

Título Original
APPEL AUX VIVANTS

© Editions du Seuil 1979

Direitos adquiridos para a língua portuguesa, no Brasil, pela
EDITORA NOVA FRONTEIRA S.A.
Rua Maria Angélica, 168 — Lagoa — CEP: 22.461 — Tel.: 246-8066
Endereço Telegráfico: NEOFRONT
Rio de Janeiro — RJ

Capa
VICTOR BURTON

Revisão
JORGE URANGA

FICHA CATALOGRÁFICA
CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

G223a Garaudy, Roger.
Apelo aos vivos / Roger Garaudy ; tradução de H. P. de
Andrade. — Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1981.

Tradução de: Appel aux vivants

1. Política mundial 2. Política mundial — Aspectos Sociais
I. Título

CDD - 309
320.9
CDU - 308
327

81-0289

Sumário

1. O mundo em um beco sem saída

1. <i>Um modelo de crescimento que torna o status quo insuportável e impossível a revolução</i>	11
— Optar pela energia nuclear é assassinar nossos netos	12
— Optar pela energia nuclear é preparar o gulag ...	15
— Optar pela energia nuclear é reduzir o terceiro mundo ao extermínio ou à revolta	18
2. <i>O fim da ideologia do progresso</i>	20
— A desintegração da trama social	20
— Profetismo e política	24
3. <i>Como viver de modo diferente?</i>	28
— Os partidos políticos	30
— A ciência e as técnicas	44
— As Igrejas atuais	58

2. Através da sabedoria de três mundos

1. <i>O 'Livro dos mortos' egípcio e a África viva</i>	77
2. <i>Zaratustra</i>	88
3. <i>Hinduísmo</i>	96
— Os Vedas	96
— Os Upanishads	102
— O Bhagavad Gita	119

4.	<i>Budismo</i>	129
5.	<i>O Tao</i>	136
6.	<i>Budismo Zen</i>	154
7.	<i>Judaísmo</i>	163
8.	<i>Cristianismo</i>	178
9.	<i>Islã</i>	211

3. O novo crescimento

1.	<i>Como romper a lógica do sistema</i>	237
2.	<i>O que as sabedorias de três mundos nos ensinaram</i> ...	247
	— Outras relações do homem com a natureza	248
	— Outras relações do homem com a sociedade	251
	— Outras relações do homem com o divino	254
3.	<i>Socialismo e visão do mundo</i>	262
	— Socialismo chinês	263
	— Há algum 'modelo hindu'?	272
	— A América Latina, das civilizações índias às 'teologias da libertação'	282
	— Socialismo 'africano'	299
	— República islâmica. Socialismo islâmico	310
	— Em direção a um encontro inédito do socialismo com a fé	337
	— Marxismo, materialismo e liberdade	339
4.	<i>Um projeto político concreto</i>	349
	1. O 'quadro econômico' da França	349
	a. O desperdício ao nível da produção	352
	b. O desperdício ao nível do consumo	374
	c. O desperdício ao nível dos serviços	379
	Centros de decisão e descentralização	388

2.	As multinacionais	393
3.	O Estado-nação	399
4.	A defesa, a 'dissuasão' e a 'não-violência'	404
5.	A criação de um novo tecido social	420
	a. As comunidades de base	420
	b. Descentralizar o primeiro poder	424

<i>Conclusão</i>	430
------------------------	-----

1. Um modelo de crescimento que torna o 'status quo' insuportável e impossível a revolução

Uma civilização em um beco sem saída. Um mundo cheio de máquinas. Fezanhas sem precedentes: as do átomo e da Lua, do computador e da manipulação genética.

Que funda teria lançado esse bólido através da história e das sociedades, desintegrando-lhes a trama? Para que desconhecido alvo se dirige ele, à medida que sua velocidade aumenta e ninguém parece mais poder dominar-lhe a trajetória?

Bem pouca imaginação se requer para antevermos nossa morte: basta prolongar com linhas pontilhadas as correntes de nosso tempo. Todas essas linhas se entrecruzam nos inícios do terceiro milênio, vale dizer, dentro de trinta ou quarenta anos, e revelam a sinistra evidência: se continuarmos a viver os próximos trinta anos da maneira como vivemos os últimos trinta, não faremos mais do que assassinar nossos netos.

Um pouco mais de imaginação será preciso para definir e construir as condições de sobrevivência e de vida de nossa espécie.

Quem fará esse esforço de imaginação?

Quem responderá à pergunta sobre a morte ou a vida?

A política? Ela teria necessidade de profetas. E só dispõe de políticos e de partidos.

A ciência e seus tecnocratas? Teriam necessidade de sabedoria, reflexão sobre os objetivos, e ainda se acham presos aos esqueletos do positivismo e do cientificismo.

As Igrejas? Para tanto teriam necessidade de uma fé viva, que fosse fermento, e não ópio. Precisariam de místicos e visionários. E só contam com cleros e dogmas.

A história dos homens já conheceu angústias e convulsões semelhantes, vazios iguais e mesmos abismos. Se necessário, re-

cueamos uns três mil anos para reencontrarmos o sentido de crises com amplitude semelhante à de hoje. A história apresentou as perguntas. Aí está a verdade do materialismo histórico. Os profetas trouxeram respostas — e aí está a verdade do espírito. Há quatro séculos que pilhamos e esbanjamos as riquezas e as sabedorias de três mundos. Não se trata de voltar aos antigos profetismos, a sabedorias exóticas, às antigas visões, mas de haurir delas a força para descobrirmos a resposta aos problemas de nosso tempo.

Trata-se de dizer aos resignados, sentados a contemplar a torrente que se precipita, e àqueles que se deixaram por ela arrastar para o abismo: ainda é possível existir e viver. Ainda é possível contrapor um dique à corrente, inverter-lhe o curso. Com a condição de manter os olhos abertos. De ficar de pé. De defender cada parcela de vida.

Essa é a louca ambição deste livro.

Foi escrito para aqueles que querem ter nas mãos seu próprio futuro, e a ninguém delegar esse poder. Escola de participação para ajudar cada um a inventar o futuro.

Os meios de nos destruímos não faltarão se continuarmos a ser incapazes de dirigi-los para novos fins.

Para quem não está cochilando à beira do precipício, a angústia extravasa das telas de televisão, dos rádios, dos jornais, mesmo quando tentam 'divertir-nos', desviando nossa atenção.

OPTAR PELA ENERGIA NUCLEAR É ASSASSINAR NOSSOS NETOS

Como vamos morrer? Pelo fogo atômico de uma guerra, desta vez verdadeiramente total, a do fim do mundo? Ameaça bastante verossímil, pois os dois 'grandes' da morte (os Estados Unidos e a União Soviética) dispõem de vinte e cinco vezes mais bombas do que seria preciso para aniquilar qualquer vestígio de vida sobre a Terra.

A cada ano algumas nações a mais vêm brincar com o fogo nuclear, prontas a representar pelo menos o papel de detonador, pois os fabricantes oficiais de bombas (EUA, URSS, Inglaterra,

França, China e Índia) não são os únicos a dispor delas. O acordo assinado em 1975 entre a Alemanha e o Brasil, regulamentando a entrega de uma série nuclear completa, mostra que a Alemanha, como o Japão, pode não fazer caso da interdição de fabricar bombas, já que encontra no exterior cúmplices que lhe fornecem os elementos para tal. E a quantidade desses cúmplices é igualmente reveladora; são de preferência os regimes ditatoriais mais sangrentos: o Brasil, a Argentina e os canibais brancos da África do Sul. E também o Zaire, onde o OTRAG (Orbital Transport Rakete Aktiengesellschaft), perto de Kolwezi, se dedica a experiências com mísseis nucleares¹.

Por outro lado, pela rede de centrais nucleares (daqui a vinte anos, de acordo com o ritmo atual da progressão, seria construída uma por dia no mundo) pode-se atingir 'civilmente' o mesmo efeito destruidor.

No famoso plano ORSEC RAD, já há dezesseis anos mantido em segredo para os franceses, e cuja publicação continua a ser-nos prometida, diz-se (Circular interministerial de 3 de agosto de 1963, assinada pelos ministros do Interior, da Saúde e da Pesquisa) que "Os riscos a que as populações estão sujeitas são muito diferentes daqueles que até o presente as autoridades tiveram de enfrentar... Podem ter tal amplitude que houve necessidade de prever-se um plano de segurança e de proteção válido para uma zona que incluía vários departamentos".

O grave incidente de Harrisburg — em que, durante três dias, nenhum perito do mundo pôde dizer se haveria ou não catástrofe, em que se interditou aos técnicos por todo um ano a aproximação do sinistro e em que se admitiu a necessidade de evacuar 950 mil pessoas — mostra com toda a clareza que tais riscos são sempre possíveis, embora os dois enviados franceses do lobby nuclear tenham voltado ao cabo de cinco dias, únicos no mundo a acolher com tanta desenvoltura esse aviso.

A verdade é que nossos especialistas são sempre muito seguros de si; ontem, os da 'linha Maginot'; hoje, os do Concorde,

1. Ver *Afrique Asie*, 8 de agosto de 1977 e 20 de março de 1978.

dos matadouros da Villette; os 'nucleocratas' tanto quanto os outros.

Acrescentemos, enfim, que basta a ruptura de algumas canalizações para provocar uma catástrofe em uma central nuclear, de forma que um país possuidor destas centrais não tem defesa em tempo de guerra, pois o menor bombardeio, até mesmo o mais comum, pode ser fatal...

Milhares de 'especialistas' e de jornalistas, em todo o mundo, estão encarregados de anestesiar a opinião pública, mascarando-lhe o perigo mortal.

O exemplo mais típico de intoxicação psicológica é o relatório Rasmussen, difundido em todo o mundo pela Atomic Energy Commission, dos Estados Unidos. Baseado principalmente, como reconheceram seus próprios autores, nos dados fornecidos pelas sociedades particulares de construção e exploração dos reatores, ele naturalmente se adapta aos interesses destas.

Destinado a apaziguar a consciência dos que por profissão estão vinculados a esse empreendimento suicida (por exemplo, os engenheiros da EDF na França), o texto contém estranhos sofismas: nele se afirma, por exemplo, que a probabilidade de risco está na ordem de um acidente em vinte mil anos por reator.

Contudo, como por outro lado nos informam que daqui a vinte anos existirão no mundo cinco mil reatores, a probabilidade de acidente passa a ser de um a cada quatro anos.

E não é tudo! Durante o verão de 1977, a Nuclear Regulatory Energy, isto é, o órgão federal norte-americano encarregado da segurança e da regulamentação dos reatores nucleares, exatamente o mesmo que, em 1972, havia encomendado e patrocinado o famoso relatório Rasmussen, designa um grupo de especialistas independentes para reexaminar esse relatório. Em janeiro de 1979, a Nuclear Regulatory Energy publica curto comunicado, declarando não mais considerar o relatório Rasmussen "digno de confiança"².

