dentro dos Estados Unidos. A organização sindical é muito forte para ser tratada dessa forma. A própria existência dessa organização sindical torna tão difícil — embora de forma alguma impossível — baixar os gastos de transferência para “os velhos, os pobres e os doentes”.

A situação é diferente quando os lutadores contra a inflação se convertem em especialistas do Fundo Monetário Internacional (FMI) e integram as missões do FMI nos países do Terceiro Mundo. Ali então impõem o que nos Estados Unidos ainda não é possível.

As missões do FMI são uma das maiores forças disponíveis para submeter os países do Terceiro Mundo. Estando todos esses países endividados e sem possibilidade de pagar, não têm outra alternativa senão a de romper com o sistema capitalista ou continuar endividando-se. Enquanto tiverem regimes burgueses, a ruptura estará excluída. Por isso têm de continuar endividando-se e submetendo-se à chantagem dos países desenvolvidos. As missões do FMI são as portadoras dessas chantagens.

As missões do FMI vêm em nome da luta contra a inflação. Jamais estudam a situação concreta de algum país. Suas determinações já estão prontas antes de chegar e são monotonamente as mesmas, não importa onde cheguem. Impera o dogmatismo mais absoluto que se conhece. Suas exigências são sempre duas:

1. diminuir os gastos do governo com os “velhos, pobres e doentes”;
2. destruir a organização sindical.

Acatada a determinação da missão do FMI, baixam sensivelmente os gastos “sociais” do respectivo país e as organizações sindicais ficam destruídas. A miséria, a mortalidade, a fome atestam que se perdeu uma guerra.

Todavia, jamais diminuem os gastos do governo, como também não baixam as taxas de inflação, a não ser muito excepcionalmente. Os gastos “sociais” são substituídos por gastos militares e policiais ainda maiores. Os que romperam o “contrato social” são tratados como Locke recomendava. Com a guerra perdida aparece a força da ocupação.

Mas há um ponto em que a missão do FMI se interessa pelo país concreto. Procura ver muito bem o que se pode extrair desse país. A determinação contém então exigências sobre a entrega de matérias-primas e concessões para a “maquia”. As árvores são condenadas a morrer e as outras matérias-primas a serem saqueadas.

São missões de destruição do homem e da natureza, sendo a natureza a vida futura dos homens. Por isso arrastam atrás de si uma pegada de sangue. Sangue do pobre, que convertem em dinheiro, que é o sangue de sua economia, o sangue do Leviatã. O som do dólar converte-se num grito de terror.

Perdida a guerra, a inflação continua igual. Mas o FMI ou os lutadores contra a inflação já não se preocupam com isso. “Um alto índice de preços não é um mau índice, desde que reflita a recuperação da saúde da economia” (*Die Zeit*, 5.5.78). Eliminados os gastos para “os velhos, os pobres e os doentes” e destruídos os sindicatos, a inflação continua igual. Mas agora reflete a “recuperação da saúde da economia”. Já não é ameaça. No Brasil, já faz 15 anos, reflete a “salubridade”.

Os lutadores contra a inflação evidentemente preferem uma economia sem inflação a uma economia com inflação. Mas a inflação de fato não os preocupa. O que os preocupa é ganhar outra guerra: a guerra contra os povos.

Portanto, o que os lutadores contra a inflação conseguem e intencionam é algo diferente do que dizem. Trata-se da mudança das condições da acumulação do capital em escala mundial. Trata-se da acumulação de capital das corporações multinacionais.

d) A natureza: arrependimentos, retificações e recompensas

A Mãe Natureza... dá preeminência àquelas espécies que demonstram tê-la em seu favor: especialmente a sobrevivência na luta darwiniana pela existência (Paul A. Samuelson, *Newsweek*, 26.5.75, p. 41).

Quando o “dólar sadio e sonante” enfrenta os “valores sociais”, na ótica da metafísica empresarial, a natureza entra em choque com a antinatureza, o artificial e o perverso.

A metafísica empresarial tem um conceito de natureza que é exatamente o contrário da natureza como a focalizava a tradição aristotélico-tomista. Nessa tradição o natural é que o homem tenha para viver e trabalhe para que o tenha. O antinatural é a orientação mercantil das atividades humanas.

A metafísica nessa mesma tradição, portanto, é um transcender dessa natureza concreta no marco de sua preeminência. Por isso Tomás de Aquino insiste em que os valores “superiores” jamais se devam realizar em detrimento dos valores “inferiores”, sendo estes últimos os valores da vida concreta, do trabalho pela vida digna. Esse modo de ver limita até os piores excessos deste pensamento. Até mesmo no caso da legitimação da escravidão — que Tomás compartilha expressamente com Aristóteles — eles não são capazes de conceder ao senhor do escravo o direito absoluto sobre a vida do escravo.

A “natureza” empresarial é o contrário. É uma natureza estritamente mercantil, para a qual a natureza concreta é simples veículo sem que se derive um só direito dela. É uma natureza cujas leis são aquelas da resposta ao dinamismo das mercadorias. Uma natureza na qual a liberdade é a liberdade dos preços e das empresas. Os valores da vida concreta ali praticamente não existem, pois são vistos antes como antinatureza. Por isso, quando este pensamento liberal passa à legitimação da escravidão, como o faz Locke — e em sua tradição as grandes correntes do pensamento burguês até o século XX — o faz nos termos menos misericordiosos imagináveis.

A natureza empresarial é estritamente metafísica. Não transcende a natureza concreta, mas entra em choque com ela. É metafísica pura, e, portanto, é uma “natureza” de puras invisibilidades. Preços, mercadorias, empresas são seus elementos constitutivos, ao passo que os elementos constitutivos da natureza concreta são homens e valores de uso.

Contudo, a natureza empresarial concebe sua natureza em termos análogos à natureza física. Como uma casa acaba ruindo se não for construída de acordo com a lei da gravidade, assim a economia se esfaca se não for construída segundo as leis da metafísica empresarial. As leis que surgem da resposta ao desafio das mercadorias dinâmicas são percebidas como leis produzidas pelos fatos, por essa natureza mercantil; e ela as impõe embora seja mediante a destruição da economia que não as respeita.

Quando escasseiam os alimentos, segundo essa lei devem aumentar os preços. Isso significa que alguns ficam sem nenhum alimento e conseqüentemente morrem. Segundo a metafísica empresarial, mor-

reram por determinação da natureza. Se, pelo contrário, se controlam os preços e se distribuem os alimentos, todos sobrevivem. Mas, segundo a metafísica empresarial, isso seria um ato contra a natureza, cuja lei era o aumento do preço. O controle do preço foi um ato antinatural, perverso, ruptura do contrato social e, no fim das contas, contra a humanidade. Perdeu-se a liberdade, e que vale a vida sem liberdade?

Quando a madeira escasseia, o dinamismo da mercadoria madeira emite um desafio, ao qual o empresário responde destruindo as matas e transformando a natureza em deserto. Segundo a metafísica empresarial, faz-se isso acatando um ditame da natureza. Seguindo esse ditame de sua “natureza”, está-se destruindo o Terceiro Mundo, mas nunca os países centrais — com suas Montanhas Rochosas e a Floresta Negra.

Quando os povos se defendem e cuidam de sua natureza como de sua base de viver, cometem novamente um “ato contra a natureza” e o FMI vai praticar chantagens até que abram seus países ao saque. E o FMI defende a natureza contra a antinatureza, contra a perversão, contra a ruptura do contrato social. Defende a humanidade e a liberdade, embora seja a ferro e fogo. E quando o metafísico empresarial deixa de falar da “natureza”, fala com Max Weber da “racionalidade” que exige precisamente tudo isso que a natureza empresarial exigiu antes.

Na ótica empresarial, as grandes vítimas dessa luta entre as duas naturezas — a natureza do “dólar sadio e sonante” e a antinatureza dos “valores sociais” — não são os pobres, destruídos e desempregados. São, ao contrário, os próprios empresários:

O setor empresarial de nossos países *sofre* de forma quase persistente essa luta entre os atos e os interesses dos políticos e de alguns grupos sociais... (*La Nación*, San José, 24.5.78, grifo nosso).

E se são cristãos, identificarão esses seus sofrimentos com o Cristo crucificado em pessoa. Os pobres serão acusados de crucifidores.

Todos os valores, diretrizes e condições do comportamento empresarial se convertem assim em “leis da natureza” que não podem ser violadas. Como realmente existe uma “lógica do comportamento” nos mercados, a metafísica empresarial transforma essa lógica em lei da natureza.

O próprio empresário vive essa lógica real. Quando um produto escasseia, um controle de preços é efetivamente dificultoso e pouco eficaz. A conclusão empresarial é que se faz mister aumentar o preço e deixar sem abastecimento aquele que não pode pagar; a responsabilidade é do mercado e de Deus. A alternativa de uma reorganização

do aparato distributivo e da distribuição de rendas está fora de cogitações ou é descartada.

O empresário faz uma experiência parecida quando despede o operário ou lhe nega trabalho. Ele nem despende nem contrata por gosto e não poderia fazê-lo. Quando o operário protesta ele pode responder ajustando-se aos fatos de que é o mercado que o obriga a despedi-lo, não ele. Ele, como empresário, com muito prazer lhe daria trabalho. Mas o mercado não lhe permite. De novo, o mercado e Deus têm a responsabilidade; o empresário nada tem que ver. E, outra vez, evita a discussão sobre uma organização alternativa da produção, na qual nenhum mercado obriga a deixar ninguém sem trabalho.

Negando as alternativas, o empresário transforma a lógica dos mercados na lei da natureza. Se não há alternativa, tudo tem de ser como é, e o empresário é a figura que sofre este conflito sem ter nenhum remédio senão afirmar a natureza. Ele é o apoio e o servidor da empresa e não instância de decisão. Como o diz o presidente da Associação de Empresários de El Salvador: "... a magnífica equipe humana que constitui o apoio da livre empresa em El Salvador..." (*La Prensa Gráfica*, 20.5.78, grifo nosso).

Em nome da natureza, a metafísica empresarial adere à irresponsabilidade mais absoluta.

... na constituição de uma empresa devem-se obter utilidades... Prender o contrário é *utopia*. É ir *contra a natureza* do homem e da sociedade.

O que queremos assinalar é que, dados certos princípios básicos de uma economia, estes devem ser fielmente cumpridos e não devem estar ao arbítrio dos políticos, dos funcionários de turno ou de qualquer pessoa. São normas que devem ser acatadas. São as premissas de um *desenvolvimento sadio*. Muitas vezes os controles e os entraves se convertem em bumerangues contra os próprios consumidores, não só quanto aos preços em si, mas também no que se refere à qualidade dos produtos e a outras especificações importantes. *Na economia como na natureza, os artifícios nunca deixam bons dividendos*

Portanto o artifício é um sinal de evasão e de preguiça (*La Nación*, San José, 24.5.78, grifo nosso).

Nessa natureza, é um direito que as empresas obtenham garantias embora os homens não tenham nenhum direito de viver. Poder viver ou não é assunto de "valores", não de leis naturais. Obter garantias para a empresa não é assunto de valores, mas uma "lei natural", ou na linguagem de Max Weber, de "racionalidade". E qualquer opositor que se levante contra uma lei natural é um utopista. Levantar-se contra as leis naturais do mercado é tão ilusório como levantar-se contra a lei da gravidade. É simples loucura. O utopista, portanto, aparece como um homem que busca artifícios para passar por cima da lei da gravidade.

Portanto, nessa visão, existe um *dever* de acatar as leis dessa “natureza”. Daí deriva uma ética, com arrependimentos, retificações e recompensas. Se não forem acatadas as leis naturais, impõe-se o arrependimento:

Cedo ou tarde, a economia de um país *entra em choque com a realidade*, isto é, com a ciência econômica, que não se pode afastar dos fatos. Nesse momento desfazem-se as teorias políticas e os sentimentos para dar lugar ao *humilde reinado da realidade diária*. É a hora, da frase bíblica, do *ranger de dentes*, quando se têm saudades das possibilidades que existiam no princípio, quando havia tempo suficiente para penetrar no *bom caminho, embora não fosse muito agradável para certos grupos* (*La Nación*, San José, 24.5.78, grifo nosso).

Constituída assim a “natureza” ou “racionalidade”, a metafísica empresarial começa a pregar e a divulgar sermões. A economia que não observou as leis naturais entra em choque com a “realidade”. Este choque leva ao arrependimento — à luz das oportunidades que se perderam — pelos maus passos que foram dados. Impõe-se a realidade, suas leis e seus deveres. A submissão resultante brilha na humildade, que é contrapartida e condição de um verdadeiro arrependimento. Abre-se o caminho “para o humilde reino da realidade cotidiana”, portanto, para o arrependimento “do ranger de dentes”, o que a metafísica empresarial percebe como uma perfeita coincidência com a Bíblia. Os passos errados — a violação das leis do mercado em função de “valores sociais” — desaparecem pelo arrependimento e aparece o “bom caminho”. Esse caminho é bom, embora não seja “muito agradável para certos grupos sociais”. Esses grupos sociais são de novo aqueles que já foram responsabilizados pela inflação por parte dos lutadores contra a inflação: “os velhos, os pobres e os doentes” e os sindicatos operários e camponeses.

Evidentemente, a passagem para o bom caminho não se esgota no arrependimento bíblico. Exige também retificações. É preciso reconhecer efetivamente as leis do mercado como dever e virtude, e não apenas em nível individual, mas também de toda a sociedade. No discurso já citado do presidente do Banco da Nicarágua, nos tempos de Somoza, este acrescenta o seguinte:

Há um perigoso desaquecimento econômico e não se podem vislumbrar os elementos dinâmicos que impulsionam a reativação. *A confiança* aos poucos vai-se perdendo e esta não se restabelece a não ser na base de *atos positivos e de retificações*. O investimento privado está paralisado e o *dinheiro de que tanto necessitamos para o nosso desenvolvimento, está fugindo* em quantidades consideráveis (*La Prensa*, Manágua, 30.4.78, grifo nosso).

Os maus passos dados destruíram a confiança e levaram à perda da confiança, e assim o dinheiro foge. Como já dizia o velho ban-

queiro Abs: "O dinheiro é tímido como um veado". Mas precisa-se do dinheiro e não se pode tê-lo de volta a não ser por "atos positivos e retificações". O simples arrependimento não basta.

Todavia, o presidente do Banco da Nicarágua no tempo de Somoza desta vez tem em mente uma mudança política:

Parece que a situação básica dessa situação de incerteza e de descontentamento é a continuidade de um mesmo regime personalista por um período prolongado (*La Prensa*, Manágua, 30.4.78).

Mas a lógica empresarial continua sendo a mesma: não se vislumbra uma mercadoria dinâmica que possa lançar o desafio necessário pelo qual o empresário se sinta interpelado. Dessa vez, a razão pela qual as mercadorias não podem exercer o seu desafio dinâmico encontra-se na situação política: o regime personalista de Somoza. Por isso mesmo, o presidente do Banco torna-se anti-somozista. A burguesia nicaragüense desta vez sente-se amarrada pelas arbitrariedades de Somoza. A economia deixa de ser calculável e por isso Somoza se apresenta como tirano. A burguesia tem necessidade de um regime burguês, o que hoje em dia implica cada vez menos um regime parlamentar. Mas, sem dúvida, tem de ser um regime pessoal que acate as leis do mercado.

Note-se contudo que, no contexto geral, essa confrontação da burguesia com regimes personalistas não é típica. Era típica até certo ponto nos inícios da sociedade burguesa, o que explica a aparência de uma identificação da burguesia com os direitos humanos. O que hoje normalmente se pede como retificação em função das leis do mercado é precisamente a destruição dos sindicatos e a eliminação dos gastos sociais do orçamento, que no início da sociedade burguesa nem existiam.

Esse jogo de choques com a realidade, e a conseqüente humildade, com o arrependimento e as retificações necessários que superem os maus passos para encontrar o "bom caminho", leva à constituição de uma complexa ética empresarial. É uma ética da "verdade dos preços", das virtudes do mercado e dos pecados contra o mercado. O bom caminho passa pela verdade dos preços e das virtudes do mercado.

Sobre o presidente dos viticultores da região de Bordeaux diz-se:

...defende-se contra a censura de ter mandado às favas as "virtudes da economia do mercado" e de ter criado uma espécie de seguro social para a viticultura (*Die Zeit*, 16.12.77, p. 23).

Pelo contrário, ele afirma ter-se defendido do "fantasma especulação": "Cremos ter exorcizado alguns demônios" (*Die Zeit*, 16.12.77, p. 23).

Mas existem também pecados contra o mercado. Em nome das “virtudes da economia de mercado” convoca-se para a cruzada contra os pecados que ofendem a economia. De um congresso internacional de bancos diz-se: “Ali se insere a idéia de uma cruzada de luta contra a inflação no coração dos homens, causa esta em que o Estado desempenha papel decisivo na economia” (*Die Zeit*, 5.5.78).

Mas, ao contrário de tantos outros pecados, não se pensa que os pecados contra a economia de mercado não sejam castigados nesta vida. Pelo contrário. Já em nosso mundo recebem o castigo. Pelo menos assim o crêem os institutos de análise de conjuntura da República Federal da Alemanha:

Soa como um juízo com o qual é sancionado o *grande registro de pecados* no campo da política de salários e da política econômica: os cinco institutos independentes de análise de conjuntura da Alemanha anunciam em seu relatório comum da primavera que o crescimento econômico total deste ano só alcançará 2,5%..., e isso na hipótese de que todos os responsáveis pela economia se comportem racionalmente... Seria mister buscar as razões numa profunda *falta de confiança* por parte das empresas, da qual os *sindicatos teriam a culpa principal*... O castigo para este comportamento falho — um pouco a menos do que talvez seria possível — é elevado... (*Die Zeit*, 5.5.78, grifo nosso).

Aparece, pois, o castigo do mercado, que sanciona os pecados contra o mercado. Embora não se possa anular esse castigo com humildade, arrependimento e retificações, surge contudo a possibilidade de uma recompensa adequada no futuro. Quando o governo de Begin, em Israel, se despediu definitivamente das idéias de libertação do homem e se dedicou à libertação dos preços, Milton Friedman comentava:

As medidas de economia política de Israel... mostram a mesma combinação de audácia, agudez e coragem como *na guerra dos 6 dias ou na libertação dos reféns em Entebe*. E deveriam ser não menos importantes para o futuro de Israel. São 29 anos de dominação socialista... Tudo isso mudou. Pela primeira vez desde a fundação do Estado israelita, *os cidadãos agora podem comprar e vender livremente dólares*, sem um carimbo de permissão de algum burocrata... *Na essência, agora já não são tratados como pupilos do Estado, mas como um povo livre*, que pode controlar por si mesmo sua própria vida... fora com o socialismo; é preciso caminhar para o mercado livre, para o capitalismo. Prometem mais liberdade pessoal... prometem uma sociedade melhor, mais sadia e mais forte. Se este impulso de Israel para a liberdade tiver êxito, então — *posso prever* — *acontecerá o mesmo milagre econômico*, que um avanço comparável da Alemanha em 1948 produziu... Tendo em vista a situação de Israel, *este milagre favorecerá especialmente aqueles grupos menos favorecidos da população*... E, além disso, o sistema econômico e político *mais livre atrairá mais dinheiro* e imigrantes dos países ocidentais desenvolvidos (*Newsweek*, segundo *Die Zeit*, 6.1.78, o grifo é nosso).

Essa voz de profeta anuncia o milagre, que agora aparece como a recompensa dos arrependimentos e retificações. Do mesmo modo que aos pecados contra a economia do mercado corresponde o castigo, às virtudes do mercado corresponde a recompensa: o milagre econômico. O ato máximo da virtude do mercado, nesse caso, é a libertação do dólar.

Não é por acaso que Friedman compara essa medida econômica por um lado com uma guerra, por outro com uma “libertação de reféns”. Como em Entebe foi seqüestrado um grupo de homens, assim no Israel “socialista” o dólar havia sido seqüestrado. Havia perdido sua liberdade, um refém em mãos do regime “socialista” seqüestrador. As medidas do novo governo, ao contrário, o libertaram. Libertando o dólar, todo o povo se libertou, pela simples razão de que a liberdade do dólar é a liberdade, sua verdadeira essência. Por isso, segundo a metafísica empresarial, a exigência moral de “libertar os presos” corresponde à virtude de “libertar o dólar e os preços”.

Parece humor negro quando o profeta Friedman diz que seu “milagre favorecerá especialmente aqueles grupos da população menos favorecidos”. Todavia, descontado o humor negro, é uma alusão àquele reino da justiça com o qual se compromete toda a metafísica empresarial. Esse reino da justiça brota diretamente da libertação dos preços e da busca das utilidades:

Investir significa não somente contribuir para a criação de riqueza e empregos, e com isso colaborar para o reino da justiça social e para a solidez da economia, mas também ter oportunidade de obter utilidades (La Nación, San José 24.5.78, grifo nosso).

A metafísica da empresa vê a empresa como criadora de emprego, e esquece facilmente que o emprego é a condição da criação da riqueza por parte da empresa. Mas afirma-se, ao contrário, que o investimento cria riquezas e ocupação. Portanto, o investimento é apresentado como o caminho para a justiça social, aquela única justiça social que a metafísica empresarial entende: aquela que não viola a lei da rentabilidade.

Seguindo esse “reinado da justiça social”, o metafísico da empresa pode aceitar qualquer reivindicação social e constantemente afirma todas. Todavia, afirma-as não em termos utópicos, mas em termos “realistas”, conforme as leis da “natureza”. Melhor nível de vida, maiores salários, melhor educação e saúde, superação da extrema miséria no mundo, pleno emprego... o empresário está sempre de acordo. Mas, realista como é, sabe muito bem que tudo isso não se pode alcançar de um dia para outro.

Respeitando as leis da natureza — sua natureza empresarial metafísica — ele sabe também que para chegar ao “reinado da justiça

social” é preciso incentivar as empresas, cujos sustentáculos e servidores são os empresários. Mas as empresas vivem do ganho, como o animal de trabalho vive do alimento. Quanto mais esforço, maior é o ganho de que necessitam. A aproximação do reinado da justiça social, contudo, é um esforço colossal que a empresa não pode realizar sem ganho colossal. Essa é a lei da gravidade da natureza empresarial.

Por isso mesmo, dizer sim a tudo: maior nível de salários, de educação e saúde, pleno emprego e superação da extrema pobreza; mas é preciso dizer sim também aos únicos meios “sadios” para consegui-lo: maiores ganhos. Porque os ganhos de hoje são os investimentos de amanhã, e o emprego e crescimento de depois de amanhã. Contudo: maiores ganhos significam menos salários, menos educação e saúde, e mais “dialética maldita” da metafísica empresarial: para aproximar-se do “reinado da justiça social” é preciso aumentar precisamente o “reinado da injustiça social”. Quanto mais fomentamos a injustiça, mais rapidamente chegamos à justiça. A própria injustiça é o “bom caminho” para a justiça, na ótica empresarial.

A metafísica empresarial comete aqui um simples quiproquó. Transfigura o fato concreto de um vínculo objetivo entre nível de vida e nível das forças produtivas num fato abstrato de sua natureza metafísica. Transforma as grandes metas da justiça social em finalidades fantasmagóricas do crescimento econômico e do processo de acumulação de capital. Nessa transfiguração a possibilidade da justiça aparece, por isso, limitada pela “escassez de capital” e pela capitalização com base na maximização dos ganhos como o caminho para consegui-las. O “reinado da justiça social” transforma-se em tarefa de Sísifo, e o brilho do capital se apresenta como o brilho da justiça.

Na verdade, as tarefas da justiça dependem muito pouco do nível das forças produtivas. O pleno emprego simplesmente não tem nada que ver nem com a escassez de capital nem com o nível das forças produtivas. As forças produtivas indicam o nível da produtividade e não do emprego. O pleno emprego é exclusivamente um problema da organização da economia e o desemprego é um resultado da sacralização da lógica dos mercados em forma de uma lei natural.

A vida digna, por outro lado, é um problema de distribuição de um produto existente e não de um produto por fazer no futuro. O aumento do nível de vida relaciona-se com o desenvolvimento das forças produtivas, ao passo que a dignidade da vida se relaciona com a distribuição daquilo que existe de tal forma que todos possam viver. Educação e saúde dependem das forças produtivas somente na medida em que se referem à utilização de técnicas determinadas, mas de forma alguma como serviço social.

Por isso, para um pensamento concreto e responsável frente aos fatos, o capital é um simples obstáculo da justiça social. Na ótica empresarial, contudo, é a luz nas trevas e a estrela da manhã.

Quando o empresário se transforma em advogado da justiça social, o desejo de justiça é transformado em veículo da acumulação de capital. Quando a injustiça se apresenta como justiça, o desejo de justiça se transforma em motor da própria injustiça. Arrasando populações inteiras e a própria natureza, a acumulação de capital se entende como um contributo para o “reinado da justiça social”.

Milton Friedman resume as metas dessa luta pela justiça, mencionando os programas sociais, que têm de desaparecer para que haja justiça:

Os programas agrícolas, benefícios gerais à velhice, leis de salário mínimo, legislação em favor dos sindicatos, taxas, regulamentações para a concessão de licenças nos ofícios e nas profissões, e assim sucessivamente, no que não parece ter fim (*Capitalismo y Libertad*, Madrid, 1966, p. 41).

Dessa forma, a justiça é substituída por um veículo fantasmagórico do qual se sustenta que leva a ela: o crescimento econômico “sadio”. Não se trata de outra coisa senão da própria acumulação do capital. Toda a sua agressividade tem agora sua legitimidade na referência à justiça social. O novo presidente do Banco Central dos Estados Unidos, diz-se:

Miller está aprendendo de forma dura que é muito fácil falar contra a inflação; mas harmonizar as necessidades de um real crescimento econômico a curto prazo com o intento de lutar contra a inflação é uma tarefa que ele apenas começa a perceber. Que o céu o ajude nessa tarefa (*Newsweek*, 29.5.78).

Como já se sabe, lutar contra a inflação é lutar pela diminuição dos gastos sociais do governo e pelo enfraquecimento dos sindicatos. Essa luta deve ser harmonizada com a necessidade de um incremento real. E como se trata de uma injustiça cometida em busca da justiça, que é produto fantasmagórico do crescimento, compreende-se o brado dirigido ao céu. Deus — uma evidente sublimação do mercado e do capital — ajudará nessa difícil tarefa.

O crescimento econômico sadio, como resultado da acumulação de capital e da negativa às exigências da justiça, transforma-se no mito dinâmico da metafísica empresarial. A constituição metafísica da natureza é sua condição. A partir dessa concepção da natureza toda catástrofe social pode ser vista como catástrofe natural. A crise econômica, subdesenvolvimento, salários baixos parecem-se agora com terremotos, furacões e mau tempo. Não há exploração, da mesma forma como um furacão não explora ninguém. A lei da gravidade funciona, e a lei do mercado também.

Portanto, não havendo alternativa para a lei do mercado, também não há alternativa para a acumulação do capital e para o crescimento econômico "sadio". As metas da justiça se transformam, por isso, em produtos que se esperam da acumulação de capital.

Surge como problema da legitimidade da sociedade burguesa a necessidade de convencer, na medida do possível, as classes operária e camponesa de que não há outra justiça senão esta, utilizando seja a intimidação, seja a perseguição. Na medida em que deixam de orientar-se por projetos socialistas, essas classes não têm como evitar sua orientação para a acumulação de capital, seja de forma afirmativa, seja na forma de uma reivindicação sem projeto.

Todavia a sociedade burguesa busca a aceitação afirmativa por parte da classe operária, o que produz conflitos entre as virtudes da economia do mercado — liberação dos preços, diminuição dos gastos sociais, enfraquecimento da organização sindical — e suas necessidades de legitimação além da classe empresarial. Esse conflito é solucionado por um compromisso.

Esse compromisso consiste na exportação inclemente das virtudes da economia do mercado para os países economicamente fracos, onde regimes de força suprem a falta de legitimidade do sistema. Esses regimes são sustentados pelos países altamente desenvolvidos do centro, que no seu interior sustentam sua legitimidade na base de um respeito relativamente alto pela força sindical e pela política social.

Por isso o FMI jamais impõe aos países do centro programas tão catastroficamente extremistas como os que costuma impor ao Terceiro Mundo. Embora a orientação para as virtudes do mercado seja em todos os países a mesma, a radicalidade de sua implantação é muito diferente. Os países centrais necessitam desta base de legitimidade mais ampla para poder sustentar os regimes de força no Terceiro Mundo, os quais por sua vez não poderiam sustentar essas virtudes do mercado sem o apoio exterior.

Nessa legitimação da sociedade burguesa nos países centrais é cada vez mais importante a referida vinculação entre acumulação de capital, crescimento econômico e justiça social. Na medida em que se consegue acoplar as organizações sindicais com essa perspectiva, estas podem fazer sua própria perspectiva da acumulação do capital e passam a ser cúmplices de toda agressividade que essa acumulação implica.

Sob este aspecto desempenha um papel importante a preocupação com o desemprego. Na perspectiva socialista busca-se a solução do desemprego numa mudança das relações sociais de produção. Na medida em que prevalece a perspectiva capitalista, a busca do pleno emprego passa pela aceleração da acumulação do capital e das taxas

de crescimento. A organização sindical que aceita essa segunda alternativa continua falando da necessidade do pleno emprego, mas agora a identifica com a política do crescimento econômico e da acumulação do capital. Sobretudo as organizações sindicais dos Estados Unidos e da Alemanha Federal adotaram essa perspectiva.

Nessa perspectiva, todo obstáculo à acumulação do capital aparece como um perigo para o emprego. Portanto, em nome da justiça as organizações operárias podem ser usadas como força de choque contra grupos sociais que criam obstáculos à acumulação de capital. Isso pela simples razão de que tais organizações operárias esperam agora a solução de seus problemas sociais mediante uma acumulação de capital absolutamente desenfreada — excetuando o que se refere ao nível de vida de seu grupo.

Surge assim uma lógica invertida dos interesses operários, que é contrária à lógica da solidariedade internacional que havia prevalecido na perspectiva socialista. Certamente é limitada a determinados países do centro, mas opera ali com grande poder. Apóia a agressividade da acumulação de capital especialmente em duas linhas: contra os países do Terceiro Mundo e seus movimentos de libertação, e contra os movimentos sociais que lutam pela proteção do meio ambiente.

A seguinte citação serve para demonstrar esse tipo de lógica referente à proteção do meio ambiente e aos limites do crescimento:

Enquanto hoje não há quase ninguém que não convoque a um maior crescimento do rendimento econômico para poder solucionar o problema do pleno emprego, há apenas alguns anos apresentou-se o crescimento econômico como obra do diabo (*Die Zeit*, 5.5.78).

... enquanto se apresentava o crescimento econômico sempre mais como um assunto moralmente questionável e perigoso para toda a humanidade... os "limites do crescimento" revelaram-se como uma Fada Morgana que se dissolve no nada quando alguém se aproxima dela.

O baixo crescimento econômico não preocupa somente aqueles que não ficam indiferentes frente à sorte dos desempregados... crescimento econômico fraco — ou pior ainda, crescimento zero, como se propagou há alguns anos — poderia transformar-se, juntamente com a mudança técnica, numa perigosa carga explosiva social. Porque se o crescimento não é suficiente para criar empregos, para todos aqueles que perderam seu emprego anterior, na oficina ou na fábrica como consequência do progresso técnico, o número do desemprego poderia aumentar como uma avalanche (*Die Zeit*, 5.5.78).

Desvinculado assim o problema do emprego das relações sociais de produção e vinculado com a rapidez e agressividade da acumulação de capital, é possível o seguinte tipo de propaganda:

Depois do congresso do Partido Social Democrata (*alemão*), o chanceler enfatizou que os cidadãos não devem permitir que se destruam os empre-

gos a pretexto da proteção do meio ambiente, e menos ainda pela ação de "individualistas bem intencionados" ou de "certos círculos intelectuais". Um grande aplauso dos sindicatos respondeu ao que se proclamou, não sem êxito, "a iniciativa urbana mais importante do país" (*Die Zeit*, 13.1.78).

Esse tipo de argumento é facilmente aplicável às relações com os países do Terceiro Mundo. Para que haja trabalho, são necessárias matérias-primas baratas. Requer-se petróleo. Por isso é necessário ter mercados nos países onde o capital goze de "confiança". Os movimentos de libertação desses países podem chegar a apresentar-se como um perigo para os bons resultados sociais nos países do centro. Na América Latina a AFL/CIO transformou-se, através da ORIT, num braço do capital multinacional dos Estados Unidos. A própria exploração do Terceiro Mundo e o saque de suas riquezas de matérias-primas pode assim transformar-se na condição para garantir as conquistas sociais dos movimentos operários dos países do centro.

Dessa forma completa-se o círculo. A acumulação de capital cria ilhas dentro de um mundo explorado e com uma natureza crescentemente destruída, ilhas onde a acumulação mais desenfreada se vincula com salários altos e altos gastos sociais dos governos. A pressão do desemprego, contudo, serve constantemente para obrigar a população a ir adiante e aumentar o ritmo de acumulação, e a combater os obstáculos dessa acumulação que, segundo seu modo de ver, é a garantia do emprego. Por isso, a acumulação do capital lança-se com toda a fúria agressiva sobre as grandes regiões empobrecidas, nas quais a população e a natureza são destruídas e ficam ao critério do capital, ao passo que as ilhas modernas desse grande mundo empobrecido servem ao próprio capital para que ele se apresente como portador do "reinado da justiça social".

Somente assim consegue constituir nestas ilhas desenvolvidas sua legitimidade em bases amplas, o que permite manter ali regimes parlamentares. No resto do mundo recorre a regimes de força, cuja existência não é explicável a não ser pelo apoio que estes países do centro — democraticamente legitimados — lhes emprestam. Não tendo estes regimes nenhuma base suficiente de legitimidade própria, são os regimes mais dependentes que se possa imaginar. Por isso, não têm outra saída senão entregar suas populações e sua natureza à exploração e ao saque por parte do capital dos países do centro.

Unicamente o conjunto desse quadro analítico explica por que, nos países do centro, o capital se apresenta com a face da justiça social e da democracia.

e) A oposição à metafísica da empresa

A metafísica da empresa vê seus opositores nos mesmos termos metafísicos com os quais vê a si mesma. Mas para tal efeito inverte esses termos.

Visto que se opõem à liberdade dos preços e das empresas, são vistos como inimigos da liberdade. Já que opõem à natureza metafísica do mundo mercantil a natureza concreta e material de homens concretos com seu direito a trabalho, pão e teto, são materialistas. Visto que rejeitam a submissão às forças superiores do mercado, são a presença da *híbris*, soberba e orgulho. Dado que pretendem construir uma sociedade sem usar a lei do valor como a lei da gravidade da economia, são utopistas. Ao proclamar seu direito à defesa da vida concreta, são violentos.

O empresário vê a si mesmo como um ser livre, idealista, humilde, realista e pacífico. Vê seu opositor como inimigo da liberdade, materialista, orgulhoso, violento. O empresário representa, por isso, a ordem e a justiça, e seus opositores, o terrorismo e a anarquia.

E como para toda metafísica empresarial a história mundial é um juízo final, seus opositores recebem os frutos amargos que a própria realidade lhes proporciona. Ao empresário, com suas virtudes do mercado, a natureza oferece um milagre econômico. A seu opositor, oferece o caos.

Na visão da metafísica empresarial este caos é tão metafísico como o milagre econômico. Do mesmo modo que o milagre econômico é uma secularização do céu religioso, o caos é uma secularização do inferno da tradição religiosa. Portanto, o empresário age amparado por Deus, e seu opositor amparado pelo diabo. Quando o empresário enfrenta seu opositor, vive o choque entre Deus e o diabo. Por isso a metafísica empresarial fala tanto do exorcismo quando se refere aos seus opositores.

Coube-nos viver numa época em que o mundo inteiro se debate numa luta aberta entre a ordem, a legalidade e a justiça de um lado, e o terrorismo, a anarquia e os sentimentos mais desumanos do outro... (*Prensa Gráfica*, El Salvador, 20.5.78).

O pólo do terrorismo, da anarquia e dos sentimentos mais desumanos estão sempre vinculados com a realidade utópica:

... boatos demagógicos que *oferecem aos nossos trabalhadores paraísos impossíveis de obter*, e os induzem à *ruptura da paz social por meios violentos* (*Ibid.*, grifo nosso).

Denunciam-nos como "... hordas que pretendem levá-lo (o operário) à sua própria destruição", "perturbadores da ordem", "fizeram da violência sua norma de conduta".

É evidente que essa liberdade seria aniquilada por um regime opressivo e coletivista que pomposamente se faz chamar "mundo novo" ou a "Nova sociedade" (*Ibid.*)

Desse maniqueísmo estrito, a percepção metafísica do opositor pode passar à censura da blasfêmia.

Eles estão:

... em aberta contradição com a autoridade terrena, desrespeitando e violando de maneira evidente a nossa Constituição Política e demais leis, *chegando ao extremo de dar interpretações teológicas a leis humanas (Ibid., grifo nosso).*

Essas leis humanas às quais dão "interpretações teológicas" que, na ótica da metafísica empresarial constituem verdadeiras blasfêmias, são aquelas leis que na tradição aristotélico-tomista se chamam precisamente direito natural. Referem-se à satisfação das necessidades básicas como direito do homem.

A metafísica empresarial tem outra natureza, a das mercadorias, do dinheiro e do capital. Evidentemente, interpreta-as em termos teológicos como verdadeira natureza divina. Mas a metafísica empresarial não considera essa "natureza" como produto humano, nem suas leis como leis humanas. Por isso, considera algo absolutamente legítimo divinizá-las. Constituem seu grande objeto de devoção.

Pelo contrário, aquela natureza concreta e material, da qual vive o homem concreto e à qual tem de proteger para poder viver dela, é vista pelo metafísico empresarial como um âmbito de leis humanas cuja interpretação teológica é percebida como escândalo e blasfêmia.

A crítica que citamos dirige-se contra a teologia da libertação. O escândalo que a metafísica empresarial percebe consiste no fato de que a libertação dos preços e das empresas tenha sido substituída pela libertação dos homens. Por isso, aparece de novo no próprio campo religioso a censura do orgulho, da sublevação não somente contra a "autoridade terrena", mas também contra o próprio Deus.

Quem se levanta contra as relações mercantis do dinheiro e do capital, e portanto, quem afirma o homem concreto com seus direitos de trabalho, pão e moradia, do ponto de vista da metafísica do empresário levanta-se contra o próprio Deus. Deus e o capital de um lado, o homem concreto e necessitado e o diabo do outro. Essa é a visão máxima da metafísica da empresa.

Nessa polaridade metafísica aparece a reação do empresário como algo inevitável. Surge frente aos “Cains contemporâneos”, que são “exemplo vivo da insensatez e da falta de sentimentos humanos daqueles que depois *pretendem-se escudar em direitos que eles mesmos pisoteiam e destroem*” (*Ibid.*, grifo nosso).

Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade, nenhum direito humano frente aos inimigos dos direitos humanos. Quem não quer a libertação dos preços e da empresa, também não quer a liberdade nem os direitos humanos. Portanto, obtém exatamente o que quer, quando se lhe nega a liberdade e o reconhecimento de seus direitos humanos. E tendo o que quer, de fato é livre.

Como não quer a liberdade — que deriva da libertação dos preços — obtém o que quer quando se lhe tira a liberdade. Por isso, na sociedade burguesa todos são sempre livres, tanto os cidadãos reconhecidos como os perseguidos, os ricos e os pobres. Esta invocação da liberdade — um verdadeiro “chamamento da selva” — leva o metafísico empresarial a sair

do campo lírico da conversa para o campo da ação... demonstremos com fatos que o regime de livre empresa sabe responder ao desafio das inquietações da época em que vivemos (*Ibid.*),

f) *A idolatria empresarial: o fetiche*

Exceto para a própria metafísica empresarial, é evidente sob todos os aspectos que essa metafísica é uma grande idolatria precisamente no sentido em que essa palavra é usada na tradição bíblica. Em alusão a esse fato, Marx a chama fetichismo. É a submissão do homem e de sua vida concreta ao produto de suas próprias mãos, com a conseqüente destruição do homem pela relação que ele estabelece com o ídolo. Todo ídolo é, nesse sentido, um Moloc que devora o homem. O ídolo é um “deus” ligado à opressão.

Todavia, há um elemento novo importante. A metafísica empresarial se refere a um objeto de devoção que certamente é produto humano. Mas, e isso constitui a diferença com a idolatria conhecida na Bíblia, esse produto humano transformado em objeto de devoção é um produto *não-intencional*. Não é, no sentido literal, um produto da *ação*, mas da *interação* humana. É um modo pelo qual os homens se inter-relacionam.

Por isso, o ídolo da metafísica empresarial é invisível, o que o distingue do ídolo bíblico, que é feito de elementos da natureza concreta e portanto visível. É imagem concreta. Em sua forma de produto não-intencional da interação humana, o ídolo empresarial é fetiche.

Dado esse caráter invisível e não-intencional, a idolatria empresarial pôde absorver muitos elementos centrais da própria tradição cristã, transformando-os em elementos do fetichismo. No conjunto de suas ramificações, chega a dar a impressão de uma inversão do cristianismo.

A partir da metafísica empresarial surge um conceito da natureza cujo único obstáculo é o homem que exprime suas necessidades e que reivindica a natureza concreta como âmbito e condição de sua vida concreta. Esse homem concreto aparece como o grande antípode da divindade da metafísica empresarial que não é outra coisa senão a simples sublimação do mercado, do dinheiro e do capital, em função dos quais a empresa opera. Um deus dos poderosos que submete os homens.

Frente a esse fetiche cabe a reivindicação da crítica bíblica da idolatria e o conseqüente discernimento dos deuses. Na tradição bíblica, o Deus verdadeiro é aquele cuja vontade é de que o homem concreto, com suas necessidades concretas, seja o centro da sociedade e da história. Ao competir com o homem, o ídolo compete com Deus. Erige-se como Deus na medida em que transforma o homem num ser depravado, cuja miséria é o caminho da grandeza de Deus. O Deus bíblico, pelo contrário, está ali onde a sociedade e a história giram em torno do homem concreto e da satisfação de suas necessidades concretas.

II PARTE

O reino da vida e o reino da morte

Capítulo 3

VIDA E MORTE NA MENSAGEM CRISTÃ

A teoria do fetichismo é a teoria e a crítica da transcendentalidade das relações sociais entre os homens. Isso tanto em Marx como em Max Weber. Entretanto, percebem essa transcendentalidade de maneira oposta. A transcendentalidade na qual desemboca a análise de Marx — o reino da liberdade — é negada por Weber. Na tradição de Weber, Popper trata-a como demoníaca e como objeto de exorcismo. Pelo contrário, a transcendentalidade, na qual desemboca Weber, é precisamente aquela que na visão de Marx se chama fetichismo. E de fato, essa transcendentalidade weberiana é uma simples imanência eternizada. É essa transcendentalização de uma “imensa corrente caótica dos acontecimentos” que “flui de maneira incessante para a eternidade” e que forma uma “corrente eternamente inesgotável de vida”. Em sentido nítido, não é transcendentalidade, mas uma projeção para o infinito dos acontecimentos presentes. Pelo contrário, Marx desemboca numa transcendentalidade que não é projeção do presente para o infinito, mas antecipação de uma mudança neste mundo além de qualquer factibilidade humana. É a transcendentalidade desse mundo transformado em outro. Por isso pode descrevê-la como “reino da liberdade”, como um mundo no qual o trabalho chega a ser “um jogo de suas forças físicas e espirituais”, como “desdobramento das forças humanas que se consideram fim em si”. Trata-se de uma transcendentalidade que, segundo Marx, no socialismo se pode antecipar, mas não realizar em sua plenitude. Trata-se, pois, de uma transcendentalidade efetiva, além de todas as possibilidades do homem.

Por isso, Max Weber faz a crítica do cristianismo a partir dessa imanência projetada para a eternidade. É uma simples e má infinidade apresentada como “objeto de piedade”, como “rosto severo do destino de nossos tempos”. Dentro dessa imanência eternizada existe

o mundo dos deuses, e “sobre estes deuses e sua eterna luta o destino decide”. Max Weber não permite pensar para além desse “destino”.

A crítica ao cristianismo realizada por Marx parte, ao contrário, precisamente de seu conceito de transcendentalidade no interior da vida real. Percebe o cristianismo como uma expressão a mais do fetichismo. Entretanto, Marx jamais confunde o cristianismo com o fetichismo. Antes, denuncia o fetiche cristianizado como um anticristo.

Por outro lado, a posição de Max Weber no ponto referente à eternidade como destino é totalmente coincidente com aquela de Nietzsche, que nessa mesma lógica se autodenomina como anticristo.

A transcendentalidade de Marx coincide com sua crítica do capital. Pelo contrário, na lógica de Max Weber chega-se à posição de Milton Friedman. Milton Friedman procura solucionar a contradição entre homem e capital de maneira inversa. Cria um conceito de capital segundo o qual a relação do homem consigo mesmo é uma relação entre homem e capital. Quando tudo é capital, inclusive o próprio homem, entre homem e capital não pode existir nenhuma contradição. Assim nasce o fetichismo feliz.

O pensamento de Marx contém uma crença na vida além de todas as factibilidades humanas. É um pensamento que jamais se resigna. O pensamento de Max Weber, pelo contrário, contém toda uma filosofia da morte, à qual ele sem dúvida se resigna. Essas posições contrárias correspondem somente a suas posições frente à transcendentalidade.

Em Marx aparece uma transcendentalidade que, implicitamente, vai além da morte, em direção à vida plena; ao passo que Max Weber não vai além de uma simples imanência eternizada, uma projeção do presente para um futuro infinito. Não é possível chegar a entender essas posições tão contrárias a não ser partindo de uma confrontação com aquelas posições com as quais o cristianismo nasceu.

Portanto, faz-se mister uma confrontação dessas duas posições com a própria mensagem cristã.

A. A RESSURREIÇÃO DO CORPO

Jesus come, bebe e é tocado. A alma é perecível e o corpo é eterno através da ressurreição. A transcendentalidade é interior à vida real: esta vida corporal sem a morte.

A chave para a percepção da vida no Novo Testamento está na ressurreição de Jesus, e a chave para a percepção da morte está na sua crucificação. Em termos cristãos percebe-se a relação entre vida e morte como relação entre ressurreição e crucificação. Quando

se fala da crucificação, fala-se da morte, e ao falar da ressurreição, fala-se da vida.

Na percepção da ressurreição — e portanto da vida — por parte dos evangelistas, destaca-se a sua insistência na ressurreição do *corpo* de Jesus. O que ressuscitou não é um fantasma, nem uma alma, nem um espírito: é um *corpo*. A impressão de estarem diante de um espírito que saía da tumba, sem dúvida infundiu medo:

Falavam ainda, quando ele próprio se apresentou no meio deles e disse: “A paz esteja convosco!” Tomados de espanto e temor, imaginavam ver um espírito (Lc 24, 36-37).¹

Como espírito, os teria assustado e aterrorizado. O susto passa quando Jesus mostra seu ser corporal:

Mas ele disse: “Por que estais perturbados, e por que surgem tais dúvidas em vossos corações? Vede minhas mãos e meus pés: Sou eu! Apalpai e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho”. Dizendo isto, mostrou-lhes as mãos e os pés. E como, por causa da alegria, não podiam acreditar ainda e permaneciam surpresos, disse-lhes: “Tendes o que comer?” Apresentaram-lhe um pedaço de peixe assado. Tomou-o, então, e comeu diante deles (Lc 24, 38-43).

A alternativa é espírito ou corpo, medo ou confiança. O caráter corporal e material é o elemento distintivo da ressurreição. Corpo significa: comer, tocar, beber. A ressurreição é, nesse contexto, sempre voltar a ser tocado, voltar a comer e beber. Nisso consiste o escândalo. A ressurreição de um espírito não teria nenhuma novidade no contexto histórico. Todos acreditavam que os espíritos voltavam de seus túmulos e metiam medo. A volta dos espíritos seria antes uma ameaça para os vivos, por parte dos mortos. Esse escândalo é notável também na pregação de Paulo em Atenas.

Ao ouvirem falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam, outros diziam: “Ouvir-te-emos a respeito disto outra vez” (At 17,32).

O escândalo consiste em que Paulo declara, através da ressurreição dos corpos, a eternidade da vida corporal num ambiente grego, no qual a eternidade é das almas e das idéias.

Por isso também a morte de Jesus é percebida na mensagem cristã como morte completa. Não há morte do corpo que não afete a alma. Com o corpo morre a alma.

Por ter *passado* realmente pela morte em todo o seu horror, não somente em seu corpo, mas precisamente também em sua alma (“Meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste?”), Jesus deve e pode ser para o cristão, que vê nele o redentor, aquele que triunfa da morte em sua própria morte ².

Os textos dos evangelhos demonstram clara consciência daquilo que tem de característico a declaração da eternidade da vida corporal. Sem dar lugar a equívocos, voltam continuamente a vincular a ressurreição com a vida corporal:

Deus o ressuscitou no terceiro dia e fez que se manifestasse, não a todo o povo, mas às testemunhas que Deus havia escolhido de antemão, a nós que comemos e bebemos com ele após a sua ressurreição dentre os mortos (At 10,40-41).

Um espírito não tem corpo, de modo que não pode exercer as funções do corpo nem sente as suas necessidades. Essa é a crença comum daqueles aos quais essas testemunhas se dirigem. Portanto, a especificação corporal dá-se através do exercício de funções que são específicas do corpo. Especialmente trata-se de comer, beber e ser tocado. Com mais freqüência os textos se referem aos alimentos:

Quando saltaram em terra, viram brasas acesas, tendo por cima peixe e pão.

Jesus lhes disse: "Trazei alguns peixes dos que apanhastes". Simão Pedro subiu, então, ao barco e arrastou a rede para a terra, cheia de cento e cinquenta e três peixes grandes; e apesar de serem tantos, a rede não se rompeu. Disse-lhes Jesus: "Vinde comer!" Nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: "Quem és tu?", porque sabiam que era o Senhor. Jesus aproxima-se, toma o pão e o distribui entre eles; e faz o mesmo com o peixe (Jo 21,9-13).

Jesus acende o fogo, prepara a refeição, reparte-a e todos juntos comem. Os relatos da ressurreição não mencionam muito a bebida. Todavia, a ela se referem na última ceia:

E digo-vos que não tornarei a beber deste produto da videira até o dia em que convosco beber o vinho novo no reino de meu Pai (Jo 26,29).

É claro que não somente se come; também se bebe vinho no "reino de meu Pai". Mas as testemunhas também o tocam. Diz Tomé:

Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser o meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não acreditarei (Jo 20,25).

E ao aparecer, Jesus lhe diz:

Põe o teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende a tua mão e põe-na no meu lado, e não sejas incrédulo, mas acredita! (Jo 20,27).

O corpo e a atuação de Jesus são percebidos em direta, continuidade com a vida anterior à morte. Por isso podem ser reconhecidas até as feridas e as cicatrizes.

Mas verifica-se ao mesmo tempo uma mudança. Nota-se uma estranheza nesses relatos. Refere-se ao fato de tê-lo reconhecido. As testemunhas não se atrevem a perguntar quem é, porque sabem que é o Senhor (Jo 21, 12). Em outro lugar vêem-se e crêem que é um jardineiro ou um viajante. Reconhecem-no enquanto se faz reconhecer (Jo 20,16; Lc 24,30-31): "E, uma vez à mesa com eles, tomou o pão, abençoou-o, depois partiu-o e distribuiu-o a eles. Então seus olhos se abriram e o reconheceram; ele, porém, ficou invisível diante deles" (Lc 24,30-31).

Entretanto, ao reconhecê-lo, o fazem numa continuidade corporal e sensacional. O que se sublinha como a única razão das diferenças é que não ressuscitou com um corpo igual ao anterior, que era corpo mortal, mas um corpo imortal. Ao continuar o corpo com todos os traços particulares e com seu caráter de satisfazer funções corporais, a descontinuidade é exclusivamente quanto à mortalidade desse corpo. "Deus o ressuscitou dentre os mortos, de modo que nunca mais possa morrer. . ." (At 13, 34).

Trata-se de uma continuidade em todos os aspectos, exceto no que se refere à mortalidade do corpo. Neste sentido, o antigo corpo é agora outro, é transformado. Trata-se de uma transcendentalidade no interior da vida corporal: esta vida corporal sem a morte. Precisamente nesse sentido descreve-a depois Paulo:

Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade. Quando, pois, este ser corruptível tiver revestido a incorruptibilidade e este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura: a morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão? (1Cor 15,53-55).

B. A CORPOREIDADE PAULINA

A ressurreição é a chave da mensagem cristã. O Espírito é uma antecipação daquilo que teremos. Corpo libertado, vida santa, diálogo corporal com Deus: o apressamento da vida do Senhor.

Paulo concentra toda a sua mensagem nessa concepção da ressurreição corporal. Primeiro a ressurreição de Jesus e, derivada dela, a esperança da ressurreição de toda a humanidade numa terra nova. Dessa ressurreição deriva sua imagem de Deus, do homem e da morte; tudo gira em torno dela.

E, se Cristo não ressuscitou, ilusória é a vossa fé: ainda estais nos vossos pecados (1Cor 15,17).

E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé (1Cor 15,14).

Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos (1Cor 15,32).

Paulo vê expresso na ressurreição de Jesus o sentido do cristianismo e todo o seu conteúdo; a partir dessa ressurreição, vê a de todos os homens. Portanto, desenvolve até uma cosmologia da ressurreição, que começa pela ressurreição de todos os homens e passa para o universo inteiro: "Pois a trombeta tocará e os mortos ressurgirão incorruptíveis e nós seremos transformados" (1 Cor 15,52).

A ressurreição é a dos mortos, a transformação é daqueles que nesse momento — quando tocar a trombeta — viverem. Nos dois casos trata-se de corpos que já não podem morrer, e são, exceto quanto à mortalidade, iguais aos corpos anteriores.

O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos: semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado na fraqueza, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual (1Cor 15,42-44).

A ressurreição daqui não é da alma, em lugar da qual aparece o Espírito. A continuidade é exclusivamente do corpo, cuja transformação é a superação da morte. O corpo não é parte perecível de uma alma eterna, pois o corpo eterno é assinado por uma alma. Esta alma não é eterna, mas substituída pelo Espírito no momento em que se expulsa a morte, no ato da ressurreição e transformação do corpo. O corpo se renova: "Por isso este corpo destrutível será revestido do que não morre. . ." (1 Cor 15,54).

A analogia é agora de revestir-se. A partir do fato da ressurreição, determina-se quais são as vestes velhas e quais são as vestes novas. A instância a partir da qual se deve julgar isso é a transformação do corpo. Tudo aquilo cuja existência se deve à morte, é veste velha e vai perecer. O que fica é o corpo renovado que já não pode morrer e cujo princípio de vida já não é a alma, mas o Espírito.

A vida humana presente é vista por Paulo como uma vida com a esperança de ser revestida. Mas essa esperança não é apenas dos homens, e sim de todo o universo:

Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus. De fato, a criação foi submetida à vaidade — não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu — na esperança de ela também ser liberta da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. E não somente ela. Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo. Pois fomos salvos em esperança; e ver o que se espera, não é esperar. Acaso alguém espera o que vê? (Rm 8,19-24).

A transformação corresponde a todo o universo, para o qual também é libertação da morte. Paulo espera uma nova terra, igual à existente, mas sem a morte. E vê o universo atual sofrendo e participando da esperança. Mas a esperança não se refere exclusiva-

mente a um momento histórico por vir, no qual o corpo será libertado. Há uma antecipação dessa libertação do corpo que é o Espírito. No Espírito pode-se libertar o corpo antecipadamente. É uma “antecipação daquilo que teremos”. Nessa idéia Paulo implica o seu conceito do conhecimento, que se vincula com a própria ressurreição do corpo:

Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (1Cor 13,12).

Libertar o corpo para Paulo significa sempre destruir a morte nele, portanto, dar-lhe vida. O corpo libertado para Paulo é libertado da morte, e portanto capaz de viver plenamente. A morte obscurece a vida do corpo até que este termina morrendo, ao passo que o corpo libertado da morte vive plenamente. Quanto à vida plena, trata-se de novo de uma vida plenamente sensual. Libertar o corpo significa, portanto, a libertação dos sentidos. A alma morre e não volta a ressuscitar. O corpo ressuscita, animado pelo Espírito. A alma desaparece; e não tem vida eterna, ao passo que o corpo a tem no Espírito.

Em geral, a vida santa significa libertar o corpo, entabular o diálogo com Deus numa linguagem material, e isso é a orientação do corpo para a vida. Não se conversa com Deus diretamente, de forma espiritualizada. Conversa-se com ele através do Espírito, que é a orientação do corpo para a vida. Conversa-se com Deus unicamente naquele templo que é o corpo.