Na mesma ocasião, quatro diretores de alto nível da General Electric pedem demissão e expõem o motivo: "Tornou-se insu-

2. Citado por *Le Monde*, 26 de janeiro de 1979.

portável para nós servir a uma indústria que é uma monstruosidade tecnológica... É inevitável um acidente nuclear."³

Que fique bem claro: *aceitar a energia nuclear é assassinar nossos netos.*

OPTAR PELA ENERGIA NUCLEAR É PREPARAR O GULAG

A poluição política com que o átomo nos ameaça é tão temível quanto a poluição física.

A necessidade declarada de proteger a todo custo a enorme máquina nuclear contra todo risco de sabotagem, de desvio de plutônio ou até de infidelidade do pessoal, cria as condições para aquilo que André Gorz chamou de 'eletrofascismo' ou 'totalitarismo tecnocrático'.

Já se teve a possibilidade de medir a temível eficácia, na arte de anestesiar a opinião pública, das firmas beneficiárias da indústria atômica e daqueles que esperam obter a partir desta o fortalecimento político de um poder centralizado. Já começam a aparecer os primeiros indícios do regime policial exigido pelo átomo.

Desde que o Dr. Theodore Taylor (o sábio americano que fez os planos da mais leve e mais poderosa bomba atômica, em Los Alamos) demonstrou que uma equipe de técnicos de capacidade mediana podia 'montar' uma bomba 'rústica', só com 3 ou 4 quilos de plutônio comum, proveniente de reatores 'civis', e feita em simples galpão ou quarto, manifestaram-se duas séries de consequências, na política interna e na externa: as do terrorismo e as da proliferação.

Que desvios são possíveis, foi o que demonstrou de modo evidente o desaparecimento em 1974 de Eliodore Pomar, diretor-geral do Instituto de Pesquisas Nucleares da Euraton, em Ispra, levando consigo materiais radioativos, destinados, ao que parece, a grupos neofascistas.

A Nuclear Regulatory Commission dos Estados Unidos informa que, entre 1968 e 1976, desapareceram das instalações sob

3. Citado por *Témoignage Chrétien*, 8 de janeiro de 1979.

seu controle 542 quilos de urânio enriquecido e 32,8 quilos de plutônio.

Portanto, de forma alguma é inverossímil o 'pesadelo' evocado pelo Dr. Bernhard Feld, diretor da Divisão de Física Nuclear e Alta Energia do MIT (Massachusetts Institute of Technology): "Um grupo de terroristas avisou ao prefeito de Boston que uma bomba atômica estava escondida no centro da cidade... 10 quilos de plutônio haviam desaparecido dos armazéns do governo... Pelo desenho do artefato enviado pelos terroristas, vejo, na qualidade de especialista que colaborou na fabricação da bomba atômica, que ela pode funcionar, mal, mas com efeitos terríveis. Que devo aconselhar ao prefeito? Ceder à chantagem? Ou então correr o risco de ver a cidade ser destruída?"⁴

A partir daí se engrenou o mecanismo da "doutrina da segurança nacional" (com justiça denunciada na conferência de Puebla pelos bispos latino-americanos em 1979), justificativa de todas as ditaduras, principalmente na América Latina, e que permite varrer todas as liberdades e todos os direitos constitucionais. O ministro do Interior da Alemanha Federal, Werner Maihofer, diante de uma comissão parlamentar, explica: "Nossa civilização tecnológica conhece uma tal escalada de riscos para a segurança, que precisamos, por exemplo, no que se refere às centrais nucleares, sistemas de alarme que cubram o país inteiro... e que farão intervir em primeiro lugar, depois da polícia das empresas, os *Länder* e em seguida as autoridades federais. Esses riscos nucleares são também os riscos de nova criminalidade nuclear."⁵

Justificam-se então todas as medidas de exceção, de vigilância e de coerção a fim de garantir a 'segurança' das centrais, como também o transporte do material. Não somente o pessoal tem de ser escolhido, espionado, estrangulado por uma disciplina de ferro, como cada cidadão se torna um perigo em potencial e deve ser fichado, manipulado, vigiado.

Que fique bem claro: *optar pela energia nuclear é preparar o gulag.*

4. Declaração reproduzida por Robert Jungk em *L'État atomique*, Paris, Robert Laffont, 1978, p. 200.

5. *Ibid.*, p. 221.

Como vamos morrer enquanto espécie e causar a morte? Pela exaustão de todas as fontes de energia e pela paralisia de um planeta que se tornou inabitável? Energias e recursos estão guardados há milhões de anos nas entranhas do planeta. Nós nos arrogamos o direito de esgotá-los em uma única geração. Por exemplo, a extração do carvão das minas data de oitocentos anos, mas a metade desse carvão foi extraída durante os últimos trinta anos. Desde as origens da humanidade se extrai petróleo bruto, mas a metade desse petróleo foi extraída no curso dos dez últimos anos. Se forem construídas todas as centrais nucleares planejadas, dentro de vinte anos não haverá mais urânio. Se o consumo continuar a crescer no ritmo de hoje, mesmo que se descubram outras reservas exploráveis de petróleo e de urânio equivalentes às atualmente conhecidas, a data do esgotamento será apenas adiada por alguns anos⁶.

O mesmo vale para as florestas. Um terço das árvores existentes em 1882 (cerca de 2 bilhões de hectares) foi destruído em 1952. A destruição continua a se acelerar: a cada minuto o homem destrói 20 hectares de florestas no mundo. A pasta de papel necessária para a publicação do *New York Times* de domingo, com seus 80% de publicidade, exige o corte de 15 hectares de floresta canadense, e a dos outros números, 6 hectares. O desmatamento irracional dos contrafortes do Himalaia provoca hoje as destruidoras inundações do Bangladesh, assim como as formas de cultura herdadas do colonialismo geram as secas do Sahel.

Nos últimos setenta anos, a agricultura moderna destruiu metade do húmus em mais de um terço das terras cultivadas. Um bilhão e meio de hectares tornaram-se impróprios para o plantio. Apesar da 'revolução verde', tão rendosa para os gran-

6. A 10 de junho de 1979, o chanceler Helmut Schmidt lançava um alerta: "O mundo inteiro estará ameaçado por grave crise se não conseguirmos ser mais econômicos em relação às fontes de energia existentes, fora do petróleo, do carvão, da energia nuclear. A não ser assim, entraremos na década de 1980 em uma crise econômica diante da qual todas as outras parecerão quase irrisórias."

des proprietários de terras, a produção de cereais *per capita* caiu no terceiro mundo abaixo do nível de 1961-1965. Apesar do desenvolvimento e aperfeiçoamento das frotas de barcos pesqueiros, o produto anual da pesca diminuiu 11% entre 1970 e 1975.

Ora, a Terra precisou de 2 milhões de anos para ser povoada por seu primeiro milhão de habitantes. Seis mil anos de agricultura só conseguiram fazê-la chegar aos 250 milhões. Milênio e meio bastaram para dobrar esse número. A partir da industrialização, o ritmo se acelera com rapidez vertiginosa: o primeiro bilhão é atingido em 1830. O segundo, em 1930. O terceiro, em 1960. O quarto, em 1978. Como poderemos acolher dentro de vinte anos, mesmo limitando os nascimentos, dois novos bilhões de seres humanos em nosso planeta?

E que não se acuse unicamente a natalidade dos mais pobres, porque 10 milhões de ocidentais consomem e poluem mais do que, no nível atual, 4 bilhões de camponeses indianos.

Que fique bem claro: *optar por este modelo de crescimento é tornar o statu quo insuportável, e impossível a revolução.*

OPTAR PELA ENERGIA NUCLEAR É REDUZIR O TERCEIRO MUNDO AO EXTERMÍNIO OU À REVOLTA

Como vamos morrer e causar a morte? Pela revolta de um terceiro mundo faminto por causa da troca desigual de trabalhos e coisas? O brasileiro Josué de Castro já escrevia em 1967⁷: "Em 1954, comprava-se um jipe com 14 sacas de café; em 1962, havia necessidade de 39." Dom Hélder Câmara, por sua vez, mostra que um trator canadense equivalia a 680 toneladas de açúcar para um jamaicano em 1966, e 3.500 toneladas em 1968⁸.

Em 1965, a Tanzânia podia comprar esse trator com 17 toneladas de sisal; em 1972, precisava de 42 toneladas.

Em 1960, um quilo de massas alimentícias custava a um trabalhador rural senegalês 11 quilos de amendoim com casca;

7. *Le Monde*, 8 de março de 1967.

8. Dom Hélder Câmara, *Spirale de la violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 65.

em 1972, custa-lhe 17 quilos⁹. Lembremos que em 1974 esse mesmo trabalhador senegalês recebia 25 francos CFA (quer dizer, 50 centimos franceses) pelo quilo de amendoim, vendido a 140 francos CFA no mercado mundial e a 290 francos CFA para o consumidor francês¹⁰.

O estouro do petróleo mostrou que o terceiro mundo precisa cada vez mais produtos para obter cada vez menos produtos provenientes dos países industrializados, mas isto não passa de uma 'folga' entre duas trajetórias inexoráveis.

No Sudeste asiático, a simples extrapolação das tendências atuais permite prever que, daqui a vinte anos, 80 milhões de pessoas morrerão de fome por ano, sendo que nessa época essa região contará com 2 bilhões e meio de jovens abaixo dos vinte e cinco anos. Será que se pode sensatamente acreditar que essa conjunção de juventude e de miséria a fechar-lhe o futuro não será explosiva?

Que fique bem claro: *continuar com a atual política de crescimento é o mesmo que obrigar o terceiro mundo à morte ou à revolta generalizada.*

9. *Marchés tropicaux*, 12 de março de 1974.

10. *Ibid.*, 12 de março de 1976.

2. O fim da ideologia do progresso

A DESINTEGRAÇÃO DA TRAMA SOCIAL

Como vamos morrer e causar a morte? Não será por não sabermos e não procurarmos saber aquilo que nos impediria de morrer e de matar, de assassinar nossos netos? Não será por todas as ideologias reinantes, de direita ou de esquerda, serem já há um século e meio obsoletas?

Desde 1824, exatamente.

1824 foi o ano em que apareceu a quinta e última edição da *Exposition du système du monde*, de Laplace. (A primeira edição datava de 1796.)

Nesse mesmo ano de 1824, saía à luz o estudo de Sadi Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, tratando não mais de máquinas, mas de motores.

A obra de Laplace marcava o fim de um mundo e de uma era científica: a era da mecânica clássica, cujos postulados todos ela resumia, e que começara com Galileu e Descartes.

O livro de Sadi Carnot abria uma era nova: a da termodinâmica, cujas leis principais o alemão Rudolf Clausius iria deduzir em 1854. Sem que na época, e durante um século, ninguém percebesse, assim se passara da visão de um mundo cuja lei, na opinião geral, era a de um progresso ilimitado, para um mundo dominado pela lei da "entropia", que é exatamente o contrário da lei do progresso¹.

1. Ver, a respeito, Georgescu-Roegen, *Energy and Economic Myth*, Oxford, Pergamon, 1976.

É muito importante entender bem essa lei e a reviravolta capital dela decorrente.

Ao refletir, em plena revolução industrial, sobre o rendimento da máquina a vapor, Carnot chega à conclusão de que esta só pode produzir energia pela passagem de um corpo quente (caldeira) para um corpo frio (condensador), estabelecendo assim a primeira lei da termodinâmica: a transformação da energia. Por exemplo, a transformação do calor em energia mecânica.

Em 1854, trinta anos depois das *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, de Sadi Carnot, Clausius descobre a segunda lei da termodinâmica. Demonstra que cada transformação comporta um déficit, que, no término do ciclo, chega à menos eficaz das formas de energia: o calor, e este, por sua vez, degrada-se ao irradiar-se, até uma uniformidade imprópria a qualquer nova reativação. A esse fenômeno deu o nome de "entropia", crescimento da desordem e da impotência, exatamente o contrário da noção mecanicista do progresso.

Com efeito, da lei de equivalência entre energia e massa, concebida por Einstein, depreende-se, a partir da noção de entropia, que o universo em sua totalidade (massa e energia) é dominado por uma lei irreversível de degradação da energia em calor e da matéria estruturada em caos.

Enquanto se limitava unicamente a uma lei física a predizer o esgotamento do Sol em quatro bilhões de anos, e a morte de nosso planeta em alguns milhões de anos, a entropia tinha pouca importância aos olhos da história humana; tínhamos a eternidade, ou quase, à nossa frente. Contudo, quando o poder de nossas técnicas foi tal, que o homem se tornou um fator geológico no decurso dos anos 60, então a angústia brotou no coração dos mais lúcidos. O erro fundamental e mortal da economia política era o de agir "como se" o mundo dos homens continuasse a ser o da mecânica de Laplace: um sistema fechado alimentado por fontes inesgotáveis de energia.

Viu-se que, na escala do poder humano atual, nosso modelo de crescimento acelerava vertiginosamente a entropia; esta não era mais uma lei física, uma lei da longa história das coisas, mas também uma lei econômica, uma lei da curta história dos homens.

A partir de então, podemos contestar os prazos fixados pelo Club de Roma; deve, porém, ficar bem claro: o crescimento dos

próximos trinta anos, sob pena de morte da espécie, não pode mais ter a mesma orientação nem o mesmo ritmo do crescimento dos últimos trinta anos.

Como vamos morrer e causar a morte?

Talvez simplesmente pela desintegração interna de nossas sociedades, que morrem por não terem finalidade, e onde explodem todas as violências: violências coletivas de guerras locais (houve centenas delas desde a Segunda Guerra Mundial); violências de golpes de Estado, que têm por único objetivo substituir um grupo por outro a fim de espoliar o mesmo povo; violências permanentes de ditaduras militares e policiais e de gulags, que sustentam seu reinado com o terror e a tortura; violências individuais, que são apenas a transposição individual da violência coletiva, feita lei do caos em nossas sociedades sem projeto e sem futuro com face humana.

Em sociedades onde, como escrevíamos em nosso *Projet-espérance*², o crescimento é o deus oculto, e a publicidade, sua liturgia demente; em sociedades onde a maioria se vê privada daquilo que o sistema em sua totalidade convida a gozar, a violência torna-se tanto a lei dos indivíduos como dos grupos, vivendo uns e outros de acordo com a lei do imoralismo dos sofistas atenienses, em que já se encontra a transposição para os indivíduos da expansão da força brutal, característica do imperialismo da Atenas de então: "O bem é ter os desejos mais fortes possíveis e encontrar os meios para satisfazê-los." Sobre esta perversão fundamental do homem descansa hoje nosso sistema econômico de crescimento cego, de crescimento pelo crescimento.

Atentados, suicídios de adolescentes, tanto mais numerosos quanto mais ricos os países, dos Estados Unidos à Suécia, assaltos, destruições, seqüestros, todas as formas de terrorismo de indivíduos ou de grupos não passam de trocado miúdo da violência maciça, institucionalizada.

2. Paris, Robert Laffont, 1976.

Nessa corrida para o abismo, fala-se às vezes de 'milagres', isto é, de brusca elevação do produto nacional bruto de um país, esquecendo-se de que os 'milagres' não são mais que miragens de estatísticas mentirosas que escamoteiam o essencial: o 'milagre' só beneficiou 2% ou 3% da população, agravando o fosso entre o luxo insolente de uma minoria ínfima e as gigantescas massas que mal recebem migalhas do festim, como se pôde ver do Irã ao Brasil.

A consciência dessa permanente frustração e dessa permanente ilusão, unida à ignorância de sua causa principal, gera as 'brigadas vermelhas' e os *casseurs**. Qualquer reflexão sobre a violência é ineficaz e ilusória, se não consegue descobrir a raiz real: a sociedade de crescimento e de concorrência selvagem dos indivíduos, dos grupos e dos povos, que traz em si o crime e necessariamente o engendra.

Todos os germes de morte e as convulsões do último quartel do século XX não são meros acidentes ou aberrações, em relação aos quais seria suficiente a repressão. O caos está na lógica interna do modelo ocidental de crescimento (que se impôs ao mundo inteiro) e do modelo de cultura que o fundamenta e justifica, isto é, a maneira de conceber e de viver as relações com a natureza, com o homem e com o divino.

Não se trata de um quadro do fim do mundo. Trata-se somente do quadro do fim convulsivo de um ciclo histórico, o dos quatro séculos de hegemonia do Ocidente, de seus modelos de crescimento e de cultura, que hoje nos arrastam para o abismo.

Essa desintegração de uma sociedade exprime-se em todos os domínios da cultura e das artes, já que essa cultura e essas artes, quando os homens se encolhem friorentamente longe desse mundo de pesadelo, não têm mais por objeto a percepção da realidade e de seu sentido.

Para alguns, o único objetivo da pintura é apenas o ato de pintar; o ato de escrever, o único objetivo da literatura. Em filosofia, o ato de conhecer torna-se o objeto de uma filosofia sem objeto. A rua olhá-a indiferente, porque os problemas que coloca são colocados apenas porque são mal colocados.

* Os que quebram por quebrar, para fazer desordem. (N. do T.)

Igrejas e escolas apenas respondem a perguntas que ninguém faz. Por isso as universidades e os templos estão desertos.

Não foi por puro prazer que esbocei o quadro das atuais correntes de nossas sociedades, mas unicamente para que fique bem claro: a violência e a decadência não são mais que subprodutos de nosso modelo de crescimento.

PROFETISMO E POLÍTICA

Encarado sob todas as suas dimensões humanas, *o problema do crescimento não é apenas um problema econômico e um problema político, mas um problema essencialmente religioso*: tem em jogo o sentido e as finalidades de nossa vida, a possibilidade de viver de modo diferente, isto é, de romper com todo um sistema de relações sociais e transcendê-lo.

Os problemas que agora temos pela frente são problemas planetários. Só podem ser resolvidos em escala planetária, pelo diálogo das culturas e das civilizações.

Os problemas que agora temos pela frente são problemas que só aparecem nas mutações multimilenares dos homens: para resolvê-los não podemos raciocinar como políticos míopes, mas como homens que, com um recuo de milênios em relação à política, saibam redescobrir, na epopéia humana, crises que tenham as dimensões da nossa.

Não é mais possível limitarmo-nos ao estreito horizonte da política e da economia européias a partir da Renascença, com seu enfermo racionalismo a pretender reduzir toda a realidade ao conceito; com seu individualismo a encerrar tudo na medida de nossa solidão e a levar cada vez menos em consideração as dimensões propriamente humanas, isto é, divinas, da transcendência e do amor.

Reviver a aventura humana em sua plenitude, da primeira esperança à última angústia, é conscientizar-se das duas decisivas mutações do homem:

— a mutação da primeira esperança, a da passagem da vida nômade à agricultura e à urbanização, que permitiu a um pequeno número não mais estar acorrentado às necessidades ime-

diatas, mas também consagrar-se à cultura, à reflexão sobre os objetivos, limiar decisivo da hominização;

— a mutação de hoje, a da última angústia, é de grandeza igual: pela primeira vez na história humana, o homem dispõe do poder técnico de aniquilar muitas dezenas de vezes qualquer vestígio de vida sobre a Terra. A epopéia humana iniciada na África, em Tanganica, há dois ou três milhões de anos, pode chegar ao fim.

Ultrapassando a perspectiva dos últimos quatro séculos da história ocidental, vê-se que, bem longe de se oporem, *a política e a fé, profetismo e política sempre estiveram estreitamente unidos nas grandes mutações históricas*.

A história apresenta problemas, como o da passagem da vida nômade para a agricultura e a urbanização. A resposta última é dada pelo profeta: nos confins do Irã e do Afeganistão, eleva-se a voz de Zaratustra. Com ele, pela primeira vez, o drama histórico da luta do “bom lavrador da terra dos homens” contra o nômade saqueador adquire a dimensão cósmica da luta do Bem contra o Mal.

Nietzsche não se enganou ao escrever: “Zaratustra, és, assim como eu, um dos seres predestinados que criam valores para milênios.” Para ele, Zaratustra era o profeta da aurora, e Nietzsche via-se como o profeta do fim dos tempos, em um mundo ocidental entregue à vontade de poder para além do Bem e do Mal.

A história propunha os problemas fundamentais na encruzilhada do Crescente Fértil, na Palestina esmagada entre duas grandes potências, o Egito e a Mesopotâmia, para onde foram alternadamente exilados os judeus. Ergueu-se então a voz de seus profetas para responder ao drama da história, traçando para um povo o caminho do homem em direção a um futuro propriamente humano, ou seja, divino: a dessacralização do poder dos reis com Amós, como com Moisés e o livro do Êxodo, como com Isaias durante o exílio de Babilônia. Ligando as desgraças de um povo às faltas dos homens, eles tornam o homem, para além de todos os fracassos, plenamente responsável por sua história e pela vitória do futuro.