Libertar o corpo é antecipação da nova terra no Espírito. Mas, é ainda mais. A vida chega a animar os corpos mortais, embora continuem mortais. A vida deixa de ser um simples caminho para a morte, mas — caminhando para a morte — transforma-se num caminho para a vida. Embora o corpo continue sendo mortal e efetivamente acabe na morte, esta sua vida já se transforma em vida efetiva, além da morte, porque agora antecipa a nova terra, que é a vida sem a morte.

E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentro os mortos dará vida também aos vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós (Rom 8,11-12).

No fim, tal presença da vida no corpo mortal não é somente essa antecipação, mas é ao mesmo tempo um meio para apressar a vinda do Senhor. Além disso, é o único meio possível:

O dia do Senhor chegará como ladrão e então os céus se desfarão com estrondo, os elementos, devorados pelas chamas, se dissolverão e a terra, juntamente com as suas obras, será consumida.

Se todo este mundo está fadado a desfazer-se assim, qual não deve ser a santidade do vosso viver e da vossa piedade, enquanto esperais e apressais a vinda do Dia de Deus, no qual os céus, ardendo em chamas, se dissolverão e os elementos, consumidos pelo fogo, se fundirão? O que nós esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça (2 Pd 3,10-13).

Na vida santa apressa-se a vinda do dia de Deus, embora esse dia de qualquer forma virá “como um ladrão”. Em outras palavras: apressando essa vinda, chega-se à maturidade dos tempos; mas também não se pode determinar o dia.

Portanto, libertar o corpo é a vida santa, o meio de diálogo com Deus. Mas continua sendo antecipação da nova terra, na qual se entra pela ressurreição. Essa antecipação da nova terra e da ressurreição é, ao mesmo tempo, o meio para apressar a vinda do dia de Deus.

Entretanto, a segurança dessa esperança não depende do homem, mas de Deus. Pode-se antecipar a ressurreição e a nova terra, mas não decidir sobre sua chegada ou realização. Paulo busca assim a razão dessa segurança da esperança, e também a vontade de cumprir com ela. Não deduz a ressurreição do poder de Deus, mas ao contrário: da ressurreição de Jesus deduz o poder de Deus.

Conforme a ação de seu poder eficaz, que ele fez operar em Cristo, resuscitando-o de entre os mortos e fazendo-o assentar à sua direita nos céus, muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Soberania e de todo o nome que se pode nomear não só neste século, mas também no vindouro (Ef 1,20-21).

Na ressurreição de Jesus manifestou-se essa força, e é a partir dessa sua manifestação que ela se torna conhecida. Trata-se de uma força suficiente para fazer em relação a todos os homens o que Deus fez com ele:

Transfiguraré o nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela operação que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas (F1 3,21).

Não se trata apenas de que Cristo tenha a força. Também está comprometido:

Nele, predestinados pelo propósito daquele que tudo opera segundo o conselho de sua vontade, fomos feitos sua herança, a fim de servirmos para o seu louvor e glória, nós, os que antes esperávamos em Cristo. Nele também vós, tendo ouvido a Palavra da verdade — o evangelho da vossa salvação — e nela tendo crido, fostes selados pelo Espírito da promessa, o Espírito Santo, que é o penhor de nossa herança, para a redenção do povo que ele adquiriu, para o seu louvor e glória (Ef 1,11-14).

Paulo vê a segurança da esperança tanto na força de Cristo para cumprir com ela, como no Espírito que é a garantia de que este poder potencial também vai ser usado. É a garantia de que o poder de Deus vai libertar os corpos (a “garantia de nossa herança”) mas nele se antecipa pela esperança.

C. A MORTE, A LEI, O PECADO E A FÉ

O pecado estabelece seu reino de morte. . . O pecado vive protegido pela lei para dar morte aos homens: é um fetiche. O fruto da lei e de suas observâncias é a morte. Na antecipação da nova terra nasce o reino da graça e da vida. A crucificação do corpo pela carne. O pecado como orientação do corpo para a morte. O Espírito como orientação do corpo para a vida. O estilo de vida orgiaco do império romano: a falsa vitalidade. O deus dinheiro como senhor do reino da morte. O orgulho como confiança numa “coisa do corpo”.

Todo o seu conceito da antecipação do corpo libertado no corpo mortal, que se efetua por meio do Espírito, leva Paulo a um complexo conceito da subjetividade. Através dessa subjetividade desenvolve a moralidade.

Paulo parte do corpo mortal, que pode-se inclinar tanto para a morte como para a vida. Enquanto se inclina para a morte, Paulo descreve a moralidade correspondente pela relação da lei e do pecado. Muitas vezes fala da carne, dos desejos da carne e de seus instintos, ou do homem velho. À medida que o corpo mortal se inclina para a vida, Paulo fala da fé, da antecipação do corpo libertado, da satisfação de necessidades, do gozo dos bens, da luz, do corpo como templo de Deus, do corpo espiritual.

A inclinação do corpo para a morte não é a amoralidade, e a inclinação do corpo para a vida não é a moralidade. Isso é o essencial no conceito paulino de sujeito. Paulo não identifica vida com moralidade, e morte com imoralidade ou vício. Pelo contrário. A inclinação do corpo para a morte é um determinado tipo de moralidade, e a inclinação para a vida, outro tipo. Para Paulo, há duas moralidades em luta, e o pecado é uma categoria pertencente à moralidade que se inclina para a morte. A moralidade que surge da inclinação para a vida, ao contrário, não conhece o pecado. Pode cair nele, mas caindo, cai em outro tipo de moralidade. A inclinação para a vida é a fé, e a queda no pecado para aquele que tem fé, é uma falta de fé. Nas categorias da vida ele tem falta de fé, nas categorias da morte ele cai no pecado.

O corpo mortal que se inclina para a morte desenvolve uma ética em referência à qual existe uma moralidade da morte. Paulo dá a essa ética o nome de lei. Morte, pecado e lei formam portanto uma

unidade do corpo mortal cujo destino é a morte. O pecado trouxe a morte e orienta para ela. A lei é a negação do pecado, que por sua parte reproduz e reforça o pecado e portanto também conduz à morte. Pecado e lei se correspondem, excluem-se e reforçam-se mutuamente, e ambos efetuam uma corrida para a morte.

Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram...

Pois já antes da Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei (Rm 5,12-13).

Primeiro está o pecado, ao qual segue a morte, “o pecado estabeleceu seu reino de morte...” (Rm 6,21). Frente ao pecado estabeleceu-se a “lei com suas observâncias” (Rm 3,27). Mas por ser lei, não pode limitar o pecado. Pelo contrário, reforça-o: “Entretanto veio a lei, e com ela o pecado se foi multiplicando” (Rm 6,20). A lei é pura negação e portanto pura condenação: “pois é próprio da lei condenar” (Rm 4,15).

Ao estabelecer simples limites de mandamentos, aumenta a própria atração pelo pecado e o estimula. A lei, portanto, converte-se numa parte do jogo da morte, embora se oponha ao pecado. O pecado, pois, zomba da lei.

Quanto mais a lei trata de expulsar o pecado, com mais força este volta. Paulo trata, nesse contexto, do próprio pecado como um sujeito que habita no sujeito humano.

Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da lei operavam em nossos membros produziam frutos de morte (Rm 7,5).

O pecado atua por conta própria e toma posse do corpo do homem:

Mas o pecado, aproveitando da situação, através do preceito engendrou em mim toda espécie de concupiscência: pois, sem a lei, o pecado está morto (Rm 7,8).

Sem a lei, o pecado também existe; mas não vive, é coisa morta. A lei o faz viver, inculca-lhe vida, transforma-o num sujeito que habita no corpo. Vive em “paixões desordenadas” e “maus desejos”. O pecado suga a vida do sujeito:

Outrora eu vivia sem lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito dado para a vida produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me *seduziu* e por meio dele me matou (Rm 7,9-11).

Dado para a vida, o mandamento serve para a morte. Por isso Paulo se preocupa com a relação entre mandamento e pecado:

De modo que a lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito. Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum. Mas foi o pecado que, para se revelar pecado, produziu em mim a morte através do que é bom. Para que o pecado, através do preceito, aparecesse em toda a sua virulência (Rm 7,12-13).

Dados para a vida, o mandamento e a lei são santos, justos e bons. Mas não são a vida, porque deles se pode servir o pecado, resultando no fato de o pecado chegar a viver dando morte ao sujeito. Ao causar a morte, mostra-se como pecado. Isso então é critério para distinguir o pecado, o único que Paulo conhece: causar a morte. Tudo o que causa a morte, é pecado; e o pecado vive porque suga a vida daquele a quem dá a morte. O pecado é um fetiche que vive pela lei.

Isso leva Paulo a uma discussão da relação entre as intenções e seus efeitos. O mandamento é dado para a vida; esta é sua intenção: a vida. O pecado se serve do mandamento para poder viver e fazer morrer o corpo, para cuja vida o mandamento foi dado. Mas o que é dado com boa intenção, não pode ser mau. O homem que afirma a lei e os mandamentos, está fora de si. Ao afirmar a lei, nele habita o pecado que se manifesta frente ao homem por suas paixões desordenadas. Mas à medida que o homem age sobre elas, reforçam-se e portanto não tem escapatória.

Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Mas o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim (Rm 7,16-20).

Se faço alguma coisa que não quero, o que estou querendo é a lei e o que estou fazendo, o pecado. Mas se o faço sem querê-lo, não sou eu que o estou fazendo, mas outro: o pecado que age em mim. O pecado é possível porque a intenção e a atuação efetiva não coincidem. Na carne não habita o bem; é o que Paulo diz mais adiante: "Não procureis satisfazer os desejos da carne, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo" (Rm 13, 14).

Isso explica por que na carne não habita o bem. A razão é esta: pondo-se a serviço dos seus impulsos, produz-se a morte.

Paulo situa o pecado na imediatez dos impulsos do corpo, na falta de sua mediatização. Percebe esses impulsos como paixões desordenadas, e a lei se opõe a esses impulsos sem conseguir ordená-los.

O pecado coloca o corpo a serviço desses impulsos. Frente à lei de Deus surge assim, ditada pelo pecado-sujeito, uma lei do pecado, que a lei de Deus não consegue destruir, embora seja dada para a vida. Portanto, o pecado pode-se servir dela para viver.

Verifico pois esta lei: quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus, segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso (Rm 7,21-25).

O pecado age seguindo sua própria lei, que são as normas dadas pelos impulsos da carne. A lei do pecado seria a ordem de seguir esses impulsos. Essa lei existe independentemente da vontade do sujeito que se dirige pela lei de Deus e o transforma em sujeito infeliz. A lei de Deus não substitui a lei do pecado, mas a deixa intacta. Proíbe somente acatá-la. A observância da lei de Deus se contrapõe à lei do pecado. Mas a observância se frustra.

Sobre esse pano de fundo, Paulo analisa a moralidade do corpo inclinado para a vida. Desaparece a lei: "Porque diante dele ninguém será justificado pelas obras da lei, pois da lei vem só o conhecimento do pecado" (Rm 3,20).

Trata-se da lei das observâncias:

Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé. Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da lei (Rm, 27-238).

Essa fé é agora a afirmação da esperança (no Espírito) do corpo libertado. Não é crença, mas a moralidade implícita dessa afirmação. Na fé, enquanto antecipação, há implícita uma ética e uma moralidade. Mas nem uma nem a outra são a lei. Paulo quer destruir qualquer norma que se cumpra por observância. Na norma não há nenhum valor em si. Da norma não resulta nenhuma razão para observá-la. É simples exterioridade para o sujeito, e o sujeito decide se se guia por ela ou não. Nem o fato de ser ditada por Deus no Sinai salva. Perde toda a sua legitimidade. Mas não sua vigência. Está vigente no grau em que a fé a legitima. Não vale por ser mandamento; mas como implicação da fé, a norma torna a aparecer no grau em que a fé a legitima. Mas o critério não é que sejam normas dadas (por Deus ou pelos homens) e sim que derivem da fé. Isso, evidentemente, implica um conceito de fé que não seja uma crença ou observância de crenças, mas de antecipação da nova terra. Essa antecipação não é individual, mas se efetua em comunidade com todos

os homens. O centro dessa antecipação é para Paulo o amor ao próximo, que é núcleo da ética e em função da qual se determina a moralidade. Nenhuma moralidade pode ser derivada de norma alguma; mas a moralidade com referência ao amor ao próximo legitima a ação segundo uma norma. Não se destrói a norma, mas muda-se o ponto de referência dela:

Não deveis nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o próximo cumpriu a lei. De fato, os preceitos: não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e todos os outros se resumem nesta sentença: amarás o teu próximo como a ti mesmo. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da lei (Rm 13,8-10).

Com a mudança do ponto de referência frente à norma, muda também o ponto de referência da moralidade. A lei tinha o sentido da negação do pecado, e portanto o reproduzia. A fé se dirige ao corpo libertado da nova terra e antecipa a libertação. Para a lei, o pecado era o atrativo que o indivíduo tinha de se negar. Por isso a lei multiplica o pecado. Na fé, Paulo vê tudo ao contrário. O bem se transforma em atrativo, o corpo se liberta, e o pecado aparece como uma escravidão. Libertando o corpo, a fé e sua atração derivam do próprio corpo já definitivamente libertado. Na fé, a moralidade deixa de ser imposta externamente por um ditado que exige observância. A fé não significa deixar de viver, mas viver mais. Portanto, destrói a lei do pecado e a fonte da vida do próprio pecado. O reino da morte, que se impôs sob a lei, é substituído pelo reino da graça, da vida. A lei do pecado desaparece por destruição. Assim a fé pode superar o pecado e não o multiplica, como fez a lei: “Portanto, não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus. A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,1-2).

Quando a fé (a lei do Espírito da vida) substituiu a lei, a lei do pecado e seu reino da morte foram destruídos. Na lei do pecado havia escravidão do corpo frente à carne. O corpo se liberta dessa escravidão. O homem do pecado e da carne é crucificado e ressuscita o corpo para a vida. Morre o “homem velho” e ressuscita o homem novo:

Sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado (Rm 6,6-8).

Para Paulo, a identificação com a crucificação significa a morte ou crucificação da carne, que terminam com a lei do pecado e com a escravidão; e isso é o que liberta o corpo para viver. Já o pecado

não pode viver levando-o à morte; pelo contrário, a morte do pecado agora o deixa viver em liberdade.

Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus.

Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis os vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei os vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais de baixo da lei, mas sob a graça (Rm 6,11-14).

Deixar-se dominar de novo pelo pecado é voltar de novo ao mundo da lei. No mundo da graça e da vida Paulo não conhece o pecado, porque o pecado é a saída deste mundo. Portanto, a fé não evita de per si o pecado. Mas o pecado demonstra falta de fé, não é assunto de uma moralidade afastada da fé. Quem cai no pecado, não tem fé adequada. Volta, pois, ao mundo da lei e sob a lei do pecado. Quando a fé não é observância de crenças, a falta de fé se torna visível como falta de moralidade.

Há determinados tipos de pecado que Paulo denuncia:

Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas que são do espírito. De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz (Rm 8,5-6).

Mas o que ele indica é antes um método, jamais normas bem definidas. A vontade do Senhor, que leva à vida e não à morte, deve ser descoberta: “Por isso, não pareçam pessoas estúpidas, mas aprendam a descobrir qual é a vontade do Senhor” (Ef 5,17). O que ele pretende dar não são normas, mas exemplos que ensinem a descobrir o que é o bem:

Nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé. A noite avançou e o dia se aproxima. Portanto, deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz. Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne (Rm 13,11-14).

Todo este pensamento de Paulo se dirige contra o estilo de vida vigente na antiga Roma do império. Trata-se de um estilo de vida orgiaco. É a vida de *Satiricon*, por trás de cuja vitalidade aparente Paulo denuncia a morte. A esse estilo de vida ele chama vida da carne, a inclinação do corpo mortal para a morte, as paixões desordenadas.

Mas não se dirige contra tal estilo de vida de maneira abstrata. Esse estilo vai unido a determinada religiosidade, que precisamente no primeiro século começa a difundir-se nas massas populares do

império. Trata-se especialmente das religiões de mistério cujos cultos se baseiam nesse estilo de vida orgíaco. Têm especialmente uma centralização parecida, no que se refere ao corpo e aos sentidos, com o cristianismo. Já Tito Lívio escreve sobre a influência dessas bacanais, que penetram nas massas populares. Provocam continuamente o Estado, fazendo com que as reprima; mas, ao mesmo tempo, podem ser assimiladas pela sociedade romana no grau em que compartilham seu estilo de vida. São irrupções sensuais populares que arrastam outras classes sociais. Por seu profundo sentido corporal e sensual da vida, atraem as classes oprimidas do império, pelo simples fato de que as classes oprimidas exprimem sempre sua libertação em termos do corpo libertado. Paulo descobre esse sentido do corpo libertado e o vincula à mensagem cristã de ressurreição. Mas descobre também a grande fraqueza desses movimentos. Desencadeando o que Paulo chama os impulsos da carne, torna-se a reproduzir a morte, da qual esses mistérios se querem libertar. Portanto, o império recupera constantemente tais movimentos, seja por repressão seja por assimilação, mas se convulsiona. Jamais formam uma força à qual se possa fazer frente. É precisamente o conceito de Paulo do corpo libertado que permite aos cristãos resistir tanto à assimilação como à repressão por parte do império. Essa relação íntima do cristianismo com as religiões de mistério continua ainda por muitos séculos. Daí vem o conceito do corpo libertado, a própria palavra mistério, a festa de Natal (25 de dezembro era a festa de Mitra) e até os ritos do batismo e da eucaristia. Mas a partir do conceito de corpo libertado em Paulo, todos esses outros níveis se desenvolvem de maneira diferente dos seus paralelos nos cultos de mistério. A diferença de fundo é aquela entre corpo libertado de Paulo e o que ele chama de os impulsos da carne. E desses dois elementos resulta a força para resistir e abalar o império.

Com efeito, todas essas conceituações de Paulo não se dirigem unicamente contra a gnose. A gnose jamais é um movimento popular nem de massas, ao passo que o cristianismo sem dúvida o é. A gnose despreza o corpo e por isso se reduz a um pensamento de recuperação e renovação no limite do império. Evidentemente, o pensamento de Paulo dirige-se também contra ela, mas isso acontece antes por sua crítica à lei. Essa crítica dirige-se contra os valores eternos, que subjagam a vida corporal e que são obstáculos do corpo-libertado. “O sábado é para o homem, e não o homem para o sábado”. Isso implica uma crítica ao pensamento grego, que tende a subjugar a vida corporal a idéias eternas. Em ambos os casos — seja a partir de valores eternos, seja de idéias eternas — o corpo é denegrido e postergado.

O fato de que Paulo se dirija antes à lei, explica-se pela própria situação do cristianismo, que é religião judaica e que como tal vive

em competição com o judaísmo. Com relação ao judaísmo, Paulo tem de insistir no corpo e relativizar os valores. Com relação aos mistérios e seus cultos, tem de insistir no corpo libertado, ao contrário dos impulsos da carne. Essas lutas não se dão contra a gnose. Posteriormente, Paulo dirige-se contra outra influência no movimento cristão, a qual deriva do poder do dinheiro. O cristianismo penetra em classes sociais mais altas e enfrenta valores diferentes. A partir daí é que se dão as influências da gnose. No decorrer dos séculos seguintes, aumenta sua importância até que se dão as decisões do concílio de Nicéia, no ano 325.

Na epístola aos romanos, Paulo fala do reino do pecado e do reino da morte. Nos dois casos a morte é sua referência direta, porque o que é pecado determina-se pelo fato de que leva à morte. Enfrenta-se a lei de Deus, mas esta não o pode destruir. Pelo contrário, o reino de morte desenvolve-se precisamente à sombra da lei de Deus.

Posteriormente começa a falar de outro rei no reino da morte. Trata-se antes de um antideus, cuja veneração é incompatível com o reino da graça, da vida e com seu Deus verdadeiro. E fala do “deus dinheiro” (Ef 5,5). Fala dos falsos pregadores, para os quais “a religião é um negócio” (1 Tm 6,5).

Paulo desenvolve esse tema no sentido de uma crítica da forma dinheiro da riqueza:

Ora, os que querem se enriquecer caem em tentação e cilada, e em muitos desejos insensatos e perniciosos, que mergulham o homem 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).

No amor ao dinheiro — ao “deus dinheiro” — está a raiz de todos os males. Antes o pecado tinha a sua expressão como tendência para a morte. Agora o dinheiro é a raiz de todos os males e “mergulha o homem na ruína e na perdição”. Iguamente o dinheiro é a morte. É a morte que brilha como se fosse vida. Primeiro, quando falava dos impulsos da carne, a morte brilhava como vitalidade. Agora brilha da mesma forma, mas não pelos muitos impulsos da carne, e sim pelo “deus dinheiro” que os unifica num só; daí o amor ao dinheiro.

A morte aparece como o deus dinheiro, e o serviço à morte já não é um sem-número de pecados independentes uns dos outros, mas constitui um antimundo no qual todos os impulsos são organizados sob um denominador comum. Aparece a ascese da morte e do dinheiro: “a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos”. O ente-sourador fica mergulhado e torturado. Deixa-se levar pelo amor ao dinheiro, deixa-se levar pela morte, morte de outros e morte própria.

Paulo opõe de novo o verdadeiro Deus a este “deus dinheiro”, a partir do corpo libertado. Mas o ponto de vista agora é antes aquele da perda da satisfação de necessidades e do gozo dos bens:

A piedade é de fato grande fonte de lucro, mas para quem sabe se contentar. Pois nós nada trouxemos para o mundo, nem coisa alguma dele podemos levar. Se, pois, temos alimento e vestuário, contentemo-nos com isso (1Tm 6,6-8).

Alimento e vestuário, pão e teto: estes são os fins da economia e não os tesouros. A gente se orienta para a vida ao buscar o alimento e o vestuário; e para a morte, orientando-se pelo amor ao dinheiro. A exigência de se satisfazer com o que se tem corresponde exatamente a uma sociedade como a romana. Nela o produto per capita permanece igual no tempo, visto que não se pode aumentar a satisfação das necessidades de todos. Aumentar a riqueza de um é diminuir a do outro. O amor ao dinheiro cria precisamente a aparência da vida para essa situação de morte.

E Paulo sublinha não somente a orientação econômica para o alimento e a roupa, mas também o gozo deles: “Que antes confiem em Deus, que nos provê tudo com abundância, para que nos alegremos” (1 Tm 6,17).

Com o brilho do ouro a vida do corpo se esfuma; é isso que Paulo teme. Nesse caso, o corpo libertado perde precisamente sua corporeidade. Depois de falar do deus dinheiro, diz: “Ninguém jamais quis mal à sua carne, antes alimenta-a e dela cuida, porque também o faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu corpo” (Ef 5, 29-30).

Paulo nunca concebe uma vida que não seja vida do corpo. Essa vida significa alimento e vestuário, que se consome desfrutando-os. Por isso também percebe a relação com Cristo corporalmente, porque não pode ter outra relação. Todos os corpos humanos são — formando uma unidade — o corpo de Cristo. Cristo vive, segundo Paulo, na vida corporal dos homens.

O amor ao dinheiro rompe essa unidade corporal entre os homens, na qual vive o amor de Deus. Tem-se confiança numa coisa (dinheiro), em vez de depositá-la em Deus, já que a relação com Deus é essa unidade corporal. Por isso, confiando na riqueza-dinheiro, perde-se a fé e nasce o orgulho: “Aos ricos deste mundo, exorto-os que não sejam orgulhosos, nem coloquem sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus, (1 Tm 6,17).

A confiança em Deus, evidentemente, não é um ato da consciência; é a aceitação da unidade corporal entre os homens — do sujeito em comunidade — que para ele é tanto o corpo de Cristo como a ponte corporal com Deus. O orgulho é a ruptura dessa uni-

dade corporal, e sua expressão corporal é o dinheiro. O dinheiro é o corpo do antideus, como o corpo libertado é para Paulo o corpo de Cristo. Por isso não se pode ter confiança em Deus sem a efetiva dissolução dos tesouros. A dissolução não é interior, mas exterior:

Que eles façam o bem, se enriqueçam com boas obras, sejam pródigos, capazes de partilhar. Estarão assim acumulando para si mesmos um belo tesouro para o futuro, a fim de obterem a verdadeira vida (1 Tm 6,18-19).

Paulo não fala muito da vida eterna. Normalmente fala da vida simplesmente, a qual é vida do corpo presente libertado ao mesmo tempo com sua perspectiva eterna. Quando fala do “belo tesouro” para adquirir a vida eterna, refere-se precisamente a substituir uma vida real atual pela perda do corpo “libertado” no amor ao dinheiro. Libertar o corpo na atualidade — poder gozar dos bens e satisfazer as necessidades — é a condição real para a vida eterna. O fato de que “se tenham torturado a si mesmos com um sem-número de tormentos” traz-lhes a morte. Porque, aquele que perde a vida presente, perde também a eterna; e quem vive a vida presente, ganha a vida eterna. O amor ao dinheiro, pelo contrário, faz perder a vida eterna juntamente com a vida presente.

Por isso Paulo não fala em termos morais sobre o dinheiro, mas exclusivamente em termos de fé. No amor ao dinheiro perde-se a fé. Paulo projeta essa perda de fé para os últimos tempos:

Sabe, porém, o seguinte: nos últimos dias sobrevirão momentos difíceis. Os homens serão egoístas, gananciosos, jactanciosos, soberbos, blasfemos, rebeldes com os pais, ingratos, iníquos (Tm 3,1-12).

A seqüência é esta: egoísmo, ganância, jactância, iniquidade. O egoísmo é a ruptura da unidade entre as pessoas; é o contrário do amor ao próximo.

Paulo termina toda a parte da carta na qual faz a análise do amor ao dinheiro da seguinte maneira: “O único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu, nem pode ver. A ele, honra e poder eterno! Amém!” (I Tm 6,16).

Precisamente nestas cartas, nas quais fala do deus dinheiro, do amor ao dinheiro e dos amantes do dinheiro, ele afirma em termos cada vez mais extremos o poder de Deus. Ele vê uma nova ameaça que antes não havia percebido; e contra ela ressalta o Deus verdadeiro. Mas posteriormente, com todos esses textos aconteceu uma inversão não intencionada por parte de Paulo. Até na atualidade os regimes do capital, que se lançam contra seus povos, tiram essas referências de seu contexto e os usam para justificar precisamente sua ruptura com a unidade do gênero humano. Trata-se precisamente de

Fl 2, 1-11, que foi usada pela ideologia de regimes, tanto no golpe chileno de 1973 como no argentino de 1976. Esses movimentos, que foram levados a cabo em nome do “orgulho”, atribuíram-se àquela imagem de Deus que Paulo tinha desenvolvido para prevenir esse orgulho. Ao vincular orgulho e imagem de Deus onipotente e Senhor da história, criam uma justificação transcendental de sua lei. O Deus de Paulo transforma-se em santa providência.

Para Paulo, o perigo está sempre nessa ruptura da unidade corporal do gênero humano: “Nós somos os verdadeiros circuncidados, pois servimos a Deus segundo o Espírito de Deus e nos gloriamos em Cristo Jesus e não confiamos na carne” (Fl 3,3).

Agora contrapõe corpo libertado e “coisa do corpo”, e com isso se refere a qualquer parcialidade corporal; nesse caso opõe-se ao ser judeu e à circuncisão. Mas com “coisa do corpo” se refere a qualquer ruptura de tal unidade; quer se trate de amor ao dinheiro ou apego à lei. É, por assim dizer, o idealismo de valores absolutos.

Então se pode resumir o que é a relação e a contraposição entre a lei e o Espírito segundo Paulo. Sob a lei o homem tem inúmeros impulsos da carne, falta-lhe denominador comum e mediação prévia com as atuações dos outros. A lei substitui essa falta de mediação por normas, das quais há tantas ou mais do que os impulsos da carne. Mas deixa o sujeito intacto como dono de seus impulsos, cujas consequências proíbe. A lei aponta para a unidade entre os homens — para a vida — mas não a pode realizar. Pelo contrário, reforça a ruptura. A relação entre lei e impulsos da carne desemboca na má infinitude.

No Espírito, ao contrário, há uma unidade prévia entre os dois homens, da qual deriva o comportamento. Mas é subjacente, não atualizada. É uma unidade por vir, da qual deriva um dever ser. A unidade atual se constitui atualizando esse dever ser. Fazendo isso no Espírito, resulta a fé.

Paulo percebe ao mesmo tempo outra superação da lei. Trata-se de sua transformação em lei do valor, na qual a lei é substituída pelo amor ao dinheiro, ao deus dinheiro, e da qual deriva também um comportamento que destrói o corpo libertado; e é a lei do reino da morte. Leva à ruína, atormenta, destrói a satisfação das necessidades e o gozo dos bens. A lei foi de Deus, mas essa lei do valor, na qual é transformada, vem do antideus, da morte. Opõe-se ao Deus verdadeiro, é orgulho.

Por trás da crítica aos impulsos da carne, está o estilo de vida do império romano. Sua projeção religiosa é o mundo politeísta, no qual cada impulso tem seu deus. Depois da crítica à lei, está a projeção religiosa do judaísmo, do Deus que dita tantas leis segundo haja impulsos da carne. E por trás da crítica ao dinheiro está a projeção do deus dinheiro, que ordena os impulsos da carne em função da morte

e cria assim um mundo inverso ao mundo da fé. É o verdadeiro anticristo. Nisso consiste o mundo da gnose.

Tanto a lei como o estilo orgiaco da vida do império não deixam surgir o indivíduo. Reprimem-no e o descompõem juntamente com a unidade humana. Trata-se de um sujeito constituído a partir de fora, a partir da exterioridade, sem subjetividade. Na fé, pelo contrário, constitui-se um sujeito a partir da unidade vindoura entre os homens. A subjetividade correspondente constitui-se através do amor ao próximo, ou seja, a partir da vida. Entretanto, também o deus dinheiro constitui uma subjetividade. Não o faz a partir da unidade humana, mas da desunião. A referência exterior dessa subjetividade é uma coisa, o dinheiro. Forma-se uma subjetividade tendente à morte dos outros e do próprio sujeito. A relação entre a lei e os impulsos da carne constituem-se por uma relação entre uma subjetividade tendente à vida (baseada no amor ao próximo) e uma subjetividade tendente à morte (baseada no amor ao dinheiro). Aparecem dois mundos invertidos: Deus e o antideus, Cristo e o anticristo.

Em toda essa análise de Paulo é notável a *dificuldade* de exprimir esta unidade entre os homens como corpo libertado. Faz isso referindo-se ao corpo de Cristo, no qual todos os corpos humanos são um só. Mas não consegue dar a essa corporeidade uma expressão que anteceda tal corporeidade e que seja transformada por ser agora corpo de Cristo. Nem o corpo de Cristo nem o amor ao próximo têm expressão corporal própria que possa ser referência do juízo sobre a relação entre os homens. Essa falta é notável e explica em boa parte os muitos vaivéns do conceito paulino da corporeidade. Isso explica também por que Marx a confunde com o “eu sou eu” de Fichte; ou seja, com a miragem pura, na qual a corporeidade de um é simplesmente espelho para a corporeidade do outro ou da própria pessoa. O mesmo problema surge em Paulo quando se trata de vincular o corpo libertado com o universo libertado. Não o da referência corporal que une as duas libertações, e que faz de uma a condição da outra. O que falta, e que naquele tempo não se podia perceber, é uma percepção da divisão do trabalho como união corporal prévia e condicionante da vida de cada um dos homens.

Vendo-se os homens corporalmente unidos na divisão do trabalho, a unidade definitiva do sujeito na comunidade humana e portanto o amor ao próximo têm expressão corporal em carne e osso. Sem isso, não há derivação dos comportamentos a partir da comunidade humana definitiva para estabelecer o dever ser. Como resultado, Paulo salta sempre da fé a exemplos do comportamento. Isso é necessário por não ter uma ponte corporal entre comportamento e comunidade humana definitiva.

D. O REI MANDA PORQUE MANDA:

AUTORIDADE E ESTRUTURA DE CLASSE

O princípio imanente da ética de Paulo. A autoridade: ilegítima, mas vigente. A necessidade da ordem. A vigência da autoridade: o rei manda porque manda. Ilegitimidade e vigência da escravidão; a carta a Filemon. A crucificação do escravo através da autoridade. A paralisação do império romano pela renúncia ao poder por parte dos cristãos.

Paulo declara a ilegitimidade de todas as normas de lei, ou seja, de todas as normas externas do comportamento humano. Relativiza essas normas a partir do corpo libertado, em função do qual vigoram ou não. A afirmação: "O homem não é para o sábado, mas o sábado para os homens" ilegitima qualquer norma enquanto tal; mas também qualquer autoridade e qualquer estrutura de classe. Uma inquietante pergunta para Paulo chega a ser esta: "Mas, vamos pecar porque passamos da lei para o reino da graça?" (Rm 6,15).

Da declaração da ilegitimidade da lei, Paulo passa à declaração de sua vigência. A vigência da lei não é uma volta disfarçada à lei e à sua legitimidade, mas sua interpretação como implicação da fé, e portanto do amor ao próximo. A legitimidade está no amor ao próximo, e a vigência da lei deriva desse amor. Quanto à lei, distingue entre os mandamentos dados por Deus e as leis humanas. A vigência dessas normas é defendida a partir do amor ao próximo. Os mandamentos, segundo Paulo, são intrínsecos ao amor ao próximo. Embora sua legitimidade esteja nesse amor e não no fato do pronunciamento das normas do mandamento, sua validade é intrínseca (Rm 8,8-10). Por necessidade imanente estão implicados na fé e no amor ao próximo. Isso mesmo não vale para as leis humanas. Podem ser derogadas ou mantidas. Isso é irrelevante, mas também não estão de per si sem vigência. O amor ao próximo não as pode legitimar, mas sem dúvida pode exigir a sua vigência e o respeito a ele. Paulo argumenta isso com referência à lei judaica da pureza dos alimentos:

Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que nada é impuro em si. Alguma coisa só é impura para quem a considera impura. Entretanto, se por causa de um alimento teu irmão fica contristado, já não procedes com amor. Não faças perecer por causa do teu alimento alguém pelo qual Cristo morreu! (Rm 14,14-15).

Trata-se de leis caprichosas ao lado dos mandamentos. São irrelevantes. Mas têm vigências — obrigam em consciência — se outros as consideram relevantes, e por isso o fato de não respeitá-las significa uma ruptura com eles. O amor ao próximo lhes concede vigência. Mas essa vigência é extrínseca. Se todos estão convencidos de seu

caráter caprichoso, podem ser derogadas sem que deixem vestígio. A interação entre indivíduos decide sobre a vigência: no caso dos mandamentos, de maneira intrínseca; no caso de leis humanas, de maneira extrínseca. O sujeito em comunidade é a referência. Essa referência é futura; no futuro, os mandamentos se afirmarão e as leis humanas serão derogadas, e portanto exclusivamente nessa perspectiva são afirmadas como vigentes. Do fato de serem necessárias autoridades, deduzem a vigência de qualquer autoridade ou a estrutura de classe com a qual se encontram. A vigência não é afirmada por ser esta ou aquela a autoridade, mas exclusivamente por ser autoridade. Somente na perspectiva escatológica negam a autoridade e a estrutura de classe com tal. Movem-se entre esses dois pólos. Na perspectiva escatológica, a autoridade e a estrutura de classe são ilegítimas; mas no presente têm vigência e não lhes interessa de que autoridade ou estrutura de classe se trata: “Todo homem se submete às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram constituídas por Deus” (Rm 13,1).

Não se trata de perguntar se uma autoridade foi estabelecida por Deus ou não. Não se trata de tal ou tal autoridade: Enquanto se trata de autoridade, ela é estabelecida por Deus. Pedro diz isso nos mesmos termos: “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfetores e para o louvor dos que fazem o bem” (1 Pd 2, 13-14).

A autoridade é autoridade porque o é. É preciso obedecer ao rei porque o rei manda. Não existe nenhuma discriminação entre formas específicas de autoridade: “De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem, atrairão sobre si a condenação” (Rm 13,2).

A autoridade como tal é ordem estabelecida por Deus. A ordem estabelecida é contraposta ao caos sem nenhum conteúdo específico. O fato de que a ordem seja estabelecida pela autoridade está no mau comportamento, o qual estabelece a sua vigência até o dia do Senhor: “Pois ela é instrumento de Deus, para conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal” (Rm 13,4). Essa vigência da autoridade obriga, é um dever da consciência: “É necessário obedecer, não por medo, mas em consciência” (Rm 13,5). Enquanto portadores dessa autoridade, são funcionários de Deus: “É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo de seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida” (Rm 13,6-7).

A vigência é claramente extrínseca ao amor ao próximo, porque os comportamentos da autoridade não são condicionados pelo amor ao próximo. A autoridade não tem normas nem exigências, exceto manter-se como autoridade. É isso que implica o castigo. Sua esfera é continuar mandando. Seu destino é ser derogada no dia de Deus.

A atitude frente à escravidão é exatamente igual. É ilegítima, mas vigente no sentido mais estrito. Com tal conceito da autoridade também não se podem dirigir à autoridade para admoestá-la. Sentem a autoridade infinitamente longe, sem a possibilidade nem o dever de influir nela. Quando muito, dirigem-se aos patrões, sem julgar de forma alguma a estrutura de classe: "Senhores, dai aos vossos servos o justo e eqüitativo, sabendo que vós tendes um Senhor no Céu" (Cl 4,1).

Nisso se dirige aos patrões cristãos. Mas não há nenhum índice de um discernimento entre as autoridades ou estruturas de classe específicas. Também a estrutura de classe vale em si mesma.

Entretanto, consideram-na ilegítima. Na carta de Paulo a Filemon, Paulo não deixa nenhuma dúvida a respeito. Paulo pede nessa carta a Filemon, homem cristão e dono de escravos, a liberdade do escravo Onésimo. Esse escravo havia escapado do domínio de Filemon, e Paulo o havia convertido ao cristianismo. E o manda de volta a Filemon para que lhe leve a carta.

Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração. Eu queria segurá-lo comigo para que, em teu nome, ele me servisse nesta prisão que a pregação do evangelho me valeu. Entretanto, nada quis fazer sem teu consentimento, para que tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea.

Talvez ele tenha sido retirado de ti por um pouco de tempo, a fim de o recuperares para sempre, não mais como escravo, mas, bem melhor do que como escravo, como um irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. Portanto, se me consideras como amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo (Fm 12-17).

Como irmão, Onésimo já não é legitimamente escravo. Mas a escravidão é vigente. Paulo sublinha a ilegitimidade referindo-se ao problema da indenização:

E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim! (Fm 18-19).

Paulo faz um jogo de pertenças mútuas. Paulo está preso pelo Evangelho, Onésimo pertence como escravo a Filemon, e Filemon juntamente com Onésimo são devedores a Paulo porque Paulo os converteu ao cristianismo. O único que tem um direito positivo é File-

mon, senhor do escravo Onésimo. Esse direito é vigente, e Paulo não o nega. Mas há outras pertenças. Paulo pertence ao Evangelho, e Filemon é devedor a Paulo. Da mesma forma, Onésimo é devedor a Paulo e pertence como escravo, por direito vigente, a Filemon. Paulo respeita essa vigência, e por isso não quis retê-lo sem um acordo com Filemon. Mas como Onésimo é devedor a Paulo já não é um escravo arrancado, pois foi resgatado a Filemon. Paulo envia Onésimo a Filemon, e Filemon o terá de todas as formas: ou como escravo ou como irmão. Se Onésimo é devedor a Paulo, com a comunhão entre Paulo e Filemon será devedor também a Filemon. Mas isso não é possível enquanto escravo. Se o exige como escravo o terá, mas então não como irmão. Ao exigi-lo como escravo rejeita-o como irmão. Isso rompe a comunhão entre Paulo e Filemon. Nesse caso Paulo lhe pagará. Mas Filemon já não será devedor a Paulo. Se fizer de Onésimo um escravo, tornará escravo também Paulo, e este já pertence ao Evangelho. A comunhão entre Paulo e Filemon se rompe, e Filemon ficará livre de Paulo e do Evangelho. Se fizer de Onésimo um escravo, Filemon sairá livre, mas livre do Evangelho, e isso para Paulo significa ser escravo do pecado. Ao fazer de Onésimo um escravo, Filemon perde a liberdade. Onésimo é escravo vigente, mas ilegítimo. Filemon chegará a ser escravo legitimamente.

Paulo, portanto, não pede um favor a um amigo, mas um ato de fé. Por trás do jogo de conceitos fica evidente que é a fé que exige a liberdade de Onésimo, no caso de se manter a vigência da escravidão.

Essa visão da autoridade e da estrutura de classe as torna inamovíveis na vigência, e assim se transformam ao mesmo tempo em sofrimento. Os cristãos submetidos a elas sofrem-nas, e conseqüentemente as interpretam como uma "cruz" e um "jugo" que devem carregar. Depois de chamar à submissão toda autoridade humana, Pedro diz:

Vós, criados, sujeitai-vos, com todo o respeito, aos vossos senhores, não só aos bons e razoáveis, mas também aos perversos. É louvável que alguém suporte aflições, sofrendo injustamente por amor de Deus. Mas, que glória há em suportar com paciência, se sois esbofeteados por terdes pecado? Ao contrário, se, fazendo o bem, sois pacientes no sofrimento, isto sim constitui uma ação louvável diante de Deus. Com efeito, para isso é que fostes chamados, pois que também Cristo sofreu por vós, deixando-vos o exemplo, a fim de que sigais os seus passos. Ele não cometeu nenhum pecado; mentira nenhuma foi achada em sua boca. Quando injuriado, não revidava; ao sofrer, não ameaçava, antes, punha sua causa nas mãos daquele que julga com justiça (1Pd 2,18-23).

Agora, a autoridade é meio da crucificação. Neste sentido da crucificação por meio da autoridade — não por determinada autori-

dade — Paulo fala da escravidão com um “jugo” (1 Tm 6,1). Como ao amparo da lei de Deus surgiu o pecado que produz a morte, Paulo vê agora, ao amparo da autoridade ordenada por Deus, o mal que surge e se reforça:

Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais (Ef 6,12).

Paulo vê que se aproxima o confronto (a epístola foi escrita do cárcere) com a autoridade e com a estrutura de classes do império. Ele tinha declarado a autoridade ilegítima, mas vigente. A autoridade defende sua legitimidade e se lança sobre os cristãos. Uma autoridade declarada ilegítima mas vigente se desvanece e é minada. Mas os cristãos não tinham outra alternativa. Declarando qualquer autoridade ilegítima, embora vigente, a solapam. Mas não sendo nenhum movimento político e não desenvolvendo critérios políticos, não apresentam nenhuma alternativa concreta. Disso resulta uma luta surda durante séculos, na qual o império se desmantela. Sem ter a mínima intenção política e sem querer, o cristianismo é um movimento político. Mas como não assume sua relevância política, permanece à espera do dia de Deus. E quando o império se desmorona por sua própria ação, não podem substituir seu poder porque são incapazes de diferenciar autoridades específicas. Tiveram impacto político; mas não podem dirigir nenhuma ação política. Acompanham e, em parte, originam a decadência centenária do império romano.

O cristianismo desse primeiro período é, efetivamente, um movimento religioso que não quer e não pretende fazer política, mas que apesar disso chega a ser político. O puritanismo dos séculos XVI-XVIII volta a ser um movimento parecido. É intencional e exclusivamente religioso, mas sem querer e sem intenção chega a ser um contributo fundamental para o surgimento do capitalismo industrial.

O efeito político desse primeiro período cristão deriva de sua declaração da ilegitimidade da autoridade e da estrutura de classes. Mas a autoridade não pode ser exercida se não for sustentada por sua legitimidade. Daí resulta o conflito entre cristãos e Estado romano. O Estado romano defende a única legitimidade que se conhece: sua sacralização do deus imperador. O cristianismo destrói essa legitimação e declara a simples vigência desse Estado; rejeita, ao mesmo tempo, a possível legitimação de qualquer outra autoridade. Ataca qualquer autoridade em si. Toda autoridade, porém, é específica. É tal ou qual autoridade; e também a estrutura de classes é sempre tal ou qual estrutura. Na impossibilidade de discernir frustram-se tanto o cristianismo como o império.

Nessa rejeição da legitimação da autoridade produz-se a primeira secularização dela. Produz-se a partir de um determinado ponto de vista que tem um lugar preciso na estrutura romana de classes. Trata-se da negativa à dominação, embora não haja nenhum questionamento político dela. Através da dominação — seja do Estado, seja da estrutura de classe — efetua-se a crucificação. A libertação é concebida contra a autoridade e contra a estrutura de classe. A partir da dominação da estrutura de classe, Paulo e os outros apóstolos criam suas denominações sobre qualquer dependência interna ou externa. Por isso também a obediência ao pecado é escravidão. Tudo é denúncia da escravidão, que é efetivamente a dominação vigente desse tempo. Mas a libertação dessa escravidão é concebida em termos estritamente transcendentais que coincidem com a libertação definitiva do pecado, no dia de Deus. Portanto, contribuem para o caos que querem evitar. Tornam a autoridade insuportável, mas rejeitam qualquer substituição dela, a não ser pela vinda do Senhor.

Isso é um impasse. Ao rejeitar a dominação, não a podem substituir. Destroem-na, mas se negam a substituí-la. De fato, não têm alternativa. Falta-lhes um conceito de práxis, e sua situação histórica não permite desenvolvê-lo. Denunciam a dominação, ao passo que as únicas alternativas políticas são alternativas de dominação. Por isso, quando o império desmorona, todo o ensinamento tradicional sobre a autoridade e estrutura de classe é eliminado e reinterpretado em função de uma sociedade específica que agora quer ser sociedade cristã. Em nome do cristianismo, agora se volta a legitimar uma determinada autoridade. O rei não manda porque manda; ao contrário, ele manda porque é cristão.

A denúncia da dominação no primeiro período cristão tem um claro simbolismo. A dominação — autoridade e estrutura de classe — é cruz, é crucificação dos dominados. Os apóstolos conhecem duas situações que se identificam com a crucificação: a crucificação da carne, que leva à ressurreição do corpo libertado; e a crucificação dos dominados através da estrutura de classe e da autoridade, que leva à ressurreição no dia de Deus, à nova terra. Em ambos os casos trata-se de um homem velho, e na ressurreição aparece um homem novo como corpo libertado. No caso da carne o pecado crucifica; no caso da submissão à autoridade e à estrutura de classe, as “forças sobrenaturais do mal” crucificam (Ef 6,12). E estas forças crescem à sombra daquelas.

Essas “forças sobrenaturais do mal”, que têm vigência e subjetividade análogas ao pecado, são o que posteriormente, na análise do fetichismo, Marx chama o fetiche. Paulo os menciona em Ef 6,12, depois de contrapor em Ef 5,5 o deus dinheiro ao reino de Cristo. Mas Paulo não os pode focalizar em função de uma práxis, pela

simples razão de que não tem um conceito adequado de uma unidade corporal entre os homens. Esse conceito lhe permitiria derivar, a partir do amor ao próximo, uma especificação da autoridade e da estrutura de classes. Não as pode mediatizar pelo amor ao próximo sem essa referência corporal que, em última análise, sempre é a divisão do trabalho. Mas a situação histórica também não lhe permite descobri-la, e portanto não pode descobrir nenhuma práxis. Paulo descobre o fetiche como anticristo, mas frente a ele só pode tomar uma atitude escatológica.

Essa situação produz o conjunto de ilegitimidade e vigência da autoridade. Os cristãos mantiveram inflexivelmente tal posição. Os imperadores podiam ser frenéticos como Nero, histéricos como Diocleciano ou conciliadores; a resposta era invariavelmente “ilegítimo, mas vigente”. Os imperadores foram marginalizados do poder, sem que chegassem a ser destituídos. Os cristãos eram inatacáveis mas, quanto mais o eram, mais o poder era corroído. O lema: “ilegítimo, mas vigente”, demonstrou ser uma arma terrível de classes sociais sem poder. Na visão desses cristãos, a autoridade era para a ordem, até o dia de Deus, no qual iria ser julgada. Entretanto, cada ação política lhes parecia uma ação levada a cabo pelos impulsos da carne, e portanto era condenável.

Os dois pólos desse solapamento são: primeiro, o lema “ilegítimo, mas vigente”, e depois, a renúncia à práxis em nome do dia de Deus. Posteriormente surgiram de novo, na história do cristianismo, movimentos desse gênero. Os cátaros parecem se ter inclinado num sentido semelhante. Segundo Max Weber, aparecem os puritanos e calvinistas dos séculos XVI-XVIII numa postura parecida com o “ilegítimo, mas vigente”, com o que Weber explica sua tendência à formação de seitas. Fora da tradição cristã, os jacobinos tinham um caráter assim e especialmente os partidos socialistas da segunda metade do século XIX, que o próprio Engels comparou com o cristianismo primitivo. Existe ali uma discussão parecida em torno do lema de Proudhon: “A propriedade é um roubo”. Este lema não declara somente a ilegitimidade da propriedade capitalista, mas nega também sua vigência. Ao rejeitar tal lema, os partidos socialistas marxistas transformaram-no também num “ilegítimo, mas vigente”.

O que evidentemente muda é o sentido e a duração da vigência da autoridade declarada ilegítima. Quanto mais progride o sentido de práxis, o termo da vigência chega a ser revolução, entendida como o caminho da estrutura de classe e da própria autoridade. Mas a declaração da vigência da autoridade ilegítima continua sendo resultado de uma manutenção da ordem: também num período de revolução ou pré-revolução é preciso viver; isso significa que a autoridade ilegí-

tima tem de ser assegurada até que seja substituída por outra ordem. Embora não seja legítima, sua vigência permite viver até substituí-la.

O que é temível nesses movimentos é que, sem tocá-la, transformam a autoridade aos olhos dos súditos numa casca oca, sem sentido. Dessa forma, influem sobre o modo de ver a autoridade, sendo sua legitimidade sempre um modo de vê-la. Transforma-se em autoridade oca quando é vista como tal. Nesse momento a idéia se transforma em poder.

A contradição do cristianismo do primeiro período foi ter transformado a autoridade do império romano em autoridade oca, e ter concentrado assim o poder em suas mãos, renunciando ao mesmo tempo a usá-lo. Por fim, os próprios fatos o levaram a tomá-lo, embora não tivesse critério algum para fazê-lo.

Mas depois da derrota do império, quando o poder político está à disposição dos cristãos, forçosamente têm de definir uma política. A atitude escatológica não pode ser mantida. Não existindo um pensamento cristão político frente à dominação, o cristianismo que agora surge é de dominação. Mas essa dominação já não pode ser legitimada por ordem dos deuses, de Deus, nem do deus imperador. Todas essas possibilidades estão destruídas. A dominação, portanto, legitima-se agora a partir do amor ao próximo. Mas para poder fazer isso, todo o conteúdo do cristianismo tem de mudar. A todos os mistérios e ao próprio amor ao próximo dá-se um conteúdo tal que o amor ao próximo e os mistérios são capazes de legitimar um poder contra o qual tinham surgido.

III PARTE

O nexu corporal entre os homens: vida e morte no pensamento católico

Da corporeidade paulina ao direito dos pobres. Da gnose à teologia neoplatônica e à teologia antiutópica da mística medieval de Bernardo de Claraval.

Toda a teologia paulina está baseada na corporeidade. Ao antecipar a nova terra, o sujeito em comunidade se liberta corporalmente. Essa libertação corporal está, ao mesmo tempo, integrada na libertação de todo o universo corporal. A libertação corporal é a linguagem mediante a qual o homem fala com Deus no Espírito. Entretanto, Paulo não consegue desenvolver critérios específicos desse nexos corporal entre os homens. Ele constata esse nexos no sentido de que a libertação é ato comum entre os homens, e entre os homens e a natureza. Mas não chega a desenvolver os critérios da necessária organização correspondente da sociedade.

Com essa falta de critérios específicos referentes à estrutura de classes e à autoridade pública, o cristianismo desemboca numa paralisia frente a essa autoridade. Tendo o amor ao próximo como critério máximo de sua ética social, não o pode traduzir em critérios de discernimento entre estruturas de classes e autoridades, exprimindo-se essa paralisia no "ilegítimo, mas vigente".

Entretanto, já nos primeiros séculos começaram-se a desenvolver critérios mais específicos com relação a esse nexos corporal. Trata-se especialmente da elaboração do direito dos pobres e do acesso de todos aos bens da terra. A comunicação com Deus no Espírito entende-se cada vez mais na base corporal do cumprimento desses direitos. Mas todos esses pensamentos dos padres da Igreja não se transformam em critério específico para a avaliação do próprio sistema de propriedade. Isso ocorre na filosofia social de Tomás de Aquino, que declara o cumprimento de tais direitos como critério de legitimidade do próprio sistema de propriedade. Trata-se de uma conquista que poste-

riormente na doutrina social da Igreja se perde novamente, quando substitui o direito de acesso aos bens da terra por sua tese do direito natural da propriedade privada.

A orientação paulina da teologia para a corporeidade faz com que seu critério central seja o de vida ou morte. O pecado é a orientação da vida corporal para a morte; a graça, sua orientação para a vida. Quanto mais se especifica posteriormente esse nexos corporal entre os homens e entre homens e natureza, mais se tende a elaborar o critério da orientação das realizações sociais entre os homens na base desse critério de vida ou morte. O direito do acesso aos bens da terra não é senão a expressão desse critério. Cumprem-se à medida que todos tenham a possibilidade de viver e que a morte de um não seja a condição da vida dos outros. Necessariamente isso desemboca na exigência de uma determinação tal da estrutura de propriedade e da autoridade pública, que a todos seja possível viver. Na impossibilidade de viver, agora se pode ver o pecado que vive ligado à estrutura social pela morte daqueles que não podem viver. Portanto, chega-se à exigência de uma coordenação tal da divisão social do trabalho que todos possam viver e reproduzir sua vida material mediante seu trabalho.

Trata-se de uma lógica que se deduz do conceito paulino da corporeidade. Ela está presente com maior ou menor ênfase em toda a tradição cristã. Entretanto, não é a única interpretação das relações sociais, nem é sempre a dominante. Desde muito cedo aparece outra de caráter mais antiutópico. Surge já com a gnose e com a teologia neoplatônica de Orígenes, e se instala no poder político com a teologia do império no tempo de Constantino (Eusébio). Uma linha contínua desse cristianismo antiutópico vem se produzindo desde a Idade Média até hoje. De um lado, o antiutopismo cristão se junta com a mística anticorporal de um Eckhart; de outro, com a mística da violência de um Bernardo de Claraval. Essa mística da violência é mais claramente uma mística da cruz. Em estreita vinculação com essa mística medieval aparece, na disputa sobre os *universalia*, o realismo dos *universalia*. Tanto na união mística como nesse realismo dos *universalia* já está prefigurado o desprezo pela corporeidade da vida humana.

Não se trata de esboçar aqui em linhas gerais essa história do cristianismo. O que interessa é antes, como transparece nas diversas correntes do cristianismo atual, concentrar a análise nas diversas correntes do catolicismo de hoje.

Também não interessa uma análise das diversas correntes políticas, que são portadoras das correntes ideológicas existentes e cuja investigação exigiria uma diferenciação muito maior de grupos. Vamos estudar, antes, como surgem diversas posições com relação à

corporeidade das relações entre os homens e dos homens com a natureza, o que implica uma análise do tipo de transcendentalidade que aparece e das posições tomadas frente à vida, ou à morte.

Como a mensagem cristã de per si não contém nenhuma teoria de sociedade, as correntes cristãs atuais surgem em vinculação com determinadas teorias vigentes na sociedade. Nesse contato se concretizam os conteúdos que os elementos-chaves do ensinamento cristão — a transcendentalidade, o sujeito, vida e morte — receberão, e em cujo contexto o conjunto dos mistérios recebe sua significação concreta.

Como meta da análise a seguir, propomo-nos descobrir nas correntes ideológicas do catolicismo atual essas concretizações. Nesse esforço vamo-nos apoiar nos resultados das análises anteriores da teoria do fetichismo de Marx e de Max Weber.

Partindo dessas duas teorias opostas, dar-se-á a possibilidade de distinguir as diversas categorias que usam, e que se referem precisamente a esses elementos básicos do mesmo ensinamento cristão: a transcendentalidade, o sujeito e a posição em favor da vida ou da morte.

Capítulo 4

A PROPRIEDADE PRIVADA COMO PEDRA ANGULAR DA ORTODOXIA DA FÉ: A DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

Direito dos pobres e direito ao uso dos bens da terra.

A autoridade, a estrutura de classes e o conseqüente sistema de propriedade aparecem na mensagem cristã exclusivamente em sua perspectiva escatológica. Nessa perspectiva estão condenados a desaparecer, e portanto aparecem como ilegítimos. Mas ao desaparecer unicamente nessa perspectiva, são ao mesmo tempo declarados vigentes. A perspectiva escatológica exclui precisamente a possibilidade de discernir entre as formas específicas delas, o que impossibilita qualquer práxis social.

Essa ausência da mensagem cristã já leva, nos primeiros séculos, a novas formulações. O ponto de partida da mensagem cristã era o sujeito em comunidade com os outros sujeitos. Essa comunidade aparecia como limitada pelo fato da existência da propriedade. Surgiu, pois, a tentativa de converter a comunidade cristã em comunidade de bens. Não sendo factível tal solução, aparecem desde o século II pensamentos sobre o direito dos pobres e o direito de todos ao uso dos bens da terra. A própria propriedade aparecia como ilegítima, embora, pela não viabilidade de uma comunidade dos bens, fosse vigente. Portanto, o proprietário é somente administrador dos bens da terra. O fim dessa administração é assegurar a todos o acesso aos bens da terra. Assim os pobres têm um direito aos bens necessários, e é obrigação concedê-los.

Com o anterior se estabelece, em forma de direito dos pobres, aquele nexos corporal entre os homens que em Paulo não aparece e cuja ausência torna impossível discernir entre formas de autoridade, estrutura de classes e sistemas de propriedade. Mas aparece de forma

tímida, tomando antes a comunidade cristã como ponto de partida. Trata-se de direitos e deveres que essa comunidade reconhece, sem tratar de os impor à estrutura vigente da autoridade e do sistema de propriedade. Mas iniciou-se uma discussão sobre a relação entre o direito de todos ao uso dos bens da terra e à propriedade, que é monopólio do direito ao uso dos bens da terra. Essa discussão ainda não desapareceu da tradição cristã.

Com esse direito ao uso dos bens, que é um direito de vida e que inclui o direito aos meios de vida, aparece um novo valor intrínseco, que na própria mensagem só é expresso indiretamente. É consequência do fato de que na mensagem cristã todos os valores são derivados do sujeito em comunidade com os outros sujeitos, e portanto do amor ao próximo. Essa derivação de todos os valores do amor ao próximo pode ser encontrada mais explicitamente em Paulo. Paulo sublinhou os mandamentos como valores derivados do amor ao próximo e com vigência intrínseca. Portanto são valores que não vigoram somente na perspectiva escatológica aquém do dia de Deus, mas também além deste. Os outros valores — as leis humanas e a autoridade — têm vigor até o dia de Deus, mas desaparecem além deste. Todavia, extrinsecamente Paulo também os deriva do amor ao próximo. No caso das leis humanas, sua vigência desaparece se houver um acordo comum sobre a sua abolição. No caso da autoridade, sua vigência não depende de um acordo comum, mas estende-se até o próprio dia de Deus.

O direito ao uso dos bens da terra agora surge como valor intrínseco ao amor ao próximo, cuja validade vai além da perspectiva escatológica. Portanto, há agora dois tipos de valores intrínsecos: os mandamentos e o direito ao uso. Se prescindirmos das leis humanas, poderemos confrontá-los com a vigência extrínseca da autoridade, estrutura de classe e do sistema de propriedade. Quanto mais o cristianismo se vê na necessidade de discernir entre autoridades específicas — o que acontece quando os cristãos se encontram com o poder político em suas mãos, como aconteceu a partir da conversão de Constantino ao cristianismo — mais tem de interpretar a autoridade com sua vigência extrínseca como mediação ou administração desses valores intrínsecos ao amor ao próximo. Na linha da mediação dos mandamentos pela autoridade dá-se uma crítica da autoridade tirânica; na linha do direito ao uso, uma crítica da propriedade. À medida que tal crítica se realiza, aparece a possibilidade de discernir entre autoridades específicas. Só se concede vigência àquela autoridade que é efetivamente uma mediação dos valores intrínsecos ao amor ao próximo. Portanto, começa-se a discernir entre autoridades com as quais o cristão pode legitimamente atuar, e outras, cuja vigência pode ser negada em nome do próprio cristianismo. Esse discernimento entre

autoridades específicas continua tendo lugar na perspectiva escatológica, e agora aparecem novas formas de legitimação do poder. Agora, na perspectiva escatológica surge um tipo de sacralização desse poder que somente nessa perspectiva é compreensível.

A. *A hipótese da propriedade no direito natural à propriedade privada: o direito à vida na doutrina social*

A propriedade privada e capitalista como última instância da ortodoxia da fé. A necessidade da institucionalização da propriedade em Tomás de Aquino. A institucionalização da propriedade segundo Stalin. A dedução ilícita do direito natural da propriedade privada dos critérios de Tomás de Aquino. A derrogação do direito de todos ao uso dos bens da terra. A vida decorosa dos possuidores e o supérfluo: não são consideradas as necessidades do pobre. Os pobres: encurralados sem saída.

A doutrina social da Igreja católica tem de ser interpretada com esse pano de fundo. Ela afirma determinado sistema de propriedade — a propriedade privada capitalista — como propriedade legítima, ao contrário de outros tipos de propriedade viável, e deriva sua legitimidade do reconhecimento do direito ao uso dos bens da terra. Portanto, transforma a confissão da propriedade privada capitalista em pedra angular da ortodoxia da fé. Nesse sentido, o cardeal chileno Silva Henríquez diz de um documento dos “Cristãos pelo Socialismo”¹:

O primeiro reparo que o documento merece de nós é que se deixou de lado, em grande parte, para não dizer totalmente, a doutrina contida nos ensinamentos da Igreja católica, que a juízo dos papas é inseparável da concepção cristã da vida (*Mater et Magistra*). É a doutrina de Cristo em matéria social e econômica e, portanto, é o evangelho aplicado à sociedade atual e portanto à luta de classe.

No mesmo sentido, censura-lhes o fato de terem tomado um caminho que “de fato lhes faz renunciar ao seu cristianismo”².

O raciocínio implícito a tal postura é que a propriedade capitalista privada deve ser o meio central para assegurar o direito de todos ao uso dos bens da terra. Como mediação entre o direito ao uso e a necessária administração dos bens, a propriedade capitalista privada é destacada entre todas as formas de propriedade possível. Nesse sentido se declara ao mesmo tempo como vontade do Criador e doutrina de Cristo. Portanto, transforma-se em última instância da ortodoxia da fé. A defesa da fé e da propriedade capitalista transforma-se numa mesma coisa.

Nos tratados da doutrina social, o raciocínio sobre a propriedade privada é referido constantemente à análise respectiva de Tomás de

Aquino. Efetivamente, Aquino é o primeiro teólogo que desenvolve uma teoria da propriedade a partir do direito de uso. Em Aquino já não se trata de um ensinamento referente aos valores da comunidade cristã; sua análise se refere ao próprio sistema de propriedade institucionalizado e portanto se dirige à própria propriedade. Aquino busca os critérios da ação política frente ao sistema de propriedade.

Todavia, não legitima nenhum sistema específico de propriedade. Ele contrapõe o direito ao uso com a necessidade da propriedade. O direito ao uso é o direito básico. Entretanto, seu exercício direto seria a desordem econômica. A propriedade é, portanto, necessária para evitar o caos resultante de um exercício direto do direito ao uso. Propriedade nesse sentido é, simplesmente, a propriedade institucionalizada em contraposição ao que na tradição cristã se chamava a comunidade dos bens. Propriedade nesse sentido não é um direito, mas uma necessidade. Sua institucionalização cria uma distância entre sujeito e bens, fazendo com que o acesso aos bens seja possível como contrapartida de um rendimento. A propriedade é, portanto, uma necessidade de efetuar uma administração dos bens, sem a qual não é possível assegurar a reprodução da vida humana. Para além dessa definição de propriedade em contraposição com a comunidade dos bens, em Aquino não existe nenhuma derivação de propriedade específica. Seu conceito de propriedade é tão amplo como o é em Paulo o conceito de autoridade. Como a autoridade é necessária para a ordem, agora em Aquino o é também a propriedade. Portanto, Aquino sustenta que não é possível assegurar o direito ao uso a não ser dentro de algum tipo de propriedade institucionalizada.

Bigo resume os argumentos de Aquino em favor da necessidade de uma institucionalização da propriedade privada da seguinte maneira:

- 1) um só indivíduo responsável administrará melhor uma coisa do que se esta for deixada ao cuidado de todos ou de várias pessoas;
- 2) haverá mais ordem, confiando cada coisa a um responsável: existiria confusão se todos se ocupassem indistintamente de tudo;
- 3) haverá mais possibilidade de paz: a ausência de divisão é fonte de conflito ³.

Em nota Bigo acrescenta:

É preciso reconhecer que esses argumentos condenam a confusão dos bens (tudo confiado a todos) mais do que motivam a propriedade *privada* como tal (um bem confiado a uma pessoa e não à coletividade pública) ⁴

Efetivamente, condenam a confusão de bens que, segundo Aquino, deve resultar de uma constituição da propriedade como uma co-

munidade de bens. Sejam ou não acertados os argumentos de Tomás de Aquino, em nenhum caso têm algo que ver com a propriedade privada de nenhum tipo. Ele se refere exclusivamente à necessária institucionalização da propriedade, seja esta qual for. Da mesma forma que a afirmação da autoridade por parte de Paulo (ele afirma qualquer autoridade, seja qual for) Tomás declara necessária a propriedade institucionalizada, independente da forma específica na qual aparece. Isso tem tão pouco que ver com a propriedade capitalista privada, que estes mesmos argumentos de Aquino são usados também pelo socialismo soviético ao iniciar o primeiro plano quinquenal. Foram estes os argumentos que serviram a Stálin para justificar a instituição da liderança coletiva nas empresas soviéticas pela liderança unipessoal. Stálin diz em seu relatório político ao Comitê Central de 27 de junho de 1930:

O problema da liderança pessoal. Tornam-se insuportáveis as desobediências frente ao princípio da liderança individual nas empresas. Os trabalhadores se queixam continuamente: "Não há responsável na empresa", "não há ordem no trabalho". Já não se pode tolerar que as empresas se convertam em parlamentos. Nossas organizações partidárias e sindicais têm de entender, finalmente, que não podemos solucionar as tarefas relacionadas com a reconstrução da indústria, sem assegurar a liderança pessoal e sem introduzir uma responsabilidade estrita para o curso do trabalho ⁵.

Todos os argumentos de Aquino aparecem até com as mesmas palavras, certamente sem nenhum conhecimento deles por parte de Stálin. Efetivamente, qualquer sistema de propriedade parece desenvolver tais critérios por razões de eficácia na administração. Portanto, nenhuma propriedade específica pode ser sustentada com tais critérios. Por isso mesmo, Aquino também não deriva nenhuma propriedade específica, mas apenas um método para determiná-la: deriva-se aquela propriedade como vigente se for capaz de assegurar eficazmente o direito de todos ao uso dos bens da terra. Este é um método, não um resultado. Segundo as condições e segundo os períodos históricos, outra especificação da propriedade resultará ser a vigente; enquanto isso, outras perdem sua vigência.

Efetivamente, é um método que subordina o sistema de propriedade ao direito ao uso e só o afirma como mediação desse direito básico. Nenhum sistema de propriedade tem, segundo Aquino, alguma vigência de per si — legitimidade — mas deriva sua vigência do direito ao uso. A propriedade é uma mediação. Portanto, Tomás de Aquino só conhece um direito natural ao uso, mas nenhum direito natural à propriedade privada. A institucionalização da propriedade é necessária, e, portanto direito nenhum. Os sistemas de propriedade são lícitos e vigentes segundo as exigências da mediatização do direito

ao uso. Um direito a um determinado sistema de propriedade jamais existe para Aquino. A determinação da propriedade específica é, portanto, tratada com o *ius gentium*, e não como direito natural.

A nota citada de Bigo demonstra que ele sabe disso. Entretanto, conclui com algo que também em todos os outros tratados de doutrina social se costuma concluir:

Situa-se na perspectiva do bem comum, e é o bem comum (ou seja, não o esqueçamos, o bem das próprias pessoas enquanto formam um conjunto humano) que exige a propriedade privada: para o conjunto é de interesse assegurar uma boa gestão das coisas, a ordem e a paz ⁶.

Ele define explicitamente o bem comum como sujeito em comunidade e deriva a propriedade privada dos critérios da eficácia da administração, sem mencionar sequer o direito ao uso que é o direito natural do sujeito em comunidade.

Evidentemente, o resultado não se infere das premissas; além disso, Bigo já o havia dito antes. Mas sabendo-o, afirma essa falsa conclusão. E exclusivamente por essa confusão deliberada ele trata de insinuar-nos, como opiniões de Aquino, os preconceitos e os dogmas preconcebidos de nossa burguesia. Trata-se nessa contradição básica, efetivamente, da pedra angular de toda a doutrina social. Todos os seus resultados são predeterminados por esse passo mal-intencionado. Na tradição de Tomás de Aquino jamais se poderia chegar à canonização da burguesia capitalista a não ser por esse passo deliberadamente falso, que predetermina todos os resultados da doutrina social. Em outro lugar, Bigo torna a mencionar o argumento de Aquino:

(Tomás) conclui que a "propriedade", desde que não destrua a comunidade enquanto uso, é necessária à sociedade porque gera uma melhor gestão, a ordem e a paz ⁷.

De novo, aproveita-se de palavras. Tomás conclui que a propriedade é necessária, mas jamais conclui que a propriedade privada o é. Explicitamente conclui o contrário. A necessidade da propriedade não leva à necessidade da propriedade *privada*. Entretanto, Bigo de novo insinua o contrário do ensinamento de Tomás.

Em outro contexto, Bigo repete a derivação ilícita em termos ainda mais maliciosos:

Todavia, o cálculo do custo e a margem de benefício que constituem a base da empresa privada são uma necessidade: fazem nascer em todos os setores do organismo econômico uma vigilância e um dinamismo benéfico para a sociedade global, que nenhuma obrigação jamais poderá substituir. Seria irrazoável anular essa necessidade elementar, do ponto de vista econômico. Além disso, seria condenar-se à instauração de um sistema de obrigações coletivas, o que significa destruir as liberdades políticas fundamentais ⁸.

Diz-nos que o cálculo de custos e as margens de benefícios são necessários. Efetivamente, são tão necessários como a própria institucionalização da propriedade. Assim sendo, qualquer empresa, seja no sistema capitalista ou socialista de propriedade, efetua esse cálculo. Essas empresas não se distinguem porque calculam ou não, mas exclusivamente pela maneira de calcular. Todavia, Bigo repete o desvio anterior. Da necessidade geral do cálculo, ele conclui para a necessidade de um cálculo específico; o cálculo da empresa capitalista. De novo, uma conclusão tão escandalosa quanto a anterior. Incorre, ao mesmo tempo, numa total imprecisão com o uso do conceito necessidade. Quando Aquino fala da necessidade da institucionalização da propriedade, trata-se efetivamente de uma necessidade. Sob pena de cair no caos, a sociedade tem de institucionalizar a propriedade. Uma necessidade parecida vale para o cálculo. Sob pena de cair no caos, a sociedade tem de assegurar o cálculo econômico das empresas. Todavia, a outra necessidade, da qual fala Bigo, é qualitativamente diferente. A “necessidade” da propriedade privada e a “necessidade” do cálculo capitalista das empresas não são outra coisa senão os bons desejos de Bigo. São normas que ele quer estabelecer sem poder justificá-las a não ser por um jogo de argumentos, um simples quiproquó.

Mas derivada a propriedade privada como “necessidade”, Bigo não tem por que justificá-la. Ninguém justifica algo que é necessário. Se é necessário alimentar-se, a alimentação não precisa ser justificada. Se é necessária a institucionalização da propriedade, não há por que justificá-la. Impõe-se. Sobretudo, evita o problema que a partir de Tomás teria de solucionar: comprovar que a propriedade capitalista privada é meciatização do direito ao uso. Uma vez vendido “o gato por lebre”, já não precisa comprovar nada. Se a necessidade da institucionalização da propriedade e do cálculo de custos já implica a necessidade da propriedade privada capitalista, ela é exigência da própria ordem. Como nenhuma sociedade pode existir a não ser assegurando a ordem, a propriedade capitalista está fora da questão. Portanto, Bigo a declara sinônimo de ordem. A pergunta de Aquino se inverte. Aquino se havia perguntado pelo sistema de propriedade que seja capaz de assegurar o direito ao uso, sendo o direito ao uso a justificação de sua vigência. Bigo agora inverte a pergunta. Sendo a propriedade capitalista privada seu *non plus ultra*, pergunta-se como e até que ponto se pode garantir o direito ao uso, sendo a propriedade capitalista inquestionável.

Ele elimina a pergunta original de Tomás de Aquino. Agora, o que é resultado de uma derivação simplesmente falaz, ele o atribui ao próprio Criador: “O direito de propriedade privada foi outorgado pela natureza, ou seja, pelo próprio Criador, aos homens”⁹.

Toda a análise de Bigo demonstra que, sem dúvida, o direito de propriedade privada foi outorgado por ele, Bigo. O Criador nada tem que ver com isso e não pode ser culpado com um simples quiproquó. Muitas vezes já se tentou apresentar resultados truculentos como demonstrações da ação de Deus. No mesmo sentido diz Bigo: "É natural ao homem possuir a obra da qual é autor e que adquire legitimamente" ¹⁰.

Constrói-se a natureza e o próprio Deus de maneira tal que de sua boca fala nossa própria burguesia. E por que não é natural que a obra de cada qual pertença a todos, assegurando-se a todos mutuamente a possibilidade de viver?

Trata-se de um modo de hipostasiar uma determinada propriedade. Não se lhe concede vigência, mas legitimidade no sentido mais nítido. A propriedade privada chega a ser um ente por cujos efeitos, em última análise, já ninguém se responsabiliza. Deus em pessoa a impôs. É seu mandato, e não se pode comer dos frutos de nenhuma outra árvore.

Além disso, a propriedade privada é declarada por Bigo até livre de pecado original. Já está no conselho eterno de Deus:

Descartamos aqui a teoria segundo a qual a propriedade privada seria consequência do pecado original. Não tem nenhuma base nos textos e não parece facilmente conciliável com uma doutrina que considera a propriedade como um direito natural e lhe atribui um alto valor personalizante ¹¹.

Efetivamente, se a propriedade privada é direito natural, deve ter sido concebida e criada com o próprio homem. É eterna. Todavia, por essa mesma razão toda a tradição cristã, até depois do século XV, negou à propriedade privada o *status* de um direito natural. O raciocínio era o contrário. Como a propriedade institucionalizada era um produto do pecado original, não pode ser direito natural. E a propriedade privada é somente uma forma específica da propriedade institucionalizada. Que nunca se tenha negado expressamente um direito natural à propriedade privada, tem sua razão no fato de que nunca ninguém imaginou que alguém poderia pretendê-lo. Por isso os mandamentos e o direito ao uso são o direito natural que essa tradição conhece. Todavia, Bigo afirma o contrário. Diz que a "doutrina tradicional" sustenta que "a propriedade privada, mesmo a dos meios de produção, é um direito natural" ¹². Não apresenta uma só prova. Uma vez hipostasiada a propriedade privada, ele formula a seguinte pergunta básica de sua análise, a qual já revela tudo: "Como justificar a apropriação privada do ponto de vista da razão?" ¹³

Se se refere realmente ao ponto de vista da razão, jamais poderia fazer uma pergunta desse tipo. Já na forma da pergunta está visível

a má intenção científica de quem pergunta. Em nome da razão poderia perguntar somente se se pode ou não justificar a propriedade privada. Jamais pode predeterminar a análise e depois confiar à razão a função de justificar um resultado premeditado. Isso é a destruição da razão. De fato, não compromete em seus resultados somente o próprio Criador, mas também a razão. Descobre-se a mesma pergunta na “economia moderna”:

A pergunta formulada pela economia moderna é, portanto, a seguinte: em que medida e sob que condições as pessoas privadas podem dispor de um capital, ou seja, de uma reserva de consumo ou de um instrumento de produção, dos quais não têm uma necessidade imediata e pessoal? ¹⁴

De novo, há um resultado já conhecido se se pergunta pelas modificações. Economia moderna, em sentido de Bigo, significa que modestamente ele dá o nome genérico de economia moderna àquelas correntes dela que coincidem com seu ponto de vista. Trata-se simplesmente de uma teoria econômica neoclássica, e de uma parte da keynesiana, agora apresentada como a economia moderna. Esta cria aquela linguagem usada pela nossa burguesia quando fala da “boca de Deus” e da “natureza”.

Isso acaba sendo um vôo de camicase, no qual o cristianismo é sacrificado até à morte em favor da sobrevivência da nossa burguesia. A resposta dada, portanto, à famosa pergunta, refere-se de novo ao direito natural à propriedade privada: “a autoridade pública, portanto, não pode derogá-lo. Tudo o que pode fazer é apenas moderar seu uso e harmonizá-lo com o bem comum” ¹⁵.

Sendo o bem comum o sujeito em comunidade, saltou-se, pela simples formulação de sua pergunta, para um problema anterior: a propriedade capitalista privada é compatível com o bem comum?

Se o Criador, a natureza e a razão impõem a propriedade capitalista privada, o próprio direito ao uso já não pode ser contraposto à propriedade privada. Transforma-se em função social da propriedade e é “intrinsecamente inerente ao direito de propriedade” ¹⁶. Visto que esse direito está agora no interior da propriedade privada, transforma-se numa finalidade da propriedade privada. “Sua finalidade primeira é facilitar a realização do direito de todos ao uso dos bens” ¹⁷.

Até o uso das palavras é mudado. Em Aquino, o direito ao uso é direito natural, a propriedade não. Depois, tanto o direito ao uso como o direito à propriedade denominam-se direito natural. Agora exclusivamente o direito à propriedade privada é o direito natural, e o direito ao uso passa a ser o direito fundamental. Como direito

fundamental identifica-se perfeitamente com a propriedade privada capitalista em sua responsabilidade social.

É assim que a finalidade comunitária dos bens possuídos e a autonomia da vontade possuidora são, ambas, essenciais para a instituição da propriedade. Negar uma ou outra significa destruir o equilíbrio... entre o aspecto individual e o aspecto social do direito de propriedade¹⁸.

O direito ao uso e a vontade possuidora são agora dois aspectos da propriedade privada. O direito ao uso perde todo o seu perigo que tinha na antiga formulação na qual era o direito natural; e em função do cumprimento desse direito especifica-se a institucionalização da propriedade privada. Isso é visível quando Bigo trata deste "equilíbrio... entre o aspecto individual e o aspecto social do direito de propriedade".

O mais notável que se deduz desta análise é que o sujeito necessitado, que é ao mesmo tempo sujeito de direito ao uso, jamais aparece. O equilíbrio entre os dois aspectos, segundo Bigo, não se consegue no caso em que não haja mais miséria, desemprego etc. Consegue-se quando a propriedade faz todo o possível frente a esses problemas, sem que ela seja posta em perigo. O ponto de referência é a propriedade, jamais a necessidade. Bigo não diz que para poder ser justificada, a propriedade capitalista tem de erradicar a miséria. Diz, pelo contrário: tem de erradicar a miséria até onde sua própria existência o permitir. O capital deve fazer o que puder; e o que o capital não puder, não deve ser feito. E se isso significa empobrecimento, desemprego, subdesenvolvimento etc., assim será. Como o Criador quis a propriedade, portanto, quererá também suas consequências. Que a humanidade não se meta nisso. Desaparece, portanto, o sujeito do direito ao uso, e o próprio proprietário o substitui:

Aquele que possui tem o direito, ou melhor, o dever... de atribuir a si mesmo e à sua família o que convém para conseguir uma vida decorosa. Não é, absolutamente, um direito que derive da sociedade. É isso que faz do direito de propriedade uma mola poderosa da atividade econômica, cada qual tratando de "ganhar" a vida e a dos seus, assegurando-se uma parte legítima dos recursos comuns¹⁹.

A "parte legítima dos recursos comuns" é aquela parte que assegura uma vida decorosa e que o proprietário tem o dever de atribuir a si. Como o direito ao uso vale para todos, vale também para o proprietário. Por isso, a sociedade não lhe pode tirar essa vida decorosa. Mas há uma parte ilegítima de seus ganhos:

O possuidor deve tratar de determinar a parte de seu lucro e de sua fortuna que não lhe é necessária, para deixá-la ao uso dos outros... O supérfluo é um bem alheio. Tomás de Aquino ainda pertence a essa

grande tradição ²⁰. O proprietário tem também o dever de avaliar essa “parte dos outros”, o supérfluo, não segundo as solicitações do momento, mas segundo um juízo de sua consciência ²¹.

E quais são os critérios desse “juízo da consciência”? A própria consciência. Critérios objetivos não existem. É um caso único no ensinamento católico. Os critérios da consciência estão sempre fora dela. Nesse caso, contudo, não. A própria subjetividade do proprietário decide o que “em consciência” é “o supérfluo”. Todavia, “o supérfluo” não pode ser determinado a não ser a partir do direito ao uso. Sendo um direito de todos, a determinação do “supérfluo” teria de ser a vida decorosa dos outros. Isso seria sem dúvida um critério objetivo. Mas Bigo arranca o sujeito da comunidade e agora o declara como instância da determinação do que é “supérfluo”. O pobre, a quem segundo Bigo pertence o “supérfluo”, é agora dependente, até em sua vida, daquilo que a consciência do possuidor declara “supérfluo” ou não. As necessidades do pobre não são levadas em consideração; considera-se unicamente a diferença que aparece nos lucros do possuidor entre o que “em consciência” considera sua “vida decorosa” e o que é seu lucro efetivo. A avaliação que o possuidor faz dessa diferença é o que pertence ao pobre. Se com essa diferença morre de fome, assim será. A vida decorosa do pobre, mais uma vez, não é levada em consideração. Se, segundo “a consciência” do possuidor, “o supérfluo” é menos do que as necessidades dos pobres, nada se pode fazer. Bigo não menciona uma só vez esse problema tão óbvio. Antes, diz que “a não execução por parte dos proprietários de suas obrigações sociais não acarreta *ipso facto* a abolição do direito de propriedade” ²².

Como ele não menciona um só critério objetivo para essas obrigações, não é possível imaginar um caso em que o possuidor não as cumpra. Vive uma “vida decorosa” e dá o que sobra aos outros. Isso todos fazem. Como Bigo jamais introduz as necessidades dos que não possuem, não há critério de “supérfluo”, a não ser o critério de Friedman: “o incômodo” produzido no proprietário ao ver os pobres. Isso é especialmente visível quando Bigo trata do problema da “extrema necessidade”, que segundo ele é o caso principal no qual a propriedade é afetada pelo direito ao uso. Refere-se a ele em termos negativos, como advertência para não se aproveitar dele: “Excetuando os casos de verdadeira e extrema necessidade... já não se trata de obrigações de justiça, mas de caridade cristã” ²³.

Mais uma vez, o caso de “verdadeira e extrema necessidade” não é determinado pela necessidade do indivíduo necessitado. É determinado pela exigência de manter a institucionalidade da propriedade, a qual determina que somente em casos muito específicos e extremamente pouco freqüentes se recorra ao uso de bens contra a vontade

do proprietário. A razão para esse uso não é o grau de necessidade, mas a pouca frequência das ocasiões em que ocorre. Além disso, em caso de determinar tal direito pela necessidade, todo o sistema de propriedade capitalista privada se romperia. Há milhões de pessoas em situação de verdadeira necessidade. Entre eles não há nenhum que se possa salvar aduzindo esse direito excepcional da “extrema necessidade”. É um direito para os possuidores que esqueceram a sua carteira.

Fora desse direito da “extrema necessidade”, também o Estado pode intervir no direito de propriedade para assegurar uma distribuição adequada dos lucros. Todavia, não nos diz o que é uma distribuição justa, mas afirma “a legitimidade das intervenções dos poderes públicos, desde que não esvaziem de seu conteúdo o direito de propriedade e de herança”²⁴.

De novo, não aparecem as necessidades dos indivíduos, mas somente as da propriedade capitalista privada. O Estado pode influir na distribuição; essa influência, porém, não se deve basear na vida “decorosa” dos outros, mas exclusivamente na vida “decorosa” dos possuidores. O grau necessário dessas intervenções dos poderes públicos não é determinado pela necessidade dos necessitados, mas pela preocupação com o conteúdo do direito da propriedade privada e da herança. Portanto, o titular do direito ao uso, como sujeito, nem sequer existe na doutrina social. Ele é exclusivamente um objeto da propriedade privada, que se dirige a ele segundo convenha à propriedade.

Mas se existe um direito dos pobres sobre o supérfluo dos ricos, não é o direito de tal pobre sobre tal rico, mas do conjunto dos pobres sobre o conjunto dos ricos; o titular desse direito não pode assegurar, por si mesmo, sua execução²⁵.

Evidentemente, não pode ser um direito de tal pobre sobre tal rico. Isso destruiria a própria institucionalização da propriedade. O titular lógico seria, portanto, o conjunto dos pobres; ele poderia reivindicar tal direito frente à sociedade. Mas Bigo passa por cima também dessa possível resposta. Diz sobre o direito ao uso:

É um direito *fundamental*, isto é, não imediatamente exigível pelo interessado, exceto no caso de extrema necessidade. Esse direito fundamental depende portanto, para sua atuação, para sua realização prática, da decisão daquele que possui ou da decisão dos poderes públicos, a tal ponto que a realização desse direito não pode ser diretamente exigida por seu titular. O dever do proprietário não pertence ao domínio da justiça comutativa²⁶.

Como não pode ser um direito de tal pobre sobre tal rico, não ocorre outra coisa a Bigo senão mencionar precisamente o proprie-

tário como instância superior para decidir sobre isso. A referência aos poderes públicos também não é séria, porque já antes havia constatado que os poderes públicos não devem ajudar o pobre no caso de que isso venha a esvaziar o direito de propriedade e de herança. Portanto, a instância que decide sobre a validade do direito ao uso é a propriedade capitalista privada. Trata-se daquela instância que, segundo tudo o que foi dito anteriormente, teria de avaliar a possibilidade de cumprir tal direito. Agora esse direito está identificado com ela. O direito ao uso se transforma numa declamação.

Mas essa instância dos proprietários é mais rígida ainda do que parece nas frases de Bigo. De fato, na opinião de Bigo, nem os proprietários decidem. Sobre o direito de propriedade diz que a autoridade pública, portanto, não pode derogá-lo. Tudo o que pode fazer é apenas moderar seu uso e harmonizá-lo com o bem comum²⁷.

Isso significa que nem a assembléia geral de todos os proprietários do mundo poderia derogá-lo por unanimidade de votos. Nem esta assembléia poderia ajudar os pobres solapando o direito de propriedade e herança. A propriedade capitalista não está somente acima dos pobres e de sua vontade; está também por cima da vontade dos proprietários. Os próprios proprietários estão proibidos de tocá-la. "O Criador" em pessoa está nela, com natureza e razão. Nessa propriedade capitalista privada unem-se os interesses:

A longo prazo, juntam-se os interesses de duas classes, porque convém aos (trabalhadores em situação de propriedade) que os (trabalhadores em situação dependente) estejam satisfeitos com sua sorte, e aos (trabalhadores em situação dependente) não convém deteriorar a situação dos (trabalhadores em situação de propriedade), porque sua liberdade depende da existência da propriedade²⁸.

Os proprietários são agora "trabalhadores em situação de propriedade", e os operários "trabalhadores em situação dependente". O proprietário pode renunciar à sua propriedade, mas nem o conjunto dos proprietários pode renunciar ao sistema de propriedade. Renunciariam assim à liberdade. Já não é a dor do pobre que pode até redimir o rico, mas é a insistência do rico em sua riqueza que redime o pobre. Tira-se do pobre até esse consolo fantástico de que sua dor mantém algum sentido no plano da salvação. Aqui a riqueza é literalmente tudo. Marx chama a isso: "tirar as flores das cadeias". Assim os pobres ficam encurralados e sem saída. Caíram numa emboscada em nome do direito ao uso. Mas todas as saídas já estão fechadas. O direito de extrema necessidade não lhes serve, precisamente porque solapa a propriedade privada. O Estado também não pode ajudar o pobre, porque ajudando-o, poderia minar também a propriedade privada e o direito da herança. Nem mesmo os proprietários

podem ajudar se isso põe em perigo o sistema de propriedade. E nem o próprio Criador, já que fez a natureza de tal modo que tem necessidade da propriedade capitalista. E ele não mudará toda a natureza por causa de alguns pobres. Essa emboscada é uma jaula, e, se tudo acontecer como a doutrina social prevê, jamais sairão.

Sendo a propriedade em Tomás de Aquino a mediatização do direito ao uso, agora o direito ao uso é a mediatização da propriedade capitalista:

Paulo VI reafirma que “a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto”, precisamente porque este direito é condicionado e relativizado pela “finalidade primeira” da propriedade privada, sendo esta a realização do direito fundamental”²⁹.

Devorado o direito ao uso pela propriedade capitalista, Bigo lhe dá um sentido romântico:

Tem um valor “personalizante” graças às responsabilidades que encerra. Estabiliza o lar doméstico, do qual é algo como o “espaço vital”. Condiciona a iniciativa econômica dos particulares e de suas associações privadas. É a intra-estrutura necessária de uma cidade livre³⁰.

De novo, a propriedade capitalista é “a infra-estrutura de uma cidade livre”, não o direito ao uso. Exatamente como diz Friedman. Isso amarra a sociedade capitalista nos céus:

É assim que, na perspectiva cristã, a estrutura econômica e política da sociedade, e mais geralmente, a situação das pessoas dependem da forma em que a sociedade global respeita o direito de propriedade. Porque a coletividade não pode destruir um direito que não deriva dela, sendo o homem “anterior à sociedade”³¹.

Tudo o que Bigo quer dizer é que a propriedade capitalista é anterior à sociedade. Ele não conhece um homem-sujeito anterior à sociedade. Para ele, “homem” é outro sinônimo de propriedade capitalista. Ele não conhece o homem como sujeito. Sobre o homem na doutrina social diz que “não considera o homem abstrato, mas vinculado com as coisas que possui”³².

Isso é precisamente o homem abstrato: vinculado com “as coisas que possui”. O homem concreto é o homem com suas necessidades e relacionado com as coisas que o cercam. Dessa maneira desemboca numa hipótese da propriedade capitalista: junta o Criador, a natureza, a razão, a liberdade e todos os valores humanos havidos ou por haver com a existência dessa propriedade. Todavia diz:

Numa perspectiva onde o tempo se refere ao eterno, as sociedades não podem hipostasiar-se, porque não têm um destino propriamente dito no além: não são as sociedades, mas as pessoas que serão salvas, e na

sociedade cada pessoa segue um destino total próprio e independente do destino de outras pessoas na sociedade. Isso protege particularmente o pensamento católico contra as vertigens do totalitarismo³³.

O contrário é certo, e Bigo o comprova. Somente “numa perspectiva em que o tempo se refere ao eterno” as sociedades podem-se hipostasiar. Hipostasiar a sociedade é sinônimo de referi-la ao eterno. Isso é precisamente “a vertigem do totalitarismo”. Embora somente “as pessoas serão salvas”, segundo a doutrina que Bigo ensina, sua salvação depende do reconhecimento da propriedade capitalista. Não há salvação a não ser nela. Essa é a hipótese frente à qual a doutrina social não tem a mínima resistência. A propriedade capitalista é questão de fé. Quem se afasta dela, afasta-se da fé. A propriedade privada chega a ser mais importante do que a existência de todo o universo. Nesse sentido, diz o cardeal Höffner:

Sobretudo não compete ao bem comum de nenhuma formação social da terra nenhuma preferência, se se defronta com os bens de ordem sobrenatural. A salvação sobrenatural de um só homem está acima do bem natural de todo o universo (Tomás de Aquino, I.II. 113.9)³⁴.

A defesa da propriedade capitalista não tem limite. Até o universo pode ser devorado. Todavia, Bigo está seriamente convencido de que com isso superou o fetiche do capital. Diz que para Cristo “o dinheiro não é só um mecanismo monetário. É um inverso, oposto de Deus”³⁵.

Descreve o fetiche do capital da seguinte maneira:

No organismo econômico, o capital assim constituído constitui um sistema fechado, autárquico, evoluindo segundo sua própria lei, rejeitando toda servidão, ignorando o homem e esmagando-o, ignorando a comunidade humana e dissociando-a, é um tecido que prolifera de forma anárquica, da mesma forma que um câncer³⁶.

O capital é “um câncer”, se não cumpre as suas responsabilidades sociais. Essa é a opinião de Bigo. Assumindo estas responsabilidades, “o câncer” é curado. Todavia, ao ser para Bigo o próprio capital o limite desse cumprimento, ele dá a esse mesmo capital apenas uma roupagem nova.

B. Divisão do trabalho e sistema de propriedade

O conceito bíblico do pobre: os indefesos. A depauperação no sistema capitalista mundial e a proibição de se defender imposta pela doutrina social. A doutrina social atribui o direito de legítima defesa aos proprietários. A divisão social do trabalho como nexos corporal entre os homens. A canonização da teoria econômica neoclássica. A teologia da libertação e sua volta aos critérios de propriedade de Tomás de Aquino.

No centro do pensamento da doutrina social sobre a propriedade está a pobreza. Neste ponto continua uma tradição cristã antiga, que parte da tradição bíblica em geral: o pobre é o desamparado. Em termos gerais, trata-se do homem que não pode trabalhar e que não tem outra maneira de sustentar a vida. Portanto, o pobre é todo o doente, o velho, a criança, a viúva. Esses grupos são pobres porque dependem dos outros para o sustento da vida, sem ter nenhuma pessoa concreta que se encarregue de sustentá-los.

Necessariamente têm de viver do "supérfluo" dos outros. Na tradição surge portanto a necessidade de pensar o sistema de propriedade quanto à sua possibilidade de sustentar esses pobres. No período cristão pré-capitalista, isso leva a uma profunda desconfiança frente à propriedade privada. Esta é considerada como criadora de egoísmo e de confiança no dinheiro. Vê-se na propriedade feudal uma possibilidade de solucionar o problema do sustento dos pobres. Essa desconfiança reflete-se também na proibição do juro e da usura.

Esse conceito dos pobres explica também por que não se consideram os pobres capazes de fazer valer, por si mesmos, o chamado "direito dos pobres". Efetivamente, esse grupo dos pobres não pode fazer valer este direito. Sua pobreza explica essa impossibilidade. Doentes, velhos, crianças e viúvas são grupos que não podem defender nenhum direito. Se tivessem essa possibilidade, poderiam trabalhar e não precisariam recorrer a nenhum "direito dos pobres". No fundo, os pobres são aqueles que não podem defender seus direitos na sociedade. Por isso são pobres. E se se diz que não podem, então se quer dizer precisamente isso. Que não se podem defender, não significa que não se devam defender e exigir seus direitos. "Não podem" significa que não conseguem nada embora se decidam a exigir seus direitos. Por isso dependem da boa vontade da sociedade estabelecida. Os pobres são aqueles que não têm nenhum poder social e que por essa razão caíram na pobreza.

Doentes, velhos, crianças e viúvas não têm como exercer poder social. Não se podem levantar contra a injustiça, não podem exercer a força contra os outros. Não podem usar armas, como também não podem deixar de colaborar. Não há necessidade de sua colaboração, porque pela própria situação de sua pessoa já não podem colaborar, e não podem usar armas precisamente por sua velhice, coqueuz e enfermidade. Portanto, é-lhes intrínseco depender. É perfeitamente lícito que se defendam, mas não podem. Portanto, a sociedade estabelecida tem de respeitar seu "direito do pobre" e suprir pela caridade essa sua impossibilidade de defesa. Mas essa caridade não é a de Friedman nem a de Bigo. É aquela atividade que chega a garantir aos pobres o que Bigo chama uma "vida decorosa". Não se trata de entregar o que os possuidores em sua consciência consideram

“supérfluo”, mas o que é necessário para a vida “decorosa”. Há medidas objetivas para isso; e é preciso usar aqueles mecanismos que sejam efetivamente capazes de assegurá-la. A esmola ali não pode ser mais do que uma última *ratio*. Na tradição cristã também é assim. Uma das razões para a preferência dos moralistas da Idade Média pela propriedade feudal, com prejuízo da propriedade privada, era precisamente isso. Na propriedade feudal o pobre pode sobreviver sem pedir esmola. A propriedade feudal contém um sistema de segurança social — embora elementar — que a propriedade privada não tem.

Esse conceito do pobre certamente já não é suficiente para interpretar a propriedade capitalista moderna. Esse tipo de pobreza continua existindo. Mas a depauperação no sistema mundial capitalista atual é de outra índole. Não se trata de pobreza no sentido bíblico (trata-se também desta) mas de uma pobreza nova, produto das relações capitalistas de produção. Trata-se da pobreza de homens que são perfeitamente capazes e estão dispostos a trabalhar, mas que são excluídos do trabalho pelo sistema de propriedade. Caem na pobreza, mas nem por isso são pobres em sentido bíblico. Ao contrário “do pobre”, podem-se defender se se conseguem organizar e armar. Na ordem social são potencialmente sujeitos de seus direitos e não necessitam irremediavelmente que a sociedade estabelecida lhes conceda (voluntariamente, “em consciência” e assegurando antes sua “vida decorosa”) seus direitos. Podem exigí-los. Sua pobreza é, portanto, depauperação e como grupo são proletariado. Como proletariado vivem constantemente a ameaça da depauperação, sendo trabalhadores ou desempregados. De forma alguma se lhes concede a segurança de sua vida ou um direito a viver. Mas eles o reivindicam.

Esse novo fenômeno — que já é tão antigo como a sociedade capitalista — não é objeto de reflexão da doutrina social. Dos pobres se dizia com razão que não se podem defender. Do proletariado agora se diz que não se pode defender, sempre e quando a sua defesa solapa a propriedade privada. Em vez disso, a doutrina social se dedicou à discussão do justo salário. Todavia, a discussão do salário justo não tem o mínimo sentido se não se assegura antes que todos possam trabalhar. Porque somente se se pode trabalhar tem sentido exigir que este trabalho permita também que o ganho seja suficiente para viver. A doutrina social só trata marginalmente desse problema básico; mas hoje em dia o problema básico é a depauperação através do desemprego.

Há outra razão para explicar por que essa depauperação não pode ser identificada com a pobreza, como foi tradicionalmente focalizada. Tradicionalmente, costuma-se distinguir na propriedade uma função de administração e uma função de dispensar. A função admi-

nistrativa produz, a função de dispensar distribui o produto. Portanto, o direito ao uso se apresenta separado da função administrativa ou da produção. A pobreza aparecia exclusivamente como um produto da função de dispensar ou da distribuição. Até a preferência medieval pela propriedade feudal contra a propriedade privada explica-se pelo fato de que a distribuição dos bens parecia mais bem assegurada em função dos pobres do que com a propriedade privada: na propriedade feudal a pobreza não significava mendicidade; na propriedade privada, sim. Não se concebia de nenhuma forma uma pobreza produto da própria maneira de administrar o processo produtivo. Além disso, não havia nenhum indício em relação a isso. Primordialmente, a pobreza na Idade Média ocorreu por razões que impediram o sujeito de poder trabalhar ou por má administração, se se deixam de lado os efeitos das catástrofes da natureza e as guerras.

Recentemente surge na sociedade capitalista a depauperação que é resultado da própria administração do processo de produção. Aparecem o desemprego e os salários de miséria, que agora são resultado de leis objetivas de relações de produção. A depauperação já não resulta de alguma função de dispensar, mas da administração da própria propriedade. E quanto mais se conseguiu melhorar os salários dos operários efetivamente empregados no processo produtivo, mais se fez notar a depauperação originada no desemprego que se transformou num traço central de toda a parte desenvolvida e majoritária do sistema capitalista mundial.

Trata-se de uma depauperação que é perfeitamente inexplicável nos termos de alguma função de dispensar. É resultado do sistema de propriedade capitalista em sua função de efetuar uma coordenação adequada da divisão social do trabalho. O capital se mostra perfeitamente incapaz de coordenar a divisão do trabalho de maneira tal que toda a força de trabalho do sistema possa participar no trabalho social para assegurar sua vida através desse seu trabalho. Pelo contrário, o capital exclui do trabalho social massas de população cada vez maiores. Com relação aos países subdesenvolvidos, essa exclusão não é cíclica, mas é uma exclusão a longo prazo, sacrificando geração após geração, sem nenhuma esperança de solução. Mas nos próprios países desenvolvidos anuncia-se um processo parecido, embora menos intenso.

Aparece, portanto, um problema específico que consiste em coordenar a divisão do trabalho de modo tal que todos possam-se integrar no trabalho social. Conseguir isso é a base de todo julgamento sobre um sistema de propriedade, porque implicitamente qualquer sistema de propriedade é um sistema de coordenação de uma divisão social do trabalho. E à medida em que a depauperação é uma consequência do sistema de coordenação de tal divisão do trabalho,

o direito ao uso necessariamente tem de ser um direito a um sistema de propriedade tal que todos possam-se integrar no trabalho social.

Essa interpretação do direito ao uso é negada pela doutrina social. Aproveita-se do fato de que na tradição não se fala do direito de uso em tal dimensão. Mas na tradição não se faz isso porque o fenômeno — a depauperação derivada de problemas de coordenação da divisão do trabalho — não existia. Mas quando aparece, aparece também essa nova dimensão do direito ao uso.

Portanto, por trás de propriedade como nexos corporais entre os homens, surge agora outro nexos em relação ao qual a propriedade é apenas um instrumento. Esse nexos corporais entre os homens é constituído pela divisão social do trabalho, cuja coordenação é mediada pela propriedade em função do direito ao uso.

Através da divisão social do trabalho, a relação entre os homens é corporal e objetiva; através dela a natureza é corpo ampliado do homem, e somente ordenando-a pode-se ordenar as relações sociais. Tradicionalmente, via-se a propriedade como mediação do direito ao uso. Levando em consideração o fato da divisão social do trabalho, a propriedade se converte em mediação da divisão do trabalho para o direito ao uso. Isso significa orientar a divisão do trabalho de modo tal que sirva à vida, em vez de servir para a morte de alguns em função da vida de outros. Essa orientação não aparece unicamente na função de dispensar, mas basicamente na função de administrar, que é a expressão de um modo de coordenar a divisão do trabalho.

A doutrina social não nega isso diretamente. Antes, o escamoteia. Esses critérios básicos que deveriam servir para o próprio discernimento dos sistemas de propriedade são transformados em desejos piedosos dos prelados frente à propriedade capitalista. A esse propósito diz Bigo que “o investimento de bens por sua parte deve tender a criar empregos e créditos suficientes para a comunidade presente e futura (*Gaudium et spes*, n. 70)”.³⁷

Não diz o que significa “deve”. Evidentemente, significa “deve ser”, porque assim exige o direito ao uso. E se o capital não o fizer? Ou pior ainda: se o capital não o puder fazer? Então, esse “deve” significaria solapar a propriedade privada e o direito de herança? E a “vida decorosa” de seus possuidores? De forma alguma. A frase é pura brincadeira, humor negro. Se o capital não pode, também não “deve”. Porque a doutrina social jamais pede ao capital algo que ele não possa fazer. Os homens podem morrer, mas o capital jamais. Portanto, Bigo conclui que: “o Estado não tem por que se encarregar da própria vida da empresa”³⁸.

Existem centenas de milhões no sistema capitalista em estado de pobreza extrema, sem poder trabalhar. Os que se levantam são reprimidos pelas torturas mais ferozes e maciças que se conhecem:

há campos de concentração por todas as partes para aterrorizar as classes dominadas, os centros do mundo capitalista desenvolvem cientificamente as torturas em nível cada vez mais destruidor e exportam esses conhecimentos para as polícias do mundo capitalista subdesenvolvido. Pela tortura e fome nestes países, mantêm suas chamadas “liberdades políticas” nos poucos países que as têm, subvertendo e destruindo os direitos humanos mais elementares na maioria dos países do mundo capitalista subdesenvolvido. Mas o coração de um prelado não se abrandou: palpita na propriedade privada. “Tem valor personalizante”, “estatiza o lar doméstico do qual é espaço vital”, promove a iniciativa privada e é infra-estrutura de uma cidade livre”³⁹. Se o que está acontecendo não é suficiente, o que é que deve acontecer para que a doutrina social comece a duvidar da força salvífica da propriedade privada e do capital?

Tal posição da doutrina social vincula-se intimamente com determinada corrente da teoria econômica atual. Trata-se especialmente da teoria neoclássica e de algumas correntes keynesianas. A doutrina social não pode negar totalmente que a propriedade seja mediação da divisão do trabalho para a vida ou para a morte. Portanto escolhe essas correntes econômicas que lhe permitem insistir naquilo que dogmaticamente já está determinado na doutrina social: que a propriedade privada é capaz de coordenar a divisão do trabalho em função da vida humana. Mas isso se faz perfeitamente de forma indireta. Nunca se elabora o argumento.

Se houvesse seriedade científica, estabelecer-se-iam os passos da argumentação. A primeira etapa teria de ser a constatação da determinação da propriedade específica pela necessidade de coordenar a divisão do trabalho em função do direito ao uso, sem pré-julgar em favor de nenhuma propriedade determinada. Numa segunda etapa seria necessário julgar sobre a capacidade que tais sistemas de propriedade têm de assegurar o direito ao uso. Essa segunda etapa seria então exclusivamente de competência de uma discussão de várias teorias econômicas. Para chegar ao resultado a que chega a doutrina social, seria necessário afirmar abertamente a posição da teoria neoclássica.

Todavia, este método, que é o único honesto, impediria de apresentar a propriedade privada como criação do Criador, ou seja, hipostasiá-la. A medida que serve para o direito ao uso, teria validade; se não serve, não teria. E quem se convencesse de que não tem, não se afastaria da fé. Mas não se escolhe esse caminho. Usam-se unilateralmente os resultados da teoria econômica neoclássica, mas não se aceita ser avaliado por uma crítica da economia neoclássica. Ela é a serva de sua teologia e participa daquela revelação do capital que eles atribuem à mensagem cristã.

Bigo diz, portanto, sobre os países socialistas:

Mas se se consideram os países socialistas, onde a propriedade privada foi realmente abolida... constata-se que a nacionalização integral das empresas e o planejamento rígido da economia levantam difíceis problemas tanto com relação à racionalidade econômica como com relação à racionalidade ética ⁴⁰.

A racionalidade econômica, à qual se refere, evidentemente é a da teoria neoclássica. Para ele é a racionalidade, não uma das racionalidades.

Tudo acontece como se o método coletivista só tivesse valor na primeira expansão econômica e na grande empresa, mas parece tropeçar em obstáculos crescentes na pequena e média empresa, quando se trata de alcançar as taxas elevadas de produção e de rendimento que caracterizam um organismo de produção moderno ⁴¹.

Sua solução é sempre a mesma:

Deve-se pensar que somente (a iniciativa privada) pode comunicar à economia o dinamismo de base e o alto rendimento necessário ao desdobramento de todas as virtualidades ⁴².

Em toda a sua análise não aparece o critério que ele mesmo chama "o direito fundamental". Nem sequer se pergunta se se respeita, nos países socialistas, o direito ao uso, o direito fundamental. Esse ponto é deixado de lado, demonstrando-nos sempre de novo quão fundamental ele é. Em vez disso, oferece-nos critérios que não têm nada que ver com uma doutrina cristã social. O cristianismo não veio para assegurar altas taxas de crescimento, não é um mito da dinâmica econômica. Se o direito ao uso é fundamental, tem de produzir um julgamento que pretende-se inspirar na tradição cristã. Em vez disso, Bigo nos comunica os preconceitos de nossa burguesia em nome do cristianismo. A tradição cristã não reivindica altas taxas de crescimento, mas o direito ao uso, à vida.

Além disso, esses julgamentos não são tão óbvios com relação à dinâmica econômica. No mundo subdesenvolvido — e o socialismo nasceu ali — os países socialistas têm o mais alto dinamismo econômico de todos, e o têm na base de um direito à vida, que em nenhum país capitalista se respeita. Os países capitalistas estão até destruindo a sua dinâmica econômica para poder continuar negando esse direito elementar de todos aos meios de viver.

Recentemente, na teologia da libertação, voltou-se a tratar da importância básica da tradição cristã do direito ao uso em toda a sua dimensão. Isso implicava a declaração da ilegitimidade de qualquer sistema de propriedade, fosse qual fosse.

Fazendo isso, a teologia da libertação não podia simplesmente, no contexto da doutrina social, substituir a propriedade privada pela propriedade socialista; assim substituiria ao mesmo tempo a canonização da teoria econômica neoclássica, na doutrina social, pela canonização política marxista. Tratava-se antes de não canonizar nenhuma teoria econômica e de não derivar mais nenhum sistema econômico de propriedade a partir da revelação de Deus. Atacava-se a própria hipótese da propriedade, fosse qual fosse.

Portanto, começava-se a utilizar o direito ao uso como um método para determinar o sistema de propriedade adequado, antes que como resultado. Como método podia ser derivado da mensagem cristã; mas, como resultado, não. Da mensagem cristã pode-se derivar, através do direito ao uso, a exigência de discernir entre os diversos sistemas de propriedade segundo sua capacidade para assegurar eficazmente o direito natural. Sem legitimar a essência de nenhuma propriedade institucionalizada, pode-se exprimir a favor ou contra a vigência de determinados sistemas de propriedade. Pode legitimar, pois, a ação humana dentro de determinados sistemas de propriedade, rejeitando outros ao mesmo tempo. Mas o que legitima é essa ação humana dentro do sistema, com apoio nele, nunca o sistema mesmo em si. Somente nesse último sentido pode-se falar então de legitimação derivada do direito ao uso.

Da mensagem cristã pode-se somente derivar tal método, não seu resultado. Qual o resultado em que se concretizará o método, é um julgamento que se efetua no plano das ciências sociais, jamais no plano da fé. Quanto ao resultado, a fé não tem nenhuma possibilidade de decidir. Portanto, a concretização em determinado sistema social depende da análise científico-social, na qual o julgamento se baseia. Se essa análise não acerta, a fé se perde na idolatria e no fetichismo. O trabalho científico-social é, portanto, um trabalho para salvar a fé, porque somente seus resultados permitem discernir entre fetichismo e libertação.

A teologia da libertação não é ciência social, mas teologia. Tinha de expor seus problemas nesses termos teológicos; só podia fazê-lo se os tratasse ao mesmo tempo em termos de ciências sociais, já que estas são decisivas para a concretização da fé. Os teólogos da libertação não podiam disfarçar esse compromisso, como sem dúvida acontece na doutrina social. Não podiam fazê-lo para evitar assim uma nova hipótese de alguma propriedade, declarando-a resultado direto do Evangelho. Começaram, pois, a assumir as posições daquela ciência social moderna que tinha elaborado os problemas referentes à relação entre divisão social do trabalho e propriedade; e que portanto já havia desenvolvido um conceito de sujeito baseado nas necessidades humanas: o materialismo histórico e a economia

política marxista. Não assumiram aquelas teorias porque são marxistas, mas porque explicam algo que nenhuma ciência social burguesa sequer focaliza e que é absolutamente básico para a concretização da fé. O resultado dessas análises é a incompatibilidade da propriedade privada com o direito ao uso. Mas não deriva da fé, deriva da economia política e está sujeito à análise dela. Mas a fé não se concretiza senão assumindo tais resultados. Baseando-se na economia política, a fé sem dúvida condena a propriedade privada. Mas não o faz enquanto revelação.

Nesse ponto é muito decisivo o fato de que o discernimento entre sistemas de propriedade seja um método, não um resultado. Se não fosse assim, a teologia da libertação cairia num novo constantinismo, numa nova revelação de algo que nunca foi revelado; e na nova criação de um Criador, por trás do qual só se escondem interesses mesquinhos. Esse método pode ser resumido numa frase que aparece constantemente também na doutrina social: "O sujeito é anterior à sociedade". Todavia, a doutrina social fala antes do homem ou da pessoa como anterior à sociedade, e prefere falar de sua anterioridade ao Estado. Toda essa ambivalência reflete o fato de que a doutrina social nunca conseguiu desenvolver o conceito do sujeito humano. Não o fazendo, pode substituí-lo constantemente pelo proprietário. Quando fala da anterioridade do sujeito, homem ou pessoa, à sociedade ou ao Estado, jamais se refere ao homem ou ao sujeito ou à pessoa. Nem sequer os conhece. Fala do proprietário. Quer dizer, portanto, que a propriedade privada e o capital são anteriores à sociedade ou ao Estado e precisamente o homem não o é. Toda a doutrina social afirma que o homem jamais é anterior à sociedade, mas somente a propriedade privada. O homem pode ser denegrido, mas a propriedade privada nunca. Se se denigre o homem, protesta. Se se denigre a sociedade privada para salvar o homem, declara a guerra santa.

Na teologia da libertação reivindica-se o sujeito como anterior à sociedade, sendo a propriedade parte da sociedade. Mas esse sujeito é um sujeito em comunidade. O cristianismo não conhece outro sujeito senão o sujeito em comunidade. Esse sujeito tem de se fazer reconhecer administrando nessa comunidade a propriedade e estruturando o Estado de maneira conseqüente.