A história propunha ainda o problema maior, o da resistência do homem a tudo quanto lhe é exterior, quando, ultrapassando as respostas políticas dos zelotas ou o afastamento do mundo dos

monges de Qumran, Jesus de Nazaré desvendou em seu próprio princípio e afrontou, até a morte, o totalitarismo dos sacerdotes judeus, com sua pretensão de governar a política em nome da lei religiosa, e o totalitarismo romano, com sua pretensão de governar a religião em nome do poder político de um imperador, para quem se exigia o culto de um deus.

Contra o duplo totalitarismo judaico e romano, o surgimento profético de Jesus de Nazaré renovava a vida e a história, ao anunciar o Reino como fermento de vida interior e meta transcendente do futuro comum.

Ao profeta do Islã, a história também apresentava problemas: os de uma Arábia idólatra e dividida e, para seus sucessores, os de um império sassânida desintegrado pelas rebeliões locais, de um império bizantino despedaçado pelas heresias, de uma Espanha entregue à decadência dos reis visigodos, a bispos ambiciosos e a feudais espoliadores. Levantou-se então o profeta. Tomou o lugar da religião de Abraão, baseada na entrega absoluta de si à vontade divina, o lugar de Moisés a unificar a Lei de Deus com a lei do mundo, o lugar de Jesus, "selo da santidade", deixando de lado todas as sutilezas teológicas. E o Islã precipitou-se, qual ciclone fecundante, do mar da China até o oceano Atlântico, herdeiro das grandes civilizações, da Índia ao Irã e à Grécia. Abria o futuro por prodigiosa floração da ciência, da mística e das artes, dando ao homem por objetivo, como escreve Ibn Arabi, o "xeque al-Akbar", "fazer da própria vida um lugar de manifestação do divino".

Excetuando o minúsculo intermédio da história mundial que tem início com a Renascença européia, com o nascimento simultâneo do capitalismo e do colonialismo, em todas as culturas, em todos os continentes e em todos os séculos, mística e política, profetismo e mutação social formam um todo único.

Quando a política e a ciência se esquecem da dimensão transcendente do homem, sua invencível capacidade de recuperação de seu destino, ou a recusam, sabemos muito bem em que se transformam a política, a ciência e a fé.

A política e a economia se tornam tecnocráticas, vale dizer, não perguntam mais 'por que', quais os objetivos, mas unicamente 'como', quais os meios.

A ciência torna-se cientificismo, sendo este a superstição que, ao separar a ciência da sabedoria, os meios dos objetivos, *faz do conhecimento não uma virtude*, a serviço do domínio e da realização de si, mas *um poder* a serviço da vontade de poder sobre a natureza e sobre os outros homens.

A fé, por sua vez, torna-se integrista, ligada a uma cultura passada e ultrapassada, desligada da vida de hoje e incapaz de responder a seus problemas,

3. Como viver de modo diferente?

Se você não gosta de perguntas desse tipo, não leia este livro.

Não leia este livro e jamais desligue a televisão, que lhe ensina a arte das artes, a de viver sem 'porquês'.

Não o leia, e os anúncios lhe dirão o que deve desejar, do sabão em pó ao automóvel.

Não o leia e nunca tire o pé do acelerador, a não ser nos engarrafamentos, para pôr seu rádio a berrar.

Não o leia e não olhe para o rosto de um homem real, nem mesmo no metrô. A "Série Noire", o *Jours de France*, o *Auto-Journal* e a loteria esportiva o ajudarão.

Talvez não venha a ler este livro nem outro qualquer que traga a pergunta 'por quê', porque a maneira como vive e seu ritmo impedem-no de fazer isso, amarrando-o com seus laços: os da fábrica, da televisão, da imprensa ou do supermercado.

Talvez também você me responda encolerizado: "Não venha aumentar ainda mais o peso do céu escuro que dobra minha nuca, com perguntas: Que fizeram com a Terra? Que fizeram do homem? Que fizeram da vida? O futuro virá sem mim e eu quero viver hoje!"

O futuro vem hoje sem você. É verdade. E se houvesse a possibilidade de vir contra você? Ou que venha mesmo com você?

Não sou daqueles que dizem: o homem morreu. O homem ainda não existe. Vamos juntos tentar fazê-lo existir? Tentarmos existir. Quer dizer, não sermos um elo na cadeia de causas e efeitos, mas seres que estão nascendo, dos quais brotam a cada instante, com um objetivo mais claro, forças cheias de vida.

Contra uma economia da riqueza que gera a pobreza, contra essa vida pobre feita de política pobre, de amor pobre, de arte pobre, de ciência pobre e de religião pobre, vamos tentar criar um modo de viver mais rico?

Você não gosta de apostas idiotas? Eu também não. Mas não temos escolha: a fé ou o nada.

A única fé necessária no começo é esperar que o homem ainda esteja por fazer.

Será que se pode viver de modo diferente? procurando os verdadeiros 'porquês'? Para começar; por que não podemos viver de outro modo?

Viver de outro modo. É isto o que importa. Nada mais. Nada menos. Viver de outro modo.

Escrevo estas coisas movido unicamente pela certeza de que *existir*, agora, é um desafio permanente às atuais correntes históricas, desafio que só será vitorioso se conseguirmos encontrar novas relações com a natureza, consagrando a melhor parte das pesquisas à utilização da energia solar, praticamente inesgotável, e deixando de criar falsas necessidades e os mais criminosos desperdícios em função das exigências desumanas do mercado e da guerra; se conseguirmos estabelecer novas relações entre homem e homem, sem oscilar entre o individualismo da selva e o totalitarismo do cupim, e reencontrar a relação verdadeiramente humana da comunidade; se conseguirmos estabelecer nova relação com Deus, redescobrimo a dimensão da transcendência, a permanente possibilidade de ruptura com o passado e o presente, superando a entrega aos catastróficos e cegos erros de um desenvolvimento do qual o homem está ausente.

A cada etapa será exigida uma opção. Não apenas uma opção intelectual. Um ato de fé, ou seja, opção que signifique compromisso com uma experiência onde cada um põe em jogo toda sua vida.

Para interrogações vitais dessa ordem não existem respostas prontas.

— Nem a dos partidos políticos.

— Nem a das ciências e das técnicas.

— Nem a das Igrejas.

OS PARTIDOS POLÍTICOS

Os partidos políticos têm dado resposta aos problemas fundamentais de nossa época?

Aqui nos limitaremos à experiência francesa, porque, apesar das variantes, as trajetórias dos partidos políticos nos países onde existem, isto é, de modo geral no Ocidente 'liberal', apresentam grandes analogias.

E nos limitaremos aos últimos anos, tomando 1968 como ponto de partida, porque, com o recuo histórico desta década, para além das esperanças messiânicas de alguns e do novo 'pavor dos bem-pensantes', vê-se claramente que, pela primeira vez em cinquenta anos, surgiu uma alternativa para o modelo vigente de cultura e para o modelo de crescimento.

O acontecimento era tanto mais significativo na medida em que a cólera não nascia da miséria. Em 1968, o mundo ocidental não estava em crise, mas em pleno desenvolvimento; foi então que explodiu uma revolta generalizada em todos os setores da vida: cultural, político, social. Essa crise não era econômica. Não nascia de uma depressão. A aspiração a uma 'vida diferente' manifesta-se sob formas às vezes apocalípticas ou confusas, em plena fase ascendente do sistema, e põe a nu o contraste entre o novo triunfalismo dos dirigentes da sociedade e a tomada de consciência do absurdo da vida dentro de tal sistema.

Pela primeira vez na história do Ocidente, o movimento de maio de 1968 questionava tanto o modelo de crescimento quanto o de revolução.

Não nascia do vácuo. Encontrara sua fonte em uma crise não econômica, mas global e vital, do capitalismo e numa crise também não econômica, mas global e vital, do socialismo.

No que diz respeito ao capitalismo, a guerra da França na Argélia e a dos Estados Unidos no Vietnã desmascaravam de maneira sangrenta a mentira do pretenso 'liberalismo' que praticava, sob novas formas, as antigas escravaturas.

Quanto ao 'socialismo', sob a forma que a União Soviética pretendia construí-lo, não podia mais apresentar-se como 'alternativa' à 'barbárie' capitalista. Não apenas havia integrado o mesmo modelo de crescimento, com a ordem de 'alcançar e ultrapassar' o mundo capitalista, isto é, de seguir o mesmo caminho, mas as revelações do 20.º Congresso do Partido Comunista Soviético haviam trazido à luz do dia o arcaísmo e a barbárie de seu sistema político; esta se revelará ainda mais depois das invasões da Hungria e da Tchecoslováquia. O fim do mito do 'socialismo soviético' foi a tomada de consciência, por parte da juventude, de que ele não trazia a solução para os problemas da alienação capitalista do trabalho, da política, da cultura.

Nessa crise, no verdadeiro sentido da palavra (o momento em que se julga, o momento do questionamento e da opção), a própria noção de 'política', deixando de lado o jogo dos partidos, encontrava seu sentido pleno, abarcando todos os aspectos da vida, do trabalho à festa, do sexo à cultura.

A falência dos dois grandes mitos do Ocidente, o liberal e o soviético, que vinha desaguar nesse questionamento dos modelos de crescimento e de revolução, era mais sensível pelo contraste com as lutas dos povos do terceiro mundo: lutas pela libertação dos povos da Argélia e do Vietnã contra o colonialismo, a revolução de Mao, primeiro modelo original de revolução socialista desde a revolução de outubro de 1917, e a epopéia lírica de Che Guevara na América Latina.

O movimento de tal forma ultrapassou os partidos, que a França se viu a braços com a greve mais 'geral' de sua história, pelo número — 10 milhões de grevistas — e pela diversidade das camadas sociais que dela participavam, antes mesmo que fosse dada a palavra de ordem e que fossem fixados objetivos e perspectivas à altura das novas esperanças.

Na direita, depois de hesitações, uns pensaram na repressão (de Gaulle lembrou-se dos tanques aquartelados na Alemanha); outros, como Pompidou, procuraram contemporizar, fazer concessões, à espera da possibilidade de afogar tudo no modelo de uma campanha eleitoral. Esta última solução se revelou a mais eficaz e conseguiu, uma vez mais, salvar a 'ordem'.

Essa triste vitória foi ainda mais fácil devido à incapacidade da oposição 'de esquerda' para tomar consciência dos verdadeiros problemas.

A ala reformista, julgando encontrar no movimento das massas o sucedâneo de uma maioria eleitoral, esforçou-se por canalizar em seu proveito o protesto, e teve a pretensão de dirigir o movimento como se dirige uma 'vitória eleitoral': pela política dos despojos, quer dizer, começando por repartir os cargos.