C. Lei, moral e sujeito

A revolução da teologia paulina da lei. Uma nova lei e um novo Sinai: a base da doutrina social é o direito natural iluminista do século XVIII. A alma imortal e eterna: um ser estranho além da morte.

O pensamento da doutrina social é, evidentemente, o ensinamento de uma lei no sentido de Paulo. Trata-se de uma análise social que não passou por aquela transformação de lei em fé. Pelo contrário, rejeita-a. Bigo o diz abertamente:

Há mais, porém: é por meio de sua lei que Deus fala ao homem. Essa lei, que define o bem, dita-lhe a conduta de existência. É vontade de Deus; ou melhor, é aliança com ele e amizade divina. Incita o homem a entrar em diálogo de amor com seu Criador. Se é certo que impõe uma obrigação, inclui também uma promessa: não acorrenta o homem, mas o liberta de toda alienação, dando-lhe acesso a Deus ⁴³.

Pela lei é Deus quem fala, ele a dita. Dita a conduta de existência. Do cumprimento da obrigação deriva a promessa. Através da lei dá-se o acesso a Deus, a lei é vontade de Deus, e através dela há diálogo de amor com o Criador. E essa lei é imposição:

Uma mãe que não impõe sua vontade a seu filho... é uma mãe indiferente, desnaturada. A criança não se deixa enganar, sente que não a querem... A lei é prova de amor, demonstra interesse. Na história, Deus se apresenta de imediato como aquele que permite e proíbe. A lei é sociedade com Deus. O sacrifício não só apresenta um intercâmbio, como também sela uma aliança entre duas vontades ⁴⁴.

Aqui há uma referência indireta a um texto de Paulo:

Antes que chegassem os tempos da fé, a lei nos guardava na espera da fé que ia se revelar. Para nós, ela foi a serva que leva a criança a seu mestre: conduzia-nos a Cristo, para que ao crer nele fôssemos justificados por meio da fé. Ao chegar então a fé, esta serva já não tem autoridade sobre nós (Gl 3,23-25).

O que eu queria dizer é o seguinte: numa casa o filho já é dono de tudo, mas enquanto é criança, em nada se diferencia do escravo. Está sujeito aos que cuidam dele e se encarregam de seus assuntos até a data fixada por seu pai. Da mesma forma, nós éramos como crianças e andávamos como escravos sujeitos às forças e aos princípios que dirigem o mundo. Mas quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho que nasceu de mulher e foi submetido à lei para ser aquele que libertaria da lei todos os que estavam sujeitos a ela (Gl 4,1-5). Assim, pois, já não és escravo, mas filho (Gl 4,7).

Bigo vai contra essa interpretação da lei e a revoga. Além disso, é necessário que aja dessa forma se quiser manter sua interpretação da propriedade privada como um direito natural. Se é direito natural, então é lei no sentido de Paulo. Mas Bigo interpreta tudo a partir desse direito natural. Portanto, não pode aceitar a interpretação paulina da lei.

Muito parecida é sua posição frente à corporeidade paulina. Rejeita-a da mesma forma. Na tradição paulina não se pode fazer

uma ética social a não ser a partir de um nexó corporal entre os homens. Já em Paulo esse nexó é o mundo objetivo, no sentido de um corpo ampliado do homem. Quando se elabora a partir daí uma ética social, necessariamente aparece a propriedade como aquele elemento que permite atuar sobre tal corporeidade. Mas essa corporeidade social só é acessível pela divisão do trabalho. Portanto, a propriedade tem de ser entendida como mediação da divisão do trabalho. No sentido paulino, a orientação dessa mediação não pode ser senão entre vida ou morte. Ali nasce então a crítica da propriedade privada como a orientação da divisão do trabalho para a morte.

A doutrina social não se pode desfazer dessa lógica a não ser desfazendo-se da própria tradição paulina. Por isso Bigo continua:

A lei não é apenas norma de direito que fundamenta a sociedade e vincula os homens. Ela o é, evidentemente. Mas antes de tudo é palavra de Deus, sinal de acompanhamento, de aliança, de caridade ⁴⁵.

Não só interpreta o amor de Deus pela imposição de uma lei, em vez da superação da lei, mas também nega o nexó corporal entre os homens. Os homens, segundo ele, não são sociáveis porque vivem uma vida corporal numa natureza corporal, mas pela lei. A lei, diz Bigo, “fundamenta a sociedade e vincula os homens”, e os faz *qual norma* (enquanto norma). Já se percebe onde está o Sinai dessa lei. Está no direito natural burguês do iluminismo do século XVIII. Da boca de Deus — o Criador criado por Bigo — falam agora os iluministas. Dizem:

O que caracteriza o ser razoável é que reconhece a seu semelhante o mesmo direito que a si mesmo. A lei que fundamenta a sociedade humana é: “Querer o próximo como a si mesmo”. Essa lei não muda de acordo com as situações, como é o caso do mundo infra-humano, onde o mais forte impõe sua lei. *Ego nominor leo*. Na sociedade humana, a norma que me protege pode também agir contra mim, não sendo modificada somente pela relação das forças presentes ⁴⁶.

Trata-se da lei do intercâmbio: “Não faças a outro o que não queres que ele faça a ti”. Cada um sacrifica algo e cada um sai ganhando. Da lei do intercâmbio saem somente normas negativas que dizem: “Não faças isso”. O conteúdo do “isso” pode mudar. Portanto, exclui-se a antecipação de uma nova terra, que não possa ser interpretada em termos dessas normas. Entretanto, quem exclui a antecipação, exclui a fé. Além do mais, Bigo sabe que se trata da lei de intercâmbio. Por isso diz que “o sacrifício não só representa um intercâmbio, mas também sela uma aliança entre duas vontades” ⁴⁷.

No sentido do Sinai sim, mas não no sentido paulino. O acordo das vontades é exclusivamente negativo, sem conteúdo. Não se trata

de valores derivados do amor ao próximo em sentido paulino, mas trata-se de uma determinação a partir de um conjunto de normas, daquilo que se vai entender como amor ao próximo. Está excluída a inversão paulina da lei. Todavia, dessa autolimitação mútua das vontades surge a afirmação da propriedade privada.

Portanto é correto identificar a lei de Bigo com a lei do valor de Marx. No Sinai de Bigo está aquele Deus que dita a lei do valor. Por trás aparece o fetiche.

Bigo também descreve o sujeito correspondente. Trata-se de um sujeito desdobrado. De um lado, é portador de valores eternos e universais; de outro, é corporal e portador de interesses e satisfações. O caso ideal é que o primeiro domine o segundo. O primeiro sujeito é o seguinte:

O fato de poder renunciar aos bens mais valiosos da terra e do tempo, e ao próprio bem que condiciona a todos: a vida — se para viver um ser querido (pátria ou filho) for necessário fazer esses sacrifícios — comprova que sua existência social não se circunscreve totalmente no espaço e no tempo, mas emerge de um mundo de valores universais e eternos. Graças a essa faculdade de escolher entre bem e mal, isto é, de fazer atos de conseqüências ilimitadas, o homem se situa imediatamente num universo diferente daquele que ocupa para o desenvolvimento de sua vida terrena. *Il nait à un aujourd'hui qui n'a pas de commencement et qui n'aura pas de fin.* Nasce num presente que não tem princípio e não terá fim ⁴⁸.

Aos dois sujeitos correspondem dois planos. Um “para desenvolver sua vida terrena”, outro de um “mundo de valores universais e eternos”. Não é a vida terrena que une o homem com a infinitude, mas os valores. Nesse universo, o homem se situa sacrificando sua vida, isto é, por sua morte. O sacrifício da vida pelo filho ou pela pátria — a morte — é a prova da infinitude.

Todavia, filho e pátria encontram-se tanto no espaço e tempo como o sujeito que se sacrifica por eles. A infinitude está somente no sacrifício. Todavia, não há nenhuma norma ou valor que Bigo tenha mostrado que possa explicar um sacrifício desse tipo. Todas as suas normas excluem: “Não faça isso”. Para que tal morte tenha sentido, seria necessário mostrar, para além dela, a vida. Mas é impossível que o mostre em termos de valores que ele pode deduzir. A própria construção de valores eternos lhe impede isso. Ele afirma apenas que esse sacrifício tem sentido. Deduz seu valor do fato de ser sacrifício.

Todavia, o sacrifício da vida não é em si mesmo um valor, mas um mal. Só pode ter sentido se esse sacrifício for necessário para a vida. Portanto, o próprio sacrifício tem de ser referido à vida que ele chama terrena. Mas se o sujeito do sacrifício, seu objeto e o

próprio sacrifício são julgados em seu efeito terreno, onde está o infinito? Na tradição paulina há resposta: é o horizonte escatológico do sujeito em comunidade: a nova terra. Mas Bigo busca uma infinidade diferente:

Na própria vida do homem há um ser que não morre, que se constrói a si mesmo: resiste ao mal, não o atemoriza o sacrifício, vence a morte. Por meio de um ato livre, de audaz alcance, o homem levanta uma ponte que o levará a um misterioso além ⁴¹.

Por seu lado, o capelão castrense monsenhor Vitório Bonamin exaltou a dignidade humana na lição de Cristo na cruz e disse que “os nossos soldados estão dando vazão à torrente do sangue de Deus para que se lave o ódio dos que detestam a paz, o sossego, o progresso desta nação” ⁵⁰.

Agora aparece esse sujeito, que não tem necessidades de satisfações, que não morre, não se atemoriza com o sacrifício e vence a morte. Nesse sujeito estão os valores:

Respeitar a vida, o bem alheio, o vínculo conjugal, não significa somente dobrar-se diante de ser de iguais direitos, significa agir bem. Violar esses direitos significa agir mal. Aqui o homem tem consciência de encontrar-se diante de outra escala de valores, sem proporção alguma com o interesse e a satisfação ⁵⁰.

O interesse e a satisfação são terrenos, os valores são eternos. Sendo eternos os valores, o sujeito que os aplica é imortal. A esse sujeito dá o nome de “espírito”, ao passo que dá o nome de “carne” ao interesse e à satisfação. O sujeito eterno enfrenta o sujeito terreno para dominá-lo.

Querer regressar à natureza sem Cristo significa — para o homem — cair abaixo do ser humano e mesmo abaixo do animal, porque significa destruir toda a estrutura interna da existência e destruí-la naquilo que tem de mais delicado, o domínio do espírito sobre a carne ⁵¹.

Isso desemboca numa condenação do conceito paulino de corpo libertado. Bigo identifica carne com corpo e espírito com valores eternos. O resultado é a condenação da vida em nome da morte. O terreno, a vida é agora postergado em referência aos valores eternos da lei, da morte. Faz isso aludindo a Paulo (Rm 13,14):

A liberdade não é espontaneidade, não consiste em abandonar-se aos impulsos do instinto — o que não o diferenciaria do animal — consiste, ao contrário, em poder dominá-los ⁵².

Evidentemente, o que estava no centro da mensagem cristã, a ressurreição do corpo e sua libertação, aqui perde todo sentido. O corpo é uma marionete na qual se move outro ser, para dominá-lo. O corpo é mortal, o outro ser nele é imortal. Quem é imortal não precisa de ressurreição. Apenas passa ao corpo os sinais dos valores

eternos, que são puras proibições. Os impulsos do instinto parecem ser destruidores por si mesmos, e as proibições têm que conduzi-los. O caso ideal é que o primeiro domine o segundo. O primeiro sujeito para a vida desaparece. Em vez disso, aparece esse sujeito dos valores eternos, que se atreve a tudo. Não tem medo de ninguém. Sendo imortal, pode rir. Não tem razão alguma para ter medo da morte. Por que terá medo alguém que não pode morrer? Por isso não tem medo. Mas precisamente por isso, jamais pode vencer a morte. Porque é preciso ser mortal para poder vencer a morte. Vence-se a morte exclusivamente pela ressurreição. Mas esse ser estranho não tem ressurreição nem tem morte. É a morte.

Capítulo 5

A BOA NOVA DA CRUCIFICAÇÃO E DA MORTE: A ANTIUTOPIA NA INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DA SOCIEDADE

A transformação de Lúcifer em Satanás: o orgulho. A substituição da ressurreição pela crucificação.

No centro da mensagem cristã encontra-se um pensamento de tipo utópico. Trata-se de uma utopia transcendental, que tem seu ponto de partida na imanência. De modo que não há apenas uma imagem utópica do novo mundo, mas também uma antecipação da nova terra na ação humana presente. Essa antecipação é, ao mesmo tempo, um elemento para apressar a vida da nova terra. Todavia, essa antecipação também não é a que a nova terra realiza. Falta a vinda do Senhor no dia do Senhor; ela dá a realização plena àquilo que foi antecipado na ação dos cristãos. Continua havendo um Messias que leva à sua culminação as aspirações dos cristãos como movimento messiânico; por isso também a imagem do pão abençoado. Significa a abertura do mundo presente ao mundo messiânico por vir. Em tal visão do mundo, jamais se concebe um Messias que venha para destruir os movimentos messiânicos, nem uma bênção que substitua o pão. O homem não vive somente do pão, mas do pão abençoado; porém, jamais vive da bênção em vez do pão.

A antecipação da utopia na mensagem cristã jamais é uma antecipação individual ou moral. É uma antecipação pela fé, e isso significa que é pelo sujeito em comunidade. A mensagem cristã não conhece nenhuma ética ou moral que não seja expressão do sujeito em comunidade. Tudo está sujeito à fé que é antecipação da nova terra no Espírito. Exclusivamente dela provêm éticas e moralidades. Nesse sentido entende-se o amor ao próximo. É a vivência do sujeito em comunidade, e em última instância a comunidade é a humanidade.

Portanto, a referência comunitária também não é a comunidade cristã, mas a comunidade humana inteira. Na comunidade cristã antecipa-se igualmente a extensão da fé cristã à humanidade inteira. O não-cristão não é um “estrangeiro” para o qual serviria uma moral diferente daquela que se aplica na comunidade cristã. Portanto, no universalismo da fé da mensagem cristã não há sentido algum para o “salva tua alma”.

Todavia, esse sujeito em comunidade da mensagem cristã não questiona de forma alguma a estrutura de classe e a autoridade estatal em termos políticos. A comunidade cristã é entendida como a verdadeira comunidade que respeita na perspectiva escatológica a vigência da autoridade. Até “o dia de Deus” essa autoridade é necessária, mas não representa a comunidade. É ilegítima, mas vigente. Sua função é a ordem exterior. É de Deus pelo fato de que se impõe como autoridade. Mas como a lei é aproveitada pelo pecado, essa autoridade é aproveitada pelos “espíritos e forças sobrenaturais do mal” (Ef 6,12). Portanto é cruz. Autoridade estatal e estrutura de classe são sentidas como crucificação dos cristãos, que é preciso aceitar até a vinda do Senhor. Quanto maior é o sofrimento, maior portanto é a esperança da pronta vinda do Senhor, que é a libertação dessa cruz. Por trás da autoridade agem as forças obscuras e das trevas. A comunidade cristã em seu sofrimento é compreendida como a portadora da luz.

Autoridade e estrutura de classe são o lugar das forças obscuras do mundo, dos espíritos e forças sobrenaturais do mal. Nelas vive o pecado, e portanto a morte. A interpretação antiutópica do cristianismo parte de uma reinterpretação da autoridade política e da estrutura de classe. Faz isso a partir da teologia do império, que acompanha a chegada do cristianismo ao poder estatal no tempo de Constantino. Os pólos se invertem. A autoridade agora é interpretada como emanada de Deus, e a comunidade humana encontra a sua salvação na aceitação da autoridade. De novo, a autoridade é legitimada em sua forma específica. Contudo, há diferenças profundas em relação ao tipo de legitimação que usava o império romano.

Um claro indício dessa inversão pode ser percebido a partir de uma mudança radical dos símbolos cristãos. No cristianismo primitivo a comunidade cristã é portadora da luz referente a uma autoridade, por trás da qual vivem as forças das trevas. A vinda do Senhor é a vinda messiânica, que destrói a autoridade e liberta o homem. Agora tudo aparece ao contrário. Um exemplo interessante é a mudança do conteúdo no nome de Lúcifer. Nos primeiros séculos é o nome que alude a Jesus. Ainda no terceiro século, um dos padres da Igreja traz este nome: Lúcifer de Cagliari. Em Cagliari, Sardenha, há uma igreja que se chama são Lúcifer. A própria liturgia da páscoa da

ressurreição ainda conserva esse significado antigo; por exemplo, a bênção da vela da ressurreição:

Et in odorem suavitatis acceptus, supernis luminaribus misceatur. Flammæ eius lucifer matutinis inveniatur. Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, que regressus ab inferis, humano generis serenus illuxit.

A inversão do significado do nome Lúcifer já começa a ser preparada pela gnose do século II. É levada a cabo em estreita vinculação com a polémica dos gnósticos contra o judaísmo. Os gnósticos denunciavam o Deus dos judeus como o anjo caído; e Apelles, discípulo de Marcião, trata Iahweh como o "Lúcifer", que levou o pecado para o mundo sensual¹. Lúcifer faz isso por seu afã de poder.

Da gnose, essa inversão do nome Lúcifer penetra na ortodoxia cristã pela teologia neoplatônica de Orígenes. Já não é Iahweh o Lúcifer caído, mas sim o anjo supremo, o anjo que se levantou orgulhosamente contra Deus e é dirigido por seu afã de poder. Mas Lúcifer continua sendo agora e para sempre o anjo da luz, que se apoderou do mundo sensual e terreno e o perturbou de maneira tal que qualquer orientação para este mundo se transforma em idolatria. Sendo a tradição judaica uma tradição de salvação terrestre, a imagem de Lúcifer mantém seu sentido anti-semita que a gnose lhe havia dado. Ao mesmo tempo, dirige-se contra o conceito paulino da nova terra, que é a base da religiosidade popular desse tempo.

Orígenes é o primeiro representante da antiutopia no cristianismo. É um personagem sumamente agressivo e já tem esta dupla agressividade contra si mesmo e contra os outros; agressividade muito típica do antiutopismo cristão. A agressividade contra a sua própria pessoa, que chega até a autodestruição, é bem conhecida. Mas ele exterioriza essa agressividade:

Suponhamos que todo o império romano se juntasse na adoração do Deus verdadeiro, então o Senhor lutaria por eles, e eles poderiam ficar tranquilos. Poderiam então vencer muitos inimigos mais do que Moisés em seu tempo².

Ideologicamente encobre essa sua agressividade na imagem de Lúcifer, que lhe permite denunciar todo o humanamente bom como diabólico. Embrionariamente, já está prefigurada uma agressividade ilimitada em nome do cristianismo.

Todavia, a comunidade cristã de Alexandria, na qual Orígenes vivia, rejeitou suas idéias. A primeira fase do cristianismo é claramente utópica, e o nome Lúcifer era um nome sumamente adequado para a sua fé. Com a luz se denominava aquela relação que se estabelece com a nova terra na fé, antecipando-a no Espírito. A agressividade antiluciferiana contra a esfera do corpo era incompatível com

essa fé. Além disso, essa denominação de Satanás não tinha nenhuma base bíblica. Quando foi introduzida num grau cada vez maior, atribuíram-se à Bíblia significados antiluciferianos que ela não tinha (especialmente Is 14,12). Entretanto, a Vulgata começa a traduzir esses versos nos quais o texto fala de "Luzeiro da manhã" ou "Estrela d'alva", como Lúcifer (também Jó 11,17; 2Pd 1,19).

Contudo, essa mudança de um símbolo central durou séculos, e nem mesmo Agostinho aplica o nome de Lúcifer a Satanás. Diz antes que "algumas vezes Satanás, segundo lemos (2Cor 11,14), se transfigura em anjo de luz"³.

A imagem de Lúcifer como Satanás afirma algo diferente. Afirma que o anjo da luz se converteu efetivamente em Satanás. Portanto, onde há luz natural está Satanás.

Nesse sentido rígido, a imagem de Lúcifer implantou-se na religiosidade popular da Idade Média. Com essa mesma imagem na cabeça, os conquistadores espanhóis entraram no Peru incaico; viram que aí o culto da luz tinha vigência; assim concluíram, sem vacilar, que se tratava de um culto a Lúcifer e sentiram-se no direito de não deixar "pedra sobre pedra". A partir daí, essa concepção transformou-se num dos pilares das campanhas antiutópicas levadas a cabo em nome do cristianismo, unindo-se constantemente com um forte sentido anti-semita. Hoje é uma das imagens fundamentais usadas pelas juntas militares da América Latina em sua campanha contra a utopia, em nome do cristianismo. Trata-se de um simbolismo de uma esfera central muito antiga da fé cristã, proveniente de uma inversão antiutópica, através da qual se defende o poder. À medida que o anjo da luz é visto como Satanás, a própria utopia cristã é denunciada como obra de Satanás.

À medida que o luciferiano muda seu sentido e inverte a imagem de Jesus na imagem de Satanás, Jesus também perde seu significado de Messias, que vem completar e aperfeiçoar o corpo libertado na fé pela libertação da nova terra. Interpretando agora tal libertação como miragem do Satanás-Lúcifer, o Messias Jesus Cristo é substituído pelo juiz e rei Jesus Cristo. A vinda do Senhor já não é libertação, mas juízo final, crucificação dos crucificadores ou entrada no estado-maior do reino de Deus. O Cristo rei é um antimessias, que vem para destruir os movimentos messiânicos.

Poder-se-ia aperfeiçoar, a partir desta visão principal, uma longa lista de inversões de todos os mistérios cristãos na visão antiutópica. Ela se dá em todas as partes e em todos os planos. Mas não substitui simplesmente os antigos conteúdos; surge antes uma dupla existência de todos os mistérios, na qual existe ao mesmo tempo seu significado utópico e o antiutópico. Tudo tem agora duplo aspecto. Todavia, muitas vezes há uma clara hierarquia entre esses dois con-

teúdos que constituem inversões mútuas: os conteúdos utópicos estão sujeitos às suas inversões antiutópicas. Percebe-se isso na doutrina social da Igreja católica. O direito fundamental à vida e aos meios para viver estão sujeitos à propriedade privada. Esta é o contrário: a monopolização dos meios para viver nas mãos de minorias. A restrição da ação humana à responsabilidade social da propriedade privada exprime mais claramente aquela sujeição.

O direito fundamental é o utópico, a propriedade é o antiutópico. A negativa em sujeitar a especificação da propriedade ao direito fundamental é a sujeição da utopia à antiutopia.

Definindo Satanás como Lúcifer, isto é, como força utópica, inverte-se uma categoria-chave na mensagem cristã: o orgulho ou a soberba. O orgulho é perda da fé, seu verdadeiro contrário. O contrário portanto não é o pecado, mas o orgulho que permite a vida do pecado. Esse orgulho se vincula na mensagem cristã exclusivamente com a confiança naquilo que Paulo chama a “coisa do corpo” (Fl 3,3). Trata-se da confiança numa salvação pela observância da lei. Em outros textos refere-se ao dinheiro e ao tesouro como algo contraditório ao sujeito em comunidade, sobre o qual repouse a fé. Soberba, portanto, é antiutopia. Com essa soberba relaciona-se toda a imagem dos falsos profetas e do anticristo. O anticristo da mensagem cristã é o antimesias, a mais alta expressão da soberba. Nessa linha entende-se o pensamento de Paulo sobre o pecado. O pecado vive a lei, apesar da lei ser de Deus. No orgulho o homem se mantém no âmbito da lei, e Satanás inspira esse orgulho. Deixando a lei e passando à fé, sai-se do orgulho. Mas a lei não desaparece; ela se transforma: sujeita-se à fé. Soberba, portanto, é a rejeição dessa sujeição. Nesse sentido é antiutopia, e Satanás é o contrário de Lúcifer.

Na visão antiutópica é tudo o contrário. Surge uma “coisa do corpo”, como por exemplo, a propriedade privada, a qual é declarada como a vontade de Deus. A partir dessa “coisa do corpo”, a própria aspiração utópica aparece agora como orgulho e soberba. Estando a vontade de Deus nessa “coisa do corpo”, a pretensão de viver a vida como sujeito em comunidade parece ir contra esta vontade de Deus. Deus e sujeito em comunidade aparecem como duas determinações diferentes e muitas vezes contrárias da história. E o orgulho é agora a insistência na humanização da história. O que no plano da propriedade privada é a responsabilidade social da propriedade, chega a ser para toda ação humana a autodeterminação humana nos limites estabelecidos pela vontade de Deus, interpretada como uma “coisa do corpo”. A vontade de Deus não é que o homem faça o que pode para experimentar os limites efetivos da factibilidade humana, mas renunciar a uma libertação possível submetendo-se a tal vontade de Deus. Nesse sentido diz o cardeal Dopfner: “A meta e o fim da história

do mundo não é o homem, mas Deus e sua presença entre os homens”⁴.

Colocar o homem no centro da história é soberba. Trata-se evidentemente de uma inversão da fé paulina, na qual o homem não se pode relacionar com Deus a não ser como sujeito em comunidade, e portanto colocando-se no centro da história. A fé paulina é precisamente isso. Em última análise, é um critério para discernir entre os deuses. O Deus verdadeiro em Paulo é aquele com o qual o homem se inter-relaciona colocando-se no centro da história.

Portanto, na visão antiutópica Satanás aparece como aquela força que na visão utópica é Deus e vice-versa. As duas visões excluem-se mutuamente, embora estejam convivendo na mesma tradição cristã. Trata-se de uma convivência conflitiva, na qual o caso mais frequente é o da sujeição do utópico ao antiutópico. Se se toma tal interpretação como o eixo da interpretação, em consequência, os movimentos de recuperação do utópico são tratados como hereges e o estouro frenético do antiutópico como má aplicação de uma fé correta. Tais estalidos do antiutópico seriam movimentos como as cruzadas, a perseguição dos hereges; no presente, o terrorismo antiutópico dos governos militares da América Latina. Do ponto de vista do cristianismo dos “países do centro” (a utopia subordinada à antiutopia), tal terrorismo antiutópico não é nem orgulho nem soberba. Tratam-no como problema do conceito do homem, ou como aplicação duvidosa da fé. Assim diz o padre Bigo sobre os fascismos:

As filosofias nas quais se inspiram, apesar de não serem estritamente atéias, com frequência põem em jogo a concepção cristã do homem. Em outros casos, suas posições morais e religiosas coincidem com as do cristianismo, mas sua concepção das liberdades e dos papéis das sociedades política e econômica, particularmente com relação ao socialismo, não estão de acordo com a doutrina social cristã⁵.

Para Bigo, a posição religiosa é correta, a social não. E em outros casos, pelo menos não são “estritamente ateus”. Nem a providência de Hitler parece ser estritamente anticristã. Ele se esquece de acrescentar: nem o imperador romano, que lançou os cristãos aos leões, era ateu. Na posição antiutópica, a fé dos crentes é a única coisa. A posição antiutópica é a que dá o denominador comum. Portanto, não se censura a soberba nesses movimentos. Como tais movimentos perseguem a esperança utópica de um mundo novo, são vistos como lutadores contra a soberba. Todos são Miguel Arcaño, que gritam: “quem é como Deus”. Até no caso da besta ruiva dos nazistas, que evidentemente era uma soberba baseada numa “coisa do corpo”, o cristianismo dos “países do centro” percebia a soberba e o orgulho do lado dos soviéticos comunistas assassinados pelos na-

zistas. Do mesmo modo percebe hoje o terrorismo militar como lutador contra a soberba — que evidentemente exagera — e vê nos socialistas perseguidos a encarnação da soberba: Lúciferes, portadores da luz. O fato da soberba se levantar contra o homem apresenta-se como a humildade cristã, e o cristianismo dos “países do centro” aceita isso.

Através dessa apresentação do anjo da luz como Satanás opera outra inversão, que se refere ao símbolo nos primeiros séculos do cristianismo através de imagens da esperança: a âncora, o bom pastor; ou da fertilidade: o peixe, o cordeiro. O símbolo central pelo caráter esotérico era o peixe. Um simbolismo da cruz nua não existe, todo simbolismo se refere à superação da cruz. Isso corresponde à predominância exclusiva que na mensagem cristã tem a ressurreição, que é sempre cruz superada.

A cruz nua como símbolo aparece mais tarde e tem, ainda no final do século III, um significado marginal. Todavia, com a chegada do cristianismo ao poder, rapidamente se transforma em símbolo central. Os símbolos anteriores são rapidamente marginalizados, em boa parte desaparecem e são esquecidos. O lugar que na mensagem cristã tem a ressurreição é agora ocupado pela crucificação. A medida que Satanás se chama Lúcifer, Jesus Cristo aparece como o crucificado. Diz o cardeal Bengsch: “Onde quer que a uma doutrina, a um programa, a uma ação falte a cruz, não é cristã”⁶. É o que havia dito Paulo da ressurreição. A inversão é evidente. A crucificação chega a ser a chave do cristão. O cristianismo se converte na boa nova da crucificação e da morte. Na verdade, a crucificação é um acontecimento que, na história cristã, é a expressão mais radical da morte e da antiutopia. É aquele: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mt 27,47). À luz da ressurreição converte-se em mistério; separada dela, a crucificação é um ato cotidiano sem significado cristão específico.

Num sentido cru e nu, no qual se entende agora a cruz, ela é a celebração da antiutopia e da morte.

Isso já implica a mudança de lugar que experimenta a cruz na vida cristã. Na mensagem cristã há duas situações fundamentais da vida humana que se referem à crucificação e à ressurreição. A primeira situação refere-se ao sujeito: este participa da crucificação. Trata-se de uma crucificação do corpo por parte da carne, na qual morre o antigo Adão e ressurge o homem novo no corpo libertado. A crucificação da carne tem como ator o pecado que vive por trás da lei. Com o velho Adão morre a lei, e o homem novo já não obedece ao pecado. O sujeito que participa da crucificação é o sujeito em comunidade, porque o pecado da carne é um comportamento contrário à comunidade com os outros sujeitos. O crucificado evidentemente é o

dignificado, porque se identifica com Jesus Cristo; e o crucificador é aquele que tem de morrer quando ocorrer a ressurreição. O crucificador portanto é o mal. Mas não é uma pessoa. É o pecado que vive na carne, assim como o Espírito vive no corpo libertado. Vive pela morte, mas não é um ser vivo. É um fetiche.

A segunda situação, que na mensagem cristã se identifica com a crucificação, refere-se à autoridade. O sujeito submetido pela autoridade é crucificado (1Pd 2,18-23). São as forças sobrenaturais do mal (Ef 6,12) que o crucificam. Estas vivem por trás da autoridade, como o pecado no sujeito, por trás da lei. A ressurreição correspondente à mensagem cristã anuncia-a na perspectiva escatológica. Nessa perspectiva há ressurreição e com a destruição das forças sobrenaturais do mal desaparecerá a submissão à autoridade. Também aqui o crucificador não é pessoa humana, mas forças sobrenaturais que vivem da morte do homem. O crucificado é o sujeito que é, ao mesmo tempo, dignificado na identificação de Jesus. As forças sobrenaturais do mal são de novo fetiches. A mensagem cristã não conhece outras identificações com a crucificação, a não ser através do destino pessoal do martírio. Mas jamais o crucificador é pessoa humana. É a força do mal nela. Portanto, nenhum homem é assassino de Deus.

Na interpretação antiutópica do cristianismo também aparecem estas duas situações-chave em sua respectiva identificação com a crucificação. Todavia são invertidas de forma tal que a ressurreição carece de sentido e perde sua função. Portanto não aparece.

Quanto à análise paulina do pecado no sujeito e das forças sobrenaturais do mal na vida social, nota-se uma analogia com a análise do fetichismo de Marx. Em Marx o fetiche aparece por trás da lei do valor e extrai sua vida da morte dos homens que ele domina. Marx o analisa mais expressamente em relação ao fetiche do capital. O capital vive da opressão e morte do operário por trás da lei do valor. A vida é, portanto, a morte do capital e a superação da lei do valor. A vida do capital é descrita por Marx como reino da morte, e a superação dessa morte como o reino da liberdade. Esta se realiza ao ordenar o reino da necessidade em função do reino da liberdade. Portanto há um paralelo direto entre o fetiche de Marx e as forças sobrenaturais do mal em Paulo e um paralelo indireto com o pecado em Paulo.

Por outro lado, em Marx também não se culpam homens específicos pelos efeitos da fetichização. Não é o capitalista que mata o operário mas o próprio capital que manda também no próprio capitalista. Dentro das relações capitalistas de produção, o culpado é o capital que age através do capitalista e cuja máscara característica é o capitalista. Entretanto, esse capital não existe como tal, pois não

passa de fetiche. Existe à medida que o homem o deixa existir. Todavia, Marx identifica essa libertação que destrói o fetiche com a vida contra a morte. Mas nesse contexto não faz nenhuma alusão à ressurreição e jamais menciona a crucificação. Na mensagem cristã, pelo contrário, esta relação entre morte e vida é sempre concebida como crucificação e ressurreição.

A. O sujeito e sua crucificação

Um doce e agradável sofrimento é o paraíso na terra. O consumo do proprietário é o incenso aos valores eternos. A satisfação com a depravação humana. A identificação do anjo da luz e do anjo do pobre com Satanás.

Na visão antiutópica, a crucificação do sujeito é levada a cabo pelo corpo, pela própria vida. Não é a carne que crucifica o corpo; pelo contrário, o corpo e a carne se identificam e se transformam no crucificador do sujeito que é a alma eterna. As necessidades do corpo confundem-se com os "impulsos da carne" — por exemplo, Bigo os chama impulsos dos instintos — e mortificam o sujeito. Este aceita ser crucificado à medida que domina esses impulsos do corpo. Defende-se assim contra os interesses e satisfações que o mortificam. Aceitar a cruz é o lema, jamais superá-la. Toda a vida se transforma em crucificação, e a salvação substitui esta vida pela outra.

Mas essa aceitação da cruz não é simplesmente passiva. As necessidades do corpo crucificam. Quem toma a cruz deve dominar esse crucificador, agir sobre ele. Portanto, mortifica o corpo que ao mesmo tempo o está mortificando. A aceitação da cruz é a realização da mortificação do corpo, que é o crucificador do sujeito. O resultado que se busca é a dominação do corpo.

Com relação ao corpo, trata-se de uma cruzada que o sujeito leva a cabo contra ele próprio. Não se trata da relação entre carne e corpo segundo Paulo. Em Paulo, o corpo é libertado, e como resultado morrem a carne e o pecado. Aqui, acontece o contrário; o corpo é dominado como resultado de uma cruzada contra ele, de uma crucificação do crucificador. Agora, essa crucificação do crucificador se chama vida. Na *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis diz-se:

Considera que tudo repousa na cruz e tudo depende da morte, e não há outro caminho para a vida e para a paz interna verdadeira a não ser o caminho da santa cruz e da mortificação diária¹.

Trata-se de um sujeito altamente agressivo frente a si mesmo. Crucifica o corpo; mas essa crucificação não dignifica o corpo. Pelo contrário; é a crucificação de um crucificador. Essa crucificação dignifica o sujeito que crucifica. Aceitar crucificar o corpo crucificador é

aceitar a cruz. Trata-se de uma cruz ativa e de nenhuma forma passiva. A cruz que se aceita, é a crucificação ao crucificador. Nesse sinal vencerás:

Uma vez chegado ao ponto de achar doce e agradável o sofrimento por Cristo, crê que estás bem e que encontres o paraíso na terra ⁸.

A crucificação do crucificador, que é o próprio corpo, é agora a doçura do paraíso na terra. Nessa doçura “o mundo e a carne estão sujeitos ao teu domínio”. É claro que, a partir de um paraíso desse tipo, na terra se pense de um determinado modo o paraíso nos céus.

Mas bendito aquele homem que se despede por ti, Senhor, de todas as criaturas, que violenta a natureza e que crucifica a concupiscência da carne pelo zelo do espírito, para oferecer-te com consciência purificada uma oração limpa, e depois de ter excluído interna e externamente todo o terreno, ser digno de ser contado entre os coros dos anjos ⁹.

Essa alma tem “outra escala de valores, sem proporção alguma com o interesse e a satisfação” ¹¹. No centro desse sujeito está a relação alma-corpo, sendo o corpo com suas necessidades a origem do sofrimento. A alma sofre as necessidades e as satisfações do corpo — é crucificada — e se liberta pela crucificação dessa concupiscência. Como núcleo do sujeito, essa alma não pode resgatar o corpo vivo que se satisfaz, e por isso sua vida eterna é percebida agora como a vida dos anjos. Trata-se da vida de um corpo sem necessidades, um corpo etéreo; um corpo que não pode nem se satisfazer nem sentir necessidades. Esse corpo etéreo e angélico, portanto, não é “um corpo novo numa terra nova” que satisfaz suas necessidades sem problemas e as goza, mas é, ao contrário, um corpo que já não sente nenhuma necessidade nem prazer. Trata-se de um corpo castrado. O paraíso na terra consiste, pois, em estar acima das necessidades, e jamais em sua satisfação. Esse céu é o contrário da vida presente:

Se queres gozar comigo a vida eterna, tens de desprezar a vida presente. Se queres ser exaltada no céu, humilha-te neste mundo. Se queres dominar comigo, então carrega comigo a cruz. Porque somente os servidores da cruz encontram o caminho da bem-aventurança e da luz verdadeira ¹².

O inferno, ao contrário, é o mundo do corpo eterno, que sente e tem necessidades. Somente no inferno o corpo continua sendo sensual: sente sede, fome e dor. Uma imaginação de um mundo — seja céu ou inferno — no qual se goza e se satisfazem as necessidades, de fato não existe. No inferno as necessidades são eternas e são sofridas eternamente, mas no céu elas não existem. A sensualidade do corpo é pre são imaginados com base na sensualidade bruta. Na cena da ta-

maldita e a felicidade é assim a libertação do corpo de toda a sua sensualidade. A continuidade da vida, portanto, quando desaparecer a morte, será o inferno. Inferno se chama, pois, o que em Paulo é nova terra, e isso corresponde exatamente à mudança do conteúdo do nome Lúcifer. Tem lugar uma crucificação da alma por parte do corpo, além de uma crucificação desse crucificador. O desenlace é o juízo final. A partir dele a sensualidade passa a ser a base do inferno, e o céu se constitui na base de corpos castrados e etéreos que saíram do campo da sensualidade e participam do coro dos anjos. Uma ressurreição não tem lugar a não ser para aqueles que vão ao inferno.

O céu é a paz eterna. O inferno aparece como uma mescla de atração sensual e repugnância. O inferno medieval conhece quase só uma sensualidade negativa. Sede, dores, fome. No fim da Idade Média, e especialmente nos séculos XVI e XVII, o inferno já aparece muitas vezes como lugar de satisfação sensual. Precisamente nos ambientes camponeses surge a imaginação do inferno dos mercenários. É um lugar no qual os mercenários passam a eternidade em bebedeiras, jogando dados, na prostituição e proferindo maldições. Esse inferno dos mercenários é um grande prostíbulo. Nas lendas camponesas, este mesmo inferno aparece, às vezes, também como o céu dos mercenários. Céu e inferno dos mercenários parecem ser a mesma coisa, mas sempre são imaginados com base na sensualidade bruta. Na cena da taberna do “porão de Auerbach” (*Auerbachs Keller*) do *Fausto* de Goethe ainda se reflete essa imaginação.

Este cristianismo antiutópico é o que Marx chama de religião do homem abstrato. É o cristianismo da destruição do corpo humano em favor da alma abstrata. Tomás Kempis fala da violação da natureza e da crucificação da concupiscência, ou seja, para ele, do gozo. Essa destruição violenta do corpo é a própria essência do sujeito antiutópico. A partir dela o corpo libertado é interpretado como imagem “materialista” e como uma utopia que se encaminha para o inferno; e a espiritualidade, como um caminho para sair da imposição das necessidades do corpo. O homem, que não vive somente do pão, vive agora da bênção em vez do pão. A própria eucaristia se transforma assim em celebração da crucificação, pois o pão é transformado em carne e o vinho em sangue. Na celebração da ressurreição era o contrário: carne em pão, sangue em vinho. E no pão da hóstia é simbolizado esse corpo etéreo da vida eterna sem necessidades nem gozos: a hóstia é um pão que não serve nem para satisfazer necessidades nem para sentir gozo algum.

Essa destruição do corpo e de sua sensualidade vai unida ao desprezo deste: o corpo é sacrificado à alma. Isto dá uma visão específica da pobreza. É santa porque o pobre está muito próximo da

eternidade: quanto menos se satisfazem as necessidades ou menos se pode gozar, mais próxima está esta vida etérea do corpo angélico. Daí a visão romântica da pobreza, ou do asceta, que parece ser o homem mais livre que possa haver. Mas nem tudo é ascese ou pobreza. Da própria visão romântica da pobreza nasce um conceito de consumo — um estilo de viver — daqueles que detêm o poder. Também seu consumo se desvincula das necessidades e do gozo da vida. Na visão antiutópica não há senão desprezo pelo corpo humano, e o apreço é para os valores eternos desvinculados do mundo dos interesses e gozos. Trata-se dos valores etéreos do corpo etéreo eterno. Todavia, esses valores têm de tornar-se presentes na vida corporal atual. Têm de tomar corpo. Fazem-se, pois, presentes no consumo e no estilo de viver daqueles que impõem esses valores eternos à sociedade. Encarnam-se no estilo de vida dos proprietários desses valores, e seu consumo é o modo de dar-lhes corpo. É nesse sentido, precisamente, que Marx dá o nome de gasto de representação do capital ao consumo do capitalista. Não se trata do gasto de representação dos capitalistas, mas do capital. O fetiche capital faz seus gastos de representação no consumo do capitalista. Faz-se representar através desse consumo. O capitalista consome em honra do capital, não para si. No mesmo sentido, embora inconscientemente, na doutrina social costuma-se falar da “vida decorosa” do empresário¹³. É um consumo que é decoração da propriedade, que se desvincula cada vez mais da satisfação das necessidades e é convertido no incenso dos valores eternos representados por ela. Mas há também outras profissões que têm esse caráter de representar. Quando no Chile de Allende se exigia dos médicos ajustar suas rendas às possibilidades econômicas do país, eles responderam que queriam ser pagos segundo a alta dignidade de sua profissão.

Desse modo, para aqueles que impõem à sociedade esses valores eternos, o desprezo do corpo resulta precisamente num nível de consumo e num estilo de vida elevados. Esse estilo de vida determina-se independentemente das possibilidades econômicas, isto é, da satisfação das necessidades dos outros. Seu consumo é incenso de valores eternos, e portanto intocável. Nem eles mesmos podem renunciar a ele porque estão obrigados a viver uma “vida decorosa”. Não são eles que consomem. São os valores eternos que consomem através deles e tomam corpo. Seu consumo é, portanto, espiritual. Ficam, pois, duas formas da pobreza: a do desprendimento interno que leva ao consumo como gasto de representação dos valores eternos, e a pobreza material. As duas se aproximam da eternidade do corpo etéreo. A pobreza material o faz negativamente; e a pobreza por desprendimento, positivamente. Dessa forma, os verdadeiros pobres são aqueles por

desprendimento: são pobres por liberdade. O verdadeiro pobre é, portanto, o rico.

Se se entende o sujeito dessa maneira, a pobreza como desumanização é posta de lado. A pobreza parece ser um ideal, quando na verdade é o contrário: uma destruição humana. Com isso, a destruição do corpo se converte num ideal: o paraíso terreno de Tomás Kempis. A vida material, ao contrário, e os ideais que derivam da satisfação de suas necessidades, aparecem agora como uma ameaça da dignidade humana. O defensor do consumo como gasto de representação de valores eternos começa a se sentir como o verdadeiro defensor da "dignidade humana" sem possibilidade alguma de fazer concessões ao materialismo dos necessitados. Evidentemente, ele não defende nenhum egoísmo, mas valores eternos. Por isso não pode conceder nada ao materialismo dos necessitados. Estar contra o materialismo dos necessitados significa, portanto, defender o consumo e o estilo de vida dos que representam os valores eternos. Defender seu estilo de vida é idealismo. Portanto, os que têm pouco possuem o pólo do materialismo. O pólo do idealismo é dos que possuem muito.

Dá-se desse modo um estilo de vida que repousa precisamente na destruição do homem. Torna a surgir, pois, aquele problema paulino do estilo de vida carnal. Em Paulo, este é um estilo de vida contrário à fé, que se origina da orientação do corpo para a morte. É o estilo de vida que vive pela destruição do corpo e portanto é carnal. Em Paulo a vida carnal não é uma vida imoral. Pelo contrário, é uma vida moral. Sua moral é uma moral da morte, o oposto de uma moral da vida. A vida carnal é a vida do pecado; é viver o pecado num reino de morte que tem suas regras. Em relação com a vida de fé, a vida carnal constitui um antimundo: a moral da morte.

O sujeito antiutópico é um sujeito que vive tal moral da morte. A morte vive nele, e dá morte a outro. Essa moral da morte é a inversão do amor ao próximo como princípio da moral da vida. Quem determina o consumo segundo a alta dignidade de sua profissão, contra as possibilidades econômicas do país, traz a morte econômica. Mas isso traz também a morte em outro sentido.

Do ponto de vista do sujeito antiutópico, a crítica do estilo de vida dos portadores sociais dos valores eternos não é um problema quantitativo da distribuição das rendas. É um ataque aos valores eternos. Portanto, esses portadores não defendem sua participação em tais rendas, mas sim os valores. Fazendo-o, têm de defendê-los ativamente. Ao lado da morte econômica, aparece, portanto, a morte violenta daqueles que atacam os valores eternos. Nos momentos históricos nos quais acontece tal defesa violenta dos valores eternos, o portador dos valores eternos se transforma num "Guerreiro de Cristo Rei". Agora, a destruição do corpo é levada a cabo fisicamente.

Nessa situação, a vida carnal do sujeito antiutópico desenvolve uma nova dimensão. Trata-se da dimensão do gozo da destruição física, da depravação humana. Não podendo gozar a vida, começa a gozar a morte. O lugar íntimo dessa orgia carnal do sujeito antiutópico chega a ser a câmara de tortura. Ali a violação da natureza é mais nítida. E como se trata de um antimundo sensual, a tortura se concentra na perversão sexual, na violação do ser humano. Todos os gozos sensuais que podem ser derivados da vida do outro, agora se derivam, em termos invertidos, de sua morte. Todo esse estilo de viver a morte revela que o substituído não é o gozo, mas exclusivamente o gozo da vida. Torna a aparecer como o gozo do antimundo, do reino da morte.

Essa dimensão do sujeito antiutópico está contida numa série de poemas publicados no Chile pelo padre José Miguel Ibáñez Langlois, o ideólogo máximo da Opus Dei no Chile. Os poemas resumem as posições que ele divulgou no Chile antes do golpe militar ¹⁴.

É apresentado o que os santos pensaram sobre o mundo: “Todos eles tiveram em conta de lixo o esplendor do reino deste mundo” ¹⁵ Da mesma forma como os santos, também o padre Ibáñez pensa que “não precisaremos de pão, de almoço, nem de vinho nem de cama nem de água quente, porque o próprio Senhor será nosso prato, nossa cama, nossa mulher, nossa bebedeira” ¹⁶. Assim sendo, a vida se desvanece:

Não tenho nada contra ti, mulher, pareces-me sagrada e mais próxima do céu do que da terra. E que amar-te é mais doce do que o mel. Não tenho nada contra ti, mas um dia te cairão os dentes, pois, não sendo Deus, engordas e morres.

Entre uma primorosa jovem de vinte anos e uma velha mendiga desdentada, a diferença é uma pura sutileza mental, o que em lógica se chama distinção de razão, própria dessas mentes bizantinas amigas de brincar com os conhecidos efeitos de nossa percepção no tempo ¹⁷.

A sensualidade é a morte; o fato de que se tenha vivido, não pode significar algo. Aquele que defende sua vida, portanto, “não faz mais do que comer e fornicar. Contudo, não é um porco: tem um dom superior que o redime: suas idéias. Embora sua alma apodreça, suas idéias avançam na história” ¹⁸. A alternativa é outra:

Não se pode servir a dois senhores. Ou a igreja católica romana ou o ventre bichado da morte com todas as suas glórias e seduções ¹⁹.

Assim é que o anjo do Senhor se levanta contra o anjo do pobre:

O Chile é uma longa e suja parede de norte a sul, rabiscada com baixas pelo anjo do pobre: dá a Cristo um falso nome. Redentores de turno ao longo do mundo vão aparecendo enquanto o anjo do Senhor escreve por trás do muro em chamadas invisíveis *Mane, Tecel, Fares* ²⁰.

O anjo do pobre é o anjo daqueles que não sabem fazer outra coisa senão comer e fornicar, e que programam isso como suas idéias. "Teu sexo é a boca de Hades. . . Teu nome é de senhor, e és mendigo de tuas casas e terras, herdeiro de teus próprios vermes" ²¹.

A sensualidade é agressão, devendo-lhe corresponder a destruição violenta; "Toda bela que opuser resistência à sua vítima por três dias e três noites será oferecida ao gosto de um regimento de cavalaria" ²².

Frente a essa destruição ainda cabe o riso:

Perdoem que me ria com os mortos. Lembro-me das gargalhadas que São João ouviu depois do sétimo silêncio. O céu inteiro vinha abaixo. Só choravam os lucíferes. A eternidade é um grande folgado. Como não chorar da pura risada com o Hades ²³.

Sua mística religiosa se transforma numa perversão sexual:

Es marxista?, e ouvistes, Senhor? Não encontra "idealistas". Deixemo-lo: é um teólogo. Voltemos ao abraço. Deus meu, carne e sangue, corpo de Cristo, amor ²⁴.

Tem o monopólio da legitimidade da destruição e exige também os meios. Sob o título "Bomba de cobalto" escreve:

Venha cá, pequeno ciclope: já sei que você se formou em ciências físicas e matemáticas, mas como ainda não sabe ler nem escrever não conhece o catecismo, filhinho de cadela, dê-me o brinquedo que tem na mão ²⁵.

Da destruição do corpo surge a vida carnal. A vida carnal se apresenta como *Imitação de Cristo*. O que o padre Ibáñez anunciava era a noite de Walpurgis.

Mas a simbologia ampliou-se mais. Lúcifer, o anjo da luz, se transforma em anjo do pobre. A identificação é muito antiga. Nos primeiros séculos, nos quais Lúcifer era o nome de Jesus Cristo, o pobre, como centro da mensagem cristã, tem em Lúcifer seu anjo especial, anjo da guarda, anjo da luz. Portanto, Lúcifer tem estas duas referências: refere-se a Cristo e refere-se como denominação do anjo da luz aos pobres: o anjo de luz é anjo do pobre, seu patrão. O anjo do Senhor, segundo Ibáñez, é concebido como o oposto do anjo do pobre. É antes o anjo do senhorio, da dominação. Ibáñez percebe muito bem o que acontece com o anjo do pobre: quando o anjo desse Senhor ao qual Ibáñez se refere o derrota, todos choram: o anjo do pobre, por sua dor; Ibáñez, com seu anjo de seu senhor, por puro riso.

B. *A dominação — autoridade política e estrutura de classes — e a crucificação.*

O proprietário e o prelado como crucificados principais. A dignificação pela identificação com a cruz. A predileção cristã pelos possuidores.

Quando a mensagem cristã fala da autoridade, refere-se em termos atuais à dominação, seja política seja da estrutura de classe. O crucificado, e portanto o dignificado, é aquele que sofre a dominação, o dominado.

À medida que o cristianismo se orienta para a antiutopia, acontece uma mudança notável nessa identificação com a cruz. No Chile, antes e depois do golpe militar de 11 de setembro de 1973, podia-se apreciar esta mudança. Em sua mensagem de sexta-feira santa de 1973²⁶ o cardeal de Santiago, Silva Enríquez, dirige-se ao povo chileno:

Sinto, nessa tarde de sexta-feira santa, a dor de milhares e milhares de irmãos nossos, que percorrem as ruas do Chile sem rumo e sem destino: um sofrimento oculto embarga suas almas: são os pobres, os desamparados, os fracos. Eles não escolheram isso; essa situação foi-lhes imposta. O egoísmo de uma sociedade baseada no lucro os marginalizou. Muitas vezes faltam-lhe o pão e o teto, saúde e cultura; suas palavras são palavras ocas, estão ausentes de toda responsabilidade na comunidade...²⁷

A este pólo social dos pobres, contrapõe outro pólo social:

Outros milhares e milhares de chilenos percorrem as ruas da pátria... e também eles caminham amargurados, uma insegurança radical oprime não só seus corpos, mas também suas almas. Vivem desacoroçoados, desiludidos e pessimistas. Diante da avalanche de ódio e de violência que parece invadir nossa pátria, o porvir lhes parece obscuro e doloroso...²⁸

O cardeal vê uma sociedade polarizada. De um lado os pobres, de outro, aqueles cujo nome bíblico o cardeal cala, mas que é tradicionalmente seu oposto: os ricos. Os pobres são os sofridos de sempre. Mas os ricos são outros: são inseguros. Veio sobre eles uma tremenda insegurança. Essa insegurança vem dos pobres. Eles exigem “pão e teto, saúde e cultura”; é isso que transforma os ricos seguros em ricos inseguros. Segundo o cardeal, essa transformação é produto da “avalanche de ódio e de violência”.

Nesse modo de focalizar o problema, não são os pobres que sofrem a violência. São os ricos que a sofrem quando perdem a segurança de sua riqueza. A violência é a exigência dos pobres. Portanto, define a violência da seguinte maneira: “A raiz da violência é que se quer impor a justiça”²⁹.

Esta frase contém toda a inversão já aludida do cristianismo. Os pobres sofrem injustiça; a falta de “pão e teto, de saúde e cultura”. Mas no momento em que começam a exigir justiça e a obrigar a respeitá-la, a justiça dos pobres é violência. A insegurança dos ricos, então, não é um produto da própria injustiça, mas da violência dos pobres. A violência dos pobres não é aplicação de força física. É exigência da justiça. A própria justiça, quando se obriga a ela, é violência. Se se obriga à justiça, a justiça deixa de ser tal. Transforma-se em violência. A insegurança dos ricos é assim o produto do ódio dos pobres. Também aqui o anjo do pobre é um Lúcifer. Também o contrário para o cardeal é válido. E declara que a imposição da justiça é violência. Declara no mesmo ato que a imposição da injustiça não é violência. E efetivamente, para o cardeal não o é. Lúcifer é o Satanás, mas as “forças obscuras do mal”, que agem por trás da autoridade e da estrutura de classes, não o são.

A identificação com a crucificação é vista pelo cardeal da seguinte maneira:

Nossas aspirações brotam, nossas esperanças renascem; não estamos sós; alguém nos entende, alguém nos aprecia como pessoas porque nos conhece... porque sofreu nossas mesmas infelicidades, foi chamado o filho do carpinteiro e o desprezaram; a insegurança e a cruz o acompanharam em sua vida ³⁰.

Também Jesus era um pequeno proprietário — filho de carpinteiro — inseguro, que sofreu a violência. Reagiu dessa maneira:

Nesta tarde, queridos filhos, convido-vos a que renovemos o gesto de Jesus... Acorramos ao encontro dos nossos irmãos mais pobres, dos que sofrem em meio da cruz e da dor... Talvez tenhamos muito que dar; talvez tenhamos muito que aprender a compartilhar: nosso pão, nossos bens, nossa amizade, nosso tempo e nossas vidas, porque talvez fossem só para nós.

Renovemos o gesto de Jesus. Nós que temos mais, saibamos interpretar as aspirações dos nossos irmãos, que têm menos; aprendamos a ser despojados, aceitemos ser crucificados, entreguemos nossas coisas e nossa vida pelos outros... ³¹

Portanto, pede aos ricos que aceitem a injustiça e se exponham ao ódio e à violência, ou seja, que se deixem crucificar. Como a injustiça, o ódio e a violência têm sua raiz em que “se quer impor a justiça”, essa identificação é possível para o cardeal.

No começo de sua mensagem, o cardeal tinha falado sobre as duas partes na terceira pessoa, isto é, sobre os pobres e os ricos inseguros. Agora mudou para a primeira pessoa: nós. “Aprendamos a ser despojados, aceitemos ser crucificados” ³². Quem? Nós, nós os ricos. Os despojados aqui não são os pobres mas os ricos. Os pobres despojam, os pobres crucificam, os pobres ameaçam, os pobres odeiam, os pobres

exercem a violência. Os ricos jamais fazem essas coisas. E silenciosamente o centro da dignificação de Cristo é mudado. A identificação com Cristo na crucificação, e portanto também na ressurreição, passou dos pobres aos ricos. Os prediletos de Cristo agora são os ricos. É como o “mundo ao avesso” de uma canção de Paco Ibáñez: “Era uma vez/ um lobinho bom/que todos os cordeiros/mataram”.

Se se tivesse mantido no limite da predileção pelo pobre na mensagem cristã, o cardeal teria dito: deixemos de crucificar o pobre. Basta! Contudo, inverte a posição: o pobre é crucificador, deixemo-nos crucificar, nós, os ricos. Interpreta a predileção pelos pobres da seguinte maneira:

Mas a única maneira de entender essa predileção num sentido não exclusivista, parece-nos ser vê-la como prolongamento da caridade de Cristo, do Deus enamorado dos pobres, dos fracos, dos marginalizados, mas que oferece o mesmo pão de verdade que dá aos mendigos e leprosos, também a Mateus, o publicano, ou a seus amigos Nicodemos, Zaqueu e Lázaro, de cuja mesa bem provida muitas vezes participa. Hoje vivemos num mundo dividido por um espírito classista que não é nem humano nem cristão ³³.

A hipocrisia do texto é evidente. A predileção pelos pobres não é, na realidade, a extensão da caridade de ninguém, é o privilégio da identificação com a crucificação e a ressurreição. Os pobres são os únicos que podem-se identificar e dignificar com tal identificação. Os pobres são os crucificados, e ninguém lhes pode tirar esse privilégio. Portanto, jamais a imposição da justiça é violência no sentido da ilegitimidade absoluta, que é expressa pela identificação com a violência que Jesus sofreu na cruz. A violência no sentido cristão é exclusivamente a imposição da injustiça, jamais o contrário. E a justiça jamais é a “vida decorosa” dos ricos, é exclusivamente a vida dos pobres. O crucificador é sempre a injustiça, “as forças sobrenaturais do mal”, que agem por trás da autoridade e da estrutura da crucificação por parte das “forças sobrenaturais do mal”.

Isso jamais na história cristã significou a exclusão dos ricos. Mas nessa tradição da mensagem cristã, o rico só se salva se participa daquilo que é privilégio do pobre. A ressurreição inclui o perdão dos crucificadores, e portanto sua participação naquilo que é privilégio do pobre. Mas têm de ganhá-lo. Os ricos são os malfeitores crucificados com Jesus. Eles dependem deste “Lembra-te de mim. . .” (Lc 23,42). A mensagem cristã não deixa a mínima dúvida quanto a essa predileção central. No cardeal, contudo, a predileção é ao contrário. O crucificado é um “rico inseguro”, “filho de carpinteiro”. O rico é o predileto; e a “predileção num sentido não exclusivista” ³⁴ pelos pobres, é simplesmente sua postergação. Na mensagem da páscoa da ressurreição de 1974, o cardeal torna a propor essas identificações ³⁵.

Quanto à sua pessoa diz:

Amo meu povo. Amo minha gente e, realmente, se for necessário morrer por ele, peço ao Senhor que me dê forças para carregar a cruz até o fim ³⁶.

Dirigindo-se aos pobres que nesse momento estão sendo arrastados pela polícia, assassinados, torturados e inauditamente famintos, diz:

Um só, um só, morreu por todo o povo. Um só foi a vítima inocente que se entregou para redimir toda a humanidade, e essa única família, em Jerusalém, há dois mil anos chorou amargamente a morte do filho querido, do amigo, do irmão, do Mestre, esse único grupo humano com sua dor redentora serviu para redimir a humanidade inteira e para dar-nos a gota de felicidade que temos ³⁷.

Agora rejeita expressamente este privilégio dos pobres quanto à identificação com a cruz e ressurreição. “Um só, um só morreu por todo o povo”. Nos pobres, que agora morrem pela repressão policial, Cristo não morre. “Um só . . .”, isto é, eles não. E sendo a crucificação uma dignificação e predileção, nega de novo a predileção pelos pobres. Os pobres se identificam com o sofrimento de Jesus de maneira diferente dos ricos. Identificam-se com a família de Jesus ao pé da cruz, que “chorou amargamente”. É com a “dor redentora” dessa família que o pobre se identifica. Pelo contrário, quando falou dos ricos, no ano anterior, eles se identificavam diretamente: “Aceitemos ser crucificados”. E o próprio cardeal também não se identifica com a família, “ao pé da cruz”, mas com o crucificado diretamente: “que me dê forças para carregar a cruz”. Os pobres estão excluídos. Para eles vale: “Um só, um só morreu por todo o mundo”. Que não se metam. Cristo também respeita as hierarquias do nosso mundo.

Desse modo, despojaram-se os pobres não só de seus bens, mas também de sua alma e de sua dignidade. Em termos simbólicos, é a total luta de classe, sem reconciliação alguma. É condenação e desumanização. Todavia, no plano mítico, efetua-se exatamente o mesmo que já tínhamos analisado quanto à postergação do direito fundamental da vida, com relação ao direito natural à propriedade na doutrina social. A conseqüência com a qual se leva a cabo essa inversão do cristianismo é assombrosa e terrível. A razão do cardeal para excluir os pobres da identificação com Cristo é bem óbvia: em sua própria alma arraigou-se a marginalização do pobre.

Por isso López Trujillo determina os crucificados da América Latina da seguinte maneira:

Os meios a que recorrem uns e outros são idênticos: limitação e aniquilamento das liberdades civis, conculcação dos direitos da pessoa (per-

seguição, torturas, negação de canais de expressão)... A existência desses grupos (refere-se a extremismos de direita e esquerda) com atitudes polarizadas gera recíprocas reações e aumenta o caudal das paixões. Em última análise, é a igreja que fica crucificada ³⁸.

Mas, será que os crucificados não são os torturados? Não, não o são: é a igreja. Em outro lugar, nos diz isso mesmo de forma mais lapidar: "O bispo... converteu-se em sinal contraditório. Mais do que nunca, é o homem crucificado" ³⁹. Mas vê em Marx um indivíduo suspeito, pelo seguinte:

Muita razão assiste a G. Fessard quando assinala como Marx, sob a influência do "velho rabino comunista" Moses Hess, concebe a luta do proletariado à imagem daquela que Cristo, Filho de Deus, realizou contra o pecado, sacrificando-se na cruz ⁴⁰.

Ao menos López Trujillo não se atreve a lançar no rosto de Marx o ter-se ele mesmo colocado no lugar dessa cruz. Entretanto, censura-o sem dúvida por ter substituído, nesse lugar da cruz, os bispos, que legitimamente estão ali — juntamente com os proprietários — pelo proletariado.

Mas nem isso Marx fez. Jamais apresentou o proletariado como o crucificado. Trata-se de uma das muitas invenções daqueles que querem tachá-lo de "Lúcifer", de orgulhoso etc. O que Marx faz é comparar o operário com Prometeu, o deus que se levantou contra Zeus para trazer aos homens o fogo e a luz:

Finalmente, a lei que mantém sempre a superpopulação relativa ou o exército de reserva em equilíbrio com o volume e com a intensidade da acumulação, mantém o operário acorrentado ao capital com grilhetas mais firmes do que as cunhas de Hefesto com que Prometeu foi acorrentado à rocha ⁴¹.

Aqui, Marx se refere aos operários, aos empregados e àqueles que constituem a superpopulação relativa. De forma alguma se trata de alusão a algum mistério cristão. Todavia, se houvesse feito uma alusão direta à crucificação, efetivamente teria acertado o sentido desse mistério cristão. A identificação seguinte encontra-se num documento dos jesuítas salvadorenhos:

A cruz em que morrem diariamente tantos salvadorenhos põe em evidência o pecado da situação social que os crucifica com a fome, com a doença, com a ignorância e com a falta de proteção. ⁴².

Quanto à identificação com a crucificação, dizem em outro documento:

Na cruz fica desmascarado o pecado do mundo que mata o autor da vida. Diante da cruz de Jesus o jesuíta confessa sua cumplicidade no

pecado deste mundo. Frente à cruz de Jesus é impossível evitar a solidariedade com a cruz dos homens ⁴³.

A crucificação da Igreja é concebida como ato de solidariedade com a crucificação dos homens.

A classe dominante entendeu isso muito rapidamente. Identificando o pobre com o crucificado, começou o martírio contra esses jesuítas. Resultou da profissão de sua fé, que está precisamente nessa identificação. Não é a aplicação da fé que as classes dominantes rejeitam; rejeitam a própria fé.

Segundo uma velha lenda, são Pedro foi morto por crucificação. Todavia, para que não se produzisse a identificação de sua morte com a de Jesus, pediu que fosse colocado de cabeça para baixo.

No *Marat-Sabe* de Peter Weiss, Marat diz o seguinte sobre o sermão dos sacerdotes que apóiam o sistema dominante:

Assim se ouviu também os sacerdotes dizerem... /Nosso império não é deste mundo.../sofram/sofram como aquele lá na cruz/porque Deus quer isso.../Ergam as mãos para o céu/e agüentem silenciosamente o sofrimento/e rezem por seus atormentadores/porque orações e bênçãos são as únicas armas/para entrar no paraíso.

Peter Weiss se engana. Os pregadores sabem muito bem o que fazem. Jamais pregam como Weiss o insinua. Sempre tiram a cruz do explorado, do sofrido; nunca lha oferecem. Frente à exploração jamais se menciona a cruz. Porque aquele que é crucificado, é também aquele que é legitimado. A única relação com a cruz que se aceita diretamente para o pobre é a crucificação de seu corpo. Essa crucificação declara precisamente ilegítima a exigência dos seus direitos. Mas nenhum pregador identificará com a cruz a relação com seus atormentadores. Se o fizesse, declararia ilegítima a dominação. Esse tipo de declaração de ilegitimidade foi a que os primeiros cristãos efetuaram com relação ao império romano, e foi essa declaração que por fim o minou.

A identificação com a cruz, como se pode apreciar nas mensagens do cardeal chileno, muda a predileção para com os pobres pela predileção para com os proprietários. É claramente classista. Contudo, não contém a verdadeira força antiutópica do cristianismo invertido. A formulação do cardeal não é um apelo aberto à agressividade contra os crucificadores, que são os pobres. Diz antes: "Aceitemos ser crucificados". Algo parecido vale para aquela doutrina social da Igreja católica que analisamos a partir de Bigo. Também este diria: "Aceitemos a responsabilidade social da propriedade". Nestas formulações nota-se uma sujeição à antiutopia; mas não se identifica com ela. Quando surge uma política nitidamente antiutópica e agressiva contra os povos, eles de certa forma se distanciam. Embora afirmem e

legitimem a direção dessa política, criticam sua realização. Compartilham a raiz desta política; mas não querem comer seus frutos. Assim diz o cardeal de Santiago sobre a declaração de princípios da junta militar.

Sua inspiração explicitamente cristã é valiosa, e estimamos que, não obstante certas insuficiências na formulação do ideal cristão para a vida social e política, constitua uma base para orientar a ação cívica e social nesta situação de emergência ⁴⁴.

Quer a maçã, mas sem o bicho que ela tem dentro.

Nesse mesmo sentido exprimiu-se o presidente de El Salvador, coronel Arturo Armando Molina, que era o responsável pela perseguição aos jesuítas de El Salvador:

O coronel Molina disse que não pode perseguir a Igreja, por sua convicção e formação católica, mas que a intromissão na política interna de alguns sacerdotes deu lugar às correspondentes expulsões ⁴⁵.

Efetivamente, a identificação com a crucificação e com a ressurreição tem uma dimensão política. É um tipo de política identificar a situação de crucificado com os proprietários ou com os bispos; outro tipo de política é identificá-la com os pobres, com os perseguidos, com os dominados. Mas a fé existe somente se se identifica com uma ou com outra dessas orientações. Não pode haver fé sem nenhuma dessas identificações. O que significa então assegurar a fé? Os serviços secretos da América Latina têm uma clara opinião a respeito:

O secretário da Conferência Episcopal Brasileira, Dom Ivo Lorscheiter, denunciou que os organismos de segurança realizam uma investigação sobre "a linha de ideologia religiosa" de cada bispo e sacerdote do país... Dom Lorscheiter disse que tem em seu poder documentos de autenticidade comprovada dos organismos de segurança que contêm "formulações sobre cada bispo e cada sacerdote, com duas páginas de perguntas..." Leu as que disse serem as três primeiras perguntas do formulário: "Procura desfigurar a pessoa de Cristo? Procura desfigurar a pessoa de Deus? Fala em comunidades de base?" ⁴⁶.

A polícia secreta pretende ser o aval da fé, porque sabe que a fé tem derivações políticas. Por isso se preocupa de que não seja desfigurada a pessoa de Cristo e a figura de Deus. Precisam de uma fé — pessoa de Cristo e figura de Deus — da qual extraiam a política dessa mesma polícia secreta. Por essa razão, metem-se no interior da concretização dos mistérios da fé. A polícia secreta defende uma fé na qual a crucificação seja identificada com o proprietário. Rejeita uma fé que devolva ao pobre aquela predileção que constitui o centro da fé cristã.

C. A crucificação dos crucificados

A antecipação do juízo final. A cruz substitui o peixe. Um número sangue e carne sem vinho nem pão. O Moloc cristianizado. A ten-infinito de olhos por um olho. A anticucaristia do sangue de Deus: tação do orgulho é atribuída preferentemente aos pobres. A interiorização da morte pelo suicídio dos dominados. O apelo ao novo Diocleciano. A esperança no fim da esperança.

A pouca agressividade das imagens da crucificação vistas nas formulações do cardeal chileno deriva do fato de que ele apela a sofrer a cruz. O cristianismo antiutópico compartilha a identificação da crucificação com os proprietários; mas não apela a suportar a cruz; apela antes a crucificar os crucificados.

Trata-se antes da posição anterior à expressa pelo cardeal, em relação à qual o cardeal somente reage. Esse antiutopismo é o resultado direto da inversão da mensagem utópica cristã. Essa mensagem é essencialmente antecipativa. Antecipa uma nova terra. Não conhece nenhum fim do mundo. Quando fala do fim do mundo, refere-se sempre e sem exceção à transformação do mundo. O cristianismo antiutópico sem dúvida conhece um fim do mundo no sentido literal. Mas para além desse fim do mundo não há uma nova terra, e sim uma situação que saiu do terreno. Seria um mundo etéreo, sem necessidades, e portanto também sem satisfação das necessidades. Um mundo etéreo no qual há corpos, mas sem corporeidade.

Há um elemento-chave na mensagem cristã, que a inversão da antiutopia mantém: a antecipação da situação *post mortem*. Portanto, mantém o mesmo dinamismo do cristianismo anterior à época constantiniana. Dirige-se a outro mundo *post mortem*, e portanto produz uma ética diferente. O mundo *post mortem* é tão fundamental para o cristianismo antiutópico como para a mensagem cristã. No cristianismo antiutópico, o corpo ressuscitado é de agora em diante um corpo sem corporeidade, um cadáver que não apodrece jamais, um corpo etéreo. É um corpo sem sensualidade. Reformula-se o mundo *post mortem* de forma tal que sua antecipação leve à estabilização da dominação política. Consegue-se isso pela determinação do corpo sem corporeidade, do corpo etéreo. A antecipação do mundo *post mortem* transforma-se na antecipação do corpo sem sensualidade. O corpo libertado foi para a mensagem cristã o centro; para esse outro cristianismo o centro é agora o "libertar-se da sensualidade do corpo".

Mas quem destrói a sensualidade do corpo, destrói o próprio corpo, porque o corpo não é senão essa sensualidade. A antecipação do mundo *post mortem* leva, portanto, à legitimidade da destruição do corpo. Mais ainda, faz da destruição do corpo um imperativo categórico. Portanto, o corpo libertado de Paulo, ameaçado pela carne,

é substituído por uma alma eterna ameaçada pelo corpo. O inimigo agora tem expressão corporal. Satanás está encarnado na corporeidade, ao passo que o corpo encarna Cristo desde que não tenha sensualidade. E as promessas da satisfação das necessidades sensuais do corpo — a nova terra — são declaradas agora uma miragem que seduz os homens, um produto de Lúcifer. O corpo que se aceita é o corpo etéreo, reflexo perfeito da alma eterna. O corpo reflete tanto mais a alma quanto menos se orienta por sua corporeidade. Chega-se a esvaziar o corpo, sem declará-lo explicitamente mau. Toda vitalidade que ele mostrar é luciferiana; e toda mortificação do corpo seria uma aproximação do mundo *post mortem*.

Embora o corpo etéreo seja declarado bom, não o são as vitalidades do corpo. Os impulsos da carne de Paulo identificam-se com os impulsos do corpo ou dos instintos. Satanás está com eles, e se se luta contra eles, luta-se contra Satanás. Os impulsos do corpo são as seduções, são os crucificadores, e a luta contra eles é a crucificação dos crucificadores. A luta contra Satanás é agora a luta contra a sua presença corporal. Essa presença é a vitalidade do corpo, seus impulsos e seus instintos. Esse corpo deve ser crucificado, mas trata-se de uma crucificação de um crucificador. Trata-se de uma crucificação que não dignifica o crucificado, mas o crucificador. Na crucificação do crucificador faz-se presente a majestade divina encarnada no crucificador.

No caso da crucificação do corpo pelo sujeito, este último participa da majestade divina que age nele. O sujeito impõe sua alma eterna por cima do corpo perecível, e nessa alma encontra a ponte para dialogar com Deus. Mas essa ponte só funciona à medida que as reações do corpo são violadas. Vigor é a palavra para este ato de violação.

Nessa crucificação do crucificador realiza-se, pois, a eternidade da alma como ponte com Deus. Dignificação do sujeito é agora violação de sua corporeidade. Por isso, a afirmação da ressurreição, que estava na raiz dessa inversão, perde toda a sua importância como resultado. Afirmar a ressurreição do corpo etéreo significa, precisamente, destruir a corporeidade em nome da alma, e a ressurreição do corpo perde seu significado. Como a alma eterna não morre, o núcleo do sujeito não é mortal. A ponte, que o sujeito em vida já estabelece com Deus, não pode ser tocada pela morte. Portanto, a morte é um acidente para a alma; e só é importante para o corpo que na ressurreição se une de novo como corpo angelical com a alma. Mas a ressurreição já não tem nada que ver com o problema de vida ou morte. Toda problemática concentra-se no momento da morte do sujeito, e o estado de sua alma decide se vai para o céu ou para o

inferno. A ressurreição posterior só pode confirmar o que já ficou decidido na hora da morte.

Toca-se, portanto, a eternidade no ato da crucificação do crucificador. Nesse ato o sujeito estabelece a ponte com Deus e através deste ato dialoga com ele. Portanto, nesse ato máximo da violação contra a natureza antecipa-se o juízo final, a vinda do Cristo-juiz. A crucificação do crucificador é a majestade divina, com a qual esse crucificador se une no ato da crucificação. A antecipação do mundo *post mortem* converte-se na celebração da violência; e a violência no ato maior de dignificação. Substituiu-se a antecipação da nova terra e da ressurreição pelo juízo final. Mas essa crucificação dos crucificadores não se realiza somente no interior do sujeito, pela crucificação do corpo. Passa igualmente à exterioridade da dominação política e de classes. Transforma-se na máxima legitimação da dominação. O dominador aparece como o crucificado e sua obrigação é crucificar seus crucificadores. Nesse ato dignifica-se definitivamente. Mas o primeiro crucificador, contra o qual se dirige o dominador, tem de novo uma existência corporal. São primeiro os pagãos, depois, ao lado dos pagãos, os judeus, e posteriormente, ao lado dos dois, os pobres, que exigem a satisfação de suas necessidades. Existe uma longa mistificação desses grupos para transformá-los em crucificadores crucificados. Constantino ainda era pragmático. Queria ganhar as guerras para o império e tinha os cristãos como um grupo de apoio. Mas com um sentido inequívoco já sabia seu lema: "Com este sinal vencerás". Não mais com o peixe, a âncora ou o cordeiro. O cristianismo só se pode vincular com a violência, colocando a cruz no lugar do peixe.

A partir desse momento começa-se a interpretar cada vez mais a dominação como crucificação dos crucificadores. Aparece na história um novo tipo de agressividade anteriormente nunca vista. Trata-se do exercício da violência como imperativo categórico. As cruzadas da Idade Média são o primeiro grande estalo dessa agressividade. Dirige-se contra pagãos e judeus. Os cruzados vêm para impor-lhes a cruz.

Dante, na *Divina Comédia*, transmite esta imagem com certo horror. No Canto XXIII do cântico primeiro sobre o inferno, diz:

Nada mais disse, que minha vista deu em alguém/cravado em terra, em cruz por três pontaletes;/o qual se torce ao ver já perto alguém/na barba suspiros assoprando/o Catalão, julgando oportuno,/disse-me: "Aquele que cravado estás olhando,/aconselhou esquivar-se do fariseu,/pelo povo ao martírio um homem dando... Também à pena igual aqui se humilha/seu sogro, com os outros do conselho,/que aos judeus deu fatal semente".

Caifás e Anás, crucificadores crucificados por toda a eternidade. É uma crucificação que significa a majestade de Deus, e os cruzados

saem para participar dessa majestade. O tipo de agressividade que surge é perceptível no eco que lhe deram os cronistas árabes. Interpretam-na como um horror nunca visto, como uma violência transcendentalizada, como uma força autodestruidora que se lança à destruição como uma vontade de assassinio até a morte. Em sua visão, os cruzados são um povo enamorado da morte, morte alheia e morte própria. A este propósito diz um cronista:

Aqui o Islã se defronta com um povo enamorado da morte... Imitam zelosamente aquele que adoram; desejam morrer por seu sepulcro... Procedem com tanta impetuosidade, como as mariposas da noite voam para a luz.

Dessa agressividade transcendentalizada resulta uma crueldade que se desfaz de qualquer tipo de saturação natural. É o tipo da agressão que Bernanos descreve em *Contra os robôs*. A violência como cumprimento de um dever, como realização humana. O mérito está nessa crucificação, dela deriva o direito ao despojamento do crucificador crucificado. O cruzado é o primeiro homem fáustico, a quem nada pode saturar, mas que pela crucificação dos crucificadores adquire o direito a tudo. Esse cruzado não é nem avaro nem cruel no sentido em que os sultões o são. A avareza e a crueldade do cruzado são fins infinitamente cruéis. E a majestade divina tem essa mesma infinita crueldade. Caifás e Anás condenaram Jesus a uma crucificação que terminou na tarde de sexta-feira santa. Jesus volta como juiz e os condena a uma crucificação para toda a eternidade. Não é o "olho por olho" pré-cristão; trata-se agora de um número infinito de "olhos por olho". Vem o vigor. Todas as catedrais góticas ministram este ensinamento da crueldade. Nelas não existe uma nova terra. Há um Cristo crucificado, mártires torturados e um juízo final que condena os crucificadores à crucificação eterna. Acima disso está Deus Pai, tranqüilo, cuja majestade divina é celebrada nesta ronda infernal. Já na Idade Média (a partir da primeira cruzada, no ano de 1096), a cruzada é simbolizada mais nitidamente pela crucificação do povo judeu. Centenas de milhares são mortos somente na Alemanha neste ano; suas propriedades são roubadas, seus cemitérios são devastados. Expressiram isso em termos claros:

Vejam, vamos buscar nosso Salvador e vingar-nos dele contra os ismaelitas; mas aqui estão os judeus, que o mataram e crucificaram. Vamos, vinguem-nos primeiro deles e extirpem-nos dos povos, para que seja esquecido o nome Israel⁴⁷.

Não se trata de encontrar um bode expiatório, mas um ponto de partida de uma nova agressividade. O que se busca e encontra é antes um assassinio ritual. Todo o mecanismo da crucificação de cru-

cificadores está concentrado nesse assassinio ritual; e a crucificação de Jesus é considerada como o assassinio ritual originário. A partir desse evento, antecipa-se a vinda de Jesus no juízo final, apressando-a através da crucificação insaciável dos crucificadores. Portanto, ao assassinio ritual corresponde o massacre: o *progrom*. No massacre o homem se encontra de novo com a majestade divina; Golda Meir diz de sua juventude: “Medo é a minha recordação mais clara. . . Gente que brandia facas e paus gigantescos e gritavam ‘assassinos de Deus’, enquanto procuravam judeus”.

Mas este surgimento do anti-semitismo tem uma raiz ainda mais profunda. Esses cristãos não perseguem somente um assassinio ritual. À medida que entram em choque com os judeus, condenam-nos por sua esperança messiânica. Sendo o judaísmo a origem do cristianismo, a esperança messiânica da nova terra é um desafio constante para o cristianismo antiutópico. No povo judeu enfrenta a verdade da própria mensagem cristã, cujo centro é o messianismo. Uma vez mandado Lúcifer para o inferno, manda-se toda a tradição messiânica atrás dele. Mas o messianismo não é outra coisa senão a esperança do corpo libertado, ao passo que o motor de agressão desse cristianismo antiutópico é a satanização do corpo. Sendo a corporeidade vista como a encarnação do diabo, o é também o messianismo. Mas o povo judeu é o portador do messianismo. Portanto, na visão da antiutopia da mensagem cristã, é encarnação de Lúcifer.

Mais importante do que a cruzada contra os pagãos aparece, portanto, a luta contra o messianismo, que é considerado em si como a força diabólica. Quanto menos messianismo, mais próximo está o dia do Senhor. A crucificação do corpo leva à crucificação do portador do messianismo no plano da sociedade. Como o corpo crucifica a alma, o messianismo crucifica a humanidade. A majestade divina se levanta contra os dois, e o cristianismo antiutópico se junta a ela. A crucificação do crucificador se estende a todas as expressões sociais da valorização do corpo, e primariamente ao messianismo. Messianismo que é denunciado como antievangelho.

Nessa linha, a cruzada dirige-se sobretudo contra o messianismo. Sendo o messianismo uma valorização da satisfação das necessidades e do gozo, o cristianismo antiutópico considera qualquer movimento social de reivindicação de tais necessidades como messianismo, como utopia. E à medida que no final da Idade Média aparecem os movimentos sociais, aparece o pobre que exige a satisfação de suas necessidades como a encarnação do diabólico. A agressividade contra o corpo dirige-se agora contra os que buscam a satisfação de suas necessidades. O pobre agora é o crucificador da alma. A dominação se defende em termos da cruzada, como crucificador dos crucificadores, defensor da majestade de Deus.

Por isso a contra-reforma é cruzada, como já o havia sido o massacre dos cátaros alguns séculos antes. Simboliza-se isso com a cruz. Os cátaros consideraram o sinal da cruz como o sinal do anticristo. A própria Joana D'Arc (segundo o ponto VI da acusação preparada contra ela no processo de 1431) assinou as suas cartas com uma cruz, quando queria que não se cumprissem as ordens dadas nessas cartas. O promotor público censurou-lhe a blasfêmia. O lema de Floriano Geyer na guerra dos camponeses na Alemanha do século XVI foi: *nulla crux nulla corona*; frente à guerra dos camponeses, na qual Lutero se põe do lado das autoridades ameaçadas, este escreve: "É preciso golpear o diabo com a cruz no rosto sem muito assobiar e cotejar, para que saiba com quem está tratando".

Estes movimentos de rebelião do século XVI constituem uma grande recuperação da fé na ressurreição. Trata-se de um período no qual nas Igrejas aparecem imagens da ressurreição que não se conheciam. Entretanto, depois das derrotas dos camponeses, dos hussitas e dos anabatistas de Münster, o protestantismo luterano alemão declarou a sexta-feira santa seu dia festivo mais importante do ano.

Os levantes populares, as lutas de classes, as exigências do respeito aos direitos humanos de qualquer índole parecem, do ponto de vista do cristianismo antiutópico, messianismos diabólicos, por trás dos quais existe um pacto com o diabo. Isso se dirige primeiro contra o liberalismo, mas a partir do século XIX cada vez mais contra movimentos de revolução social. O cristianismo antiutópico tem agora três frentes: antiatêismo, anti-semitismo e anticomunismo. Mas seu núcleo continua sendo o mesmo: há um assassinio ritual por parte do atêismo, dos judeus e dos comunistas; este deve ser vingado pelo antiutopismo. Mas o antiutopismo é sempre a dominação que se encontra ameaçada, seja em sua legitimidade, seja em suas estruturas. Pelo antiatêismo e anti-semitismo afirma sua legitimidade, pelo anticomunismo suas estruturas. Pode também se secularizar e perder seu caráter explicitamente cristão, convertendo-se em conservadorismo. Mas a vinculação com o cristianismo antiutópico é sempre estreita. Sem essa vinculação é impossível entender o massacre realizado na Alemanha, durante a segunda guerra mundial contra os judeus. Auschwitz é uma gigantesca vingança por um assassinio ritual, um dos momentos do antiutopismo desenfreado na história. O assassinio ritual na visão do antiutopismo nazista dirige-se contra a própria raiz do comunismo. Por isso não é racismo no sentido corrente, que é exploração de uma raça em favor de outra.

No caso do anti-semitismo, vê-se a utopia e o messianismo objetivados numa raça humana, cuja destruição é o fim de toda a utopia, e portanto, a salvação da antiutopia. Mas também frente aos movimentos hereges continua funcionando tal esquema do assassinio ritual ori-

ginal. O historiador austríaco católico Friedrich Heer informa sobre o massacre de hereges na segunda guerra mundial na Croácia:

Poglavnik Pavelić mostra ao escritor italiano Malaparte, durante uma entrevista em Zagreb, uma cesta que está ao lado dele: "Um presente de meus Ustachas fiéis. Quarenta arráteis de olhos humanos". Sacerdotes fanatizados, conduzidos por franciscanos croatas, saíram para o extermínio dos sérvios. "Já não é pecado matar uma criança de 7 anos, se esta infringe a legislação dos Ustachas. Apesar de usar a vestimenta sacerdotal, tenho de usar muitas vezes a submetralhadora" (o sacerdote Dionis Juričević). Franciscanos, como o "Irmão Diabo"... são diretores de campos de morte, nos quais morrem 120.000 sérvios. O franciscano-boolsista Brzica degola, na noite de 29 de agosto de 1942, com uma faca especial, 1.360 homens. Poglavnik Pavelić despede-se no dia 4 de maio de 1945, no palácio arquiépiscopal, do arcebispo Stepinac... Morre em 26 de dezembro de 1954 no hospital alemão de Madri e recebe no leito de morte a bênção do Papa ⁴⁸.

O acampamento da morte do Irmão Diabo encontrava-se na frente de batalha da luta antiutópica. Sua sistematização atual está contida na luta antiutópica da doutrina da segurança nacional, que declara como seu centro a guerra anti-subversiva total. A guerra anti-subversiva total não é anti-subversiva, mas antiutópica. No dia 30 de abril de 1975, em carta enviada aos jornais, a Anistia Internacional informa em Frankfurt, com relação ao Chile:

Ontem soube-se que 254 presos políticos do acampamento de Puchuncavi foram gravemente torturados na sexta-feira santa (28-3-75). Os torturados são sobretudo médicos, advogados e pessoas de idade presos. Depois do culto foram tirados das celas. Fuzileiros navais encapuzados começaram a torturá-los da maneira mais degradante. A orgia dos guardas, sob a liderança de seu comandante, durou das 21 às 24 horas. As pessoas foram atiradas contra uma cerca de arame farpado, submersas num lago, tinham de comer imundícies e foram humilhadas das mais variadas maneiras.

Trata-se da orgia tradicional, através da qual se celebra um assassinio ritual. A sexta-feira santa e seu culto; e como reação, a crucificação dos crucificadores. Com relação a tais acusações e críticas, pode-se ler na imprensa chilena respostas como a seguinte do padre Alfredo Ruiz Tagle:

Com frequência nos apelam ao perdão, à compreensão, numa palavra, ao amor. Está bem, mas somos muitos os que não gostaríamos que se confundisse o amor com a fraqueza. Desde quando o amor significa só palavras ou atitudes doces, e não primordialmente vigor e vitória sobre si mesmo? Para nós, os católicos, o compêndio do amor está na cruz, e aqui não há fraqueza. Aqui há vigor, lá há sombra, aqui está Cristo... ⁴⁹

Isso desemboca na mística do sangue de Deus, como no seguinte caso:

Por seu lado, o capelão castrense monsenhor Vitório Bonamin exaltou a dignidade humana na lição de Cristo na cruz e disse que os nossos soldados estão dando vazão à torrente do sangue de Deus para que se lave o ódio dos que detestam a paz, o sossego, o progresso desta nação⁵⁰.

E o capelão castrense, monsenhor Vitório Bonamin, dizia em 23 de setembro de 1975:

Quando há um derramamento de sangue, há redenção. Deus está redimindo mediante o exército argentino a nação Argentina... pode-se dizer deles (referindo-se aos militares) que é uma falange de gente honesta, pura. Chegou até a unificar-se no Jordão do sangue para pôr-se à frente de todo o país...⁵¹

Crucificando os crucificadores, o sangue produzido é sangue de Deus. É sangue humano convertido em sangue de Deus através do assassinio. O sangue do crucificador crucificado transforma-se em sangue salvífico de Deus. Ali se realiza a salvação, a verdadeira eucaristia do cristianismo antiutópico. Como cristão converte-se nesse sacerdote do sangue de Deus, da eucaristia que transforma o sangue do crucificador crucificado em sangue de Deus. São sacerdotes do sacrifício humano. O massacre é uma missa: sangue humano para a majestade divina. A notícia citada trazia o título: "Igreja Católica exorta à paz". Certamente, a paz da antiutopia.

A antieucaristia expressa pelo monsenhor Bonamin é a de todos os tempos e nada tem de especificamente cristão. É a lenda do Deus assassinado, que sempre volta a viver do sangue de seus assassinos. É a lenda da vida a partir da morte, que é exatamente o que na própria Bíblia significa o deus Moloc. É uma eucaristia que desemboca na proliferação do sangue e da carne, mas não conhece nem o vinho nem o pão.

Conceituando-se o mundo social nesses termos, a ressurreição também já não tem o mínimo sentido. Do sangue dos assassinos de Deus assassinados, voltam sempre de novo a viver Moloc e seus servidores. Eles constituem, em termos sociais, o que a alma eterna no sujeito é em relação com o corpo crucificado. Se o mundo perece, os assassinos de Deus perecem numa morte eterna de um lado, e de outro, Moloc com seus servidores, que agora vivem eternamente da morte eterna dos assassinos de Deus. Qualquer conceito da ressurreição exprime somente continuidade, e portanto pode ser esquecido.

Disso resulta toda uma teologia do "depois de nós, o dilúvio". Os valores eternos opostos à vida humana tornam-se independentes do sujeito em comunidade humana — em sentido paulino são "coisas do

corpo" (Fl 3,3) — e chegam a devorar o universo e a humanidade. No ano de 1959 dizia o padre Gundlach:

É lícito defender com a bomba atômica os "bens mais altos", incluindo a religião, e que "o desaparecimento de um povo inteiro numa manifestação de sua fidelidade para com Deus contra um agressor injusto" pode ser tão valioso que provavelmente seria um dever. Se todo o universo sucumbe nesse caso, continua sendo "Deus o Senhor, ele que nos levou por sua providência a tal situação e nos deixou chegar a ela, na qual devemos dar este testemunho de fidelidade à sua ordem" e que "assume a responsabilidade"⁵².

Esse Moloc cristianizado devora a humanidade, o universo, e, por fim, a si mesmo. Sua construção é necessária a partir justamente do momento em que se conceberam valores humanos como valores eternos acima da vida humana do sujeito em comunidade. Voltam-se portanto contra a humanidade e a devoram. Se o homem é para o sábado, no final não há nem homens nem sábados.

Na mensagem cristã chama-se a tais determinações dos valores, e ao conseqüente sacrifício da humanidade pelos valores, orgulho e soberba, em contraposição ao amor. O cristianismo antiutópico vê tudo ao contrário. Declara que os movimentos em favor da submissão dos valores à vida humana são movimentos messiânicos, portanto luciferianos e portadores do orgulho e da soberba. O cristianismo antiutópico os massacra por puro amor à humanidade, que em sua visão não é mais do que esses valores, esse sábado para o qual vive o homem. Disso resulta uma imagem surpreendente sobre a distribuição de orgulho e humildade entre os homens. As pessoas que estão no ápice do poder são os humildes, e os que estão em baixo sofrem a tentação do orgulho. Diretores de bancos, de grandes empresas são o que pode haver de "mais humilde". Quanto maiores são as propriedades que alguém tem, menos tentação de orgulho sofre. Além disso, há muita probabilidade de que ele escute os apelos para a luta contra os "orgulhosos" que ameaçam sua propriedade. Quanto mais baixo na hierarquia do poder, mais se chega a pessoas em perigo de orgulho. Esse perigo é agudo entre os pobres, pois o orgulho os leva a exigir a satisfação de suas necessidades. Se caem nessa tentação do orgulho, por amor e humildade o proprietário arrasa com eles. O proprietário pode pecar, mas jamais pode ser orgulhoso. Pelo contrário, o pobre tem poucas possibilidades de pecar, mas está constantemente ameaçado de cair no orgulho. O mundo antiutópico está perfeitamente "em ordem". Acima estão a virtude e a humildade; em baixo, o orgulho e a soberba.

O proprietário só pode cair no orgulho no caso de renegar sua solidariedade com os outros proprietários. Juntando-se com as exigências daqueles que exigem a satisfação de suas necessidades, participa do orgulho deles. Portanto, o padre Hasbun, então diretor da televisão

da Universidade Católica do Chile, dizia sobre Allende: "Algo que sempre me chocou nele foi seu orgulho. . . Sem dúvida, não estava sob a ação do Espírito de Deus"⁵³. Assim o orgulho se transforma no pecado profissional dos dominados e dos pobres.

Na visão antiutópica, a tentação ao orgulho é a de exigir a satisfação das necessidades de todos; e o sujeito antiutópico vence a si mesmo à medida que vence a sua generosidade natural em favor da força. Na Opus Dei chama-se a isso o apostolado de não dar.

O cristianismo antiutópico é uma fiel elaboração da ideologia de dominação numa lógica transcendental. Vê-se nele o medo do dominador frente às conseqüências de sua dominação, e a tentativa de construir uma instância transcendental na qual descarregar a responsabilidade dessas conseqüências. Com referência a essa instância, ocorre ao mesmo tempo um mecanismo de agressão contra o dominado, que resiste, a fim de destruí-lo. Trata-se de um grande terrorismo que, portanto, se exerce sobre o dominador como sobre os dominados. O dominador é transformado em agressor inflexível e, em determinados momentos, em máquina de matar. O dominado é transformado, na medida do possível, num sujeito que interioriza a necessidade de ser morto. Esta pode ser transformada de novo em agressão que participa da mesma agressão do dominador, o que pode chegar a formar os movimentos de massa antiutópicos. Mas a agressão sempre deixa fora grupos que não são admitidos a participar da dominação dos dominadores. Na tradição européia, e ainda na dos nazistas, estes foram precisamente os judeus. Se não se conseguem organizar para a resistência, ou se não vêem nenhuma saída, só podem interiorizar sua morte. Durante a primeira cruzada — a partir de 1096 — comunidades judias inteiras se suicidaram no momento em que os cruzados se lançaram contra eles⁵⁴.

Um despacho da UPI, de 4 de maio de 1977, proveniente de Salvador (Brasil), diz o seguinte:

As autoridades do paupérrimo Estado brasileiro da Bahia informaram hoje que 21 membros da Assembléia Universal da Igreja dos Santos foram detidos e vários deles admitiram livremente o sacrifício das crianças, executado na noite de sexta-feira passada, numa praia do povoado de Ipitanga.

Segundo o porta-voz policial, Maria Nilza Pessoa, de 22 anos, esposa do fundador do grupo, informou as autoridades que as crianças tinham de morrer, ou do contrário "se transformariam em ladrões, mentirosos, adivinhadores ou macumbeiros".

Segundo os investigadores, as crianças, filhos dos membros do grupo, cujas idades variavam entre oito meses e oito anos, foram lançadas ao mar durante a cerimônia. As crianças que conseguiram voltar nadando, foram novamente lançadas ao mar⁵⁵.

Evidentemente, essa cerimônia se faz na sexta-feira. É a interiorização da antiutopia em pessoas que não podem ou não querem de-

fender-se. E o sangue desses sacrificados também se inclui naquela torrente salvífica do “sangue de Deus”. Essa possível interiorização da antiutopia por parte dos dominados tem, evidentemente, muitas facetas e etapas, como as analisa Franz Fanon em seu livro *Los condenados de la tierra*.

Surge um antimundo coerente na orientação da vida pela morte. A guerra subversiva total é o princípio atual mais nítido para estabelecer esse antimundo. Segundo esse princípio, e baseado na propriedade privada, determina-se quais são os que devem morrer, e o terror é o meio com o qual se assegura a aceitação da morte. Trata-se de um terror para a virtude dos valores eternos, no qual a sensualidade negada do corpo se transforma em perversão sexual do torturador e em depravação do torturado. A alma eterna em seu corpo etéreo já não tem outro modo de reagir a não ser chorar de rir sobre as dores do Lúcifer.

Do antiutopismo surge portanto uma nova imagem do futuro por antecipar. O antiutopismo — seja expressamente cristão ou não — não é um simples conservadorismo. Quer, pelo contrário, uma transformação do mundo para poder conservar a sociedade existente. Trata-se de uma transformação no sentido da antiutopia. O sociólogo alemão Helmut Schelsky, sugerindo tal transformação, faz uma analogia com a situação do império romano dos primeiros séculos e com a subversão do império pelo cristianismo nascente. Compara os movimentos críticos da sociedade burguesa atual (dá-lhes como denominador comum o nome de doutrinas sociais de salvação) com esse movimento cristão dos primeiros séculos, e apela, em nome do cristianismo antiutópico, à perseguição. Não considera perigo social em primeiro lugar os partidos revolucionários organizados, mas antes aqueles simpatizantes que aderem a tais doutrinas sociais de salvação (isto é, utopias, e que formam aquela massa dentro da qual os partidos organizados podem agir e adquirir importância). Ele se sente frente aos movimentos “messiânicos” que ameaçam a legitimidade do sistema vigente, sem se voltar contra a vigência do sistema.

Os conhecimentos históricos que temos desde gerações deixam-nos entrever a probabilidade de que se esteja aproximando de novo uma censura histórico-mundial, como a que se realizou no surgimento das religiões de salvação nos primeiros séculos da nossa era...⁵⁶

Faz uma referência muito mecânica a Marx:

No surgimento das novas religiões sociais de salvação, estamos comparativamente no segundo ou terceiro século *post Marxum natum*, e a referência a Hegel e ao iluminismo corresponde à referência a João Batista ou a outros profetas⁵⁷.

Recordando a história, diz: “Tenho pouca esperança de que este avanço de um movimento religioso novo possa ser detido”⁵⁸. Contudo, conclui:

A única coisa que se pode conseguir são procrastinações históricas que, de qualquer forma, podem conservar as ordens políticas e as formas de existência que dependem delas para mais uma ou duas gerações, um lapso de tempo além do qual ninguém pode prever algo com o grau de concreitude da vida real ⁵⁹.

A transformação que reclama é clara. É aquela que permite a sobrevivência destas “ordens políticas e formas de existência dependentes delas”. Esse conservadorismo não se refere à constituição política nem a liberdades políticas. Refere-se à ordem social de propriedade privada existente, para sacrificar-lhe as liberdades políticas. Por isso pode insinuar tão abertamente a necessidade de um novo Diocleciano, embora também dessa vez só possa assegurar a sobrevivência da ordem por mais uma ou duas gerações. E “depois de nós o dilúvio”. E esse novo Diocleciano — como o antigo — não tem de pedir o respeito às leis (sua vigência), mas exigirá que se professe a ordem social vigente (sua legitimidade). A ordem atual é, então, percebida como uma ordem distorcida por novas religiões sociais de salvação. A ordem é perfeita, mas as esperanças de tais utopias a subvertem. Esses conservadores pintam todo um quadro do que seria esta atual sociedade no caso de não existirem as utopias. É aquela imagem de todos os conservadorismos, nos quais aparecem os camponeses que tranqüilamente aram a terra; os senhores, que se preocupam com a vida de seus servos; e os servos, que respeitam a vida e senhorio de seus amos. Uma tranqüilidade ameaçada pelas esperanças da utopia.

Portanto, pintam um paraíso da terra realizado pelo desaparecimento da esperança utópica, no qual os que vivem, aceitam esta vida, e os que morrem, sua morte. Tudo é tranqüilo e tudo vive em função de seu destino. É a sociedade classista sem lutas de classes. Para chegar a esse antiparaíso é preciso erradicar dos corações dos homens a resistência a aceitar tal destino. De novo, essa resistência é força diabólica — luciferiana — contra a qual se dirige a agressividade do conservador, seu apelo ao novo Diocleciano. E é claro que na tradição do cristianismo antiutópico esse novo Diocleciano pode ser perfeitamente cristão. Mais ainda, é lógico que seja.

Aparece a alusão a um novo Terceiro Reich, uma nova edição do milênio nazista. Sonha-se com um país no qual ninguém mais sonhe. Coloca-se a esperança numa sociedade na qual ninguém tenha mais esperança. Sente-se uma libertação no caso de não haver mais nenhum movimento de libertação. A inversão do cristianismo antiutópico invade a própria esperança utópica. Promete um futuro no qual o utópico

seja erradicado em nome dos paraísos do pensamento utópico. A vinda do Messias muda-se também em seu contrário: vem para destruir, derrotar e lançar no abismo todos os movimentos messiânicos. Messias agora é libertação do messianismo, como o céu é a libertação do corpo de sua corporeidade e sua sensualidade.

Na Alemanha Federal apareceu um livro contra o Partido Social Democrata alemão, sob o título *A grande utopia*⁶⁰. O livro anuncia: “Ainda é possível voltar: esse é nosso ‘princípio esperança’ ”⁶¹. Já os nazistas davam a seu império o nome de milênio, entendendo seu milênio no sentido de ninguém já se atrever a falar de milênios. Esses novos nazistas — uma farsa dos primeiros — anunciam-nos agora o princípio esperança para dizer: quando chegar, ninguém mais vai falar de esperança.

Na porta do país ao qual nos quer levar o antiutopismo está escrito o que segundo Dante está escrito na porta do inferno: “Ah! vós que entraís, deixai toda esperança”.

D. A denúncia do anticristo: Lúcifer volta

Secularização dos mistérios cristãos: a projeção invertida ou “teologia” secular. A fé dos crentes: a pergunta de Gretchen. A interpretação das visões do mundo pela imagem do anticristo. Lúcifer volta. O cientificismo inicia uma nova inquisição. O exorcismo científico de Popper: a ciência como “chave para o controle dos demônios”. Utopia, factibilidade humana e violência. Da antecipação do juízo final à determinação do último dia.

O utópico da mensagem cristã deriva de sua imagem da nova terra: volta-se a tomar vinho e a comer pão. O cristianismo antiutópico deriva de sua imagem do céu: um lugar no qual já não se sente a necessidade nem do vinho nem do pão.

Nos dois casos trata-se de projeções para o infinito de um modo de viver, e a vida é a antecipação de tal projeção. As duas imagens encontram-se numa correlação polarizada, e a orientação por uma exclui a outra. A partir das duas, configuram-se todos os mistérios cristãos em forma polar. Todas têm uma interpretação utópica na antecipação da nova terra e uma interpretação antiutópica na antecipação do céu com o corpo etéreo.

Embora as duas imagens correspondam a lógicas específicas e, portanto, sejam incompatíveis, no sujeito se mesclam. Nenhum sujeito tem e pode ter uma fé nítida num ou noutro sentido. Na interpretação das situações concretas, as imagens se formam juntas com as opções do sujeito. Os mistérios desempenham o papel de categorias, e o marco categorial é formado na antecipação, seja da nova terra ou do céu. A opção paulina entre o reino da morte e o reino da graça ou da vida efetua-se no interior dos mistérios, nunca no seu exterior. Na anteci-

pação tomam um ou outro significado. O problema do fetiche está em jogo no interior desses mistérios, que se definem constantemente entre Deus e o fetiche, Deus e Moloc. A afirmação desses mistérios no sentido de uma fé dos crentes é absolutamente insignificante, como o é a resposta à pergunta de Gretchen do *Fausto*: "Crês em Deus?" A pergunta é vazia, porque dela não se seguem conseqüências para a ação humana. A pergunta no interior dos mistérios é diferente. Deus ou Moloc é uma decisão, uma opção de ação. A afirmação de ser cristão não implica, de forma alguma, uma resposta a tal pergunta. Ela continua de pé, porque a resposta afirma somente os mistérios, e não o marco categorial dentro do qual estes são interpretados. Se se afirma a eucaristia, é preciso dizer ainda se nessa eucaristia se vai converter vinho em sangue, ou sangue em vinho.

A secularização dos mistérios cristãos não os faz simplesmente desaparecer. Os mistérios cristãos ocuparão um espaço mítico, que continua sendo ocupado apesar de tal secularização. Os mistérios cristãos prefiguraram esse espaço mítico de um modo tal que a sociedade moderna — especialmente a capitalista — reproduz tais mistérios em suas estruturas. Surgiu uma estrutura social cuja projeção na mente coincide com os mistérios cristãos invertidos. Ou seja, o fetiche dessas estruturas coincide com a interpretação antiutópica dos mistérios cristãos. Portanto, eles se reproduzem apesar de qualquer secularização. Por outro lado, surgiram estruturas socialistas que reproduzem na mente dos sujeitos que nelas vivem a imagem da nova terra da tradição cristã. Não se trata de atos de coerência, mas de reflexos objetivos das estruturas. Reproduzem uma ocupação do espaço mítico ordenado pelos mistérios cristãos segundo as estruturas sociais.

A secularização dos mistérios cristãos não mudou o fato da existência desse espaço mítico. As estruturas sociais continuam sendo projetadas ao infinito; e continuam derivando dessa projeção ao infinito normas e comportamentos frente a tais estruturas.

Secularizados os mistérios cristãos, a pergunta sobre Deus é substituída pela pergunta sobre o homem. E a afirmação do homem continua sendo tão ambígua como a afirmação da crença de Deus. Somente a opção entre homem abstrato e sujeito em comunidade permite a concretude das ações humanas. O humanismo puramente abstrato é tão ambíguo como a crença num deus puramente abstrato.

Na própria mensagem cristã essa inversão no interior dos mistérios aparece muito cedo. Entrou na tradição cristã sob o nome de anticristo. De vez em quando, o anticristo aparece também como o inimigo externo dos cristãos; por exemplo, quando se aplica essa palavra ao imperador Nero ou a um sultão turco. Mas a tradição concentrou-se antes em considerar o anticristo como a inversão do Cristo. Nessa figura percebe-se a possibilidade de uma *Imitação de Cristo* com sinal

trocado; ou como o reflexo no espelho, no qual tudo é idêntico, mas ao contrário. Essa inversão é mais claramente antecipada na análise paulina dos dois reinos, o reino da morte e o reino da graça ou da vida, que são ordenamentos da totalidade social segundo dois princípios contrários: vida ou morte.

Sem dúvida, todos os mistérios cristãos podem ser invertidos dessa maneira. Mas como são invertidos a partir das próprias imagens, não se pode saber qual é a inversão de qual. A pessoa que se reflete no espelho não se pode distinguir de seu reflexo por uma comparação das imagens. A partir das imagens somente se pode constatar a inversão, sem possibilidade de distinguir qual é a original e qual é o reflexo. Para isso é preciso saber onde está o espelho.

A própria inversão dos mistérios cristãos muitas vezes é constatada. Quando os cátaros consideraram o sinal da cruz como sinal do anticristo, argumentaram no plano dessa inversão. Quando Lutero chama o papa de Roma anticristo, alude ao mesmo problema. Mas há percepções ao contrário. Na contra-reforma considera-se a reforma como anticristo, porque se percebe uma inversão dos mistérios cristãos. Em outro plano tem lugar uma consideração parecida. A inquisição se apóia, em grande parte, numa determinada interpretação de Lúcifer como um Satanás que se apresenta como Deus. Cada imagem pode significar seu contrário: a aparição da Virgem pode ser um manejo do diabo, embora jamais se possa dar o contrário; quando aparece o diabo, é o diabo. Entretanto, quando aparecem os santos, não há segurança. Frente a essas inversões aparecem portanto as regras do discernimento dos espíritos, embora num sentido extremamente restrito ao subjetivo.

Isso muda no fim da Idade Média frente aos movimentos burgueses. Agora se trata de classificar movimentos sociais e projetos de novas sociedades. Esta é uma problemática que durante a Idade Média o cristianismo tinha deixado de lado, tratando de todos os movimentos sociais como heresias referentes a determinadas verdades da fé. Embora as lutas da reforma e contra-reforma ainda sejam travadas com referência a determinados dogmas, posteriormente deixam de sê-lo. Com o aparecimento da ideologia liberal, tais conflitos já não têm significado. Portanto, sente-se necessidade de um julgamento sobre interpretações globais do mundo. Na verdade, nesse momento começa a desempenhar um novo papel a imagem do anticristo. As visões do mundo mudam por antítese, não por mudanças passo a passo de elementos de visões do mundo anterior. A mudança do cristianismo medieval para a ideologia burguesa não se refere a elementos da visão do mundo da Idade Média, pois muda o princípio da inteligência da totalidade do mundo e portanto se refere a cada um dos elementos.

A imagem capaz de interpretar tais processos foi a do anticristo, aplicado agora a visões globais do mundo. A partir do cristianismo da Idade Média começa-se a interpretar a revolução burguesa como um anticristo. A lenda do *Fausto* tem essa origem e se dirigia a Paracelso. Segundo essa lenda, Fausto faz um pacto com o diabo. Consegue resultados assombrosos, mas no final tem de ir com o diabo para o inferno.

Mas não se percebe a inversão só a partir do cristianismo medieval. Também os iluministas a percebem e a exprimem com a mesma imagem do Fausto. Entretanto, empregam-na ao contrário. Fausto, efetivamente, faz um pacto com o diabo e se salva. Essa interpretação invertida da lenda começa no século XVIII com G. E. Lessing. O pacto com o diabo é o pacto com a negação do anterior, e enganando-o, constrói-se uma nova opção.

A partir desse momento a imagem do anticristo sai do âmbito preferentemente teológico e converte-se na imagem-chave das principais ideologias do século XIX até hoje. Surge uma teologia secular, que escapa totalmente das igrejas e das faculdades de teologia. Estas podem-se definir frente aos resultados desses pensamentos, mas perdem toda a participação em sua elaboração. A chave para a teologia dos séculos XIX e XX já não são os teólogos, mas as filosofias que marcam os passos das diferentes ideologias que surgem. Como todas essas ideologias se desenvolvem como inversões das anteriores, podem ser simbolizadas com a imagem do anticristo. Obras e autores fundamentais são especialmente o *Fausto* de Goethe, *O Capital* de Marx, o *Grande Inquisidor* de Dostoievski, a *Lenda do Anticristo* de Soloviev, o *Anticristo* de Nietzsche. E no século XX uma linha que deriva de Berdiaev, e outra do cientificismo neopositivista de Karl Popper. Por outro lado, começa agora a filosofia da esperança de Ernst Bloch.

Não aparece nem uma só ideologia sem uma referência expressa à imagem do anticristo. Tal processo desemboca depois da segunda guerra mundial numa manipulação cada vez mais grosseira dessa imagem por parte das ideologias dominantes do mundo ocidental contra o comunismo. Na atualidade, esse magistério passou para as mãos dos chefes das juntas militares da América do Sul, das empresas multinacionais e dos serviços secretos.

Todas essas imagens do anticristo, evidentemente, são desenvolvidas a partir da imagem do homem. A referência do anticristo dirige-se sempre contra as forças que ameaçam este homem. O anticristo é sempre o anti-homem transfigurado. No *Fausto*, por exemplo, a contra-posição ainda não é nítida. Mefistófeles é parte do poder mau que sempre cria o bom. É contraditório ao homem, mas contra a sua intenção forçosamente tem de promover o bem, que está representado pelas boas intenções dos homens. As más intenções de Mefistófeles estão sujeitas às boas intenções de Fausto. Em sua longa viagem, Fausto sai

de sua vida insípida de filósofo, e Mefistófeles o conduz por todas as áreas da vida sensual para seduzi-lo. No fim, consegue seduzi-lo no momento em que Fausto, com a ajuda de Mefistófeles, pode assegurar a seu povo uma vida material tranqüila e livre. Esse é o momento em que Fausto perde sua aposta com Mefistófeles. Mas é igualmente o momento em que Fausto pode ser salvo, porque essa satisfação é a única que vale. Portanto, Fausto ganha a sua aposta no momento em que a perde. Em Goethe o utópico leva, através de muita ação diabólica contrária, ao país paradisíaco.

Em Marx, a estrutura do tema ainda é muito semelhante àquela do *Fausto*. O anti-homem na figura do *capital* é destruidor, mas embora não queira, prepara as condições da libertação.

O corte dessa tradição é realizado por Nietzsche, quando celebra o crepúsculo dos deuses e apresenta o verdadeiro homem como o anti-homem, e a si mesmo como a encarnação do anticristo. A morte se transforma no sinal positivo do homem, que é a confirmação da destruição do homem. A realização do homem, para ele, passa a ser a guerra.

Mas a ponte para a concepção antiutópica atual é realizada por Dostoievski e Soloviev. Nos dois, o anticristo realiza a utopia prometida; entretanto, ao mesmo tempo a esvazia. A utopia parece perder seu sentido à medida que o homem a leva à realidade. A utopia é, nesse sentido, expulsão de Deus. Soloviev a vincula com a soberba do realizador da utopia, que se recusa a conhecer Deus, e que não final é destruído por Deus na última batalha do Messias. A utopia é aqui esvaziamento humano e aparece como algo que tinha estado na origem da lenda de Fausto: soberba, que leva ao inferno.