A outra ala da oposição, o partido comunista, já a 3 de maio de 1968, em um artigo de George Marchais, em vez de desempenhar seu papel de vanguarda, de ensinar as massas a pensar com clareza sobre aquilo que eles haviam confusamente inventado, rejeitou em bloco tudo quanto estava a emergir do movimento. O que Marx, como diz Lênin¹, apreciava acima de tudo: "a iniciativa histórica das massas" era justamente o que a direção do partido temia mais que tudo. Nenhuma das palavras de ordem da rua tinha valor, já que não provinham da direção.

É nisto que consiste a essência do stalinismo: todo poder e todo saber vêm do alto.

Com esse artigo no *L'Humanité*, de 3 de maio de 1968, pode-se marcar o dia em que o partido comunista francês, por culpa de sua direção, caiu fora da história, por não ter compreendido o que nela germinava: a aspiração confusa, mas real, a um outro modelo de crescimento e a um outro modelo de revolução. A história jamais perdoa a um homem, a um partido ou a uma Igreja o fato de ficarem atrasados em uma mutação.

Depois que cada um, nos acordos de Grenelle, apresentou sua posição, não a partir do elemento novo que emergia da base, mas a partir dos velhos processos que trazia na pasta, todos os partidos, da direita à esquerda, não tiveram preocupação maior do que interromper as greves a fim de mandar imprimir o mais depressa possível as cédulas de voto! A direita explorou maravilhosamente o medo que se propagava por todo o país, exibindo fotografias de alguns carros incendiados como se se tratasse do fogo do inferno. A esquerda acreditou ingenuamente poder con-

1. Lênin, prefácio das "Lettres à Kugelmann", de Karl Marx, Roma, Rinascita, 1950, p. 15.

tar nas urnas com todos os gritos de cólera que haviam ressoado durante dois meses, como se se pudesse desviar a força de uma correnteza enchendo os baldes.

Nessas condições, a direita certamente deveria ganhar. Ganhou, com efeito, e aproveitou-se da trégua para recuperar tudo quanto podia recuperar sem que a ordem fundamental fosse posta em perigo.

O sistema não podia, sem se negar a si mesmo, responder às aspirações sociais e culturais do movimento.

Do movimento operário de maio emergira, com uma força até então desconhecida, a exigência de tomar nas mãos o próprio destino, a autodeterminação dos objetivos e autogestão dos meios, em todos os níveis: da empresa, da política, da cultura. Os homens do poder pegaram a palavra 'participação' e metamorfosearam-na em ilusória 'participação nos lucros da empresa' e em uma não menos ilusória oferta de 'co-gestão', a fim de integrá-la ainda mais no sistema, fazendo-a 'participar' melhor da gestão do capitalismo.

Do movimento dos estudantes brotou uma aspiração semelhante. E a obrigação primordial dos partidos que se diziam revolucionários teria sido, em maio, a de captar o denominador comum das reivindicações do operariado, das aspirações dos estudantes, dos técnicos, do funcionalismo e da maior parte dos intelectuais, a fim de constituir um novo bloco histórico, a saber, uma união baseada em um princípio: a unidade de um mesmo ponto de vista histórico. O governo concedeu-lhes uma 'reforma do ensino', cuja exposição de motivos fazia uso de alguns *slogans* de maio e, em seus artigos, atomizando as universidades sob o pretexto de 'descentralização', tornava cada unidade ainda mais dependente do poder central.

Os senhores da situação não podiam, sob pena de desarranjar o motor de seu sacrossanto 'crescimento econômico', dar lugar de verdade, junto com o trabalho, aos valores libertadores da 'festa', mas souberam muito bem comercializar o lazer.

Sua lógica interna de crescimento a todo custo não lhes permitia levar em consideração uma política autêntica da ecologia, mas souberam muito bem fazer da luta contra a poluição um ramo florescente de sua economia.

A emancipação sexual arriscava-se a abalar os próprios fundamentos do sistema, questionando a hegemonia do macho; podia-se, porém, facilmente comercializar a sexualidade; veio então a política 'permissiva', inofensiva para o governo, do 'sinal verde' para a pornografia escrita ou filmada.

Seria fácil prosseguir na enumeração dos êxitos do poder. Nesse plano de recuperação o sucesso foi tamanho, e a juventude operária e estudantil tão bem dominada, que o feliz herdeiro do hábil Pompidou pôde arrogar-se a honra de conceder o direito de voto aos dezoito anos, sem correr o risco de desequilibrar as forças.

Ao mesmo tempo, os dois principais componentes da oposição dita de esquerda ainda uma vez só tinham para dar a seus adeptos a perspectiva de outras eleições, sem pedir a seus eleitores em troca de uma vitória senão novo cheque em branco, nova abdicação do poder de cada um, sua delegação, sua alienação a um partido e a seus eleitos: votem em nós e nós faremos o resto... E Deus sabe se este 'resto' era irradiante; para que tudo mude votem em nós, dizia um; e o outro rebatia: votar em nós é mudar a vida.

Todos se debatiam em inúmeras contradições: para os reformadores o ideal seria, depois do grande aborto de maio, uma sociedade em que nenhuma tentativa revolucionária fosse humanamente previsível, de onde não surgisse nenhum projeto (neste ponto o partido comunista dava todas as garantias); e em que a elevação da taxa de crescimento prometeria a elevação do padrão de vida, criando a ilusão de que se poderia 'mudar a vida' sem mudar o sistema, quer dizer, administrando o capitalismo melhor do que os próprios capitalistas. Deste lado, as circunstâncias não ajudavam esse reformismo ideal: se subisse ao poder, teria pela frente a crise permanente. Era preferível prolongar o tratamento da moléstia na oposição e aproveitar-se da expectativa para tirar de seu vizinho e rival da esquerda uma parte da clientela...

Operação que foi muito facilitada pelo fato de o partido comunista estar às voltas com contradições ainda mais profundas, devidas aos erros em série a partir de maio de 1968. Desde este momento deixara de constituir uma alternativa 'revolucionária' digna de fé em relação ao sistema, apesar de continuar a pro-

clamá-lo por palavras e querer a todo custo reter seus eleitores, mas estes iam engrossar as fileiras do partido socialista. Cometeu então o erro fatal de rivalizar em reformismo com os reformistas e começou a grande liquidação: um belo dia a direção decretou que se devia aderir à arma atômica, combatida durante trinta anos; outro dia (sempre de acordo com o método stalinista já mencionado), outro decreto jogava ao mar a 'ditadura do proletariado', coisa que em si poderia ser excelente se houvessem proposto em substituição uma solução para resolver os problemas para os quais Marx e Lênin haviam forjado esse conceito; esse abandono, porém, na falta de qualquer discussão que permitisse à base sugerir alternativas, levou ao mais insofrito eleitoralismo.

As desistências sucediam-se sem cessar: depois de ter 'reprovado' a invasão soviética da Tchecoslováquia, aceitava-se a 'normalização', quer dizer, o freio posto ao país pela repressão sistemática.

O internacionalismo proletário já não se definia por um alinhamento incondicional com a URSS (embora sua política exterior de domínio jamais fosse contestada), mas virava nacionalismo, desde a palavra de ordem "defesa nuclear em todas as direções" até os *slogans* do tipo "produza tudo francês... compre tudo francês", até a recusa de deixar entrar a Grécia, a Espanha e Portugal em uma 'Europa' combatida por tanto tempo, antes de aderir sem condições, a não ser verbais, e de nesse ponto colocar-se ao lado dos gaullistas mais chauvinistas e mais inquietantes.

Enfim, última contradição, e não a menor delas: após terem reconhecido que diariamente, na URSS, eram menosprezados os direitos mais elementares e que lá não havia democracia nem mesmo formal, consideravam-na no entanto 'socialista' e declarava-se que o balanço do regime era 'globalmente positivo'. Assim, depois de se haver definido o socialismo como uma democracia verdadeira e não formal, penetrando na economia e na cultura, como também na política, afirma-se que um país pode ser socialista calcando aos pés toda e qualquer liberdade. Estranha face do socialismo!

Já que não surgia de partido algum um grande projeto, à altura de nosso tempo, as eleições iriam obedecer à lamacentia

lei da entropia política, repartindo-se entre 49% e 51%, com ligeira vantagem, em geral, para os mais seguros partidários do *status quo* e da manutenção da ordem antiga, uma vez que os adversários eram incapazes de conceber e de propor algo de novo.

Como um eleitor poderia fazer uma opção fundamental se, em relação a todos os problemas de que nosso futuro depende — modelo de crescimento, armamento nuclear, energia nuclear com todas as suas conseqüências mortais —, todos os partidos estão de acordo, com apenas ligeiros matizes de vocabulário?

O poder real fica, portanto, com os grupos de pressão que estabelecem o 'crescimento econômico' a partir dos setores que lhes são mais rendosos: a energia nuclear e o automóvel, os únicos que ficaram imunes à crise e que mantêm inflexivelmente sua progressão. Poder-se-ia dizer hoje, parafraseando um axioma do passado: a energia nuclear e o automóvel são as duas mamas do crescimento.

Da energia nuclear já evocamos os danos físicos e políticos. Mas poderíamos falar de modo semelhante do automóvel e sobre o conjunto do grupo de pressão (o mais forte da França) que gravita ao redor dele e orienta a política econômica, já que os fabricantes de carros, os de pneus, os construtores e financiadores de rodovias, os empresários do petróleo e seus satélites representam quase a metade do orçamento da França.

Em face de tais interesses, que importa se nas estradas morrem, por ano, mais de 15.000 pessoas e 300.000 ficam feridas, ou seja 150.000 mortos e 3 milhões de feridos a cada dez anos (o equivalente a duas Hiroshima); e que importa se a juventude está em primeiro lugar: de 1.000 mortos jovens de vinte a vinte e quatro anos, 366 morrem nas estradas, 265 de vinte e cinco a trinta anos, 175 de trinta a trinta e cinco anos. Ficou provado que a redução da velocidade diminuiu o número de acidentes em 55% na Suécia e 50% na Inglaterra. O Japão, que, de 1970 a 1977, passou de 18 a 32 milhões de veículos, diminuiu no mesmo período quase a metade dos acidentes mortais (de 17.000 a 9.000) graças a medidas draconianas de limitação da velocidade; e protegeu sua juventude proibindo as motos de mais de 700 cm³ (desde então reservadas para exportação).

Contudo, medidas desse porte afrouxariam as vendas, e o lobby francês do automóvel tem poder necessário para se opor a elas².

Todos os partidos e o Parlamento se inclinam diante desse contrapoder real dos grupos de pressão da energia nuclear e do carro, mascarados tanto na França como nos Estados Unidos, na Alemanha, na Itália e em outras partes, pelo 'poder' oficial, mas ilusório, dos Paramentos, encarregados de convencer o público de que, por ser eleitor, se torna 'soberano', quando na verdade as opções vitais lhe são proibidas e as decisões são tomadas, à revelia de qualquer controle, pela tecnocracia dos grupos de pressão.