Todavia, em Soloviev a utopia se realiza, e Deus intervém, porque seus realizadores não o reconhecem. No fundo, não há nenhuma necessidade de que intervenha. Por isso a solução de Dostoievski é mais lógica. Dostoievski dá ao realizador da utopia o nome de Grande Inquisidor. Jesus vem visitá-lo e se convence de que perdeu sua razão de ser. Portanto, retira-se e deixa a humanidade ir avante sob a direção do inquisidor. Contudo, Soloviev e Nietzsche já são pensadores nitidamente antiutópicos. Em especial o pensamento de Nietzsche chegou a ser decisivo para a ideologia nazista e seu milênio de anti-humanidade realizada. Mas depois da segunda guerra mundial o novo pensamento antiutópico não parte diretamente de Nietzsche, mas antes da linha de Soloviev, que nos anos vinte Berdiaev tinha retomado. Importância maior tem, nessa linha, o pensamento cientificista de Karl Popper. Entretanto, Popper apresenta agora o pensamento utópico de maneira diferente. Segundo Popper, o caráter específico da utopia é que seja factível. Não sendo factível, o intento de realizá-la não leva a uma aproximação a ela, mas a uma inversão. A tentativa de aproximar-se

dela, afasta dela. Querendo realizar o céu na terra, realiza o inferno. "A *híbris*, que nos faz tentar realizar o céu na terra, seduz-nos a transformar a terra em inferno". O utópico vincula-se com a *híbris*, o orgulho e a soberba, e assim volta à imagem do Lúcifer.

O século XIX não conhece o diabo como Lúcifer, porque a utopia é legítima, e embora não totalmente realizável, crê-se poder aproximar-se dela. Nos fins do século XIX, essa situação começa a mudar. E na atualidade volta a idéia de um Lúcifer, uma luz aparente que na verdade é treva. O cientificismo de Popper, portanto, retoma uma tradição quase esquecida. Trata-se da tradição da inquisição que era sempre antiluciferiana.

O *Grande Inquisidor* de Dostoievski não tem muito que ver com essa tradição, embora pelo título aluda a ela. A tradição inquisitorial é antiutópica e não é o resultado de uma realização de alguma utopia.

O antiutopismo de Popper retoma essa tradição. Organiza essa volta à inquisição em bases pretensamente científicas. A referência empírica, sobre a qual baseia seu julgamento quanto à inversão necessária das metas utópicas, é sobretudo a experiência da revolução de outubro e o surgimento do stalinismo na União Soviética. Outros exemplos que apresenta referem-se aos puritanos e à revolução francesa e ao período de Robespierre.

Popper chega a esse resultado ao introduzir na análise do utópico uma separação radical que reduz o utópico a um conjunto de meras abstrações. Nesse sentido diz Popper:

Trabalha melhor para a eliminação das situações precárias do que para a realização de ideais abstratos... luta pela eliminação da miséria com meios diretos, por exemplo, assegurando uma renda mínima para todos.

Ao desvincular os planos da situação precária por solucionar e a determinação abstrata das condições de possibilidade de sua solução, aparece a antiutopia. De fato, toda utopia nasce de tais situações concretas e as interpreta de uma ou outra forma. À medida que se transforma em projeção científica, o utópico se transforma na elaboração das condições de possibilidade de uma solução desses problemas concretos. Parte, por exemplo, das situações de pobreza, desemprego e subdesenvolvimento. Explica-as em suas origens; e elabora, a partir da explicação, as condições da superação. Se se chega ao resultado de que a solução é incompatível com o sistema de propriedade capitalista vigente, então a análise se transforma em exigência de uma mudança do sistema de propriedade em nome de tal superação das situações concretas de miséria.

Grosso modo é essa a análise a que se refere Popper. Agora separa os dois planos. De um lado, a solução dos problemas concretos; de outro, as exigências de uma mudança do regime de propriedade. A

este último chama “o abstrato”. E agora ele se pronuncia em favor do concreto, mas contra o “abstrato”. Começa a lutar contra esse “abstrato”, e a falar a favor do concreto. Em favor do concreto só fala, mas contra “o abstrato” luta. Mas sendo esse “abstrato” a condição para poder realizar os fins concretos, este antiutopismo destrói precisamente a possibilidade de solucionar os problemas concretos, ao falar constantemente de sua solução.

Trata-se de um mecanismo antigo com o qual se constituem as imagens conservadoras de seu paraíso antiutópico. Com relação à revolução francesa, Hegel usou exatamente o mesmo argumento. A antiutopia trata de apoderar-se do conteúdo concreto da utopia para destruir, em nome deste seu conteúdo concreto, a possibilidade de realizá-lo em nome da luta contra as “abstrações”. Estes antiutópicos dizem então que “queremos solucionar os problemas do desemprego, da pobreza, do subdesenvolvimento, mas é preciso renunciar às abstrações”. Agora o que chamam “as abstrações” são as condições para solucionar tais problemas concretos. Dessa forma, o conservador antiutópico se dá toda a aparência de uma pessoa responsável em favor dos problemas concretos, ao passo que por trás corta o único suporte que efetivamente pode assegurar tal solução.

Isso explica por que tal antiutopismo cientificista se torna inquisidor. Sua principal preocupação tem de ser os pensamentos. Através do pensamento o homem descobre que a solução dos problemas concretos só é possível através de condições sociais, que não estão imediatamente presentes em tais situações. O faminto precisa comer. Todavia, a vinculação de sua fome com determinado sistema de propriedade não é imediatamente visível. Somente um ato específico de tomada de consciência o faz visível. A nova inquisição está destinada a impedir tal ato.

Para impedi-lo, tem de impedir aqueles pensamentos que estão implícitos nesse ato de tomada de consciência. Daí a denúncia de todas as teorias cujo resultado poderia ser o esclarecimento das condições da realização de problemas concretos. Assim fica explicada essa imagem antiutópica de “solução de problemas concretos, sim; os instrumentos para a solução, não”. São como o czar Nicolau que dizia: “A geometria sim, mas sem as demonstrações”.

O resultado deste enfoque é de novo aquele paraíso na terra que Tomás Kempis descreveu: “Uma vez chegando ao ponto de achar doce e agradável o sofrimento... crê que estás bem e que encontres o paraíso na terra”⁶².

Separados os dois planos, dos problemas concretos e das condições de solução, todo o antiutopismo se dirige contra a discussão dessas condições que chamam “as abstrações”. Já não vêem na utopia mais do que “abstrações”; e vêem na “abstração” a origem de todos os ma-

les da história. A mesma utopia se transforma agora em anticristo: "Assim o tecnólogo utópico se torna onisciente e onipotente. Transforma-se em Deus. Não tenhas outros deuses ao lado dele" (Popper).

A *híbris*, o orgulho e a soberba aparecem de novo do lado da pobreza e daqueles que a querem superar. Mas aparece, ao mesmo tempo, como a raiz da violência.

Na visão dessa antiutopia, as revoluções fizeram-se em nome de abstrações, e das abstrações originou-se a violência. A história parece-lhes um movimento tranqüilo transformado em violência pelas abstrações e pelas utopias. Tirando as utopias e as abstrações — as religiões sociais de salvação — a história se torna uma essência tranqüila. Portanto, todo o esforço se concentra contra as utopias e seus portadores, dos quais querem-se desfazer com todos os meios necessários. Sua liberdade portanto se converte na soma de McCarthy com Pinochet. O homem não está libertado se não se liberta o homem de suas utopias; e, em última análise, se não for libertado da possibilidade de solucionar seus problemas concretos.

Mas as revoluções com suas utopias partem sempre da solução de problemas concretos que no *antigo regime* já não encontram solução. Nascem num ambiente de violência criado pela impossibilidade de solucionar problemas concretos. Dirigem-se, pois, contra regimes incapazes de solucionar tais problemas; e orientam-se para uma mudança do sistema com outras e novas possibilidades de solução. A revolução francesa nasce nos problemas concretos dos artesãos urbanos e dos camponeses. Estes não aderem a princípios abstratos, mas a pensamentos que elaboram as possibilidades de solucionar seus problemas concretos. Assim também nascem as revoluções socialistas; e onde os problemas concretos não chegam a se tornar agudos, não se realizam tais revoluções. A violência da postergação da solução dos problemas concretos no *antigo regime* está na base da violência que aparece nas revoluções. Mas o projeto das revoluções e seu desenlace não se podem descrever pela violência. Entretanto, essa violência aparece nas revoluções, e em seu curso surge a necessidade de superar essa violência que a própria solução despertou. Mas a violência não nasce da revolução, e sim da antiga sociedade. Não se pode julgar essa outra sociedade pela violência da revolução, mas segundo sua possibilidade de solucionar aqueles problemas concretos cujas deficiências no *antigo regime* originaram a própria revolução.

O pensamento antiutópico procede exatamente ao contrário. Mas seu surgimento não é totalmente alheio ao pensamento utópico. Nas revoluções aparecem projetos utópicos que não são factíveis em toda a sua dimensão. Na revolução, portanto, substitui-se o *antigo regime* por outro, que necessariamente tem de corresponder às condições de factibilidade imperantes. Isso leva à necessidade de institucionalizar o pro-

jeto revolucionário e seu conteúdo utópico. Passa por seu “dezoito brumário”. O processo revolucionário tem estas duas faces: a de derrotar um *antigo regime* e a de institucionalizar um projeto utópico, em torno do qual uma nova sociedade possa funcionar. A revolução francesa faz-se em torno de uma utopia artesanal, da qual resulta uma sociedade capitalista que converte a maioria dos artesãos em proletários. A revolução russa realiza-se em torno de um projeto de libertação do proletariado para terminar com todas as dominações humanas, mas transforma-se numa sociedade com um novo tipo de dominação, embora agora efetivamente baseada na satisfação das necessidades básicas de todos os membros da sociedade. Também essa vez é resultado de um projeto originário, utopicamente pensado, para uma sociedade que não é uma simples aproximação do projeto. Contudo, também nesse caso o projeto corresponde a uma situação do *antigo regime*, que era incompatível com a solução dos problemas concretos de determinadas massas populares e resulta numa sociedade que se mede por sua possibilidade de dar uma resposta a esses problemas concretos.

Denunciar a revolução pela violência que irrompe não tem sentido algum. Problemas concretos do *antigo regime* foram solucionados, substituindo tal regime por outro; e a crítica só pode partir desse fato da substituição. Sem a substituição do *antigo regime* os problemas concretos não são solucionados. Contudo, a crítica sem dúvida tem de focalizar as razões da violência que aparece e as possibilidades de evitá-la. Na visão antiutópica, ao contrário, da violência conclui-se a condenação da revolução, descrevendo esta como um produto de “abstrações”. Portanto emprega-se a violência para evitá-la, deixando de lado, na medida do possível, com a postergação da revolução, a solução dos problemas concretos que estão em sua origem. A ação antiutópica deixa cada vez mais problemas sem solução e vai aumentando a erupção revolucionária que a segue.

As revoluções sociais acontecem porque há problemas concretos por solucionar, que no *antigo regime* não encontram solução. Não nascem de “abstrações”. Todavia, têm de pensar seu projeto em termos abstratos, porque giram em torno das condições da solução dos problemas concretos numa sociedade que ainda não existe. Assim sendo, esse pensamento necessariamente entra em choque com problemas de factibilidade, que não podem ser solucionados a não ser no ato da própria realização da nova sociedade. Por isso, antes da revolução não se sabe nunca com certeza que tipo de sociedade resultará. Portanto, há uma quebra imanente no pensamento utópico — vinculado com o problema da factibilidade — no qual se apóia o pensamento antiutópico. Com referência a essa quebra começa-se a falar de que “os que querem o céu, terminam por fazer o inferno” e aparece a reflexão sobre o luciferiano.

Comparando-se a posição que já vimos no *Fausto* com a atual antiutopia cientificista, é notável uma inversão ocorrida na avaliação do utópico. No *Fausto*, este obriga Mefistófeles a contribuir para a construção de um “país paradisíaco”; e as violências que acontecem no caminho são produtos das arbitrariedades de Mefistófeles. Na antiutopia atual o próprio fim do “país paradisíaco” é denunciado como produto do Mefistófeles, que aparece portanto como Lúcifer, cheio de *híbris*. A violência, pelo contrário, é denunciada como o produto direto dessa meta. O anticristo não é aquele que faz com que se avance para a meta com passos violentos, mas aquele que coloca a meta: quem quer o céu, colhe o inferno. A própria meta é denunciada.

Mas dessa forma o pensamento antiutópico dá sua volta. Caminha agora com os olhos abertos para o inferno. Ao denunciar a utopia e com ela todos os canais eficazes para solucionar problemas concretos eficazmente, tem de deixá-los sem solução. Ao impor tal situação, declara o inferno no mundo. Todavia, quem quer o inferno, o terá. Dessa forma, o pensamento antiutópico não tem outra saída senão declarar guerra contra a utopia: a guerra anti-subversiva total. Converte-se num pensamento dessa guerra.

A utopia dirige-se para a realização de algo. Seu rompimento e portanto seu choque é com a realidade. Esta o obriga a se corrigir. Embora chegue ao inferno, o choque com a realidade obriga a sair de novo dele. A utopia entra em choque com as factibilidades da construção do mundo e jamais pode ir além delas.

A antiutopia é diferente. Ela não constrói, apenas se opõe a novas construções e a novas sociedades. Se a utopia entra em choque com as factibilidades da construção, a antiutopia entra em choque unicamente com as factibilidades da destruição. Não tem este limite em si que toda orientação utópica da ação tem: se o fim utópico era ilusório, o homem pode fazer o que quiser que não o conseguirá. Tem de voltar a reavaliar a meta dentro da factibilidade real. Isso não acontece com a ação antiutópica. Ela destrói e por fim se autodestrói. Está dentro de sua lógica declarar o fim do mundo no caso de não se conseguir impor à história. Se não se impõe, a destrói.

Precisamente essa dimensão destruidora é o que está ausente no pensamento utópico. Tende constantemente a ir além de suas factibilidades e constantemente tem de retroceder frente a estas mesmas factibilidades. E muitas vezes a violência se origina do fato de se ter ultrapassado a barreira do factível, barreira esta que ninguém conhece com exatidão antes de experimentá-la. A ação antiutópica, pelo contrário, não tem tal barreira. Como não transpõe a realidade, não depende da existência dela. Opta abertamente pela alternativa de evitar a transformação da realidade sob pena de destruir o próprio universo. Tendo os meios eficazes para tal fim em mãos, a realidade não lhes impede

levar a cabo tal fim. Arrogar-se o direito de decidir sobre o fim do mundo está na própria lógica do pensamento antiutópico. Negar ao homem tal direito é a própria lógica do pensamento antiutópico. O pensamento utópico só pode tomar a realidade como última referência de todos os atos humanos. Esta realidade é sua mão invisível, que em última instância a dirige. A ação antiutópica, ao contrário, vai além. Não só vive constantemente da arrogância de antecipar os juízos finais; arroga-se também o direito de determinar qual será o último dia.

Capítulo 6

A ORIENTAÇÃO TEOLÓGICA PARA A VIDA: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A. A utopia e o Deus bíblico

A afirmação da utopia além da factibilidade humana: a fé. Imagem de Deus e homem libertado. O Deus da projeção arbitrária no cristianismo antiutópico. A pobreza no espírito e a espiritualização da pobreza. A espiritualização da comunidade. Pobreza libertadora e libertação da pobreza. Alguém é pobre por ser piedoso? A pobreza como virtude. A superação de uma "concepção excludente da pobreza". O perdão dos pobres: É lícita uma teologia a partir dos pobres? O consentimento do pobre com sua pobreza: um roubo da alma.

O antiutopismo teológico leva a teologia à morte. A teologia transforma-se numa grande justificação de uma vida que vive ao dar a morte aos outros. Por isso seu símbolo-chave pode ser a crucificação dos crucificadores. Não se trata de uma disposição de ser crucificado, embora seu primeiro passo se apresente sempre assim. Expressando a sua disposição de ser crucificado, o teólogo antiutópico determina somente o inimigo crucificador. Frente ao crucificador convoca então à cruzada para crucificá-lo.

Essa imagem-chave da crucificação dos crucificadores surge na Idade Média como uma elaboração já bastante completa. Posteriormente vai se transformando, embora o original se mantenha sempre vigente. Mas sua forma mais atual é a do anticristo, que serve para interpretar determinados movimentos sociais como crucificadores, assassinos de Deus. Nessa imaginação do anticristo mantém-se toda a mística do sangue de Cristo em termos de uma mística do sangue de Deus. Mas aparecem também formas nitidamente secularizadas da crucificação dos crucificadores que se baseiam na imagem da antinatureza. Esta também se dirige contra os próprios movimentos sociais, contra os

quais se dirige a imagem do anticristo. Essa imagem da antinatureza foi especialmente elaborada pela geopolítica, com sua mística respectiva do sangue, que apareceu sob a denominação de “sangue e chão” (*Blut und Boden*). Onde surge, aparece sangue no solo. Em todos os casos trata-se de uma violência contra a esperança humana — a utopia — e a substitui pela visão romântica de sociedade sem esperança, sem utopia.

Ora, a orientação da teologia para a vida — o fundo da teologia da libertação — é a afirmação da esperança humana em todas as suas formas, da utopia como *anima naturaliter* cristã. O Deus da teologia antiutópica — e portanto, anti-humana — é o destruidor de todas as utopias humanas, o “messias” que destrói os movimentos messiânicos, o rival do homem, o Zeus da lenda de Prometeu. A teologia da vida afirma Deus como a garantia da possibilidade de realizar a utopia humana além dos limites da factibilidade do homem. Toda utopia vai além da factibilidade humana e é esperança além da esperança humana. Na teologia da vida afirma-se sua factibilidade e portanto sua legitimidade além da factibilidade humana demonstrável. Afirma um Deus que tem o poder de garantir o êxito definitivo da esperança humana, e que na aliança com a humanidade se comprometeu e portanto garantiu o êxito do empreendimento humano. Não pode, pois, conceber a Deus como um rival do homem. Pelo contrário, qualquer imagem de Deus que entre em rivalidade com o homem é denunciada como ídolo.

Em relação à teologia antiutópica, trata-se de uma imagem de Deus reinvertida. Na teologia antiutópica, o homem se aproxima de Deus ao renunciar às suas esperanças humanas. Quando fala de libertação o faz no sentido da crucificação do corpo, de uma violação da natureza, de uma renúncia à satisfação das necessidades. Não é libertar o corpo, mas libertar-se do corpo.

A teologia da libertação é teologia do corpo libertado pela satisfação de suas necessidades e de seus gozos, e por isso é teologia da vida. Quando o homem experimenta a libertação no interior de sua vida real e material, pode estabelecer e estabelece o contato com Deus. Essa é sua interpretação da corporeidade paulina. A transcendentalidade desta esperança humana está precisamente em seu interior. A esperança humana transcende a factibilidade humana e por isso é dotada de uma transcendentalidade interior a ela. Na própria esperança humana orientada para a vida real e material está sua transcendentalidade. Essa transcendentalidade evidentemente não é Deus, mas “a nova terra”. Deus está vinculado com ela como poder e amor capaz e comprometido na plenitude dessa esperança da vida real e material: a nova terra.

Por isso, a imagem da nossa terra aparece também no interior das ciências sociais, enquanto estas se dedicam à análise da produção e

reprodução da vida real e material. A própria ciência social não pode deixar de produzi-la porque ali está.

Por isso a transcendentalidade que se conhece através da razão não é Deus, mas a nova terra. É o que acontece também na mensagem cristã: no amor do próximo antecipa-se a transcendentalidade. Mas o que se antecipa não é Deus, e sim a nova terra. Mas nessa antecipação da nova terra e através dela — como sua ponte corporal — entabula-se o diálogo com Deus, e como tal a antecipação se efetua no Espírito. Portanto a mensagem não conhece prova da existência de Deus, exceto uma: a da ressurreição. Paulo é muito explícito nisso (Fl 3,21). A ressurreição de Jesus é para ele a prova de que a transcendentalidade da nova terra não é vã. A ressurreição prova que Deus tem o poder e que nele se pode vencer a morte. Não é que Deus possa ressuscitar dentre os mortos porque é Criador. É o inverso. Porque pode ressuscitar de entre os mortos, é Criador. A ressurreição demonstra seu poder, e não poderia ter esse poder a não ser sendo Criador.

O ponto de vista é totalmente diferente das provas da existência de Deus. Estas se baseiam antes na tradição metafísica, na qual Deus é a transcendentalidade que a razão humana pode conhecer. Por isso chega a ser o ser supremo. A transcendentalidade à qual a razão humana acede foi, portanto, interpretada como pessoa, e esta pessoa como Deus. Esta é a imagem de Deus da teologia medieval. Todavia, a filosofia posterior destrói progressivamente aquela metafísica que é o fundamento dessa imagem de Deus. Kant é o primeiro filósofo que tira da transcendentalidade filosófica o caráter de Deus. A lei moral do iluminismo do século XVIII chega a ser a transcendentalidade; e Kant deriva a existência de Deus dessa lei moral. Na visão de Kant, Deus não é a transcendentalidade da razão humana — esta é a lei moral — visto que sua existência está implícita na lei. Deus deixa de ser objeto da razão humana.

Marx volta a propor essa transcendentalidade da razão humana como uma nova terra. Marx está plenamente consciente de que com esse passo se substitui definitivamente aquele ser supremo da teologia. Daí deriva sua crítica da religião: a transcendentalidade do homem real e material é o homem numa terra nova, o império da liberdade. Da razão humana não deriva nenhuma existência de nenhum Deus. A única transcendentalidade que aparece à luz da razão é a do homem libertado.

Todavia, Marx crê que assim a crítica da religião terminou. A razão do homem é o homem que se liberta. A transcendentalidade do reino da liberdade, que ele mesmo sublinha, não dá um significado religioso. E efetivamente é uma transcendentalidade essencialmente diferente daquela da metafísica clássica. Refere-se à factibilidade da libertação do homem na nova terra. A nova terra — o reino da liberdade

— é reconhecível em sua transcendentalidade exclusivamente por um julgamento sobre a sua factibilidade. O próprio Marx chega ao julgamento de que não é factível. O reino da liberdade é transcendental porque não é factível que o homem o estabeleça.

Se se afirma a factibilidade daquilo que não é factível, aparece de novo a imagem de Deus. Marx não afirma tal factibilidade, e portanto não aparece em seu pensamento nenhuma imagem de Deus. Mas no momento em que é afirmada, aparece inevitavelmente. Há somente alternativas aparentes. Pode-se afirmar a aproximação progressiva no tempo infinito da realização do reino da liberdade. Mas trata-se evidentemente de um progresso de tal infinitude que seria uma forma dissimulada da não factibilidade da meta.

A mensagem cristã parte dessa afirmação: a nova terra é factível, porque se pode confiar em Deus que a garante. A ressurreição é aqui o ponto chave. Ela dá a imagem daquilo que é a nova terra: é essa terra real e material, mas sem a morte. A ressurreição é a prova de que Deus está comprometido com sua realização. A transcendentalidade da nova terra e um Deus comprometido com a realização dela, não são duas afirmações separadas. A ressurreição uniu as duas numa só. Todavia, a partir da razão humana, estão separadas em duas. Na análise da produção e reprodução da vida real, a razão humana chega à imagem da nova terra — o reino da liberdade; mas frente à transcendentalidade desta imagem, não tem nenhum recurso da razão. A razão não pode afirmar um Deus comprometido com sua realização e que seja capaz de efetua-la.

Esta é a causa do ateísmo de Marx, que é um ateísmo da razão. Todavia, isso leva a um problema que já está implícito na própria análise de Marx quando ele afirma a não factibilidade do reino da liberdade. Trata-se de um problema da legitimação de uma práxis humana de aproximação de um reino da liberdade, sabendo que sua realização está infinitamente longe. Não se trata de um problema simplesmente teórico. Esconde-se por trás dele um problema próprio das sociedades socialistas e dos movimentos socialistas no mundo capitalista. Está oculta ali a possibilidade de uma grande crise de legitimidade da práxis utópica; e toda práxis socialista está estreitamente vinculada com essa utopia: se a práxis utópica se orienta por fins não factíveis, onde está então sua razão de ser? Essa possível crise de legitimidade da práxis utópica não tem nenhuma solução a não ser inserindo nela uma fé cristã. Não se trata de algumas motivações, mas da própria base da motivação da vida humana para o futuro. Quando Teilhard de Chardin fala de uma possível greve da humanidade contra sua própria sobrevivência, está ali sua base de possibilidade. O encontro do socialismo com o cristianismo não é somente vital para o cristianismo; é vital também para o socialismo.

Efetivamente, a práxis utópica não tem legitimidade definitiva em si. É a única práxis humana legítima; mas não se pode legitimar a partir de si mesma. Para isso suas metas teriam de ser factíveis. Mas é essencial para a utopia que ela não seja factível em plenitude. A práxis utópica se desautoriza constantemente quando se legitima por suas próprias raízes; assim está em perigo de transformar-se em mito com a tendência a solapar. Suas metas são legítimas por si mesmas, porque a utopia é a imagem da libertação definitiva do homem. Essa utopia não tem nenhuma necessidade de legitimação adicional. Mas a práxis utópica é diferente: embora não necessite de legitimação de suas metas, sem dúvida necessita de legitimação de sua práxis em função delas. Não sendo factíveis as metas, é mister legitimar os passos finitos dados para aproximar-se das metas infinitamente distantes. Embora a meta se desenvolva por meio da razão humana, é impossível derivar, em termos da razão humana, uma legitimidade da práxis utópica.

A percepção dessa crise de legitimidade da práxis utópica está na raiz do surgimento da “teologia da libertação” e dos muitos grupos de “cristãos pelo socialismo”. Participar dessa práxis utópica significa, de qualquer forma, a negação de Deus como ser supremo, como objetivação da transcendentalidade.

Sendo agora a utopia da libertação do homem o conteúdo da transcendentalidade, o ser supremo está destituído. Acaba sendo um ídolo: algo especificamente humano sob a aparência de Deus. Passar a uma práxis de libertação implica, portanto, esse despojamento do ser supremo, tanto hoje como nos tempos de Marx.

Todavia, a práxis da libertação tem agora outros matizes. À medida que chega a ser visível a crise de legitimidade da práxis utópica, o despojamento do ser supremo deixa de ser sinônimo de ateísmo.

A possibilidade dessa crise de legitimidade da práxis utópica é a mais radical refutação da crítica marxista da religião. Mas trata-se de uma refutação que opera no interior da análise marxista e que de forma alguma refuta o método dessa análise. Todavia, refuta seu desenlace ateu.

Essa é a razão pela qual se desenvolveu toda uma corrente de socialistas que começam a integrar a tradição cristã no próprio pensamento marxista. À medida que o resultado utópico da análise marxista — o reino da liberdade — foi efetivamente um conceito transcendental, isso é possível. A crítica marxista do cristianismo antiutópico continua perfeitamente de pé; e a imagem de Deus que aparece agora a partir da análise marxista já não é a do ser supremo, mas antes a do Deus da mensagem cristã. Trata-se de um Deus que está no interior da práxis humana de libertação e que pode dar legitimidade à práxis utópica além da factibilidade humana. Nessa perspectiva pode-se afir-

mar a factibilidade daquilo que humanamente não é factível: o reino da liberdade. Todavia, não no sentido de sua realização por decisão humana, mas no sentido do apressamento da vinda do reino. A práxis de superação é práxis cristã à medida que se vincula a ela a esperança no reino vindouro, à medida que essa práxis é levada a cabo com êxito. Nessa perspectiva é uma práxis com a qual Deus está comprometido e que portanto não está limitada por nenhuma não-factibilidade. É o êxito dessa práxis que se vincula ao apressamento da vinda do reino (2Pd 3,12).

Efetivamente, é essa a imagem do Deus da mensagem cristã. É a do Deus poderoso, cujo poder se demonstrou pela ressurreição. E pode realizar a libertação do homem além da factibilidade humana na realização da nova terra. Nessa nova terra está, pois, a transcendentalidade ou não. Não é o Deus dos filósofos — o ser supremo sem dúvida o é — mas o Deus que se faz presente nos atos existenciais e cuja chave é a ressurreição.

Na teologia da libertação surge agora um problema que já está presente em Paulo. Se em Deus é factível a ressurreição, e em consequência é poderoso e também Criador, se desvanece a liberdade humana frente a ele. O ser Criador necessariamente teria de ser concebido como o Deus da arbitrariedade e da dominação legítima. Ele tem o poder para realizar a nova terra, mas quais serão suas condições? E Paulo responde: “nenhuma”. A vontade de Deus é que o homem seja livre como sujeito em comunidade; e a comunidade é, em última instância, a humanidade. Mas essa vontade de Deus, segundo a qual o homem é livre, é irrevogável.

Daí resulta o pensamento paulino das alianças. Nas alianças muda a essência de Deus. Na primeira aliança Deus renuncia à sua arbitrariedade legítima. Mas continua sendo legítimo dominador. Dá leis e dirige seu povo escolhido. Na segunda aliança renuncia também à sua dominação legítima. Entra num compromisso do qual já não pode sair, faça o homem o que fizer. Nesses compromissos das duas alianças Deus se transforma e perde tanto a dominação como a arbitrariedade; como Criador, ambas lhe teriam correspondido. A renúncia à dominação implica a eliminação da lei. E a razão de Deus para esta sua renúncia é fundamentada por Paulo num ato totalmente voluntário de amor. E o reconhecimento de Deus como Senhor por parte de Paulo não é uma renúncia do homem à sua liberdade, mas o reconhecimento de Deus como fundamento do realismo da liberdade. Mas a palavra de Deus já está empenhada.

Deus, como aquele que dá o realismo à liberdade humana e a perspectiva à sua antecipação utópica, é o Senhor da mensagem cristã. Quando se fala do Espírito, trata-se sempre do homem que age na esperança e no exercício de sua liberdade como sujeito em comunidade.

Deus deixa de ser, na mensagem cristã, um Deus que pretende impor alguma vontade ao homem. Por isso Paulo pode declarar eliminada a lei e derivar os comportamentos humanos exclusivamente do amor ao próximo.

Com a segunda aliança, o homem é soberano. Esse pensamento foi reassumido pela teologia da libertação. Portanto, pode afirmar agora a coincidência total entre a vontade de Deus e a libertação do homem. Ao ser a libertação do homem a vontade de Deus, os imperativos da libertação humana indicam a vontade de Deus. Esses imperativos não podem ser comparados com a vontade de Deus para ver se coincidem. São eles a vontade de Deus, e a aliança é a promessa de Deus de levar a libertação para a plenitude. Se o homem foi criado segundo a imagem de Deus, a imagem de Deus que o homem possa ter deriva da imagem do homem libertado. Portanto, não há outra fonte para saber o que é o Deus verdadeiro e o que é sua vontade, a não ser sua própria libertação. Deus é aquele que torna possível a libertação, e o Deus verdadeiro corresponde à imagem da libertação do homem. A revelação não revela senão isso.

A teologia antiutópica, ao contrário, tem uma imagem de Deus que se encontra em constante rivalidade com a libertação humana. Todavia, também se apresenta como libertação: como uma “Libertação da libertação”; assim é anunciada num livro que apareceu recentemente¹. Esse livro tem um capítulo que tem como título: “Uma clara confusão”². Esse é o título que os autores deveriam ter dado ao livro inteiro. Libertar-se da libertação é o lema da libertação antiutópica. Tem o mesmo sentido que o lema dos velhos e novos nazistas: libertar-se da esperança como ápice da esperança; o milênio como estado no qual ninguém sonha com milênios.

A mensagem cristã concebe a libertação humana — a antecipação da nova terra no espírito — como libertação do homem em comunidade. E isso determina que o amor do próximo seja o critério central da conduta, do qual todos os critérios concretos derivam. Não tem validade por ser “de cima”, mas exclusivamente por derivar do amor ao próximo. Trata-se de uma estrita imanência ética, sendo essa imanência ética a vontade de Deus. Essa comunidade humana pode-se perder de duas maneiras. Primeiro: por depositar a confiança numa “coisa do corpo” (Fl 3,3), seja esta a apropriação de riqueza por amor ao dinheiro ou pela crença na justificação através da observância da lei, seja esta “de cima” ou não. Nesses casos trata-se de um negar a Deus que é o resultado de um negar os homens. E isso é o orgulho ou a soberba. Em segundo lugar: a comunidade também se perde por parte do pobre em sua miséria. No pobre é pela carência de bens; nessa carência sente-se a ausência da comunidade. O pobre é pobre contra a sua vontade, e portanto só pode aspirar à comunidade. Isso constitui

a predileção pelo pobre. Com relação à perda da comunidade, ambos se correspondem mutuamente. Havendo orgulho por parte daqueles que põem sua confiança numa “coisa do corpo”, a predileção é para os pobres, ausentes da comunidade. Para que o orgulhoso deixe seu orgulho, tem de se dirigir aos pobres. Tirando-os de sua pobreza, desaparece o orgulho.

Nem o orgulho nem a predileção tem algo que ver com o estado de ânimo. O fato de que haja orgulho deriva do fato de que existem pobres. Da existência dos pobres deriva o orgulho dos outros. O orgulho não é um vício, a pobreza não é uma virtude. Os dois são negativos. Todavia, os pobres são prediletos por sua pobreza ao passo que a riqueza — que significa sempre apropriação pessoal dela — leva, mediante o orgulho, à rejeição do rico. Os ricos e os pobres se defrontam, portanto, como os orgulhosos e os prediletos. O orgulho é a perda de Deus, porque não há relação com Deus a não ser através da comunidade.

A teologia antiutópica surge através da transformação desse esquema básico. O principal meio para tal mudança é a reinterpretação daquilo que é a realidade. Substitui a realidade palpável, a vida real e material dos homens, por uma realidade essencial na mente, em nome da qual condena a realidade palpável. Trata-se de um método totalmente generalizado, por meio do qual se invertem todos os conceitos e mistérios da tradição cristã. Para tirar o homem do centro da história, tem de tirá-lo da vida humana, a realidade palpável como seu centro de vida. Enquanto na mensagem cristã Deus chama o homem a colocar-se no centro da história e a reconhecê-lo como este Deus, que quer o homem neste lugar destacado, transforma-se agora a imagem de Deus de uma forma tal que torna a surgir a rivalidade entre Deus e sua “realidade verdadeira”, e o homem com sua realidade palpável.

Essa construção de uma “realidade verdadeira”, que substitui uma realidade palpável até tragá-la, passa através de um processo de espiritualização da comunidade.

A comunidade cristã da mensagem cristã é aquela que inclui sempre e necessariamente a comunidade dos bens em determinado grau. “Estar no Espírito” significa estar em comunidade com os outros sem nenhuma diferenciação, pois a pobreza material é um indicador palpável do orgulho dos outros. Há ricos à medida que há pobres. A existência dos pobres demonstra que os outros — os ricos — não vivem “no Espírito”, ao passo que os pobres continuam tendo o Espírito pela predileção, e não por mérito pessoal. Na predileção pelos pobres está presente o Espírito objetivamente — pelo fato de que são pobres — e há denúncia do orgulho dos outros que não são pobres.

Para que os ricos, os outros, vivam no Espírito, têm de mediatizar sua vida pela comunidade de bens com os pobres.

Evidentemente, essa comunidade não é exclusivamente de bens. Mas para que a vida “no Espírito possa ter lugar, a comunidade tem de incluir uma determinada comunidade de bens. A comunidade dos bens é assim insubstituível, a mais importante. Excluir os bens da comunidade é orgulho. É o único caso para o qual a mensagem cristã conhece pena capital (At 5,1-12). Trata-se da comunidade de bens no sentido mais estrito: ter tudo em comum. A subtração de bens dessa comunidade por parte de Ananias não é tratada como simples pecado do qual se possa arrepender. Deus castiga com a morte. Não se trata de estabelecer uma obrigação para que todos tenham tudo em comum. Todavia, estabelecida uma comunidade tão estreita, o castigo de morte se vincula com a subtração dos bens. “Não foi a homens que mentiste, mas a Deus” (At 5,4). Saiu “do Espírito”, que está em relação com os homens, mediatizada pelos bens.

Essa extraordinária importância da inclusão dos bens na comunidade é necessária para evitar a espiritualização da comunidade. A comunidade é de vida concreta. Se não se incluem os bens, a comunidade perde todo o significado concreto. Se se incluem, é potencialmente comunidade “no Espírito”. Mas a comunidade não tem essa potencialidade de ser comunidade “no Espírito” a não ser no caso de incluir uma comunidade dos bens. A comunidade dos bens é a última instância da comunidade no Espírito, é sua base real, sua possibilidade de ser. Com ela pode ser comunidade “no Espírito” — em potência o é — e sem ela jamais o pode ser. A comunidade no Espírito é uma forma de ter comunidade dos bens. Somente nesse contexto é possível entender a importância da pobreza na mensagem cristã. Bigo a exprime dizendo que “os ricos não entram na pátria dos pobres, a não ser com a condição de que os pobres os ‘naturalizem’, segundo a enérgica expressão do Bossuet”³. Com a condição de que se entenda por pobres, em última análise, os pobres em sentido material, e como pobres involuntários, essa expressão de Bigo exprime exatamente o que é “o Espírito” na mensagem cristã. Bigo, que precisamente em sua análise da pobreza vai muito além daquilo que é corrente na doutrina social, não mantém sua postura com toda consequência; isso precisamente por sua adesão indiscriminada à propriedade privada como direito natural. Na maioria dos autores o que acontece é antes uma espiritualização da pobreza sem limites, que de fato inverte a relação.

Essa espiritualização vai contra a amarração do conceito da pobreza na pobreza material e involuntária. Rejeita o fato de que somente a comunidade de bens seja potencialmente comunidade “no Espírito”. Fala de “economismo”, “reduccionismo” etc. Para poder

fazer isso, muda o sentido da palavra “Espírito”. Em vez do “Espírito” referem-se agora à espiritualização. Embora isso aconteça em quase todos os campos da fé cristã, tem suas conseqüências mais drásticas e fundamentais na espiritualização da pobreza.

A pobreza evangélica é um mal, não é um bem. É um mal que o pobre sofre e do qual quer sair. Não podendo sair, é pobre. Nessa pobreza está sua predileção, e nela sofre. A pobreza crucifica, e o orgulho é o crucificador. A crucificação também não é nenhum bem, mas dela nasce a predileção, a promessa, a esperança. A predileção é a esperança de que doravante não haja mais pobres.

Pelo contrário, a espiritualização da pobreza fez com que esta se transformasse num bem, numa virtude. Diz Dom López Trujillo a esse propósito:

A pobreza é libertadora. Dá agilidade ao homem para a resposta. Abre-o para Deus e para os outros. A bem-aventurança da pobreza no evangelho de Mateus, e sua expressa alusão à pobreza do Espírito, é algo bem exigente ⁴.

Aqui aparecem os dois passos da transformação. A pobreza “no Espírito” já não tem nada do Espírito no qual a comunidade é a ponte corporal do diálogo com Deus. É agora uma espiritualização. Implícito nesse passo de inversão está o outro. A pobreza agora é um bem, uma virtude à qual corresponde a predileção: “A pobreza é libertadora”.

Na mensagem cristã essa pobreza é escravizante, não libertadora. Mas por sua própria exigência grita para ser libertada. Portanto não há libertação a não ser através da libertação dos pobres, que é libertação da pobreza. Mas López Trujillo constrói todo o conceito da pobreza sobre uma virtude da pobreza. Dessa forma, nega que haja espiritualização:

Será perigoso minimizar os ingredientes da pobreza real, “espiritualizando” o que a Escritura virtualiza como pobre. É também o oprimido, o escravizado ⁵.

Mas agora a pobreza já não é a pobreza real, pois tem “ingredientes da pobreza real”. Diz que “também” os oprimidos são pobres. A pobreza real é algo muito pouco fina. Por isso López Trujillo fala de uma “evolução e esclarecimento posterior” a partir do qual “os pobres são agora os piedosos” ⁶. “A carência de bens — a pobreza palpável — agora muda de sentido: “Inclui-se realmente a carência de bens, pois estes escravizam o homem e lhe tiram a liberdade no sentido de que o homem deve dar a sua vida” ⁷.

É preciso ler bem. Não é “a carência de bens” o que escraviza, mas os bens: “estes”. A escravidão da pobreza não é a escravidão que a apropriação de uns impõe sobre os outros que agora carecem de

bens, mas uma relação exclusiva entre o sujeito e o bem. O bem deixa de ser uma relação objetivada com outros; ao contrário, é uma relação entre o bem e o sujeito.

A pobreza evangélica é outra: a relação entre o sujeito e o bem constitui o senhor, e a carência desses mesmos bens por parte de uns constitui o senhor, e a carência desses mesmos bens por parte de outros constitui a escravidão dos pobres. A escravização pelo bem é a outra face da escravidão pela “carência de bens” por parte do pobre. Mas a escravidão é uma só. E o Espírito é a superação dessa escravidão. Na espiritualização isso fica invertido: cada um dos sujeitos ajeita sua relação com os bens que lhe pertencem. Não superam a escravidão, pois se deixam escravizar. Na ótica dos possuidores, estes não se deixam escravizar pela carência desses mesmos bens. Todo o mundo se “liberta da libertação”. Sobre “a pobreza no Espírito”, em Mateus, Dom López Trujillo diz:

Sem dúvida queria sublinhar — não esquecer ou deixar em plano secundário — que não era suficiente ser pobre de fato, pela carência de bens, mas que além disso se devia consentir de certa forma nessa carência⁸.

E portanto distingue “modernamente” “entre pobre, como exigência evangélica, e o miserável, que é um mal que deve ser superado”...⁹

Agora é preciso merecer ser pobre. É uma virtude. Da parte do possuidor, a virtude do desprendimento interno; da parte do pobre real, a virtude do consentimento. Entre eles já não medeia nenhuma exigência da fé, cada qual se arruma com Deus sem intermediação do pobre. A miséria, ao contrário, converte-se em algo para o qual não vale a predileção evangélica, pois é um campo da aplicação da fé, e não a própria fé. Se se aplica a fé trata-se de superar a miséria; se não se aplica, não. Mas a fé não é questionada. A miséria deixa de ser assim um indicador objetivo do orgulho, ou seja, da perda da fé. Dom López Trujillo compra dos pobres sua predileção evangélica por um prato de lentilhas. Mas ao contrário de Jacó, nem vai dar-lhes o prato de lentilhas. Quem leva o prato é aquele outro que tem a predileção: o primogênito.

Supera assim “uma excludente concepção de pobreza”¹⁰, já que não há nenhum reducionismo nem economicismo. Mas o que se perdeu é a própria realidade. Depois do golpe militar no Chile, o membro da junta militar chilena, almirante Merino, interpretou essa pobreza de seu modo:

Temos a honra de poder chamar-nos cavalheiros pobres, mas honrados, porque nenhum de nós tem bens... não temos outro interesse senão o de servir o Chile, porque somos e seremos pobres de solenidade¹¹.

Uma vez superada a “excludente concepção da pobreza”, escuta-se dos quatro ventos o grito: Vivam os pobres! Os mesmos senhores que fazem fila para se apresentar como crucificados, agora aparecem de novo para apresentarem-se como os homens evangélicos. Também não faltam aqui os autores da “clara confusão”:

A pobreza, como atitude espiritual, e a ela sem dúvida se refere a bem-aventurança, consiste em que o homem ponha sua confiança em Deus e não em si mesmo nem nas outras criaturas ¹².

Já nem falam mais de pobreza no espírito, mas falam sem rebuços da “pobreza espiritual”. E para que entendamos bem, deixam claro que excluem qualquer ponte da relação do sujeito com Deus, inclusive a confiança nos outros. O sujeito já não tem mais absolutamente nada de comunidade.

Do que ficou dito depreende-se que não se pode confundir pobreza material com a pobreza espiritual. Pode haver pobres em bens econômicos sem que o sejam no espírito. É o caso daqueles que endeusam o dinheiro e cobiçam as riquezas que não têm. Pelo contrário, não se deve descartar a possibilidade de ricos em coisas materiais que sejam autênticos *anaíim* ou pobres de espírito ¹³.

Não se pode falar de maneira mais clara. Sobretudo os pobres são agora aqueles que “endeusam o dinheiro”. De novo, uma pura espiritualização da pobreza.

“Endeusar o dinheiro” é um fato. “Endeusar” significa açambarcar riqueza, e não o desejo de açambarcar riquezas. Em termos metafóricos ou simbólicos, refere-se também ao desejo, mas a atitude real pressupõe ter riquezas, ter dinheiro. É a mesma diferença entre o desejo de matar e o assassinato. Tudo está de tal forma espiritualizado a ponto de não se distinguir o fato do desejo.

Todavia, trata-se de outra formulação daquilo que Dom López Trujillo já havia sublinhado: segundo ele, o pobre real é o pobre no espírito, quando consente na pobreza. Ao conseguir na pobreza, está transformando a miséria, que é um mal, em pobreza. E esta é um bem. Contudo, não se pode consentir num mal. Na mensagem cristã a miséria é indicador de orgulho, e consentir nela é consentir no orgulho, na prepotência, na soberba. Por isso a mensagem cristã não conhece o sentimento do pobre em sua pobreza. Todavia poder-se-ia derivar da mensagem cristã uma exigência de perdoar aos ricos seu orgulho, porque o pobre o está sofrendo. Mas perdoar não é consentir.

Apesar disso, não se vai encontrar na doutrina social nenhum apelo aos pobres para que perdoem o orgulho dos ricos, já que aquele que perdoa é que se dignifica. Por isso se apela ao pobre à reconciliação.

liação. Isso significa que se apela ao pobre para que consinta com sua pobreza; e se apela ao rico para que perdoe o pobre no caso em que este não consinta em sua pobreza. O pobre que não consente cai no orgulho e o possuidor tem, então, de perdoá-lo. Mas perdão não significa conceder e sim ajudá-lo “generosamente” para que possa consentir em sua pobreza. Mas não consentir é uma falha do pobre. Agora, jamais se exclui a concessão do possuidor frente ao pobre. O possuidor pode fazer concessões — e em consciência está obrigado a fazê-las — mas exclusivamente à medida que essas concessões não ponham em perigo a propriedade privada e o direito de herança. Se o possuidor não fizer essas concessões, cairá também no pecado. Mas não estará fora da fé. Trata-se de um problema entre ele e seus bens, não entre ele e o pobre. Se se desprende interiormente deles, está na fé; se põe sua confiança neles, não. Mas isso tem uma relevância exclusivamente espiritual: interiormente. Por isso mesmo o cardeal de Santiago podia dizer sobre a junta militar que “sua inspiração explicitamente cristã é valiosa, e estimamos que, não obstante certas insuficiências na formação do ideal cristão para a vida social e política, constitua uma base para orientar a ação ética e social...”.

No caso dos pobres isso é diferente: se não consentem e se levantam contra a propriedade privada, estão fora da fé. Não aplicam mal a fé, mas estão fora dela. O mesmo cardeal de Santiago diz dos Cristãos pelo Socialismo que tomaram um caminho “que lhes faz renunciar de fato a seu cristianismo...¹⁴. E a Igreja é absolutamente “neutra”: prega a todos por igual a propriedade privada como direito natural.

São sempre os mesmos grupos que se apresentam como os crucificados, como os pobres no Espírito e como os que perdoam. Mas os pobres não estão entre eles, a não ser que consentam. Já não são os pobres que “naturalizam” os ricos na pátria dos pobres, mas agora são os ricos que “naturalizam” os pobres em sua própria pátria. Dom López Trujillo nos confirma essa afirmação: “Há pleno direito para fazer um discurso teológico a partir dos pobres. Trabalhar nesta linha será muito enriquecedor”¹⁵.

A fé cristã é fé a partir dos pobres. Portanto, não se pode afirmar que seja lícito fazer teologia a partir dos pobres. A referência aos pobres é critério de verdade da fé. Não é que seja lícito não assassinar; pelo contrário, não se deve fazê-lo. Não é lícito amar o próximo, visto que é o único mandamento. E se se diz que é lícito não assassinar, declara-se lícito o assassinio. Se se diz que é lícito amar o próximo, está-se dizendo que é lícito não amá-lo. E se se diz que é lícito fazer o discurso teológico a partir dos pobres, está-se dizendo que é lícito não fazê-lo. Essa é a ruptura da fé a partir da espiritualização da pobreza.

A evangelização do pobre transforma-se, portanto, no roubo de sua alma. A pobreza do pobre se transforma no ideal do pobre que é o consentimento na sua pobreza. Rouba-se-lhe a alma e enxerta-se-lhe outra: a alma do possuidor. Pelo consentimento leva-se o pobre a participar do orgulho dos possuidores, na renúncia à comunidade. Dom López Trujillo está bem consciente do que se trata. Elogia M. Luther King com as palavras: "Mais próximo está o exemplo de M. Luther King, o negro de alma branca, como cantou o poeta..."¹⁶.

O poeta que cantou isso era um poeta branco. Trata-se da pior ofensa que M. Luther King recebeu em sua vida. Dom López Trujillo repete essa ofensa e a pronuncia como elogio. King não tinha uma alma de negro, mas uma alma branca. Sua alma lhe é tirada, e insere-se-lhe outra. Ao negro, a alma branca. Ao pobre, a alma do possuidor. Ao sindicalista, a alma amarela. Ao judeu, a alma do ariano. Na África do Sul e na Rodésia existem brancos honorários. Trata-se de uma ofensa igual como se se dissesse dele: um bispo de alma pagã. Mas não é só. Dom López Trujillo nem considera isso como ofensa, mas apresenta essa desumanização como o ápice da humanização. A ofensa maior é que nem sequer tem a intenção de ofender.

B. Realidade palpável e realidade simbólica: a inversão da realidade

A hipóstase da "realidade verdadeira". É cristão quem odeia o ódio? Quem resiste à tentação do poder, tem de defender os poderes instalados. A escravidão cristã. Racionalidade formal e racionalidade material: a canonização da sociologia de Max Weber. O anti-messianismo: o homem é um rival de Deus? O simbólico é o real, o real é o simbólico. A quem falou a serpente? A adoração do finito. Como o cristianismo antiutópico vê seus adversários. Uma falsificação do texto evangélico. Um pacifismo que não é pacífico. As legítimas aspirações dos conquistadores. Pregar a guerra ao pregar a paz. O direito de viver e a obrigação de defender a própria vida. A propriedade privada (mal entendida) e a propriedade privada (bem entendida). Uma torre de Babel que se esconde por trás de uma confusão de línguas. Uma neutralidade que não é neutra. Somos servidores que viajamos de primeira classe: tudo nos perence. O apelo ao suicídio coletivo.

Em todos esses temas está presente um determinado modelo de inversão, que se pode aplicar em qualquer campo social e que faz com que se esfume a realidade palpável dos fatos. A partir dos valores que regem a ação humana na realidade palpável, pode-se sempre construir uma "realidade verdadeira" contraposta à realidade palpável, se se absolutizam os valores. O fato muda então de significado e se transforma em puro símbolo ou ingrediente desta "realidade verdadeira".

Vejamos um exemplo dessa transformação. Uma determinada morte é um assassinio se se produz através da infração da norma: não ma-

tarás. Somente com referência a essa norma trata-se de um assassínio. Sem a norma se trataria de uma morte como qualquer outra. No assassínio há sempre um assassino e um assassinado. O assassino sempre assassina por alguma coisa. As muitas razões do assassínio pode-se dar um denominador comum: o ódio. Portanto, o assassínio aconteceu por ódio do assassino.

Esse ódio agora pode ser hipostasiado. Foi por ódio que assassinou. O ódio deixa de ser o denominador comum de muitos motivos possíveis do assassínio e se converte em sujeito. Não foi o assassino que matou, mas seu ódio. Mas o ódio não nasce do ar, nasce por alguma coisa. O fato, contudo, de que o assassino matou o assassinado comprova que o assassinado produziu no assassino um ódio. Porque, de outra forma, o assassino não o teria assassinado. O ódio do assassino, que o levou ao assassínio, foi provocado ou produzido pelo assassinado. Portanto através do assassino agiu o ódio provocado pelo assassinado, e portanto o próprio ódio do assassinado. Portanto, o assassinado é o assassino, porque provocou o ódio que o matou. Portanto cometeu suicídio. Seu ódio o matou, sendo o assassino palpável um intermediário desse ódio do assassinado. Quanto mais cruel o assassino, tanto maior seu ódio, e portanto maior o ódio provocado pelo assassinado, e maior o ódio do assassinado que foi morto pelo próprio ódio dele.

O fato se esfumou, o assassínio aconteceu só aparentemente. Na "realidade verdadeira" foi o ódio do assassinado que o matou; o assassino é um intermediário desse ódio. A realidade palpável esfumou-se. Por exemplo, sobre a matança depois do golpe militar chileno diz o cardeal Silva Enríquez:

Produziram-se alguns fatos, que para nós são lamentáveis. Todavia, o presente se explica pelas causas que o provocaram. Víamos como o país estava dividido, como se feria a unidade da classe operária, como um sectarismo ideológico se impunha... a junta militar foi a primeira a lamentar a decisão que assumiu e diante deste novo governo, cuja atitude no meu modo de ver não pode ser qualificada de dura repressão anti-marxista, a Igreja do Chile tem a missão que lhe corresponde...¹⁷

O presente se explica pelas causas que o provocaram. Há um ódio do assassinado, que provoca o ódio do assassino. O assassino assassina, mas na realidade não assassina. No plano verdadeiro é meio do ódio do assassinado, e o assassínio é suicídio. E o assassino é o primeiro a lamentar o assassínio efetuado pelo ódio do assassinado atuante no assassino. Assim pode-se dizer: "sinto muito".

A realidade palpável desapareceu. O assassínio é aparente, a "realidade verdadeira" impõe-se e descobre o suicídio mediatizado pelo assassino. Insistir em que o assassínio é palpável, efetivo, aparece agora, do ponto de vista da "realidade verdadeira", como um simples reducionismo. A verdade é outra.

Ora, é inegável que se trata efetivamente de uma dimensão do fato. Há antecedentes do fato que pertencem à explicação. Mas um antecedente não o explica. Que um antecedente determinado leve a um assassinio, é decisão do assassino. O antecedente não decide. O assassino decide assassinar e aceitar o antecedente como motivação suficiente. Mas, quando se converte o ódio em substância e sujeito, passa-se por cima dessa decisão, e portanto passa-se por cima da responsabilidade do assassino; e assim a realidade palpável se transforma em realidade aparente e simbólica. Os sujeitos atuantes são substituídos por tais substâncias: ódio, amor, reconciliação, poder, violência, inveja etc. Os sujeitos são simples portadores de tais substâncias atuais. São agora seus suportes materiais.

Os passos da transformação foram os seguintes: a partir de uma norma cria-se um móbil dos móveis possíveis, um denominador comum é convertido em substância “verdadeira” atuante, que atua naquele que infringe a norma. Essa substância atuante e sua ação de infração é agora imputada àquela pessoa que é o objeto da infração. Como resultado, o assassinado é o assassino. A “realidade verdadeira” substitui a realidade palpável e inverte o sentido inicial da norma. Na realidade palpável: o assassino matou odiosamente o assassinado, e na “realidade verdadeira”: o assassinado foi morto por seu próprio ódio, e no ato do assassinio foi morto o ódio do assassinado. Nem o assassinado existe verdadeiramente. Quem morreu foi seu ódio. Existe ali outra “clara confusão”:

Ao cristão só é permitido o ódio que é mandado: o ódio ao pecado. Indo mais a fundo, cristão é quem odeia o ódio. Que cristão, mesmo marxista, poderá sustentar que é compatível com a fé a regra geral da violência como cirurgia social para extirpar as injustiças de nosso continente? ¹⁸

Odiar o ódio é precisamente a regra geral da violência e da “cirurgia social”. É o único precisamente que ao cristão não é permitido.

Essa substituição do homem real por substâncias atuantes tem as mais variadas aplicações. A noção de poder é, evidentemente, chave para a própria análise da pobreza e as possibilidades de superá-la. Com o poder, portanto, efetua-se uma inversão semelhante.

Se alguém quer fazer algo, quer também a possibilidade de fazê-lo. Essa possibilidade de fazer algo pode-se chamar poder. Poder é então um conceito vazio; como no caso do assassinio o é o ódio, ou no caso da pobreza o é a pobreza espiritual. Se alguém quer assegurar um modo de produção que a todos permita viver, quer a possibilidade de fazê-lo. Se outro, ao contrário, quer assegurar um modo de produção capitalista que não permite isso, também quer a possibilidade de fazê-lo. Como a possibilidade de fazer algo se chama poder, am-

buscam o poder. O possuidor que não quer compartilhar, busca o poder para não compartilhar. O pobre que quer viver, busca o poder para viver. Ambos perseguem o poder. Entre eles há, pois, uma luta pelo poder. Nesta luta a Igreja sofre tentações:

A tentação de aliar-se aos poderes instalados é a dos grandes sacerdotes. Mas há outra mais sutil, a tentação de aliar-se aos poderes contrários que pretendem destronar os primeiros para instalar-se em seu lugar ¹⁹.