É preciso que fique bem claro: nenhum partido político é hoje capaz de realizar novo projeto de sociedade, livre da 'lógica' mortal do crescimento cego, nem mesmo de concebê-lo e propô-lo.

Todavia a política, no sentido verdadeiro e forte da palavra, isto é, a vontade de criar uma sociedade com face humana, está em gestação, sobretudo a partir de 1968, fora dos partidos. Os germes do futuro estão presentes onde pequenos grupos de homens se reúnem, entram em entendimento, organizam confederações, a fim de tomar nas mãos seus interesses, sem esperar 'de cima', de eleitos ou de chefes aos quais teriam delegado poderes, as decisões concernentes a sua vida cotidiana, bem como a seu destino.

Fora das instituições oficiais já começou a brotar a vontade de viver de modo diferente.

2. Enquanto os países que as impuseram com vigor (principalmente o Japão, a Inglaterra, a Suécia) mostraram quantas vidas poderiam ser poupadas pela redução da velocidade, e no momento em que os especialistas declaram que se exagerou a importância dos lençóis de petróleo, mesmo na Arábia, pode-se medir o desprezo pela vida e pela verdade, bem como a insolência em relação aos poderes públicos do poderoso lobby do automóvel, quando uma de suas figuras mais salientes, o fabricante de pneus François Michelin, afirmou, para o jornal *La Montagne*, em junho de 1979: "Há muito mais petróleo do que andam dizendo [...] é um problema forjado expressamente para entregar o poder a algumas pessoas no plano político [...] Reduzir a velocidade nas estradas e aumentar o preço da gasolina suscitaria inevitavelmente uma crise na indústria automobilística." E brandia suas ameaças e seu poder econômico para impedi-la: não mais construir fábricas e parar de contratar operários.

Mesmo no seio das 'multidões solidárias', comunidades de novo tipo nascem, morrem e tornam a ser criadas. Olhares se cruzam. Mãos se apertam. Formam-se projetos em comum. Aqui um poço. Ali um estádio ou uma creche. Aqui uma oração. Lá uma cooperativa. Aqui uma escola. Todos juntos. E pela iniciativa dos 'de baixo': comunidades cristãs da América Latina à França, ou comunas chinesas, jovens que não aceitam ser estropiados pela pedagogia obsoleta das escolas e universidades, nem pelas ideologias de recuperação e de insidiosa integração na desordem estabelecida.

Organiza-se a ação para o respeito aos equilíbrios ecológicos entre o homem e seu ambiente de terras, árvores, rios e lagos mortos pela poluição; para a defesa dos oceanos, para a proteção do espaço contra satélites espões com equipamento nuclear, pondo sobre nossas cabeças a ameaça permanente de sua queda.

A terra, a água, o céu... o homem tornou-se responsável por todos os elementos. Chegamos ao ponto crucial da epopéia humana, em que não poderemos sobreviver somente pela força de inércia das correntes de nosso século: se prosseguirem, levarão ao suicídio planetário.

"Mudar ou desaparecer!" — gritam nas ilhas.

O continente responde: "A utopia ou a morte!"

Deve ficar bem claro: *daqui em diante, sobreviver e viver dependerão de uma opção humana e ninguém pode delegar a outro sua responsabilidade.*

Os germes do futuro nascem por toda parte: movimentos em prol de autonomias regionais contra a centralização devoradora, movimentos de consumidores, comissões de bairros para o controle e a gestão das questões locais e dos órgãos eleitos, movimento particular, do qual o plebiscito austríaco foi belo exemplo, resistência à implantação de centrais da morte, na França, na Alemanha, movimento cooperativo, ação não-violenta dos camponeses de Larzac e também dos operários de Lip, exigência de autogestão que se impõe até mesmo entre as chefias sindicais que não a viam com bons olhos, luta dos OS, fora das estruturas e métodos tradicionais, para superar a promoção individual das categorias e salários em favor de qualificações coletivas.

Dentre todos esses movimentos, insistiremos particularmente em um deles, o mais importante não só pelo número de seres

humanos que abrange, mas por colocar em questão as estruturas de nossas sociedades de 6.000 anos: o movimento das mulheres.

Aqui também, as tentativas de recuperação não faltaram: concederam às mulheres alguns lugares de segunda no governo e atenuaram as desigualdades mais agressivamente evidentes, ligadas ao sexo, com emendas no direito familiar, a desistência da repressão a métodos anticoncepcionais ou ao aborto.

Mesmo nesse plano, todas as batalhas estão longe de serem ganhas; houve necessidade de corajosas campanhas para que a vergonha do estupro ficasse com o culpado, e não com a vítima. A pílula tornou-se legal, permitindo à mulher escolher livremente ser mãe e libertar-se da angústia de maternidades involuntárias, mas, é de se notar, a pesquisa está já há anos orientada de tal forma que até aqui é a mulher sozinha que tem de arcar com o risco dos eventuais desequilíbrios causados pela pílula, e não o homem. O que certamente não é um problema técnico.

Há ainda combates da retaguarda contra o aborto, que não é um objetivo para ninguém, mas que pode ser, se não há prevenção, um último recurso. Não se vê mais ser brandida a ameaça medieval da excomunhão contra as mulheres e os médicos, poupando o verdadeiro culpado: o homem que gera um filho sem assumir sua responsabilidade.

Aliás é de se admirar que a cruzada contra o aborto ocupe mais lugar nas preocupações dos integristas do que as campanhas contra a corrida armamentista, pela denúncia dos organizadores de guerras, contra o aborto planetário dos manipuladores do átomo ou que a proteção aos objetores de consciência, que se recusam a serem mortos ou a matar. Não teria então o homem direito ao respeito pela vida a não ser no estado de feto, passando para o segundo plano sua destruição na idade adulta?

Hipocrisias dessa ordem devem ser denunciadas, mas com isto não atingimos o cerne do problema proposto pelo movimento das mulheres.

Na França as mulheres constituem pouco mais de 50% da população, mas só em proporção ínfima têm acesso a todos os postos de comando da sociedade.

Há menos de 1% de mulheres entre os chefes de empresas e não mais entre funcionários superiores, porcentagem que tende a zero nas empresas maiores. Em compensação, nos setores em

que a mão-de-obra é mal paga, por exemplo, nas fábricas de têxteis, elas constituem 90% do efetivo. Já o trabalho que não é remunerado de maneira alguma — o cuidado da casa e a criação dos filhos —, quer seja feito como suplemento do trabalho fora de casa, quer o impeça, é exercido por 98% das mulheres.

No setor particular, para elas os cargos de secretárias, datilógrafas ou balconistas de lojas, mas quantas nos conselhos de administração?

No setor público, para elas os cheques-postais, mas quantas na direção? E na escala das responsabilidades nacionais, a discriminação é a mesma.

Lembramos as posições ministeriais subordinadas, mas a França jamais conheceu mulher presidente da República, primeiro-ministro ou mesmo ministro das Relações Exteriores, da Defesa ou do Interior, considerados postos-chaves. Se na Câmara dos Deputados ou no Senado seu número registrou certo aumento, isso se deu em uma ocasião em que o Parlamento perdia cada vez mais sua importância. Quantas mulheres têm assento no Conselho de Estado, têm entrada na Inspeção das finanças, na Alta Magistratura ou à frente de uma embaixada? Houve uma, uma só, e lhe confiaram a embaixada do Luxemburgo!

Mesmo no ensino aparece a discriminação. Se é elevado o número de mulheres, é nos setores mais desvalorizados da função pública: no ensino do primeiro e do segundo grau. Ao contrário, quantas mulheres professoras titulares há nas faculdades de medicina ou de direito?

Nos hospitais se são a grande maioria entre os enfermeiros, a proporção se inverte ao nível dos 'chefões'.

Na Igreja católica (porque as Igrejas protestantes contam com algumas exceções de mulheres pastoras) tudo se passa, a partir do misógino São Paulo, como se a mulher fosse vítima de uma inferioridade metafísica: mesmo que agora não se veja nela sempre uma cilada do demônio, uma tentação permanente ao pecado, continua excluída da ordenação sacerdotal: o mais acahado seminarista pode tornar-se sacerdote, mas uma mulher não, tivesse ela o gênio de santa Tereza de Ávila.

O problema não é estatístico.

Não se trata apenas de trocar os atores e de distribuir melhor os papéis. Quando as mulheres reivindicam o direito de en-

trada em todas as dimensões da vida e o direito de estar também nos postos de comando da economia, da política, da vida religiosa, é a natureza mesma do teatro que tem de mudar, quer dizer, a estrutura, o funcionamento e as próprias finalidades da sociedade. Pois, há milênios, desde o fim do Neolítico e do surgimento da agricultura (que Engels chamava de "a grande derrota histórica do sexo feminino"), em todas as nossas sociedades, que nunca deixaram de ser patriarcais, houve uma 'divisão do trabalho' entre os sexos nunca desmentida: as funções 'nobres' — a caça, a guerra, o domínio, o comando sob a forma dos combates militares a princípio, da concorrência econômica em seguida, e o êxito individual —, o homem atribuiu-as a si, e desde então todas as sociedades foram dominadas pela hegemonia integral da concepção masculina dos valores, da nobreza e da hierarquia das funções, tendo no cume a do chefe: chefe na guerra, chefe de empresa (no sentido mais lato) ou chefe de família.

De tal sorte que as relações sociais, há milênios, foram vividas de maneira diferente, até mesmo oposta, pelos homens e pelas mulheres.

Sob formas diferentes segundo a classe e a posição, o homem vivia a relação *exterior* de rivalidade, de oposição, de domínio, desde a luta pela superioridade no clã, na guerra ou na simples concorrência pela riqueza e pelo poder. O resultado dessa vontade de poder individual é a sociedade de crescimento sem freio.

Confinada à manutenção da coesão e da continuidade do grupo, sob a forma de tarefas subalternas e *interiores* da família (manutenção do lar, maternidade e cuidado dos filhos), a mulher vivia, sob forma verdadeiramente degradada pela subordinação e submissão ao 'chefe', outra relação social: não mais a relação exterior de uma sociedade de concorrência entre varões rivais, mas a relação interior de comunidade, relação ambígua, oscilando entre a integração e o amor, principalmente no que se referia às crianças de pouca idade (antes de entrarem para a sociedade masculina ou serem feitos membros recentes da comunidade feminina).

Por isso o acesso da mulher a todas as funções de direção da sociedade implica, a longo prazo, a subversão e a inversão de todos os valores fundamentais de nossas sociedades e a passagem da sociedade individualista à sociedade comunitária, de uma re-

lação social baseada na força a outra baseada no reconhecimento do outro e na participação em seu desabrochar pessoal.