O poder é poder fazer algo, não importa o quê. De um lado, os poderes instalados que têm o poder. De outro, os que querem fazer algo diferente; portanto, a possibilidade de fazê-lo é o poder. Agora, querer o poder é cair no desejo do poder, é cair na tentação do poder. É como os desejos de alguém contam mais do que a realidade, aquele que quer o poder é poder. Dessa forma estão em luta dois poderes: os poderes instalados e os poderes contrários. Entre eles disputa-se o poder. Há poderes que têm o poder, e outros poderes que não o têm. Ambos representam tentações de poder.

Não são só os poderosos que impõem seu jugo às massas; também os que as mobilizam em empreendimentos humanos que têm tanta razão como o empreendimento de Judas, o galileu, mas que não são o empreendimento divino confiado aos apóstolos ²⁰.

O império romano é poder, e Judas galileu também o é. O poder no poder luta contra o poder dos que não têm poder. O poder no poder está instalado, e o poder sem poder está nos campos de concentração. Os dois exercem uma tremenda tentação. E os que não estão no poder caíram na tentação do poder. A Igreja também caiu muitas vezes: "Protegida pelo braço secular, defendida por uma 'civilização', lançou-se a empreendimentos equívocos de caráter político: as cruzadas, as guerras de religião" ²¹.

Mas nessa nova tentação, por parte do poder que não tem poder, não cairá: "Cada uma das grandes ideologias revolucionárias foi, historicamente, a origem de uma tentação fervente na Igreja" ²².

Todavia, enquanto o poder que não tem poder não se converteu em poder com poder, a Igreja resistiu. Também dessa vez resistirá: "Assistimos hoje a uma atitude semelhante, na presença da segunda revolução" ²³.

O que nos diz é que se deve sempre resistir a uma tentação do poder, que parte daquele poder dos que não têm poder. Se luta contra essa grande tentação, Bigo encontra-se infalivelmente do lado do poder instalado. Evidentemente, não porque queira o poder. Está do lado do poder instalado porque resistiu à tentação do poder.

A solução do problema do poder encontra-a ele no interior do próprio poder: "Cristo, escolhendo o último lugar, aceitando não che-

gar ao reino a não ser através da morte da cruz, indicou o caminho a todos os poderes”²⁴.

De novo o mesmo jogo. Cristo escolheu o último lugar e palpavelmente o era. E é também palpável que os poderosos tinham o primeiro. Os poderosos têm este primeiro lugar, façam o que fizerem. E os pobres têm o último, façam o que fizerem. Isso é o palpável. Embora os poderosos governem em nome do povo, e embora superem a pobreza, continuam tendo exatamente o primeiro lugar. Se se chamam “servidores”, continuam sendo os primeiros “servidores”. Não podem tomar o último lugar, a não ser renunciando ao próprio poder. De novo Bigo concebe um ato puramente mental pelo qual o poderoso se coloca em último lugar, e assim merece o primeiro. E ali continua tudo como antes. Não aconteceu nada.

Mas algo acontece: a doutrina social está agora de seu lado, sabendo que o poderoso é o primeiro, porque na “realidade verdadeira” é o último. A realidade palpável foi reduzida a mero símbolo. Ao reduzir a tentação do poder dos que não têm poder, e sabendo que os que têm o poder podem muito bem ser os últimos sendo na verdade os primeiros, a questão do poder está solucionada. Os poderosos desprenderam-se interiormente do poder assim como os possuidores o fizeram com os bens. São agora “poderes no espírito”.

O problema do poder vai unido àquele da estrutura de classe. A doutrina social quase não menciona a dependência implícita com relação à estrutura de classe. Ao contrário, afirma constantemente que a relação salarial não é intrinsecamente injusta; mas com isso não diz nada. Quando se refere à dependência do homem com relação ao homem, fala antes de escravidão, com o que se refere a uma relação de dominação que hoje não existe. Há afirmações, como a seguinte:

Uma relação de escravidão ou de discriminação social, por exemplo, implica um contra-valor e deve ser, transformada, se se pretende que a afirmação da consciência não seja vã²⁵.

Entre o senhor e o escravo pode se estabelecer uma relação autêntica. Mas a relação não seria autêntica se não procurasse abolir a estrutura de escravidão²⁶.

Aqui “a escravidão” é o que se pode chamar a escravidão. É a realidade palpável. “Uma estrutura jurídica de escravidão, de discriminação racial ou social, é o próprio pecado, porque é por si mesma iniquidade”²⁷.

Bigo nos descreve fielmente o que era a percepção da escravidão por parte dos cristãos do império romano. Essa é a razão por que deram o nome de escravidão também à dependência do pecado. O pecado existe pois em dois planos. No exterior, como escravidão objetivada, e no interior do homem. A dependência interior denomina-se

escravidão, porque a escravidão é a dependência objetiva do pecado. O que é o pecado interior, ilumina-se sabendo o que é o pecado exterior: a escravidão. Mas para aqueles que nos querem libertar da libertação, tudo é exatamente o contrário:

Os bispos de Medellín são explícitos e categóricos em situar no pecado a causa das causas da ignorância, da fome, da miséria, da opressão e, em geral, dos males sociais. Todos estes são apenas *escravidades derivadas* ²⁸.

A escravidão interior do pecado transforma-se na realidade verdadeira, a escravidão real e palpável, em seu símbolo, sua derivação. O próprio fato da escravidão se desvanece, não é mais significativa. Os claros confusionistas dizem:

Com efeito, se o senhor é um “bom senhor”, já está rompida a própria essência da escravidão exterior, embora fique o nome. Quando o senhor se liberta de sua escravidão do pecado, a escravatura já está morta, embora se conserve seu caráter. Pela mesma razão, apesar de sua escravidão exterior, Onésimo pode ser interiormente livre ²⁹.

Quando o *senhor* se liberta da escravidão do pecado, a escravatura está morta. A “realidade verdadeira” tragou completamente a realidade palpável.

O homem está livre, embora carregue correntes. Em potência o é, mas sua liberdade vem quando rompe as cadeias. O escravo é escravo porque se lhe tirou o direito a uma vontade própria. Que o senhor seja um senhor bom ou mau, nada tem que ver com isso. Um bom senhor é preferível a um mau senhor, mas se trata de *senhor*. E a liberdade interior é a disposição de romper as cadeias exteriores. O fato da liberdade, contudo, está no rompimento das cadeias, não na disposição interior. Esta é necessária, mas se transforma em real à medida que o escravo deixa de ser escravo. Todavia, na construção da “realidade verdadeira”, o fato do rompimento das cadeias é irrelevante. De novo, desvanece-se a realidade. Já há muitos séculos se desvaneceu. Dom López Trujillo conclui que “quando se esquecem os ensinamentos cristãos, cai-se no abismo da escravidão” ³⁰.

Dom López Trujillo é bispo na Colômbia, que até há um século foi um dos centros de um dos maiores impérios escravagistas da história. E caiu na escravidão precisamente por sua cristianização. A gente esquece que o cristianismo fundou um dos maiores impérios escravagistas da história. Todo o mundo cristão, desde os papas, passando pelos reis católicos, pelas hierarquias e pelos sacerdotes, legitimaram ativamente esse império. As exceções foram sempre muito poucas. A todos eles os ensinamentos cristãos não serviram para evitar a escravidão.

A razão disso é dada precisamente pelos claros confucionistas: os conquistadores declararam efetivamente a escravidão palpável como simples derivação da escravidão do pecado. E os povos conquistados da América eram, na visão dos conquistadores, puros pecadores apenas batizados. Estavam na escravidão do pecado, e os conquistadores lhes fizeram o que a esta escravidão interior correspondia no exterior: a escravidão palpável, real. Estando esses povos na escravidão interior, para os conquistadores era evidente que era mister escravizá-los também externamente. Evangelizando-os, desapareceu a escravidão essencial, a “do pecado”. E da “escravidão exterior” ficou somente o nome, conservou-se “seu cadáver”. Conservou-se durante quatro séculos. E cada escravo que se levantava, caía em “reducionismo” e “economicismo”. Que importância tinha a escravidão exterior, quando já se havia superado a interior? Eram interiormente livres. Portanto, ao levantar-se ou ao exigir sua liberdade, caíam em “idolatria”. Exageraram a importância dos fatos concretos, e não viam o que estava acontecendo no plano da “realidade verdadeira”. Portanto eram “orgulhosos”, “soberbos”.

Dom Trujillo nos diz que “nosso continente talvez tenha sido evangelizado superficialmente”³¹.

É exatamente isso que disseram também os evangelizadores, quando os escravos pediram a liberdade. Aprofundaram cada vez mais a cristianização, porque o pedido de liberdade demonstrava “idolatria”, “materialismo”. Os escravos não viam que já estavam livres em verdade, e se não o viam era um indicador do fato de que ainda sofriam da escravidão interior; e portanto “a escravidão exterior” lhes correspondia. Levou-se a escravidão a graus tais que já não restava alma nos corpos. Trata-se de uma escravidão que sem um bom conhecimento dos ensinamentos cristãos jamais teria sido possível. Não era por falta desses ensinamentos, nem por não serem levados a sério. Tratou-se de um problema de fé e não da aplicação de uma fé intata. A fé era idolátrica.

Todavia, nos é comunicado que “quando o liberalismo no século passado decreta emancipações de escravos, é tributário inconsciente do fermento cristão”³².

Bigo se encarrega de ampliar esse princípio de dominação para a sociedade moderna, embora em termos muito gerais:

A sociedade econômica está sujeita à tensão de duas lógicas de signo oposto. Em primeiro lugar, uma lógica de eficácia e rendimento. É a primeira, porque a atividade produtiva deve pôr à disposição dos consumidores bens e serviços que sejam ao mesmo tempo de boa qualidade e baratos. Nenhum sistema pode perder de vista essa lei fundamental. Mas o organismo econômico obedece também a outra lógica: orienta-se para a promoção de todos os que participam ativamente na produção³³.

Mostra “duas lógicas” opostas, e depois as classifica. Uma, é “lei fundamental” e primeira; e outra, que é segunda. A lei fundamental não deve ser confundida com o direito fundamental da doutrina social, porque é exatamente o contrário. O direito fundamental refere-se à segunda lógica.

A segunda “orienta-se para a promoção de todos...”. É sintomático que precisamente esta não seja a primeira. Não é o fim da economia a satisfação das necessidades? O que Bigo chama aqui “lei fundamental”, não é senão uma condição derivada da promoção de todos. Economia é trabalho dos homens para reproduzir sua vida real; e tem como implicação que os produtos sejam de boa qualidade e baratos. Todavia, Bigo o exprime ao contrário: a condição derivada da economia é a realidade primeira, o cumprimento da função econômica e a reprodução da vida real é a realidade secundária.

De novo, trata-se da construção de uma “realidade verdadeira” — é uma simples cópia a teoria econômica neoclássica — que é imposta à realidade palpável, à vida humana real. O princípio da racionalidade formal — “eficácia e rendimento” — transforma-se na substância, com referência à qual a vida humana real pode ou não se reproduzir. A reprodução tem de ser a mais eficaz possível, para depois ver quem e quantos podem viver dela. “A eficácia” não se mostra no fato de que todos possam viver, mas decide quem pode viver e quem não pode. Transforma-se num fetiche, e a exigência de viver — a eficácia real da economia é o cumprimento dessa exigência — pode agora ser esmagada em nome dessa “eficácia”. Eficaz agora é a renúncia à eficácia real para a vida. E isso é a fé: “Aos olhos da fé, a propriedade é apenas condição de responsabilidade e de liberdade”³⁴.

Propriedade significa evidentemente propriedade privada. E não são precisamente os olhos da fé que constata isso. São os olhos da teoria econômica neoclássica simplesmente; a teoria que Bigo está hipostasiando. São também os olhos de Max Weber. Ele não tem por que canonizá-los. Os olhos da fé não podem descobrir outra coisa senão que todos os homens têm direito a viver. O parágrafo de Bigo acima citado é uma cópia fiel do resultado da sociologia de Max Weber. O que Bigo chama a “lógica de eficácia e rendimento” — esta sua nova “lei fundamental” — não é mais do que a racionalidade formal de Max Weber. Ao contrário, a outra lógica, que Bigo declara subordinada à primeira, é apenas o que Max Weber chama de a racionalidade material. A primeira também em Max Weber é a racionalidade verdadeira; a outra, uma racionalidade cientificamente não demonstrável e, portanto, subordinada.

Com essa afirmação, Bigo sai do marco tradicional da doutrina social, no qual se mantém em seu livro sobre a doutrina social. Nesse marco tradicional, a legitimação da propriedade efetua-se na linha do

racionalismo iluminista. Esse é o fato, embora os representantes dessa doutrina sempre sustentem que se baseiam em Tomás de Aquino. Mas já vimos que isso é falso. Agora Bigo segue a própria ideologia burguesa em sua mudança da apologia da propriedade capitalista. Marx Weber já deixou de fundar a propriedade privada na linha do racionalismo iluminista. De fato, ele substituiu até a palavra propriedade pelo conceito de racionalidade formal. Parece que agora a própria doutrina social seguirá essa linha ideológica. Max Weber deu lugar, por esse caminho da argumentação ideológica, à ideologia antiutópica que hoje domina as sociedades burguesas. Nessa visão ideológica antiutópica denunciam-se aqueles defensores de seu direito de viver, como inimigos da própria racionalidade. Na situação atual da América Latina, na qual as juntas militares sustentam regimes agressivamente destruidores de qualquer esperança, essa reorientação da doutrina social é um claro apoio ideológico a esses regimes. Tomando essa análise, a doutrina social pode cantar no mesmo coro no qual cantam os proprietários em união com as juntas militares. Já não se apresentam como defensores da propriedade privada, mas da racionalidade.

Esse encontro entre doutrina social e sociologia de Max Weber chama muito a atenção. Evidentemente, a construção da realidade “verdadeira” que Bigo faz é um “realismo” extremo. Por outro lado, a sociologia de Max Weber é resultado de um “nominalismo” igualmente extremo. E enquanto as duas posições se dirigem a um mesmo objeto — o julgamento sobre o direito de viver — os dois extremos se unem e produzem uma nova *coincidentia oppositorum*.

A lógica que guia Bigo e em geral os partidários da doutrina social na linha desse realismo extremo, que no fim de contas coincide com o nominalismo extremo, é bem clara. A mediatização entre esses dois extremos levaria necessariamente àquele princípio básico da racionalidade socialista, que se exprime como: controle consciente da lei do valor. O que Bigo afirma é a submissão da vida real à lei do valor. Chama-o “lei fundamental”, sendo tradicionalmente a lei fundamental precisamente o contrário: o direito de viver. Dessa forma, afirma um rígido realismo, que o leva a coincidir com o rígido nominalismo de Max Weber. Por isso também seu “único adorável” não é outra coisa senão aquele “rosto severo do destino” de Max Weber. Fazendo tal imagem de Deus e tal imagem da sociedade, ele consegue evitar a conseqüência de um *universalia in res* que seria precisamente o controle consciente da lei do valor. Não se pode assegurar a liberdade humana a não ser na base do direito de viver. Bigo quer afirmá-la contra o direito de viver. Sua lógica é transformar-se em destruidor desta mesma liberdade humana. *Gratia supponit naturam*.

Todas essas inversões da realidade verdadeira culminam no anti-messianismo. Evidentemente, também este antimessianismo é feito em nome do “messianismo verdadeiro”. Esse “messianismo verdadeiro” é libertar-nos definitivamente da libertação. Portanto é “liberdade”. É a esperança verdadeira frente à esperança de algum progresso temporal. Por isso, ao messianismo real dão o nome de “messianismo terrestre”.

É o sentido do mito da expulsão do paraíso terrestre. Porque o homem se fez rival de Deus, porque já não vive sua história como uma aliança, a natureza se tornou inimiga do homem (Gn 3,17), os homens se apoderam de uma obra que não é sua: doravante reina a iniquidade e ela divide a humanidade³⁵.

A rivalidade com Deus é uma essência interior — o homem simplesmente se fez rival de Deus — e disso segue a divisão da humanidade como um fato real, palpável. Não é o fato palpável que faz do homem “um rival de Deus”. Não é o fato de que o homem tenha saído da comunidade pelo orgulho, que transforma o homem contra Deus. O fato é consequência. O orgulho existe sem o fato, na interioridade do homem, previamente aos atos que o atestam.

Para o antimessianismo esta concepção do orgulho é essencial. O ato interior fez com que o homem perdesse o “paraíso terrestre”, e a divisão da humanidade é a consequência. Pelo orgulho o homem passa a ser dividido em seu interior e em seu exterior. Há divisão da humanidade. Desse conflito diz Bigo que ele “tem sua origem numa inimizade mais primitiva, aquela que o homem fez nascer quando converteu em rivalidade a graça mais magnífica da amizade com Deus”³⁶.

Bigo chama essa inimizade através da qual o homem se fez rival de Deus “o mistério da iniquidade”³⁷. Nela “os homens se apoderam de uma coisa que não é sua”³⁸. A interpretação deste açambarcamento é decisiva. Bigo começa pelo sentido bíblico do açambarcamento da riqueza. É o açambarcamento de uma riqueza que é de todos por parte de indivíduos. Cita Isaías 62,8:

Não tornarei a dar o teu trigo como alimento aos teus inimigos, nem os estrangeiros tornarão a beber do teu vinho, aquele com que tu te afa-digaste.

Antes, aqueles que ceifaram o trigo o comerão, louvando Iahweh, aqueles que fizeram a vindima beberão o vinho nos meus átrios sagrados.

O que Isaías propõe é uma teoria da exploração. A riqueza é de todos, e quem a açambarca dispõe de bens alheios. Supera-se a exploração dando aos que produzem seu produto. E Iahweh é apresentado como o Senhor que garante esse direito do homem de viver de seu produto. Por isso Iahweh diz: “*teu* trigo”.

A disjuntiva para a riqueza é: açambarcá-la ou tê-la em comum e compartilhá-la. Isso vale tanto para o Antigo como para o Novo

Testamento. Todavia, Bigo quer ir mais longe. Inventa de novo uma “realidade verdadeira” que ele prepara com estas palavras: “O pensamento de Cristo é muito mais elaborado, mas tem a mesma significação”³⁹.

Bigo sabe muito bem que todos os movimentos socialistas têm um conceito da riqueza análogo ao citado de Isaías. Embora não o tirem de Isaías — todos os oprimidos do mundo tiveram e têm esse conceito — é parecido. Atribui portanto a Cristo a superação dele:

O ponto em que o evangelho supera completamente a doutrina socialista é o que se refere à acumulação como tal. Não se trata somente de uma riqueza que divide a sociedade porque se distribui mal, mas de uma riqueza que esmaga o homem e a própria sociedade, acumulando-se sem limites. Esse ensinamento figura no capítulo 12 de Lucas...⁴⁰.

Não está em Lucas 12, porque ali se continua falando da riqueza açambarcadora. Um conceito de riqueza social como o que Bigo usa aqui só aparece a partir do século XVIII e foi desenvolvido pelos fundadores da economia política clássica. Sua “acumulação sem limite” e seu poder “esmagador sobre o homem” foi desenvolvido por Marx e explicitamente, depois de Marx, por Adorno, Horkheimer, Marcuse etc. Mas todos eles não falaram de uma riqueza que “esmaga” por si mesma, mas de modos de produzir e de consumir, dentro dos quais a riqueza social como uma força esmagadora que domina o homem: “. . . a riqueza se apresenta com rosto de homem e se faz adorar”⁴¹. Fala “desse nada que são os bens da terra, quando excedem a verdadeira necessidade”⁴². Com o que se segue inverte a relação:

Além disso, a riqueza não é verdadeira, não acrescenta nada ao homem (pois por definição excede sua necessidade): antes, o empobreceria, separando-o de seu próximo (pela injustiça que lhe é inerente), separando-o de si mesmo.

Essa última situação é a mais moderna. . . A riqueza não é o próprio homem. Se o homem se amarra a ela, aliena-se nela. Unicamente os dons de Deus são verdadeiramente do homem; somente eles devolvem o homem a si mesmo⁴³.

Quando Bigo fala de riqueza aqui, refere-se à riqueza social. A riqueza açambarcada que separa o homem de seu próximo aparece agora como um derivado do apego à riqueza social. Esse apego à riqueza social separa o homem de si mesmo, e separando-o de si mesmo, separa-o do próximo. A riqueza em si é um mal, não seu açambarcamento.

Efetivamente, apresenta a riqueza social como um “nada” quando excede as necessidades, embora seja distribuída igualmente. Mas como não há nenhum critério claro daquilo que são estas necessidades, acrescenta que o homem tem muito se está assegurada a

sua sobrevivência. Não concebe, portanto, um desenvolvimento possível do homem a partir do desenvolvimento de suas possibilidades. O próprio desenvolvimento das necessidades é um nada. Portanto, substitui essa necessidade, que é um nada, pela “realidade verdadeira”: os dons de Deus.

Todavia, em toda a tradição bíblica, essas riquezas, que Bigo chama “um nada” são os dons de Deus, enquanto o homem as tem em comunidade com os outros. “Um nada” jamais pode ser. Açambarcadas, são a vida dos pobres que por sua falta têm que morrer. São a vida alienada dos pobres na mão do açambarcador. Jamais são “um nada”. Todavia, Bigo as substitui pelos dons de Deus. Mas esses “dons de Deus” não são nada mais do que esse seu saber de que a riqueza social é “nada”. Portanto, contrapõe Deus à riqueza social: “A origem última da servidão: o homem faz da riqueza um deus, por se ter recusado a adorar o único adorável”⁴⁴.

Por um lado tem, pois, a Deus como “único adorável”, e por outro, a riqueza social e o homem que se desenvolve por suas necessidades, com um rosto humano que se faz adorar. Adorar “o único adorável” implica: declarar a riqueza “um nada”, enquanto excede as necessidades.

Com isso Bigo terminou a primeira etapa de seu antimesianismo. É decisivo o fato de que a iniquidade já não parte da divisão entre os homens — como é na tradição bíblica — mas de algo prévio, do qual esta iniquidade deriva. Segundo a tradição bíblica, o homem vive transformando a natureza para suas necessidades; e no açambarcamento dos bens está a iniquidade. A idéia de que o homem se desenvolve ao desenvolver suas necessidades, cabe ali perfeitamente, embora não seja o mesmo. Bigo constrói algo prévio. É a decisão do homem de desenvolver-se, desenvolvendo as suas necessidades e o que está implicado mediante o desenvolvimento da riqueza social. A isso Bigo chama “orgulho” e “rivalidade com Deus”. A rivalidade com Deus acontece sempre e quando o homem se dedica a desenvolver-se sobre a terra. Isso é a iniquidade, e a divisão da humanidade deriva dela. Portanto, não pode ser superada a não ser declarando a riqueza social como “um nada”.

Quanto à sociedade, essa declaração da própria riqueza social como “um nada” tem um efeito análogo ao que tinha, no plano do sujeito, a declaração dos instintos do corpo como fonte do pecado, identificando carne e corpo. Portanto, na segunda parte de sua crítica antimesiânica, Bigo desenvolverá uma teoria social análoga à teoria do sujeito antiutópico. Este sujeito é aquele no qual a alma eterna domina o corpo perecível. Bigo faz isso declarando todo o mundo real como um campo simbólico e o mundo dos valores como “a realidade verdadeira”. O título do capítulo correspondente é: “Que libertação?”. Trata-se ali de uma teoria do fetichismo. Mas é exata-

mente o contrário da teoria de Marx. O que para Marx é “a realidade”, para Bigo é “o fetiche”, o “ídolo”. O “único adorável” de Bigo é “o fetiche” de Marx. Diz Bigo que “a iniquidade consiste em fazer da figura e do signo momentâneos a realidade última”⁴⁵.

Exatamente isso mesmo poderia ser dito por Marx. Também na mensagem cristã diz-se isso quando se afirma que o homem não é para o sábado, mas o sábado para o homem. Todavia, em Bigo está invertido. O sábado é “a realidade última”, e a vida real do homem é “a figura” e o “signo”:

Com freqüência se fala dos sacramentos que são Cristo e a Igreja. Mas Cristo e a Igreja não são sacramentos, sinais eficazes de salvação, a não ser porque o próprio mundo foi criado de forma simbólica e para restituir-lhe esta forma⁴⁶.

Ou seja, o mundo real é o sacramento de Cristo, e Cristo é sacramento porque restitui ao mundo seu caráter simbólico e sacramental. Portanto, Cristo é a “realidade verdadeira”, e o mundo real seu símbolo. O mesmo vale para a Igreja. O sábado é para o homem, porque o sábado restitui ao homem seu caráter de ser para o sábado. O fetiche serve ao homem porque, entregando-se o homem a ele, restitui ao homem seu caráter verdadeiro de ser para o fetiche. Cristo é para o homem, porque restitui ao homem seu caráter verdadeiro de ser para Cristo. Eu sou servidor, porque restituo àqueles aos quais sirvo, seu caráter verdadeiro de servir a mim. Eu sou o último porque restituo àqueles que são os primeiros seu caráter verdadeiro de ser os últimos. O capital serve ao homem porque restitui ao homem seu caráter verdadeiro de servir ao capital. O Estado serve ao homem porque restitui ao homem seu caráter verdadeiro de servir ao Estado. O pobre no espírito sou eu, porque restituo ao homem seu caráter verdadeiro de ser pobre. O pacífico sou eu, porque restituo ao homem seu caráter verdadeiro de estar submetido. A libertação sou eu, porque restituo seu caráter verdadeiro de não libertar-se.

Não se pode descrever melhor o que é o fetiche. Seu segredo é este: renunciar à liberdade em nome da liberdade. Isso é um roubo de almas. A ideologia da dominação é precisamente isso. Pode-se ampliar a lista como se quiser e todos os conceitos da realidade real podem ser solapados dessa maneira. Essa mesma realidade transforma-se em mentira.

Por todos os lados andam esses servidores do homem oferecendo seus serviços. Presidentes, diretores de bancos, bispos. São crucificados, pobres “no espírito”. São cristãos que odeiam o ódio, e que constantemente servem ao homem ao restituir-lhe seu caráter verdadeiro em nome de sua “realidade verdadeira”, e que perseguem implacavelmente aquele “fetichismo” que faz da figura e do signo momen-

tâneos — isto é, de sua vida real — a realidade última. Perseguem a rebelião do orgulho humano contra o sábado, que é a fonte da iniquidade.

Desse modo, o mundo visível é sacramento e esse sacramento deve ser celebrado. É o sentido da liturgia e, muito particularmente, da liturgia eucarística: significar a relação do homem com Deus no coração de sua relação com o mundo e com os homens ⁴⁷.

Tira-se do homem e do mundo seu coração humano e enxerta-se neles um coração verdadeiro. O pecado verdadeiro é rejeitar o coração transplantado e ficar com o próprio. O fato de que o homem queira ser homem e não sombra de algum homem verdadeiro é a fonte da iniquidade, o pecado original verdadeiro:

“Sereis como deuses”, diz a serpente à mulher: o homem tenta então — e esta é toda a “tentação” — viver sua existência no mundo como totalizante, como absoluto. Nega sua existência “simbólica” ⁴⁸.

A serpente diz: “Sereis como deuses”. E quem cai na tentação? Aqueles homens que dizem que querem ser homens, não deuses. Aqueles que querem viver a realidade palpável como tal, e não como simbólica; não como deuses simbolicamente encarnados na vida real. Eles caem na tentação. Caem porque se o homem quer ser homem, e nenhum deus quer precisamente ser Deus, o fato de querer ser homem e viver sua vida como real atesta que quer ser Deus. Pelo contrário, os outros, que se colocam por cima da vida real para converter-se num deus-alma eterna encarnada simbolicamente na vida real, são os que não querem ser deuses. Aquele que não quer ser deus, o quer ser, e aquele que o quer ser, não o quer ser. Como a “realidade verdadeira” do homem é ser um deus fantasmagórico, aquele que não quer sê-lo, quer ser deus. Isso o leva à concepção da dessacralização do mundo.

Mas a fé na criação e na aliança, justamente porque o dessacraliza totalmente, faz do mundo o lugar de encontro com o único, com aquele que não é absolutamente o mundo, o lugar da encarnação. É a outra face da realidade, também essencial. Somente o mundo laicizado pode estabelecer uma relação autêntica com Deus, porque somente ele pode ser concebido como simbólico. E somente um mundo que vive dessa maneira sua relação com Deus, que vive sua existência como campo simbólico, pode ser totalmente dessacralizado ⁴⁹.

Há dois passos na dessacralização. De um lado, a laicização, que se contrapõe à magia vinculada com os fenômenos naturais específicos de qualquer índole. De outro, a dessacralização que converte o mundo laicizado em mundo simbólico da encarnação simbólica

das almas eternas. Nesse caso à dessacralização acontece realmente o que Bigo chama de consagração do mundo:

Consagração do mundo se se quiser, mas consagração, laicização radical, porque elimina justamente toda confusão entre o humano e o divino e, contudo, verdadeira consagração, porque projeta toda a existência para o termo divino, cujo desejo o homem leva dentro de si mesmo ⁵⁰.

Ou seja, substituiu-se a magia dos fenômenos naturais específicos por uma magia do mundo como totalidade natural. Enquanto a magia superada amarrava o homem em suas ações particulares, essa nova magia agora quer arrancar do homem seu próprio ser, transformando-o numa "realidade verdadeira" encarnada na realidade simbólica e percívél. A isso Bigo chama a realidade pascal.

A existência é simbólica e a história é pascoal, não por uma adição extrínseca da fé, mas pelo próprio fato da criação e da encarnação ⁵¹.

Antes se pensava que a encarnação era fazer-se efetivamente homem. Agora se diz que o homem verdadeiro é o homem efetivo, e o mundo efetivo seu símbolo. Portanto, a encarnação é simbólica, Cristo é o homem efetivo e verdadeiro. O homem verdadeiro é o homem simbólico. Cristo se fez homem simbolicamente. Mas como todo homem é simbolicamente homem, Cristo se fez verdadeiramente homem. A páscoa definitiva é a ressurreição:

Nossa carne ressuscitará, como Cristo ressuscitou numa carne marcada pelo golpe da lança e pelos cravos. Mas não se trata de uma continuidade física, química ou biológica, porque a morte não é uma aparência. Trata-se de uma permanência do signo na realidade definitiva, do sentido no espírito ⁵².

Sendo a realidade definitiva a "realidade verdadeira", a realidade palpável é tragada e devorada por ela. Como corpo etéreo é eterno. O signo permanece. Não é realidade palpável sem a morte; mas é "realidade verdadeira" — que não conhece a morte — que devora o signo, que é a realidade palpável. Vem a luz eterna de cadáveres que jamais podem apodrecer.

Esse era o segundo passo do antimessianismo. A seguir, vem o terceiro: "Nada na Bíblia permite substituir essa esperança verdadeira pela esperança de algum progresso temporal" ⁵³.

A corporeidade já não é ponte do diálogo com Deus. Há uma ponte verdadeira que é a "realidade verdadeira e que constitui a esperança verdadeira. Esta esperança verdadeira se reflete somente no progresso temporal, que em si é nada:

Se há, segundo Paulo, uma maturação dos tempos (Gl 4,4), esta tem sua principal raiz não num progresso temporal, mas num encontro cada vez mais íntimo do homem com Deus ⁵⁴.

O encontro com Deus não está no interior do progresso temporal, mas fora dele. É totalmente angelical, alma com alma. O progresso temporal é declarado uma simples finitude. Não o considera aberto como tal à transcendentalidade, mas fechado. Só se abre à transcendentalidade transformando a realidade palpável em realidade simbólica dominada pela "realidade verdadeira". "A obra humana não tem sentido, se não for infinita". "Mas quando começa a adorar o que é finito, começam as perversões"⁵⁵.

Descobrir a transcendentalidade no interior do progresso temporal é declarado agora "adorar o finito". É a terra proibida. É preciso ir antes às instâncias supremas, que regem a realidade palpável a partir de fora.

Uma instância-chave na argumentação desta suposta "adoração do finito" é dada pela interpretação das tentações de Jesus:

Jesus rejeita explicitamente... a tentação de submeter-se à condição satânica: fazer-se adorar, elevar-se assim à glória do César, chegando a ser como ele o Senhor deificado do universo, "filho de Deus", mas num sentido pervertido. É expressamente essa a tentação que Jesus rejeita: revestido de todo poder de divindade, Jesus pode conquistar o mundo e fazer-se adorar em lugar de ser o servo humilde...⁵⁶.

É decisivo, segundo Bigo que Jesus renuncie a ser "Senhor deificado do universo" para transformar-se no Senhor verdadeiro do universo. Satanás quer levá-lo à deificação do universo:

Do episódio da tentação é necessário reter a renúncia de Jesus a converter sua missão messiânica em missão política, para comprometer-se no próprio coração da realidade política, numa luta de morte com os "principados e as potestades" (Cl 2,15) e com uma mitologia do poder⁵⁷.

Fazendo política, ter-se-ia submetido à condição satânica como Senhor deificado do universo. Portanto escolhe um "messianismo verdadeiro" que se compromete no coração da política. Nesse "messianismo verdadeiro" Cristo também é rei, mas de outra forma:

Jesus é verdadeiramente rei, ou seja, filho de Deus, sua soberania é dominação. Exprime-se em sua servidão da humilhação, da prisão, da tortura e da morte. Inverte radicalmente a significação da realeza... Essa realeza deve passar pela treva da humilhação e da morte e não se pode realizar a não ser no mistério da ressurreição⁵⁸.

Entre adoração satânica e adoração do filho de Deus existe, portanto, uma relação de inversão. "Adoração demoníaca, em contradição radical com a adoração do Deus único"⁵⁹.

Jesus é esse rei, "sua soberania é dominação". Passa a ser rei através da humilhação, da morte da vida palpável, e entra através da

ressurreição em seu reino da “realidade verdadeira”. A realidade palpável de humilhação e morte submete-se a Cristo na “realidade verdadeira” e como tal à sua soberania. Assim indica a todos os poderes o seu caminho:

Seu testemunho abriu o caminho à democracia, questionando todas as formas de monarquia ou da anarquia que a questionam; mas questiona também todas as formas do poder que se exerce em nome do povo, quando pretende, de uma forma ou de outra, a totalidade⁶⁰.

Agora o poder é legítimo e pode seguir a Cristo. É servidor na “realidade verdadeira” que, através do exercício do poder na realidade palpável, impõe a todos submeter a realidade palpável à “realidade verdadeira”. “Referir o poder a uma instância suprema é, pois, desmitificá-lo”⁶¹.

É, precisamente, mitificá-lo. Bigo faz cair seu “Cristo verdadeiro” naquela tentação que o Cristo real e verdadeiro rejeitou. Por não aceitá-lo no coração da realidade real e palpável dos homens, colocou-o no próprio coração da dominação. Todavia, não já na pessoa do dominador, mas nos princípios abstratos da dominação. O dominador é agora administrador desses princípios abstratos, que derivam da inversão do mundo. Trata-se de princípios de submissão da realidade palpável à “realidade verdadeira”. Todo princípio de poder que deriva daí é “lei de Deus” agora: especialmente a submissão do direito de viver ao princípio do “cálculo da eficácia”, o que é a essência da propriedade privada.

Bigo não legitima qualquer poder. Legitima somente esse poder abstrato, que sai da realidade palpável, para voltar a impor de cima seus critérios. O poder que ele legitima é um poder do alto. Essa ideologia do poder é a renúncia ao poder que a Igreja busca:

Como Cristo, a comunidade dos seus discípulos renuncia ao poder. Princípio essencial de laicização e de autonomia da sociedade civil. Mas essa renúncia é também negação do absolutismo do poder. Funda uma sociedade nova⁶².

Portanto defende Cristo como coração da política, sem exercer a política. Mas como não se trata do Cristo verdadeiro, defende assim o coração, a essência da dominação, sem exercê-la. Não é trono e altar. São os princípios abstratos da dominação e cristianismo antimessiânico. Todavia, rejeita qualquer poder, “que se exerce em nome do povo, quando pretende... a totalidade”⁶³. Significa: quando não se trata a realidade como simbólica.

Tratar o mundo como real é, segundo Bigo, a nova forma da adoração satânica. A partir disso desenvolve-se o antimessianismo expresso de Bigo. Chama a essa operação exorcizar os fetiches⁶⁴. À do-

minação legítima dos princípios abstratos da “realidade verdadeira” contrapõe a dominação ilegítima que resulta de movimentos messiânicos. Em Cristo já se superou essa dominação ilegítima em sua essência, mas ela volta sem cessar:

Fin: do mundo pagão, onde o poder se reveste de uma auréola religiosa. Mas também fim do mundo judeu, onde a aliança divina se identifica como o domínio terreno. Ora, tanto a tentação do pagão como a do judeu renascem sem cessar⁶⁵.

Na realidade, ele considera os dois elementos como um só. A fetichização segundo Bigo é exercer poder em função de um messianismo terreno — a partir da realidade palpável — o que dá uma auréola religiosa a esse poder.

A sociedade política é contemporânea da sociedade econômica. É inseparável. A crítica da riqueza não pode ser dissociada da do poder. Uma e outra são os rostos do mesmo questionamento bíblico⁶⁶.

Entretanto, e sem distinguir bem, ele identifica a crítica bíblica do açambarcamento da riqueza com sua crítica da riqueza social. O que na tradição bíblica vai unido é a riqueza açambarcada e o exercício da dominação. Portanto, as tentações têm de ser interpretadas em tal contexto. A riqueza e o poder prometido são riquezas açambarcadas e protegidas pelo poder de dominação. São ruptura com o sujeito em comunidade, e portanto com Deus.

Isso não contém o mínimo de riqueza social. Se é mantida por sujeitos em comunidade, pode ser interpretada na linha da tradição bíblica como riqueza da nova terra. Porque a nova terra é isso: ter tudo em comum. Gozar dos produtos por parte de uns, sem condenar os outros a morrer e sem excluí-los do gozo de tais bens. Como imagem-limite da nova terra aparece então uma situação, na qual a pura espontaneidade humana frente a si, aos outros e aos bens, já não pode estar em contradição com a vida nem com o gozo dela por parte de nenhum outro. Essa imagem seria a última expressão da transcendentalidade no interior da vida real e material dos homens. Trata-se de uma infinitude no interior da finitude.

Tal transcendentalidade interior à vida real é o contrário da dominação e da riqueza açambarcada. A transcendentalidade exterior à vida real, em nome da qual Bigo fala, implica somente pôr Cristo no coração da dominação. Portanto, essa transcendentalidade interior tem de ser interpretada como aquela transcendentalidade que é substituída pela formulação da transcendentalidade exterior.

Marx certamente não formula expressamente nenhuma transcendentalidade. Com a transcendentalidade exterior ele crê que o problema está terminado. Mas é igualmente certo que, na linha do pen-

samento de Marx e de sua crítica do fetichismo, jamais se pode formular uma transcendentalidade exterior à vida real; no entanto pode-se, sem dúvida, formular uma transcendentalidade interior. Este último, no caso de se interpretar o reino da liberdade em seu sentido transcendental. É o que fez a teologia da libertação. Bigo quer denunciar esse fato. Portanto fala em relação a essa transcendentalidade como “adoração do finito”. Por isso, Bigo já não critica a crítica da religião de Marx como rejeição da transcendentalidade. Já sabe que na linha do pensamento de Marx existe uma transcendentalidade que a teologia da libertação assumiu. A crítica de Bigo, portanto, dirige-se a essa mesma transcendentalidade. Bigo não se dirige ao ateísmo de Marx. Isso não lhe importa. Dirige-se ao mesmo tipo de transcendentalidade que surge na linha de Marx, sabendo bem que o ateísmo de Marx não é a única conclusão que se pode tirar do método de Marx. Portanto, Bigo muda o objeto da crítica. Antes criticava-se o ateísmo de Marx, aduzindo que é intrínseco a seu pensamento. Sabendo agora que não é intrínseco a seu pensamento, a crítica se dirige contra a própria crítica do fetichismo de Marx. Desse modo pode-se denunciar, com o marxismo, as correntes cristãs que surgiram no movimento marxista. Trata-se de uma mudança que se explica pela própria existência da teologia da libertação no interior do movimento socialista. Em última análise, o fato da existência dessa teologia da libertação já é prova de que o ateísmo não é intrínseco ao método de Marx.

Isto obriga Bigo — e a todos os teólogos antiliberacionistas — a atacar o tipo de transcendência derivável do método de Marx. Assim, pois, declara essa transcendência interior à vida real como falsa, e isso lhe permite concluir “adoração do finito” e portanto, “idolatria” etc. Sendo essa a conclusão do antimessianismo anterior, que se dirige contra a crítica expressa da religião de Marx, ela tem portanto a ponte com tal antimessianismo.

O messianismo é considerado, portanto, falsa transcendentalidade. A superação do messianismo é “messianismo verdadeiro”. Messianismo é cair na tentação satânica. Essa é a conclusão de Bigo. Portanto, o movimento messiânico é “orgulho”, “soberba”, “idolatria terrestre”. É o mistério da iniquidade. Agora pode atacar:

Sem o “mistério de iniquidade” todo homem teria sido o Cristo, toda a humanidade teria sido a Igreja. Uma vez consumada a iniquidade, Cristo e a comunidade dos seus discípulos são necessários para restituir à existência sua estrutura simbólica e, por esse mesmo ato, sua estrutura de liberdade e de relação ⁶⁷.

Aqui fica tudo claro: o messianismo e a interpretação da vida a partir da vida real são os verdadeiros crucificadores. Neles está o

“mistério de iniquidade”. Por causa deles, não se impôs a vontade de Deus, segundo a qual todos teriam sido “o Cristo”. Portanto, consumou-se “a iniquidade” — Cristo foi crucificado. Mas continua na história com seus discípulos para restituir à realidade palpável seu “caráter simbólico”. Tomar a realidade palpável como a realidade real, pôr Cristo no interior dessa realidade, é crucificar a Cristo. Portanto, é o anticristo.

Cristo e seus discípulos lutam na história para restituir à realidade palpável seu caráter de ser realidade simbólica, contra a iniquidade, que faz da realidade palpável o lugar de viver, buscando a transcendência no interior da vida real. Bigo vê estas frentes.

Todavia, essa luta entre Cristo e a “iniquidade” efetua-se no plano da “realidade verdadeira”, embora seja levada a cabo na realidade simbólica, que é a real e palpável. Seu fim é fazer ver a todos que a realidade real é simbólica. A iniquidade luta na realidade simbólica palpável, para captá-la como tal. Todavia, querendo declará-la realidade real, luta também no plano da “realidade verdadeira”, na qual é “adoração do finito”. Adoração do infinito e adoração do finito lutam no plano da “realidade verdadeira”.

Como Bigo “não faz política”, não se preocupa muito em saber o que significa essa luta verdadeira no plano da realidade palpável. O fato de que a restituição da estrutura simbólica à existência tenha aliados claros na luta terrestre, também não o preocupa. A luta é puramente religiosa. Evidentemente, há poderes terrestres que apóiam essa restituição. São todos os poderes do mundo capitalista atual. Todavia, para Bigo, são aqueles poderes do mundo atual que se submeteram ao ser supremo. São os poderes legítimos⁶⁸. Referindo-se a essa instância suprema, tais poderes, com seu culto ao “único adorável”, libertam completamente a humanidade do fetichismo⁶⁹. Por isso, Cristo está do seu lado. Mas esses poderes lutam ao lado de Cristo, porque também querem restituir à existência sua estrutura simbólica. Cristo luta contra a iniquidade, não a favor desses poderes. Bigo, pelo contrário, lava as mãos porque ele é responsável pela parte religiosa do assunto. Em política não se mete.

Esclarecidas essas frentes, Bigo não vai avante. Categoricamente definiu o inimigo de Deus, mas não dá nenhum conteúdo concreto a essa imagem do inimigo. Também não convoca expressamente para nenhuma crucificação dos crucificadores, embora esteja implícita em seus argumentos. Agora os soldados partem para a luta. Pintou o rosto do inimigo com cores cada vez mais drásticas. No fim, o inimigo é exatamente aquele que sempre o foi para o integrismo católico. Volta a encontrar por trás dele tanto o protestantismo como o judaísmo. Da descrição que Marx faz do proletariado como “negatividade universal” López Trujillo diz que “é uma extrapolação do universo he-

geliano, penetrado de sombrio luteranismo, que ele maneja com cérebro ‘messianista’”⁷⁰.

Se o marxismo é messianismo, então tem muito que ver com a tradição judaica. Portanto, o antimessianismo não pode ser senão antimarxismo e anti-semitismo ao mesmo tempo. Em última análise, o anti-semitismo é a ponte para chegar à mitificação do antimarxismo. Por isso falam constantemente do marxismo como de um messianismo secularizado. O marxismo nesta mitologia é um crucificador, porque é a nova forma de messianismo judaico, que também é crucificador.

Destacam-se dois elementos: rebelião contra Deus e violência. A violência é o que aparece na realidade palpável e é símbolo do que aparece na “realidade verdadeira”; ou seja, a rebelião contra Deus, “o orgulho”. Assim Dom López Trujillo sobre Max Scheler:

Curiosa é a interpretação do judeu Max Scheler, não muito divergente daquela que propõem os apologistas do conflito. Tratar-se-ia de um judeu repleto de ressentimentos, que quer queimar até os cabelos de seu inimigo “piamente” em nome do amor⁷¹.

São os restos da propaganda milenar do cristianismo contra os judeus, imputando-lhes constantemente aquele assassinio ritual que os cristãos estavam levando a cabo com eles. Mas trata-se da fórmula-chave na qual se inclui todo o movimento socialista: “Repleto de ressentimentos” “quer queimar até os cabelos do seu inimigo ‘piamente’ em nome do amor”. Uma propaganda desse tipo não tem outro sentido senão dar uma imagem do inimigo que o faça aparecer como encarnação da iniquidade. Não simplesmente da maldade, mas do amor invertido em ódio, isto é, a iniquidade. Descobrir um inimigo dessa maneira é privá-lo de toda dignidade, de toda possibilidade de respeito. É somente perversão encarnada. Frente a um inimigo pintado assim, cabem todos os tipos de incitações e insinuações. É a perversão encarnada: “os muitos divertimentos dos guerrilheiros que... jogam futebol com cabeças cortadas de inocente camponeses...”⁷².

O que se descreve com tais imagens é um ódio encarnado em pessoas, que se transformam em portadoras de ódio, em presença de ódio. Sendo na realidade palpável, mas simbólica, pura violência, no plano da “realidade verdadeira” são puro ódio, que é a outra face do orgulho. Cometem o protopecado da humanidade. Da boca de Marx, outro fala assim: “Nas páginas anteriores fomos convidados a sair à superfície para ver seu *sol*, que tudo invade de luz... Marx nos sussurra: *venite adoremus*”⁷³. É Lúcifer, sem dúvida.

Portanto, o antimessianismo vê-se exposto ao ódio. Luta contra esse ódio: “Ao cristão permite-se o ódio que lhe é ordenado: o ódio ao pecado. Penetrando mais a fundo, cristão é quem odeia o ódio”⁷⁴.

Até agora se havia pensado que o cristão é aquele que ama seu inimigo. Mas temos de concluir que amar o inimigo é odiar o ódio. Desta forma, chega-se à conciliação. Dom Trujillo argumenta com uma citação de Paulo:

Mas agora, em Jesus Cristo, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo. Ele é a nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação, e suprimido em sua carne o ódio... quis assim a partir do judeu e do pagão, criar nele um só homem novo restabelecendo a paz e reconciliando os dois com Deus num só corpo, por meio da cruz. Ali, ele matou o ódio... (Ef. 2,13-17).

Portanto, a cruz matou o ódio, muro de separação. Por isso, López Trujillo conclui que “é o amor, a força da cruz, que reúne e supera as divisões, num exigente processo de conversão, e não o conflito antagônico”⁷⁵.

A força da cruz é o amor, que supera o ódio. Mas Dom Trujillo falsificou o texto. Diz exatamente o contrário. O bispo faz Paulo dizer o contrário do que diz, eliminando do texto uma frase decisiva: “Eliminou a lei com seus preceitos e seus mandamento” (Ef 2,15). Essa frase pertence, no texto de López Trujillo, ao lugar depois de “muro de separação: o ódio”. E López Trujillo afirma expressamente, algumas páginas antes, que “o reino de Deus se faz patente ali onde os homens se fazem obedientes à lei”⁷⁶.

Paulo diz que se faz presente eliminando a lei. Segundo Paulo, o ódio espregueira por trás da lei, como consequência do pecado. Na cruz, segundo Paulo, Cristo matou o ódio, eliminando “a lei com seus preceitos e seus mandamentos”. Portanto, também a conclusão de López Trujillo é falsa. O amor não mata o ódio, e a cruz por si não é o amor. Na cruz mata-se o ódio, eliminando a lei. A eliminação da lei é a paz, não seu cumprimento. Essa eliminação da lei abre o caminho para o amor.

Cristão, afirma-se, é aquele que “odeia o ódio”. Na melhor das hipóteses, poder-se-ia dizer que é aquele que odeia a lei. Mas esse conceito nem existe na mensagem cristã. Ali ser cristão é sempre dar vazão ao amor eliminando a lei. Por isso a cruz não é o amor. O amor é canalizado sofrendo a cruz, mas como o amor é a ressurreição, na cruz elimina-se a lei, na ressurreição a cruz é substituída pelo amor.

Mas como López Trujillo fala em nome da dominação, não pode falar da dominação da lei. Fala de seu cumprimento nem teme as falsificações para imputar sua opinião a Paulo. López Trujillo busca a reconciliação pelo cumprimento estrito da lei. É a reconciliação vergonhosa das juntas militares, da qual está participando.

Não eliminando a lei, é preciso eliminar o ódio. Perdoar o inimigo é agora amar aquela reconciliação que consiste na obediência da

lei. Portanto aparece a visão romântica conservadora da paz como libertação da libertação, do messianismo verdadeiro como destruição dos messianismos. Apresentam-na como a renúncia à violência: "Parece-nos que o evangelho, mais do que a ética natural, nos obriga ao repúdio de toda violência sangrenta" ⁷⁷.

Para que um sermão da não-violência não seja cínico e hipócrita, dever-se-ia orientar para o desemprego e para a pobreza. Através do desemprego e da pobreza estão-se violentando os povos. Há também a não-violência dos ladrões e dos assassinos. Acaso um ladrão prega a violência? O ladrão quer roubar em paz. Nem os assassinos pregam a violência. Querem assassinar em paz. Até Hitler queria conquistar a União Soviética pacificamente. Dizia, contra os patriotas soviéticos que se defendiam, tudo o que hoje se costuma dizer sobre as guerrilhas na América Latina. Em todo mundo os assassinos querem a paz. Para pregar a paz, é preciso assegurar-se bem de que não se esteja pregando a paz dos ladrões e dos assassinos.

Depois do golpe militar no Chile, suprimiu-se deliberadamente o sistema de saúde pública. Ao mesmo tempo, os salários reais foram reduzidos à metade. Foi um assassinio deliberado em massa o que se cometeu. Todavia, as rendas de 5% da população de renda mais alta duplicaram. Esse dinheiro é sangue do pobre. O assassinio policial e militar paralelo a este assassinio de fundo é precisamente necessário para assegurar essa "paz" dos assassinos. É seu correligionário. Pregar agora a "paz" dessas classes altas e de suas juntas militares — sua reconciliação nacional — é o sermão da "paz" dos ladrões e dos assassinos. Eles declararam a guerra contra seus povos. Evidentemente — como todos os conquistadores — querem que os atacados não se defendam. Por isso falam de paz.

Por isso, na realidade não se repudia a violência, mas "excetua-se o caso da 'tirania evidente e prolongada'" ⁷⁸. Nunca condenam a violência sem mais. Sempre querem sua *reservatio mentalis*, embora tenham de escondê-la o mais que podem. Bigo diz que "a força ao serviço da justiça às vezes é necessária: a violência jamais. Em que consiste sua maldade intrínseca? Em que se legitima a si mesma e se define a si mesma como sua própria lei" ⁷⁹.

Cria outra palavra. Condena a violência, mas não a aplicação da força. Não será errado interpretar essa rejeição da violência como uma rejeição dela para o caso da defesa do direito à vida. O que se quer dizer é que a violência pode ser exercida no caso de se tratar de impedir algum regime que não respeite a realidade palpável como simbólica e que ameace a propriedade privada. Ou seja, frente à "iniquidade".

No *Te Deum* que o cardeal de Santiago celebrou para a junta militar, no dia 18 de setembro de 1974, disse sobre a Igreja:

Acompanhou o conquistador, secundando-o em suas legítimas aspirações e oferecendo-lhe o seu braço para ensinar e civilizar; mas sua preocupação preferente foi para o conquistado. A uns e a outros foi oferecida a fé para arrancá-los de seus ídolos.

Se as aspirações dos conquistadores são legítimas, não se trata de um problema de violência.

De fato, por trás desse sermão hipócrita do pacifismo e da não-violência existe uma incitação velada a essa mesma violência. Assim se apela à guerra pregando a paz. Trata-se da maneira mais eficaz de pregar a guerra. Fala-se do choque entre Cristo e a iniquidade, que lutam no plano da "realidade verdadeira", na qual Cristo crucifica seus crucificadores; e essa luta tem lugar na realidade palpável, mas simbólica. Essa é a pior incitação à violência que se possa conseguir. Também se deixa totalmente obscuro o que é ou pode ser uma situação de violência legítima, mas insiste-se em que tais situações existem. Não há dúvida sobre o tipo de situação ao qual se refere tal propaganda, mas jamais a nomeiam.

O mais notável em todas essas análises da violência na doutrina social é a ausência total da pergunta sobre o motivo por que, em nome do cristianismo, tantas vezes se fizeram as violências mais sangrentas que se conhecem. Todos os autores coincidem em desconhecer perfeitamente a história do cristianismo como história da violência. Atacam a violência em todas as partes, mas jamais nos casos em que foi exercida em nome do cristianismo, ou da transformação da realidade em "realidade simbólica". Se estes autores citados vivem na América Latina, não fazem a mínima reflexão sobre a violência das juntas militares. Pintam o mundo pacífico, no qual irrompe a violência dos marxistas para perturbá-lo; e a apresentam da maneira mais horrorosa possível. Todas as suas descrições da violência são iguais às que usam as juntas militares para legitimar sua violência.

Como não analisam a violência, também não chegam às suas raízes. Portanto, jamais se lhes ocorre perguntar por que essa violência das juntas militares, que hoje em dia cobre o continente, está sendo exercida por homens que se dizem cristãos e que pela hierarquia eclesiástica são confirmados como tais. Têm um tipo de fé cristã que lhes faz ver sua violência exercida como a realização dessa fé. Conhecem os ensinamentos cristãos e lêem neles o dever de aplicar tal violência. Trata-se abertamente de uma violência pela violência. Chamam-na guerra anti-subversiva total. Nenhuma hierarquia do continente declarou essa violência ilegítima. Algumas a criticaram por seus exageros, jamais por sua ilegitimidade. A fé desses cristãos não foi posta em dúvida. Mas eles aplicam a fé que têm e sua fé lhes manda fazer isso.

A violência dos cristãos do continente nem sequer chama a atenção dos analistas. Procuram pretextos para evitar a discussão. Seu maior pretexto é a busca da violência daqueles que são perseguidos pelas juntas militares. Elaboram minuciosas listas de tais violências, fazendo-se dessa maneira os porta-vozes das ideologias das juntas militares. Com isso sacrificam os próprios povos que as juntas militares estão sacrificando. Há um pacto tácito entre elas. Na mensagem evangélica condena-se Herodes e admoestam-se os zelotes (aí não existe uma condenação da violência dos zelotes). Sobre a violência dos zelotes Bigo diz: "Jesus nunca a condenou, mas também não a justificou por razões religiosas"⁸⁰. Agora é o contrário: condenam-se os zelotes e admoesta-se Herodes.

Mas o último caso em que se pode reconhecer um direito a exercer a violência é o caso da defesa do direito à vida. Trata-se do único direito natural irrenunciável do homem. O exercício desse direito de defender sua vida não é de nenhuma forma arbitrário. Mas é irrenunciável. Entretanto, a única situação na qual a doutrina social condena sem *reservatio mentalis* a violência é este caso da defesa do direito de viver.

O direito de viver é somente a outra face de um dever: a obrigação de viver. Essa obrigação de viver é da vida real e não substituível por uma vida no plano da "realidade verdadeira" e artificialmente construída. É a obrigação de viver a vida real; e oferecer a vida somente caso seja necessário para a vida dos outros e para seu compromisso na vida real. Isso pode levar à renúncia de qualquer violência. Mas essa renúncia só pode ser em função da vida real.

A doutrina social conhece um direito fundamental análogo. Ela tem esse direito como seu fundamento. É o direito do proprietário de defender sua propriedade. Esse é o único direito para o qual a doutrina social reconhece sem nenhum problema a aplicação da violência. Defender a propriedade é considerado pela doutrina social como o único caso da aplicação legítima da violência. Contudo, ao homem que defende sua vida econômica, nega-se-lhe esse direito. Propriedade sim, vida não.

A pergunta é: quem tem em última instância o direito de defender-se com a força? O proprietário defendendo sua propriedade, ou o homem defendendo sua vida real? A doutrina social responde: exclusivamente o proprietário que defende sua propriedade, o homem não. Se se afirma a vida real, pelo contrário, a resposta tem de ser a contrária: o homem na defesa de sua vida real tem esse direito em última instância, o proprietário na defesa de sua propriedade, não.

A resposta da doutrina social é sempre velada. Seus autores sentem a vergonha implicada em sua resposta. Falando da relação entre

proprietários que defendem sua propriedade, e os homens que defendem sua vida real. Bigo diz:

Se se quer descartar a violência de uma e de outra parte, a mobilização de uns e de outros não se deve operar em condições que não deixem nenhuma possibilidade à sua coexistência ⁸¹.

Declara aparentemente um compromisso entre os dois. Os proprietários respeitam o direito à vida de todos, e todos respeitam a propriedade dos proprietários. Mas veladamente declara algo diferente. Declara implicitamente que também caso a propriedade privada for incompatível com o direito de viver de todos, deve-se manter tal compromisso. Com essa declaração implícita, a aparente neutralidade de sua declaração se desvanece. De fato, declara que a propriedade privada deve-se manter também no caso de ser incompatível com o direito de viver. Portanto, concede ao proprietário o direito de se defender em última instância com a força. É a paz do cumprimento da lei, e não da eliminação da lei.

Evidentemente, os autores da doutrina social insistem sempre que não defendem essa propriedade privada existente. "Não poucos acreditaram ver na defesa da propriedade privada (bem entendida) um respaldo para seus abusos e injustiças que 'clamam ao céu'" ⁸². Defendem a propriedade privada (bem entendida). A propriedade privada (bem entendida) é uma propriedade privada com pleno emprego, salários dignos, com proprietários benevolentes, sem subdesenvolvimento, sem destruição da natureza, e que fomenta a família e a independência individual. É a propriedade privada verdadeira. A propriedade real, a palpável que se conhece, é uma propriedade (mal entendida). É existência "simbólica" da propriedade privada verdadeira. Portanto, a doutrina social critica constantemente a propriedade privada (mal entendida), censurando-a por não ser propriedade privada verdadeira. Todavia, é a única crítica à propriedade privada que a doutrina social aceita. É também a única crítica que os proprietários aceitam, porque os confirma em sua propriedade. Agora, o próprio ato da crítica à propriedade privada é sua legitimação.

Sendo a propriedade privada real sempre a propriedade privada (mal entendida), a doutrina social a legitima sob a aparência de criticá-la. Somente dessa forma foi capaz de inspirar movimentos populares que são constantemente enganados. Aceita qualquer reivindicação popular; declara-a traço da propriedade privada verdadeira (bem entendida), e a submete à propriedade privada real (mal entendida). Declara o direito de viver no plano da "realidade verdadeira", declara-o como sendo a essência da propriedade privada verdadeira (bem entendida) e daí se deduz a obrigação do homem de submeter-se à propriedade privada real (mal entendida) como a verdadeira realização desse seu

direito à vida. Dessa forma declara a violência legítima do proprietário na defesa de sua propriedade, como uma defesa em última instância do direito de viver de todos. Nega, portanto, ao homem seu direito irrenunciável de viver e de defender sua vida, em nome de uma defesa da propriedade que é apresentada como a verdadeira defesa da vida.

Para poder derivar esse resultado da fé, toda a fé tinha de ser invertida na forma do cristianismo antiutópico. Somente uma fé invertida dessa forma permite chegar a tal conclusão. Tudo tinha de ser mudado. Deus, Cristo, o Espírito, todos os mistérios da fé, a relação do sujeito consigo mesmo e até o sacramento da eucaristia. Depois que o proprietário se apoderou da fé, ele a fez sua invertendo-a. Impôs-se à realidade inteira esta "realidade verdadeira", e a partir da "realidade verdadeira" apoderou-se da realidade palpável. Criando uma confusão de línguas, construíram uma torre de Babel sobre o fundamento da propriedade privada, que dessa vez sem dúvida alcançou os céus, para chegar a ser como Deus, substituindo o Deus bíblico pelo "deus dos filósofos".

A recuperação do direito de viver por parte do homem real implica uma recuperação correspondente na fé. Marx destruiu o deus dos filósofos, mas não chegou a encontrar o Deus bíblico. Todavia, a crítica do deus dos filósofos é condição necessária para uma recuperação da fé na função da vida humana.

A afirmação da vida contém esta dupla afirmação: o dever de viver de cada um e o conseqüente direito de viver de cada um. Sendo a vida uma vida real e material que não é substituível por nenhuma "vida verdadeira ou espiritual", isso implica um julgamento sobre a propriedade: um sistema de propriedade é legítimo exclusivamente à medida que for compatível com a vida real e material de todos. Portanto deve ser compatível com a exigência de cada um de poder assegurar sua vida por seu próprio trabalho. À medida que a propriedade privada não for compatível com essa exigência, é ilegítima.

Esse dever/direito de viver, portanto, pode entrar em choque com o sistema de propriedade. À medida que tal choque se produz, há um dever/direito de mudá-lo. Isso implica em última instância — e somente em última — o direito de usar a força para consegui-lo. Implica ao mesmo tempo o dever dos proprietários de conceder essa mudança de propriedade. Trata-se de um dever, que se pode exigir. Para que não haja violência têm de ceder (enquanto proprietários, considerando os outros como homens iguais) o dever/direito de viver. Mas o direito de viver não é, em nenhum momento, um direito de propriedade; é sempre o direito da vida material e real, da vida concreta.

Do dever/direito de viver, portanto, têm de derivar todos os outros valores vigentes, inclusive o sistema de propriedade. Não devem ser derivados de alguma "realidade verdadeira", que no fim de contas

sempre acaba devorando a vida real. O homem não é para o sábado, mas o sábado para o homem. Eliminando a lei, mata-se o ódio; e não pela obediência à lei. A construção de uma "realidade verdadeira" é a construção de uma nova lei, e portanto atrás dela espreita o ódio. O ódio se vence pelo amor, e o amor elimina a lei.

Uma teologia da vida — base de qualquer teologia da libertação — desemboca nessas exigências. Todavia, seu objeto principal não são as estruturas sociais. Pouco pode dizer sobre elas. Dirige-se antes ao sujeito, para chegar a formar um sujeito para a vida e não para a morte. Um sujeito capaz de viver e de discernir estruturas sociais em função da vida; e um sujeito capaz de defender seus direitos de viver. Trata-se efetivamente da conversão dos corações. Conversão dos corações para a vida, e da rejeição da conversão dos corações para a morte. A conversão para um sujeito que liberta seu corpo; e que sabe que a libertação não pode ser conseguida se não estiver ao alcance de todos. Porque se não houver tal possibilidade, o sujeito tem de se converter de novo num sujeito disposto a dar a morte; e, portanto, a orientar a própria vida para a morte.

Uma teologia tal é tão clássica como o é o dever/direito de viver. O dever/direito de viver vale para todos, e portanto não se exerce e não se pode exercer em função de nenhuma classe social especificamente. O dever/direito de viver é universal. Todavia, à medida que o grupo dos proprietários exclui o dever/direito de viver dos outros, o dever/direito universal se volta contra sua situação de proprietários. Transforma-se — apesar de ser universal — em bandeira de luta de um grupo contra outro. Para realizar o dever/direito universal, o grupo que o sustenta deve-se impor para assegurar um sistema de propriedade compatível. Portanto, trata-se de uma luta de classes que um sujeito que se orienta para a vida deve assumir. É uma luta legítima, e é a única luta legítima que existe.

Do universalismo do dever/direito de viver não se deduz a neutralidade da luta de classe. López Trujillo diz que "deve ficar claro que *frente ao bem comum*, com todas as suas exigências de luta pela justiça, a Igreja deve prestar generosamente sua contribuição e não pode, nesse sentido, ser neutra..."⁸³ Isso seria perfeito, se López Trujillo não entendesse por "bem comum" precisamente a defesa da propriedade privada, em vez do dever/direito de viver. Depois continua:

Em muitos casos, a palavra do evangelho pode ter influxos na vida social, ou também "implicações políticas". Mas estas não representam, *per se*, uma quebra de sua neutralidade⁸⁴.

Agora apresenta a posição da Igreja como o contrário do que é. Não é neutra, mas isso precisamente é sua neutralidade. Tem a neutra-

lidade “verdadeira” que a obriga a não ser neutra. Se se renuncia a essa hipocrisia da “realidade verdadeira”, o resultado é: não é neutra. Mas toma posição em favor da propriedade privada contra o direito de viver. Sob a construção da “realidade verdadeira” esconde-se essa posição que a doutrina social não se atreve a assumir abertamente, por ser vergonhosa. Bigo deixa bem claro onde termina a neutralidade real e palpável da neutralidade “verdadeira”:

Ora, cada um dos aspectos das opções da história não comprometem necessariamente seu sentido pascal... Mas as opções históricas têm relação com a fé cristã somente à medida que questionam esta significação pascal ⁸⁵.

O significado pascal não é outra coisa senão a negação do dever/direito universal de viver, e sua substituição pela propriedade privada. É Cristo no coração da dominação. Quando se põe isso em perigo, não há mais neutralidade. Há opção de classe e Bigo toma uma posição clara: contra o dever/direito da vida, e compromete a fé. Isso é classismo puro, mas de forma ilegítima. É classismo em favor da dominação. A cobiça do proprietário a compromete, portanto, no coração da própria Igreja:

Sua missão é nada menos do que dar ou restituir à existência, a toda existência, seu sentido; sua missão não é mais do que isso. Então, toda a existência lhe pertence, porque não há existência humana que não tenha sentido pascal ⁸⁶.

Toda a existência lhe pertence. Querem devorar tudo. Não é o contrário, que a Igreja pertence a todos? Ou todos pertencem a ela? Por isso os claros confusionistas censuram nos cristãos pelo socialismo o fato de pedir à Igreja o seguinte: “Para que ‘não percamos o trem’, ela deve subir modestamente com o trem já em marcha, no último dos vagões de terceira classe”⁸⁷. Isso não. Modestamente? Jamais. Também não de terceira classe e nem no último vagão. Tudo lhe pertence, por ser servidora de todos. Viaja de primeira classe, primeiro vagão. Merece o melhor. Os confusionistas continuam censurando aos cristãos pelo socialismo: “Sua proposta final se resume em forçar a Igreja a aceitar a tentação que Cristo rejeitou, de um messianismo terreno, carnal e zelotista”⁸⁸.

É totalmente novo que a tentação satânica consista em pedir que suba modestamente na terceira classe. Também Bigo se oferece para evangelizar o socialismo. Não em sua forma de poder sem o poder. Isso ele não tenta. Mas sim onde houver poder com poder.

Pois colocar os bens em comum, participar da condição humana, não é algo que por natureza tenda a espantar um cristão, mas antes a entusiasma-lo. Quem pregou pela primeira vez esse “comunismo”? E se a

Igreja deve permanecer consciente da violência do marxismo, deve também implantar o evangelho nesse mundo novo; e não pode fazer isso senão reconhecendo seus valores⁸⁹.

Quem pregou pela primeira vez esse “comunismo”? Nós! Já desde há 2000 mil anos! Nós é que sabemos o que é o comunismo. Vamos pregar aos países socialistas! Vamos falar com autoridade. Quem melhor do que nós, com tanta experiência! Os marxistas conhecem o comunismo apenas de 100 anos para cá, e nós o conhecemos há 2000!

Não temos por que subir modestamente no último vagão de terceira classe. Servimos melhor em Mercedes Benz. Tudo nos pertence. Se os liberais libertaram os escravos contra a resistência dos cristãos na realidade fomos nós que o fizemos. Se os comunistas conseguem assegurar a vida real humana contra a resistência dos cristãos, na realidade fomos nós que o fizemos. A nós tudo pertence, visto que nós atuamos no plano da “realidade verdadeira”. Tudo nos pertence tudo o que os outros fazem nesse plano medíocre da realidade palpável e simbólica. Eles são nossas marionetes. Quando o estão fazendo vamos dizer-lhes: “A deificação do homem é pregada por esse *novo profeta* . . .”⁹⁰, “Deus é liquidado em nome da divindade do homem”⁹¹ “o combate de Marx contra Deus”⁹², “imanência deificada”⁹³, “nega valores absolutos”⁹⁴, “o desejo íntimo da divinização do homem”⁹⁵ “presenciamos uma tremenda inversão: não é o homem a imagem de Deus, e sim Deus que é a imagem do homem”⁹⁶, “circulam laicizadas categorias religiosas, como a redenção”⁹⁷, “messianismo secularizado” “a entranha marxista é messiânica”⁹⁸, “feitiço fugaz”⁹⁹.

Uma vez feita a coisa, diremos: “Quem pregou pela primeira vez esse comunismo?” Nós. Os servidores, que viajamos de primeira classe. Mas Bigo também não quer pregar o socialismo aos países socialistas. Nem a propriedade privada. Quer pregar a essência da propriedade privada: o que ele entende pelo sentido pascal da existência e o que em termos econômicos significa sujeição da lei fundamental do direito de viver ao cálculo formal da eficácia. Sob o nome da “autogestão”, Bigo o oferece largamente como a nova revolução pela qual têm de passar os países socialistas.

Nessa postura que transforma a realidade palpável em realidade simbólica, submetendo-a à construção de uma realidade verdadeira, há uma constante orientação da vida para a morte. Por todos os meios assegura-se que a vida não é mais do que uma enfermidade para a morte. Os valores se *hipostasiam* em valores absolutos, até devorar a própria realidade. De novo, os confusionistas o dizem de forma mais clara:

Mas mesmo supondo que o marxismo fosse, na prática, a única opção com possibilidades de êxito político em nossos países, nem por isso o

cristão poderia embarcar no trem marxista pelo simples fato de ser o único em marcha, sem saber para onde vai levá-lo e qual o preço da passagem. Se o critério que legitima a decisão político-social do cristianismo fosse o pragmatismo...¹⁰⁰ Não devem ser transpostos os limites de liceidade fixados pelo próprio magistério da Igreja¹⁰¹.

Esses novos cruzados arremessam-se sobre o santo sepulcro. A confusão é pelo menos clara. Todavia, a lógica é completamente coerente. Se se concebem valores absolutos diferentes da vida humana real e material, tem-se de exigir e se exige ao mesmo tempo o suicídio coletivo da humanidade por eles. Não depende de quais sejam esses valores absolutos. Pelo fato de que são absolutos, implicam o suicídio coletivo da humanidade. Se o sábado não é para o homem, mas o homem para o sábado, não haverá mais homens nem sábados. A absolutização dos valores em relação à vida humana real é o sacrifício da humanidade. Exclusivamente em nome de tais valores absolutos o homem pode-se sentir legitimado para construir o universo.

A imagem de Deus é a correspondente a esse suicídio coletivo. É o Deus da arbitrariedade e da dominação legítima que impõe tais valores absolutos: a lei. Mas pela lógica intrínseca dos valores absolutos, esse Deus se converte em Moloc.

Já o padre Gundlach havia dito que pode haver casos em que a fé cristã tenha de ser defendida pela destruição do universo. Se ocorrer isso, a responsabilidade é de Deus. Os confusionistas agora nos dizem em que caso esse suicídio coletivo tem de ser realizado: no caso de não haver outra saída para os problemas político-sociais a não ser o socialismo. O que Gundlach pensava sem dizer, os confusionistas o dizem sem pensar.

O que se anuncia é o ato máximo de rebelião do homem contra Deus, porque se trata da rebelião máxima contra a condição humana: aceitar e viver a vida real e material. Trata-se de uma rebelião que se arroga, para ser efetuada, uma dignidade divina, à qual o Deus bíblico da nova aliança renunciou. Levantam um Deus inexistente contra o Deus bíblico; e em nome desse Deus se arrogam o direito de julgar sobre a própria criação e a existência real da humanidade. Não se podem converter em criadores do mundo, mas sim em seus destruidores. E o poder da destruição da criação é tão grande como o poder de criá-la. Por negação se transforma em anticriador. Levantam-se para os céus, para devorar a terra.

C. A dignificação cristã da vida real: a absolutização dos valores e o materialismo histórico

Normas abstratas de convivência e valores. Vida real e absolutização dos valores. Cristianismo e materialismo histórico: o Deus bíblico e o deus dos filósofos.

Os valores absolutos são o resultado da absolutização dos valores. Quando Cícero veste sua toga e grita "virtude", começa-se a agir em nome de valores absolutos. É o sinal para massacrar um movimento camponês que reivindica sua terra, aproveitando-se da conjuntura de Catilina.

Nos valores absolutos hipostasiam-se os valores. A absolutização dos valores não significa nenhum apreço pelos valores. Trata-se, pelo contrário, de seu maior desprezo conhecido. A "noite de paz" dos valores absolutos é a noite das "facas longas".

A absolutização dos valores é o método de sua inversão, através da qual os valores são dirigidos contra a vida humana. São fetichizados em nome de uma vida verdadeira imaginária, para poder desprezar a vida real. O fetiche dessa vida imaginária vive a vida real dos homens, matando-os. Por cima constrói-se um Deus, deus dos exércitos, providência, Senhor da história, que pede esse sacrifício humano. Da absolutização dos valores nascem os ginetes apocalípticos. A absolutização dos valores é sua mais absoluta relativização em função de sociedades determinadas. Por isso é o desrespeito mais absoluto pelos valores.

A absolutização dos valores não é de forma alguma uma insistência nas normas da convivência humana. Não é o "não matarás", "não roubarás". Na absolutização dos valores conclui-se dessas normas seu contrário: "mata, rouba". Embora não qualquer um. Somente aqueles que não absolutizam os valores. Não há maior desprezo pelos valores do que sua absolutização.

As normas da convivência humana podem ser resumidas, simplificando, em duas. No "não matarás" exprime-se o respeito pela vida humana nua, e no "não roubarás" o respeito pelos meios de vida. O respeito pelos meios de vida inclui sempre o respeito por algum sistema de propriedade institucionalizada, porque somente nele se podem assegurar os meios de vida. Sendo essas normas os valores da convivência humana, aparecem em qualquer tipo de convivência. Até mesmo um bando de ladrões os respeita em seu interior, embora não em seu exterior. Entretanto, essas normas podem ser tão gerais somente porque não contêm nenhuma concretização. O "não roubarás" rege tanto as sociedades socialistas como as capitalistas, as feudais e as escravagistas. Também o "não matarás". O que declaram ilícito é o caos de uma luta do homem contra o homem. Mas positivamente não têm nenhum conteúdo. E como nenhuma sociedade pode declarar o caos da luta do homem contra o homem — não será sociedade — essas normas aparecem em todas.

Essas normas abstratas da convivência humana não podem ser absolutizadas. Seu cumprimento — pelo menos relativo — é condição da possibilidade da própria vida real. Mas em sua forma abstrata não

podem ser respeitadas, porque não se sabe o que significam. É mister sempre concretizá-las. Se o paciente morre numa operação, a operação é a causa da sua morte. Somente na concretização da norma se poderá dizer se se tratou de um assassinio ou não. Portanto, há sociedades que consideram isso assassinio, e outras que não. Numa visão mágica do mundo aparece como assassinio, mas numa visão secularizada não. Embora em ambos os casos vigore uma norma abstrata: “não matarás”, o valor concretizado dela será diferente, e é parte da totalidade da vida. Se se nacionaliza uma empresa sem pagar indenizações, alguém perde os meios pelos quais até agora vivia. Mais uma vez, só se fica sabendo na concretização da norma “não roubarás”, se se tratou de um roubo. No contexto do sistema de propriedade capitalista, será um roubo; no contexto do sistema de propriedade socialista, será medida legítima para colocar os meios de produção ao serviço da vida humana real. Em ambos os sistemas de produção vigora a mesma norma abstrata, mas o valor concretizado nela é diferente e corresponde de novo à totalidade da vida nessa sociedade.

A absolutização dos valores é a rejeição da concretização das normas abstratas da convivência humana em função das exigências da vida real. No caso do exemplo do médico, seria a insistência num ponto de vista mágico do mundo; no caso do exemplo da propriedade, a insistência na propriedade privada como direito natural. O valor como norma concretizada funciona agora contra a vida real do homem, embora tenha nascido como exigência dessa mesma vida real. Eleva-se ao nível de um princípio rígido que se coloca acima da vida humana. Já não é norma que necessita ser concretizada para a vida, mas valor absoluto, princípio. Não diz: “não matarás”, mas: “não se deve nacionalizar uma empresa sem indenização”.

Somente na forma do valor, uma norma abstrata da convivência pode ser absolutizada. No século XVIII os conservadores tinham o seguinte valor absoluto: “Não se deve vacinar uma criança contra a varíola” (cf. Justus Moser).

No processo de sua absolutização, os valores se invertem. O “não matarás” se inverte em “deixa morrer”. O “não roubarás” se inverte em “deixa o homem morrer explorando-o”. A absolutização do valor é a exigência da morte do homem para que viva o valor. O valor se transforma na expressão de um fetiche, um Moloc. Em sua forma absolutizada, o valor tem sempre essa forma: deixa o homem morrer para que viva o valor. Tem a forma admissiva, não ativa. Entretanto, transforma-se na forma ativa frente ao homem, que não aceita sua morte em função do valor absoluto. Assume a forma: “mata-o”.

Para chegar a ter essa sua forma ativa, o valor se utiliza da construção da “realidade verdadeira”. Sem tal construção não se poderia justificar a morte humana em função da vida do valor absoluto. Com

referência a essa “realidade verdadeira” declara-se portanto que a morte real é a vida verdadeira. Não respeitar essa “realidade verdadeira”, e portanto insistir no respeito pela realidade real, é transformado então no pecado de “orgulho”, “falta de humildade”. Em função desse pecado do orgulho constrói-se a imagem de Deus, que é o mais profundamente insultado por esse “orgulho”, sendo este Deus que criou o mundo como símbolo da “realidade verdadeira”. Deus, portanto, manda aos que absolutizam os valores e que criam a “realidade verdadeira”, matar os orgulhosos. O valor absoluto tem agora a forma ativa.

A absolutização dos valores é a expressão da fetichização no plano dos valores. Portanto, é parte de um processo que abarca a sociedade inteira em todas as suas expressões. A terra, na sociedade feudal, o capital, na sociedade capitalista, são a existência corporal do fetiche; e os valores absolutos, sua alma.

A destruição dos fetiches é, portanto, ao mesmo tempo a destruição da absolutização dos valores. É recuperação da liberdade humana para ir gerando valores que correspondam à vida humana real. Trata-se de um processo histórico de concretização das normas abstratas da convivência humana ao serviço da vida humana real. Isso significa declarar os valores como dependentes em última instância da produção e reprodução da vida real.

Por isso, o materialismo histórico é a teoria da destruição dos fetiches. Como método, Engels o descreve assim:

De acordo com a concepção materialista da história, a razão determinante em *última instância* da história é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos mais do que isso ¹⁰².

Se não o fosse, não haveria vida, porque a vida não pode existir senão no caso da vida real ser a última instância da determinação dos valores. Os valores absolutos não podem ser eternizados, porque sua eternização é o suicídio coletivo. Por isso os valores eternos da história tiveram sempre vida curta. Isso muda no momento em que o homem pode destruir a própria terra. Mas nem isso seria eternização dos valores absolutos, mas a consumação do suicídio coletivo que já está virtualmente antecipado na própria absolutização dos valores.

Daquilo que Engels diz depreende-se o método marxista. É a análise da vida humana na produção e reprodução da vida real. Não é nada mais nada menos. A expressão “normativa” da vida real é o direito de viver. Marx fala antes da “expressão prática”, sem usar o termo “normativa”.

Quando se afirma o método marxista é isso que se afirma desse método. Os resultados da análise marxista afirmam-se à medida que se depreendem desse método e das análises que se fazem com base nele. Embora Dom López Trujillo não acredite, também Marx se pode en-

ganar. Quando a teologia da libertação afirma o método marxista, afirma também que a posição atéia não se segue desse método.

É evidente que a metodologia marxista se integra totalmente no conjunto do sistema marxista: alimenta-se de sua "ideologia", de sua concepção do homem¹⁰³.

O método é a concepção do homem, portanto não se nutre de nenhum conceito. E o sistema marxista se elabora com o método, e não ao contrário. "Um cristão pode apelar para a 'metodologia' marxista sem que sua fé sofra o menor risco?"¹⁰⁴. A pergunta é absurda. Sem o menor risco não se pode fazer nada. Nem entrar num mosteiro, onde muitos já perderam a fé. Mas o que López Trujillo quer evitar é um método que analise a vida humana real em função da própria vida. Percebe muito bem que a afirmação desse método marxista é a negação da absolutização dos valores. O que este método exclui é somente a interpretação da vida real em função de algum tipo de "vida verdadeira", que solapa a vida real. Portanto diz que "a ambivalência é uma sombra fiel que acompanha por toda parte o humanismo de Marx: nega os valores absolutos, e faz, de uma verdade parcial, um valor desse gênero"¹⁰⁵.

Marx diz que o homem tem de viver realmente — na realidade palpável — para poder ter valores. Portanto, os valores não podem ser senão mediatização da vida real. Isso não significa que o homem possa viver sem valores, tendo os valores como adornos. Significa que são somente necessários aqueles valores que permitam viver e que tem de abandonar valores incompatíveis com a vida. Esses últimos são os valores absolutos.

Marx não afirma portanto nenhuma verdade parcial, porque a vida real não é parcial. Ou se vive, ou se morre. Não se vive um pouco, ou parcialmente. Mas por isso a vida real não é nenhum valor absoluto. É a última instância de todos os valores.

A interpretação da vida real como real é a aplicação do método. Daí derivam as teorias: teoria do valor, teoria da mais-valia, teoria das classes, do Estado. Todas essas teorias formam um conjunto, cujo núcleo é o método. Portanto o método exprime o próprio critério de verdade: a vida real. Aplicando-o como critério de verdade, resulta a teoria dos valores e portanto do fetichismo. Fora da crítica do fetichismo não há nenhuma crítica à religião.

Se Marx supõe que a crítica do fetichismo já é a crítica da religião, ele o faz porque aceita a interpretação do cristianismo na forma na qual López Trujillo o apresenta. Essa é uma falha de Marx, mas não se vê por que López Trujillo possa censurar a Marx essa falha.

Infelizmente, em nome do cristianismo chegou-se a sustentar uma tirania econômica, como tantas vezes o acusou Marx; *não se fez isso segundo o*

evangelho, mas em aberta oposição ao mesmo. Muitas vezes nos temos perguntado qual teria sido a atitude de Marx se tivesse conhecido o cristianismo através do testemunho vivo de cristãos convictos¹⁰⁸.

Marx não é tão ingênuo para rejeitar um preceito moral pelo simples fato de que não é cumprido. Jamais censurou o cristianismo por não cumprir seus preceitos. Censurou-o por cumpri-los. Censurou-o por ser essa tirania econômica cumprimento dos evangelhos. Por isso duvidou da própria fé, e não de sua aplicação. A falta de aplicação não teria sido nenhum argumento.

Essa conclusão de Marx é certa, se se faz do Evangelho a leitura que López Trujillo faz dele. Fazendo a mesma leitura do evangelho, Marx descobriria hoje também que o cristianismo em plenitude é aquele das juntas militares. A oposição ao cristianismo das juntas militares pareceria ser antes uma inconseqüência. A única coisa que poderia chamar a atenção de Marx sobre sua falha seria a existência da teologia da libertação e dos cristãos pelo socialismo, que fazem outra leitura do evangelho. Mas López Trujillo continua pensando que "se Marx tivesse conhecido a doutrina de São Tomás com relação à propriedade privada com a função eminentemente social que lhe atribui... qual teria sido a conduta do jovem humanista de Tréveros?"¹⁰⁷.

Primeiro teria descoberto logo que Tomás não tem tal doutrina e que se lhe atribui tal doutrina sem razão. Segundo, não se trata de atribuir à propriedade privada alguma função social, mas de demonstrar que enquanto estrutura é capaz de desempenhá-la.

A vida real é a vida material, o intercâmbio do homem com a natureza e com os outros homens. O materialismo histórico afirma essa vida real como a última instância da vida humana. Para viver tem de fazer de sua vida real a última instância da vida. É curioso que se critique isso como "reducionismo", "economicismo" etc. É perfeitamente óbvio. Abrindo a vida real para uma vida religiosa, a vida real continua sendo a última instância. Qualquer imagem de Deus incompatível com a vida real, será um fetiche, e o Deus verdadeiro não pode ser senão aquele que é compatível com a vida humana real. E o único Deus que o é, é aquele que se descobre na relação com a transcendentalidade interior à vida real. Esse Deus é o Deus bíblico. E embora Marx não chegue a esse resultado, na linha de seu método chega-se a ele. Isso é o único que importa.

Essa enorme valorização da vida real no materialismo histórico, contudo, tem na mensagem cristã uma correspondência decisiva. Na mensagem cristã, a ressurreição é uma ressurreição do homem em sua vida real. A dignificação do homem na mensagem cristã se refere ao mesmo elemento da vida ao qual se refere o materialismo histórico. A ressurreição não se refere a valores absolutos e eternos, nem à passagem à "páscoa" da "realidade verdadeira". Também não é ressurrei-

ção das estruturas. É transformação da vida real sem morte. Essa é a razão pela qual o cristianismo pôde surgir como religião dos escravos romanos. É inimaginável um cristianismo antiutópico com tais resultados. A valorização da vida real foi sempre o ponto de partida das ideologias dos oprimidos, em oposição à absolutização dos valores por parte da dominação.

Nesse sentido, marxismo e cristianismo têm uma correspondência. Aquele elemento que como vida real é a última instância do materialismo histórico, na mensagem cristã é o eterno, o que morre para tornar a ressuscitar: a vida real e material. Na linha da mensagem cristã trata-se da transcendência como o interior à vida real. Essa mesma transcendência aparece como um conceito-limite na análise marxista: o reino da liberdade. Mas os pontos de partida para chegar a essa transcendência são perfeitamente diferentes. Por isso o cristianismo não é a “verdade” do marxismo. Na análise marxista chega-se à concepção dessa transcendência como resultado da teoria social e como orientação da práxis. Na linha da mensagem cristã, contudo, chegou-se a ela pela imaginação da transcendentalidade realizada. Do céu chegou à terra, e mostrou-se incapaz de agarrar-se a ela. A falta de um conceito de práxis — historicamente compreensível — explica por que o cristianismo não pôde se manter como mensagem de libertação e se inverteu no cristianismo antiutópico. Ao desenvolver a práxis, os marxistas voltaram a descobrir uma transcendentalidade no interior dela, que na tradição cristã se tinha efetivamente perdido em grande parte. A partir dessa descoberta, o cristianismo torna a poder apresentar aquela libertação que estava em suas origens.

Trata-se de uma correspondência que não reduz nem o marxismo ao cristianismo, nem o cristianismo ao marxismo. A especificidade do marxismo é a práxis, que desemboca na transcendentalidade interior à vida real. A especificidade cristã é a esperança nas possibilidades dessa práxis além da factibilidade humana calculável. A ponte comum é a vida real e material como a última instância de toda a vida humana.

Notas Bibliográficas

NOTAS DO CAPÍTULO 1

1. K. Marx - Fr. Engels, *La ideología alemana*, Montevideu-Barcelona, 5.ª ed., 1974, 41.
2. K. Marx, *El Capital I*, México, 1966, 303, nota 4.
3. *Ibid.*, 49.
4. *Ibid.*, 36-37.
5. *Ibid.*, 38.
6. *Ibid.*, 72.
7. *Ibid.*, 37, nota 28.
8. *Ibid.*, 110.
9. *Ibid.*, 37-38.
10. *Ibid.*, 38.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, 39.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, 40.
15. *Ibid.*, 38.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, 43-44.
18. *Ibid.*, 38.
19. *Ibid.*, 41.
20. *Ibid.*, 44.
21. *Ibid.*, III, 769.
22. *Ibid.*, 41-42.
23. *Ibid.*, 43.
24. *Ibid.*, 44.
25. *Ibid.*, 38.
26. *Ibid.*, 44-45.
27. *Ibid.*, 45.
28. *Ibid.*, 89.
29. *Ibid.*, 47.
30. *Ibid.*, 19, nota 20.
31. Na segunda parte deste trabalho se analisará como a interpretação implícita feita por Marx da corporeidade paulina é equivocada.
32. K. Marx, *El Capital*, 50.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, 39.
35. *Ibid.*, 294.
36. *Ibid.*, 48.
37. *Ibid.*, 95.
38. *Ibid.*, 90.
39. *Ibid.*, 91.
40. *Ibid.*, III, 536.
41. *Ibid.*
42. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madri, 1970, 206.
43. *Ibid.*, 203.
44. *Ibid.*, 170.
45. *Ibid.*, 171.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, 172.
48. *Ibid.*, 174.
49. *Ibid.*
50. K. Marx, *El Capital I*, 90.
51. *Ibid.*, nota 43.
52. *Ibid.*, 89.
53. *Ibid.*, 91.
54. *Ibid.*, III, 555.
55. *Ibid.*, 558.
56. *Ibid.*, 559.
57. *Ibid.*, 569.
58. *Ibid.*, 558.
59. *Ibid.*, I, 90.
60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, 109.
62. *Ibid.*, 107-108.
63. *Ibid.*, III, 765.
64. *Ibid.*, I, 294.
65. *Ibid.*, 408.
66. *Ibid.*, 408, nota 222.
67. *Ibid.*, 274.
68. *Ibid.*, 309.
69. *Ibid.*, 311.
70. *Ibid.*, 151.
71. *Ibid.*, 153.
72. *Ibid.*
73. *Ibid.*, 156.
74. *Ibid.*, 125.
75. *Ibid.*, 423.
76. *Ibid.*, 350.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*, 358.
79. *Ibid.*, 369.
80. *Ibid.*, 361.
81. *Ibid.*
82. *Ibid.*, 532.
83. *Ibid.*, 421.
84. *Ibid.*, 524.
85. *Ibid.*, 501-502.
86. *Ibid.*, III, 768.
87. *Ibid.*, I, 164.
88. *Ibid.*, 110.
89. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 177.
90. K. Marx., *El Capital I*, 512.
91. P. A. Samuelson, *Curso de economía moderna*, Madri, 1965, 49.
92. K. Marx, *El Capital III*, 373.
93. *Ibid.*, 373-374.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*
97. P. A. Samuelson, op. cit., 692.
98. M. Friedman, *Teoría de los precios*, Madri, 1966, 256.
99. *Ibid.*, 313
100. *Ibid.*, 312.
101. *Ibid.*, 313.
102. K. Marx, *El Capital III*, 375.
103. *Ibid.*, I, 110.
104. *Ibid.*, 641 e 642.
105. *Ibid.*
106. *Ibid.*, III, 768.
107. *Ibid.*, 376.
108. *Ibid.*, 377.
109. *Ibid.*, 378.
110. *Ibid.*, 380.
111. P. A. Samuelson, op. cit., 692-693.
112. *Ibid.*, 681-682.
113. *Ibid.*, 696.
114. *Ibid.*, 693.
115. *Ibid.*
116. M. Friedman, op. cit., 13.
117. N. Wiener, *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires, 1969, 89.
118. *Ibid.*, 91.
119. *Ibid.*, 95.
120. *Ibid.*, 96.
121. K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo 1973, 22-233.
122. K. Marx, *El Capital III*, 378.
123. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 208.
124. K. Marx, *El Capital III*, 553-554.
125. *Ibid.*, 481.
126. *Ibid.*, 499.
127. *Ibid.*, I, 496.
128. *Ibid.*, 499.
129. *Ibid.*, 500.
130. *Ibid.*, 503-504.
131. P. A. Samuelson, op. cit., 50.
132. K. Marx, *El Capital I*, 500.
133. P. A. Samuelson, op. cit., 50, nota 1.
134. K. Marx, *El Capital I*, 424.
135. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madri, 1966, 208.
136. F. A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Erlenbach-Zürich 1952, 115.

137. *Ibid.*, 116.
 138. *Ibid.*
 139. *Ibid.*, 27.
 140. *Ibid.*, 47.
 141. *Ibid.*, 154.
 142. *Ibid.*, 143.
 143. *La miseria del historicismo*, Prefácio à edição alemã, Tübingen, 1974, VIII.
 144. *Qué pasa* (Santiago do Chile, 7.12.73) 9.
 145. K. Marx, *El Capital* I, 639, nota 2.
 146. *Ibid.*, 38.
 147. *Ibid.*, 131.
 148. *Ibid.*, 423.
 149. *Ibid.*, 649.
 150. *Ibid.*, III, 759.
 151. E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1962, 228.
 152. *Ibid.*, 135-136.
 153. Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Madri 1968, 307.
 154. K. Marx, *El Capital*, III, 759.
- NOTAS DO CAPÍTULO 2
1. M. Weber, *Ensayos sobre la metodología sociológica*, Buenos Aires, 84.
 2. *Ibid.*, 44.
 3. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 173.
 4. *Ibid.*
 5. K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* II, Munique, 1975, 157ss..
 6. M. Weber, *op. cit.*, 5.
 7. M. Weber, La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política, in *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, 100.
 8. *Ibid.*, 62.
 9. *Ibid.*, 73-74.
 10. M. Weber, *El político y el científico*, Madri, 1972, 216.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, 216-217.
 13. *Ibid.*, 217-218.
 14. *Ibid.*, 218.
 15. *Ibid.*
 16. *Ibid.*, 217.
 17. *Ibid.*, 218.
 18. *Ibid.*, 220.
 19. *Ibid.*, 218.
 20. K. Marx, *El Capital* III, México, 1966, 768.
 21. *Ibid.*, 768-769.
 22. M. Weber, *El político y el científico*, 217.
 23. *Ibid.*, 168.
 24. *Ibid.*
 25. R. Schneider, *Winter in Wien*, Friburgo, 1968, 80.
 26. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, 1967, 255.
 27. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madri, 1966, 43-44.
 28. *Ibid.*, 29.
 29. *Ibid.*, 27.
 30. *Ibid.*, 30.
 31. *Ibid.*, 23.
 32. *Ibid.*, 41.
 33. *Ibid.*
 34. M. Friedman, *Teoría de los precios*, Madri, 1966, 260.
 35. *Ibid.*, 266.
 36. *Ibid.*, 266-267.
 37. *Ibid.*, 267.
 38. *Ibid.*
 39. *Ibid.*
 40. *Ibid.*, 268.
 41. *Ibid.*, 267.
 42. *Ibid.*, 258.
 43. *Ibid.*, 258.
 44. *Ibid.*
 45. *Ibid.*, 313.
 46. *Ibid.*, 258.
 47. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 50.
 48. *Ibid.*
 49. *Ibid.*, 50-51.
 50. M. Friedman, *Teoría de los precios*, 249.
 51. *Ibid.*, 250.

52. *Ibid.*, 252.
53. *Ibid.*, 203.
54. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 161-162.
55. *Ibid.*, 163.
56. *Ibid.*, 171.
57. M. Friedman, *Teoría de los precios*, 205.
58. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 44.
59. *Ibid.*, 157.
60. *Ibid.*, 160.
61. *Ibid.*, 163.
62. M. Friedman, *Teoría de los precios*, 313.
63. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 30.
64. *Ibid.*, 24.
65. *Ibid.*, 25.
66. *Ibid.*, 23.
67. *Ibid.*, 32.
68. *Ibid.*, 34.
69. *Ibid.*, 37.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*, 41.
72. *Ibid.*, 145.
73. *Ibid.*, 286.
74. M. Friedman, *Teoría de los precios*, 253.
75. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 147.
76. *Ibid.*, 146.
77. *Ibid.*, 149.
78. *Ibid.*, 243.
79. *Ibid.*, 242.
80. *Ibid.*, 242-243.
81. *Ibid.*, 254.
82. *Ibid.*, 244.
83. *Ibid.*, 246-247.
84. *Ibid.*, 247.
85. *El Mercurio* (Santiago do Chile, 10.6.74).
86. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 14.
87. R. N. Cooper - K. Kaiser — M. Kosaka, *Towards a renovated international system*, edición mimeografada, 5. Citado aquí como *International System*.
88. *Ibid.*, 6.
89. Z. Brzezinski, *La era tecnocrónica*, Buenos Aires, 1970, 102.
90. *Ibid.*, 31.
91. *Ibid.*, 33.
92. *Ibid.*, 329-330.
93. *Ibid.*, 407.
94. *Ibid.*, 366.
95. *The Observer* (Julho 1977).
96. A. Young, *Discurso diante da CEPAL*, Guatemala (3 de maio de 1977).
97. *La era tecnocrónica*, 89.
98. *Ibid.*, 63.
99. A. Young, *op cit.*
100. *International System*, 7.
101. *Ibid.*, 8.
102. *Ibid.*,
103. *Ibid.*
104. *Ibid.*, 11.
105. *Ibid.*, 2.
106. *Ibid.*, 5.
107. *Ibid.*, 20.
108. *Ibid.*, 35.
109. *Ibid.*, 31.
110. *Ibid.*, 34.
111. *Ibid.*, 58.
112. *Ibid.*, 44.
113. *Ibid.*, 11.
114. *Ibid.*, 75.
115. *Ibid.*, 10.
116. *Ibid.*, 19.
117. *Ibid.*, 15.
118. *Ibid.*, 15.
119. *Ibid.*, 15.
120. *Ibid.*, 51.
121. *Ibid.*, 54.
122. *Ibid.*, 15.
123. *Ibid.*, 15.
124. *Ibid.*, 46.
125. *Ibid.*, 21.
126. *Ibid.*, 25.
127. *Ibid.*, 33.
128. *Dialogue* (verão 1975).
129. Fr. Duchene — K. Mushakoji — H. Owen, *The crisis of the international cooperation. A report of the Trilateral political task force to the Exe-*

cutive Committee of the Trilateral Commission, 1973, 8.

130. *La era tecnocrónica*, 427.
131. *International System*, 51.
132. A. Young, *op. cit.*,
133. R. Gardner — S. Okita — B. J. Udink, *A turning point in North-South economic relations A report of the Trilateral task force on relations with developing countries to the Executive Committee of the Trilateral Commission*, 1974, 20.
134. *International System*, 52.
135. *Ibid.*, 53.
136. Cf. por exemplo, "The brasilian gamble. Why bankers bet on Brazil's technocrats" in *Business Week* (5.12.77).
137. A. Young, *op. cit.*
138. *International System*, 3.
139. Z. Brzezinski. *Discurso* (18.9.73).
140. M. Crozier — S. Huntington — J. Watanuki, *The crisis of the democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, Nova Iorque, 1975, 182.
141. *Ibid.*, citado na versão preliminar, 31-32.
142. *Ibid.*, 114.
143. *Ibid.*, 8.
144. A. Young, *op. cit.*
145. *International System*, 36.

NOTAS DO CAPÍTULO 3

1. As citações bíblicas seguem a versão da Bí-

blia de Jerusalém, Edições Paulinas, 1981.

2. O. Cullman, *Inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Madri, 1970, 29.

NOTAS DO CAPÍTULO 4

1. R. Silva Henríquez, *La misión social del cristianismo. Conflicto de clases o solidaridad cristiana*, Publicação da Equipe de Reflexão Doutrinal e Pastoral de Santiago (1.5.73).
2. Avvenire, segundo *El Mercurio* (Santiago do Chile, 25.10.73).
3. P. Bigo, *Doctrina social de la Iglesia. Búsqueda y diálogo*, Barcelona, 1967, 51 (trad. bras.: A doutrina social da Igreja, Loyola, S. Paulo, 1969, 558. pp.).
4. *Ibid.*, 51, nota 60.
5. J. Stalin, *Obras XII*, 290-291.
6. Bigo, *op. cit.*, 51.
7. *Ibid.*, 260.
8. *Ibid.*, 240.
9. *Ibid.*, 263.
10. *Ibid.*, 270.
11. *Ibid.*, 270, nota 289.
12. *Ibid.*, 262.
13. *Ibid.*, 261.
14. *Ibid.*, 261-262.
15. *Ibid.*, 270.
16. *Ibid.*, 264.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, 265.
20. *Ibid.*, 269.
21. *Ibid.*, 265.
22. *Ibid.*, 266.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, 266, nota 283.
26. *Ibid.*, 267-268.
27. *Ibid.*, 270.
28. *Ibid.*, 537.
29. *Ibid.*, 589.

30. *Ibid.*, 262.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, 234.
33. *Ibid.*, 297.
34. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975, 48.
35. P. Bigo, *op. cit.*, 33.
36. *Ibid.*, 240.
37. *Ibid.*, 241, nota 247.
38. *Ibid.*, 241, nota 248.
39. *Ibid.*, 262, nota 262.
40. *Ibid.*, 280-281.
41. *Ibid.*, 281.
42. *Ibid.*, 282.
43. *Ibid.*, 91.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, 88.
47. *Ibid.*, 91.
48. *Ibid.*, 88-89.
49. *Ibid.*, 89.
50. *Ibid.*, 88.
51. *Ibid.*, 96.
52. *Ibid.*, 87.

NOTAS DO CAPITULO 5

1. W. Windelband, *Lehrbuch der Philosophie*, Tübingen, 1921, 218.
2. Citado por K. H. Deschner, *Kirche und Krieg*, Stuttgart, 1970.
3. Santo Agostinho, *La ciudad de Dios*, México, 1970, 478.
37. *Ibid.*
4. *Frankfurter Rundschau* (19.4.1975).
5. P. Bigo, *op. cit.*, 539-540.
6. Bengsch, *Herder Correspondenz*, 77.
7. Th. A. Kempis, *Imitatio Christi* III, cap. 12,3.
8. *Ibid.*, II, cap. 12,11.
9. *Ibid.*, III, cap. 48,6.
10. P. Bigo, *op. cit.*, p. 89.
11. *Ibid.*, 88.
12. Th. A. Kempis, *op. cit.*, III, cap. 56,2.
13. P. Bigo, *op. cit.*, 265.
14. Cf. o livro de F. Soto, *Fascismo y Opus Dei en Chile*, Barcelona 1976, de onde são tirados os poemas.
15. *Ibid.*, 72.
16. *Ibid.*, 81.
17. *Ibid.*, 82.
18. *Ibid.*, 45.
19. *Ibid.*, 39.
20. *Ibid.*, 35.
21. *Ibid.*, 90.
22. *Ibid.*, 94.
23. *Ibid.*, 79.
24. *Ibid.*, 82.
25. *Ibid.*, 52.
26. R. Silva Henriquez, *Mensaje de viernes santo*, Publicação da Equipe de Reflexão Doutrinal e Pastoral de Santiago (20.4.73).
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. R. Silva Henriquez, *Mensaje de la pascua de resurrección*. Publicação da Equipe de Reflexão Doutrinal e Pastoral de Santiago (abril 1974).
36. *Ibid.*
38. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, Madrid, 1974, 118.
39. A. López Trujillo, *Teología libertadora en América Latina*, Bogotá, 1974, 123.
40. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 247.
41. K. Marx, *El Capital* I, México 1966, 547.
42. *Excelsior* (San José, Costa Rica, 19.7.77).

43. *Excelsior* (San José, Costa Rica, 2.8.77).
44. R. Silva Henriquez, em Publicação da Equipe de Reflexão Doutrinal e Pastoral de Santiago.
45. *Excelsior* (San José, Costa Rica, 24.5.77) segundo despacho da A. P.
46. *La República* (San José, Costa Rica, 18.5.77) segundo despacho da A.P.
47. K. H. Deschner, *Kirche und Krieg*, 212.
48. Fr. Herr, *Der Glaube des Adolf Hitler*, Munique, 1968, 446-467.
49. *El Mercurio* (Santiago do Chile, 8.6.74).
50. *Excelsior* (San José, Costa Rica, 10.4.77) segundo despacho da A. P.
51. Centro de Informação América Latina: Boletim 2 (1976) 82.
52. K. H. Deschner, *op. cit.*, 373.
53. *Qué pasa* (Santiago do Chile, 7.12.73).
54. K. H. Deschner, *op. cit.*, 212-213.
55. *La Nación* (San José, Costa Rica, 5.5.77) 19-A.
56. H. Schelsky, *Die Arbeit und die Anderen*, Opladen, 1975, 76.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, 77.
60. W. Horlache, *Die Grosse Utopie*, 1977.
61. *Bayernkurier* (23.4.77).
62. Th. A. Kempis, *op. cit.*, II, cap. 2,11.
3. P. Bigo, *La iglesia y el tercer mundo*, Salamanca 1975, 103.
4. A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, Bogotá 1975, 28.
5. *Ibid.*, 24.
6. *Ibid.*,
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, 128.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 63.
11. *La Tercera* (Santiago do Chile, 19.9.73).
12. Galat-Ordñez, o.c., 38.
13. *Ibid.*, 38.
14. *El Mercurio* (Santiago do Chile, 25.10.73).
15. A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 108.
16. *Ibid.*, 59.
17. *El Mercurio* (25.10.73).
18. Galat-Ordñez, *op. cit.*, 146.
19. P. Bigo, *op. cit.*, 124.
20. *Ibid.*, 124-125.
21. *Ibid.*, 123.
22. *Ibid.*, 125.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, 98.
25. *Ibid.*, 140-141.
26. *Ibid.*, 141.
27. *Ibid.*, 133.
28. Galat-Ordñez, *op. cit.*, 55.
29. *Ibid.*, 77.
30. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 197.
31. A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 65.
32. Galat-Ordñez, *op. cit.*, 78.
33. P. Bigo, *op. cit.*, 209.
34. *Ibid.*, 239.
35. *Ibid.*, 101.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 116.
38. *Ibid.*, 101.
39. *Ibid.*, 102.
40. *Ibid.*, 104.
41. *Ibid.*, 102.

NOTAS DO CAPITULO 6

1. Galat-Ordñez, *Liberación de la liberación*,
2. *Ibid.*, 68.

42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, 103.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, 146, 147.
46. *Ibid.*, 116.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, 114.
49. *Ibid.*, 111.
50. *Ibid.*, 148.
51. *Ibid.*, 147.
52. *Ibid.*, 146.
53. *Ibid.*, 100.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*, 112.
56. *Ibid.*, 82.
57. *Ibid.*, 83.
58. *Ibid.*, 97.
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*, 98.
61. *Ibid.*, 95.
62. *Ibid.*, 98.
63. *Ibid.*
64. *Ibid.*, 197.
65. *Ibid.*, 85.
66. *Ibid.*, 99.
67. *Ibid.*, 116.
68. *Ibid.*, 95.
69. *Ibid.*, 109.
70. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 267.
71. A. López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, 96.
72. Galat-Ordóñez, *op. cit.*, 133.
73. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 179.
74. Galat-Ordóñez, *op. cit.*, 146.
75. A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 116.
76. *Ibid.*, 108, nota 1.
77. A. López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, 47.
78. *Ibid.*
79. P. Bigo, *op. cit.*, 285-286.
80. *Ibid.*, 124.
81. *Ibid.*, 207.
82. A. López Trujillo, *¿Liberación o desarrollo?*, 93.
83. *Ibid.*, 89.
84. *Ibid.*
85. P. Bigo, *op. cit.*, 147.
86. *Ibid.*, 147.
87. Galat-Ordóñez, *op. cit.*, 188.
88. *Ibid.*, 195.
89. P. Bigo, *op. cit.*, 294.
90. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 172.
91. *Ibid.*, 173.
92. *Ibid.*, 174.
93. *Ibid.*, 179.
94. *Ibid.*, 201.
95. *Ibid.*, 199.
96. *Ibid.*, 202.
97. *Ibid.*, 246.
98. *Ibid.*, 271.
99. *Ibid.*, 272.
100. Galat-Ordóñez, *op. cit.*, 112.
101. *Ibid.*, 113.
102. Fr. Engels, *Carta a J. Bloch* (21.9.1890), in K. Marx-Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 443.
103. A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 219.
104. *Ibid.*, 207.
105. *Ibid.*, 201.
106. *Ibid.*, 196.
107. *Ibid.*

ÍNDICE

Introdução	5
Prefácio	19
I PARTE	23
Fetiches que matam: A fetichização das relações econômicas	
Capítulo 1. A visibilidade do invisível e a invisibilidade do vi- sível: a análise do fetichismo em Marx	25
A. O mundo caprichoso das mercadorias. O feti- chismo das mercadorias	29
B. O dinheiro, a besta e S. João: o sinal na fronte. O fetichismo do dinheiro	40
C. O encanto da criação do nada: o valor como su- jeito. O fetichismo do capital	51
a) O capital, visto de baixo	52
b) O capital, visto de cima	56
c) A ética da acumulação do capital	66
d) O reino da liberdade	74
Capítulo 2. O rosto severo do destino: o fetichismo em outras correntes das ciências sociais	85
A. Os antigos deuses saem de seus túmulos: o novo politeísmo de Max Weber	85
B. O fetichismo feliz de Milton Friedman	97
C. O credo econômico da Comissão Trilateral ...	121
D. As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário	150
a) A empresa capitalista no mundo mercantil	153
b) A empresa capitalista e o dinheiro	158
c) A empresa capitalista e o capital	160
d) A natureza: arrependimentos, retificações e recompensas	164
e) A oposição à metafísica da empresa	177
f) A idolatria empresarial: o fetiche	179

II PARTE	181
O reino da vida e o reino da morte: vida e morte na mensagem cristã	
Capítulo 3. Vida e morte na mensagem cristã	183
A. A ressurreição do corpo	184
B. A corporeidade paulina	187
C. A morte, a lei, o pecado e a fé	191
D. O rei manda porque manda: autoridade e estrutura de classe	203
III PARTE	211
O nexó corporal entre os homens: vida e morte no pensamento católico atual	
Capítulo 4. A propriedade privada como pedra angular da ortodoxia da fé: a doutrina social católica	216
A. A hipótese da propriedade no direito natural à propriedade privada: o direito à vida na doutrina social	218
B. Divisão do trabalho e sistema de propriedade ..	230
C. Lei, moral e sujeito	238
Capítulo 5. A boa nova da crucificação e da morte: a antiutopia na interpretação cristã da sociedade	244
A. O sujeito e sua crucificação	252
B. A dominação — autoridade política e estrutura de classes — e a crucificação	259
C. A crucificação dos crucificadores	266
D. A denúncia do anticristo: Lúcifer volta	278
Capítulo 6. A orientação teológica para a vida: a teologia da libertação	289
A. A utopia e o Deus bíblico	289
B. Realidade palpável e realidade simbólica: a inversão da realidade	302
C. A dignificação cristã da vida real: a absolutização dos valores e o materialismo histórico	332
Notas bibliográficas	339



Impresso na Gráfica de Edições Paulinas - 1983

Via Raposo Tavares, Km 18,5 - 01000 SÃO PAULO

A vida real é a vida material, o intercâmbio do homem com a natureza e com os outros homens. O materialismo histórico afirma esta vida real como a última instância de toda a vida humana. Qualquer imagem de Deus incompatível com a vida real será um fetiche, e o Deus verdadeiro não pode ser senão aquele que é compatível com a vida humana real. E o único Deus que é dessa forma, é o Deus bíblico. E embora Marx não chegue a essa conclusão, na linha de seu método chega-se a ela. Esta é a única coisa que conta. Essa enorme valorização da vida real no materialismo histórico tem na mensagem cristã uma correspondência decisiva. Na mensagem cristã a ressurreição é uma ressurreição do homem em sua vida real. A dignificação do homem na mensagem cristã refere-se ao mesmo elemento da vida ao qual se refere o materialismo histórico. Essa é a razão pela qual o cristianismo pôde surgir como religião dos escravos romanos. A valorização da vida real foi sempre o ponto de partida das ideologias dos oprimidos, em oposição à absolutização dos valores por parte da dominação. Nesse sentido, marxismo e cristianismo têm uma correspondência.

FRANZ HINKELAMMERT, doutor em economia pela Universidade Livre de Berlim, é um nome familiar aos cientistas sociais da América Latina. 1963-1973: professor na Universidade Católica do Chile, membro do CEREN.

1973-1976: professor convidado da Universidade Livre de Berlim; desde 1976: professor e pesquisador do CSUCA, San José, Costa Rica, e integrante da equipe de pesquisadores do DEI. Entre suas publicações figuram *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires e Santiago do Chile, 1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (Santiago do Chile 1970, Buenos Aires 1974). *A radicalização de direita dos democrata-cristãos* (em alemão, Berlim 1976), *Ideología del sometimiento* (San José 1977), e muitos artigos em diferentes publicações. Desde 1979 dirige a pós-graduação em Economia na Universidade Nacional Autônoma de Honduras.

PESQUISA
&
PROJETO