Verdade é que a realidade é menos imediatamente idílica e mais complexa. Podemos compreender melhor a complexidade do equilíbrio homem-mulher graças à analogia entre colonizador e colonizado.

A maioria dos povos colonizados, os da África e da Índia, por exemplo, antes que lhes fosse imposta a propriedade privada da terra, transformando-a em mercadoria, antes que lhes fossem impostas relações sociais de concorrência individualista no quadro de relações de dominador e dominado, conheceram formas vivas de comunidade. É verdade que comunidade limitada, primeiro, pelo nível das técnicas e, depois, pela situação inferior imposta à mulher. É-nos, por conseguinte, proibida qualquer nostalgia de um volta à comunidade tradicional. O problema está em saber como tal comunidade, liberta do atraso técnico e da subordinação da mulher, poderia criar, em uma nova etapa de desenvolvimento endógeno, um tipo novo de empresas modernas que não fossem nem particulares nem do Estado (segundo os modelos ocidentais), mas comunitárias. Todas as decisões capitais sobre as finalidades da empresa — organização e direção, distribuição do lucro — seriam tomadas não pelos fornecedores do capital e seus delegados, mas pelo conjunto dos que nela trabalhassem. O mesmo aconteceria com uma sociedade política que não obedecesse mais às leis da selva liberal ou do gulag totalitário, mas que, a partir da comunidade autônoma, liberta das limitações históricas ancestrais, pudesse engendrar uma democracia de novo tipo: participativa e associativa.

Esse processo, porém, tanto para os antigos colonos quanto para as mulheres, está travado e retardado, em primeiro lugar porque o modelo e os valores do senhor foram 'interiorizados', como diz Fanon, pelo dominado. Em seguida, porque na hora das libertações, as 'élites' intelectuais preparadas para tomar e dirigir o poder pertenceriam justamente às camadas sociais mais profundamente marcadas e modeladas pela educação e cultura ocidentais, em Paris, em Londres ou em Harvard.

Produziu-se fenômeno análogo no movimento feminista... De início, a legítima questão da 'igualdade' com os homens foi mal colocada porque o modelo do dominador masculino fora 'in-

teriorizado': tornar-se igual ao homem significava então ser semelhante a ele, dentro do mesmo sistema social. Aí também, sendo intelectuais as primeiras dirigentes, formadas e modeladas pela educação e cultura dos quadros masculinos, a justa reivindicação de igualdade muitas vezes se confundia com a integração no sistema, como se bastasse substituir um branco por um negro ou um homem por uma mulher, na mesma sociedade de dominação, para se julgar emancipado da antiga ordem.

O movimento das mulheres, como o movimento de libertação, atinge a plena maturidade quando o objetivo não consiste mais em se integrar nas hierarquias e valores de dominação do antigo sistema, mas em quebrá-lo e em instaurar um sistema próprio de relações humanas e de valores novos.

É nesse sentido profundo que o movimento feminista se tornou um dos mais poderosos e significativos portadores da mais radical mutação histórica: a passagem de uma sociedade atomizada pelo individualismo a uma nova trama social comunitária, de uma sociedade estatística e sem forma a uma democracia autêntica, isto é, participativa e associativa.

Com isso o movimento das mulheres é um dos principais componentes dessa mutação que outros denominam revolução.

As maiores revoluções da história não foram substituições de poder, mas emergência de uma realidade nova, nascida fora da ordem existente. O mundo surgido da desintegração do sistema feudal não nasceu da vitória dos servos, mas, fora do sistema feudal, pelo triunfo, não dos servos nem dos senhores, mas de uma nova força: a burguesia. Hoje, para além da esfera das lutas entre operários e patrões, uma nova realidade está começando a nascer. A revolução que consistisse em substituir uma ditadura burguesa por outra proletária, com uma dialética que jamais se manifestou na história, não poderia deixar de perpetuar os objetivos do antigo sistema, principalmente seu modelo de crescimento, com todas as suas alienações. A experiência histórica dos últimos cinquenta anos demonstrou isso à sociedade.

Sem essa verdadeira mutação do homem, só há mera transferência do poder, dentro do mesmo sistema de alienação do homem.

Que fique bem claro: *uma verdadeira revolução tem de significar para uma sociedade o mesmo que uma conversão repre-*

sentada para o indivíduo: mudança das finalidades e do sentido da vida e da história.

A CIÊNCIA E AS TÉCNICAS

Poderão a ciência e as técnicas operar esta mutação e fazer-nos sair do beco sem saída, propondo-nos objetivos?

Desde o Renascimento, ao que parece, a ciência e as técnicas tomaram o lugar da religião. Um bom número de nossos contemporâneos atribuem-lhes o poder de realizar todos os desejos humanos, de abolir todas as maldições das antigas Bíblias: fazem o trabalho do homem de maneira diferente, e não mais com o suor do rosto, e proporcionam às mulheres o parto sem dor.

Elas nos prometeram a onipotência: "Homem, com teu cérebro poderoso, torna-te um deus, o senhor e dominador de todos os elementos!" já nos sugeria o Fausto de Marlowe, no despontar da Renascença; e Descartes anunciava "uma ciência que nos torna senhores e donos da natureza". De fato, já há quatro séculos ela vem realizando verdadeiros prodígios.

A máquina, desde o século XVI, e o motor, desde o fim do século XVIII, extraíram maior quantidade de matérias, desenvolveram mais energias, transformaram ou criaram mais objetos do que o homem conseguira fazer desde o princípio de sua história.

Exploraram os três infinitos: o da pequenez, nas partículas; o da grandeza, nas galáxias; o da complexidade, com a cibernética.

De César a Napoleão, durante quase 2.000 anos, um correio levava o mesmo tempo, o do galope do cavalo, para ir de Roma a Paris. Hoje, nesse mesmo tempo, um avião faz quatro vezes a volta ao mundo, e um foguete cem vezes. O rádio e a televisão nos dão até mesmo a ubiqüidade; posso estar simultaneamente em cada canto do mundo, instantaneamente presente a cada acontecimento.

Nada jamais serviu melhor à vontade de poder do homem, a ponto de conferir ao Ocidente, que tudo subordinou ao desenvolvimento prometido das ciências e das técnicas, quatro séculos de hegemonia mundial, a primeira hegemonia total de toda a história.

No entanto, ao final desses quatro séculos de embriaguez e de poder, um número cada vez maior de homens e de mulheres começa a tomar mais ou menos claramente consciência do que falta à deslumbrante civilização científica e técnica.

A dúvida foi surgindo, a princípio, a partir do exterior, isto é, dos resultados.

As ciências e as técnicas conseguiram eliminar as epidemias de peste que matavam milhões de seres humanos, mas ocasionaram também a destruição de 60 milhões de outros seres humanos, de 1939 até Hiroshima, e nos prometem infinitamente mais.

Seria mero acaso o fato de a primeira máquina de combustão interna, o canhão, que soou pela primeira vez em Crécy, em 1346, ser o antepassado de todos os motores modernos e de as centrais nucleares de hoje terem por antepassado a bomba de Hiroshima? No primeiro caso, bastou adaptar um êmbolo ao cilindro e regular as explosões; no segundo caso também, bastaria canalizar o apocalipse.

É estranho que durante tanto tempo não se tenha levantado suspeitas contra esta 'revolução industrial', marcada desde o berço, e em cada etapa, por um 'progresso' na arte da guerra e da destruição!

O automóvel equipou milhões de homens com coches bem mais rápidos e confortáveis que os de Luís XV, mas também mata 200.000 por ano em todo o mundo (três Hiroshima por ano!).

A mecânica das máquinas, a química dos fertilizantes, a biologia das hibridações dotaram a agricultura de meios com os quais durante milênios ela sequer pôde sonhar, mas o número de mortos pela fome no século XX ultrapassa de muito as épocas mais negras.

As máquinas, dissemos, *podem* fazer o trabalho do homem. É verdade. Elas podem. Mas será que o fazem? Em que século os ritmos de trabalho, de transportes, dos lazeres e das poluições causaram maior número de doenças nervosas, de enfartes, de violências, de esgotamentos vitais, de evasões pela droga ou pelo suicídio, separaram com mais força uns dos outros e de si mesmos?

Nunca se falou tanto de 'comunicações', de Norbert Wiener a Mac Luhan, e nos 'encontros', e no entanto nunca houve menos comunicações verdadeiramente humanas entre os homens, pois o

homem está cada vez mais solitário em relação aos outros e mais dividido dentro de si mesmo.

Satisfeitos, lembram-nos a tempo e fora de tempo que, se a primeira revolução industrial da máquina a vapor substituiu os músculos humanos, a segunda, da cibernética e do computador, substitui o cérebro humano.

Dáí, para imaginar uma empresa inteira dirigida pelo computador e, ultrapassando a fábrica, a sociedade em peso, haveria necessidade de apenas um passo; dado com ligeireza, logo depois da Segunda Guerra Mundial, que fizera nascer a cibernética para resolver os problemas suscitados pela travessia dos navios militares pelo Atlântico.

Terminada essa guerra, o Padre Dubarle, percebendo com lucidez as conseqüências da 'cibernética' de Norbert Wiener, referia-se à possibilidade de uma 'máquina de governar', visto que as decisões econômicas ou políticas se apóiam na teoria estatística dos 'jogos', no sentido em que Von Neumann os estudou matematicamente³, e que o aparelho do Estado é comparado a uma máquina auto-reguladora.

Norbert Wiener acrescentava: "A imprensa exalta o *know-how* americano, desde que tivemos a desgraça de inventar a bomba atômica. Há no entanto uma qualidade mais importante do que esta e bem mais rara nos Estados Unidos. É o 'saber-o-quê', graças ao qual determinamos não apenas os *meios* de atingir nossos objetivos, mas também *quais devem ser estes objetivos*"⁴.

Isto foi escrito em 1954. Mas vinte e cinco anos mais tarde a falta dessa 'qualidade' (saber qual o objetivo a se obter e não confundir esse saber com o conhecimento dos *meios* para atingir o fim) causa desgraças em outros lugares além dos Estados Unidos.

O exemplo mais evidente da confusão entre uma *ciência* que nos fornece *meios* e uma *sabedoria* que nos permite conceber *objetivos*, é o livro de Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*.

Definindo logo de entrada o organismo vivo como "um objeto dotado de um projeto"⁵: o de reproduzir sua estrutura e até de transformá-la, ele dá a essa estranha propriedade o nome de 'teleonomia', a fim de evitar a velha palavra 'finalidade', que de-seja excluir da ciência.

"A pedra angular do método científico é o postulado da *objetividade* da natureza: *quer dizer*, a recusa sistemática de considerar qualquer interpretação dos fenômenos dada em termos de causas finais, isto é, de projeto, como capaz de levar a um conhecimento *verdadeiro*... Puro postulado, absolutamente indemonstrável, porque é evidentemente impossível pensar uma experiência que pudesse provar a não-existência de um projeto, de um objetivo, a ser atingido em qualquer parte da natureza"⁶.

A partir desse postulado, perfeitamente legítimo para quem quer evitar uma explicação preguiçosa a partir do plano exterior de um demiurgo, Jacques Monod, em uma demonstração muito elegante, apresenta o fenômeno da evolução biológica, a saber, a simultânea invariabilidade das estruturas e de suas mutações, a partir de dois conceitos exclusivos: a necessidade e o acaso.

A necessidade não é, para Jacques Monod, de natureza mecânica (como para Descartes ou no 'homem máquina' de La Mettrie), mas de natureza cibernética. O 'acaso' intervém necessariamente para explicar a invariabilidade das estruturas, porque, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, seria de se esperar uma degradação. Como, porém, cada sistema biológico está mergulhado em um sistema ainda mais vasto, é possível haver 'anulações' locais e provisórias da entropia, sem invalidar essa lei para o conjunto da natureza. Os acasos sucessivos se integrariam na estrutura, fixados, acumulados pelo jogo das auto-regulações cibernéticas.

Não tenho, nesse nível da biologia, nem competência para discutir o valor da explicação de Jacques Monod, nem necessidade de fazê-lo com vistas a esta minha exposição.

Neste ponto, limitar-me-ei a duas observações que nada têm a ver com a biologia:

3. Johannes Neumann, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, J. Von Neumann e O. Horgenstein, 1953 (ed. 1944).

4. Norbert Wiener, *Cybernétique et Société*, Paris, Éd. 10x18, p. 231.

5. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 22.

6. *Ibid.*, pp. 32-33.

1. A afirmação, repetida muitas vezes pelo autor, de que sua explicação é a única possível, com exclusão de todas as outras. Essa ilusão dogmática já foi compartilhada por outros sábios em outras épocas. Descartes e depois La Mettrie também afirmaram que todos os fenômenos da vida eram redutíveis, sem resíduos, aos conceitos e leis da mecânica. Diante da soberba certeza de Jacques Monod, vim a perguntar-me se não seria ele o La Mettrie da cibernética.

2. A noção de acaso é sempre perturbadora. Não há dúvida de que Monod lhe dá o sentido matemático que vem a ter nos teoremas de Von Neumann. Contudo, mesmo a partir dos números maiores, pode-se fazer a velha pergunta: se se entregar em desordem a um macaco todas as letras que compõem a *Iliada*, e ele as dispuser e tornar a dispor sem parar essas letras ao acaso, quantas probabilidades terá para um dia compor o poema? De modo que, apesar das precauções tomadas, o 'acaso' de Jacques Monod me parece representar o mesmo papel que a 'Providência' dos sermões do vigário da minha cidadezinha.

Com certeza, minha hesitação advém de que não tenho de modo algum nem a imaginação nem a audácia daquele "peixe primitivo" que, assim pensa Monod, "resolveu ir explorar a terra, onde no entanto só podia se locomover por pulos sem jeito"⁷. O "Magalhães da evolução"⁸, como escreve ainda Monod, vem a ser o primeiro da linhagem de Terrenos que, por acúmulo de outros acasos, se tornarão nossos antepassados.

Mesmo que aceitasse sem piscar essa 'explicação' ao nível da biologia, não deixaria de notar que a obra de nosso prêmio Nobel está mais crivada de milagres do que a Bíblia.

Mas, se vamos além da biologia, as coisas se agravam: nas vinte e três últimas páginas do livro (páginas 175 a 197), Jacques Monod trata ao mesmo tempo de moral, de política e de religião, em um resumo magistral que consiste em generalizar e aplicar analogamente em todas as direções o tipo de explicação aplicada à biologia, para chegar a esta conclusão peremptória: "Afinal o homem sabe [a partir de Jacques Monod — R. G.] que é único

7. *Ibid.*, p. 142.

8. *Ibid.*

na imensidade indiferente do universo, de onde emergiu por acaso"⁹.

Seria insolência perguntar se não foram estas vinte e três páginas que fizeram do livro um *best-seller*, e por quê?

Porque, afinal, é pouco provável que tenham sido as considerações técnicas sobre 'as enzimas alostéricas' ou as 'seqüências polipeptídicas' que, à exceção dos especialistas, atraíram centenas de milhares de leitores na França e em todo o mundo! O livro de seu colega François Jacob, também prêmio Nobel e que trata do mesmo problema em *La Logique du vivant*¹⁰, com a mesma competência e algumas semanas de intervalo, atendo-se, porém, somente à biologia, não foi tão bem tratado pelos meios de comunicação diante das grandes massas.

Temos portanto a impertinência de pensar que a sorte fulgurante de *Le Hasard et la Nécessité* se deve menos à inconteste competência do biólogo que ao contestável panfletário do último capítulo, que possuía o mérito insigne de executar em nome da ciência o marxismo (arrasando ainda por cima — janela postiça para manter a simetria — Teilhard de Chardin).

Jacques Monod tornou-se assim o papa do positivismo e a ponta de lança do antimarxismo.

Não é intenção minha refutar ataques contra uma caricatura do marxismo. Jacques Monod confunde Marx com Stálin, como, depois da morte de Monod, os 'novos filósofos' (assim chamados por antífrase, porque não trazem nem novidade nem filosofia) retomaram com menor talento a sovada libré do antimarxismo, confundindo Marx com Althusser. O conclave dos meios de comunicação, não tendo mais um Nobel para mastigar, decidiu que o papado do antimarxismo deveria ser colegial e, por ocasião de uma campanha eleitoral, lançou nossos *play-boys* exorcistas ao grande público, como se lança nova marca de sabão em pó¹¹.

O único ponto importante que me interessa aqui é que Jacques Monod passa da ciência para o cientificismo. A ciência

9. *Ibid.*, p. 196.

10. Paris, Gallimard, 1970.

11. É muito provável que, por algum tempo, seja menos necessário esse gênero de operações, porque os dirigentes soviéticos e o grupo Marchais, na França, se encarregaram sem auxílio externo e com eficácia de desacreditar e de liquidar o marxismo.

é o conjunto dos métodos matemáticos e experimentais que permitem ao homem prodigioso domínio sobre a natureza. O cientificismo é o conjunto das superstições que pretendem explorar o legítimo prestígio desses métodos, a fim de por meio deles explicar ou negar todas as outras dimensões da vida, como, por exemplo, a arte, o amor, o sacrifício, a fé ou simplesmente o outro homem em sua realidade específica. Aquilo que, às vezes, se chama sem razão de 'danos' da ciência, não vem da ciência, mas de uma filosofia que a toma por religião sem ousar dizer seu nome. Ou então: o cientificismo é a crença de que tudo quanto não é redutível, sem resíduo, ao conceito, à medida e à lógica (aristotélica, matemática, dialética ou estrutural) carece de realidade.

Com isso o cientificismo procede a uma série de reduções.

A razão (desde Descartes, exaltando-a, até Bergson, humilhando-a), reduzida a ser apenas instrumental, fabricante de instrumentos, de motores, de riquezas e de injunções sociais, é fornecedora de *meios*, e não de finalidades.

Como se o homem não pudesse manifestar inteligência a não ser construindo máquinas, ganhando dinheiro ou manipulando as multidões! Ou apoderando-se do poder sobre a natureza e os homens.

Tal racionalismo raquítico repousa sobre três postulados:

1. toda a realidade pode ser 'definida', quer dizer, reduzida a conceitos, sem deixar margem;
2. é possível, em todos os setores da vida humana, constituir um arrazoado lógico, isto é, necessário, coator desses conceitos;
3. a natureza inteira é um feixe de 'fatos', ligados por leis.

O conceito, a lógica e a lei são as três bases do 'positivismo' e do 'cientificismo' ocidentais.

Para um pensamento positivista desse tipo, o futuro não pode deixar de ser o prolongamento do passado e do presente.

Não é difícil entender por que essa 'religião dos meios', substituindo outras crenças e credências, represente por sua vez o papel de 'ópio do povo'.

1. O conceito é a realidade reconstruída de acordo com um plano humano, tornando-a desse modo transparente à razão. Isto

é verdade, quando se trata de coisas, de objetos, de tudo quanto depende de medida e de limite: um matemático pode "dar pelo telefone" uma figura geométrica para seu colega; um engenheiro também pode fazer isso com um projeto de ponte, porque tudo se define por medidas, desde as curvas dos arcos até a resistência dos materiais e seu preço. Mas não se pode "dar pelo telefone" o *Pont d'Arles*, de Van Gogh, ou o *Pont sous la pluie*, de Hiroshige, porque há aí algo que escapa ao conceito, à medida e ao limite. Quando muito eu poderia comunicar a técnica do pintor, como posso enviar pelo correio a partitura de uma peça musical, depois do concerto, sem que meu correspondente fique sabendo, só com isso, se a execução foi a de um verdadeiro artista cuja sensibilidade jamais se traduziria por um conceito, ou a de um executante medíocre. Um 'futurólogo' tem a capacidade de comunicar a seu instituto um projeto, baseado em generalizações a partir do passado e do presente. Mas será um falso futuro, porque necessariamente não leva em conta a imprevisível iniciativa dos homens e de suas criações. O uso do computador nada acrescentará a esse futuro falso; se Lênin houvesse usado um computador para perguntar se era preciso fazer a Revolução de Outubro, a resposta teria sido *sim*. Porque programada por Lênin. O computador, programado por Kautsky, empregando em seus cálculos apenas as 'condições *objetivas*'¹², teria respondido *não*. Se o homem e a história são tratados como coisa ou conjunto de coisas, o futuro será invariavelmente o prolongamento do passado e do presente, seja por generalização, seja por analogia, uma vez que se pressupõe que o homem, tratado como coisa, é como tal incapaz de ruptura com o passado ou de criação inédita, em suma, de novidade imprevisível.

Por isso, o cientificismo, 'religião dos meios', depois de tantas outras superstições do passado, exerce perfeitamente o papel de 'ópio do povo'.

É próprio do conceito reduzir cada *sujeito* e cada *projeto* às leis, às medidas e aos limites do *objeto*. De forma alguma isso importa em desprezo pelo conceito; temos respeito por ele em

12. E Lênin observava com razão que, com facilidade, "torna-se oportunista por objetividade".

seu nível próprio, em que dá provas de eficácia na compreensão e manipulação dos objetos. Mas não é por conceito que agem os namorados, o poeta ou o profeta.

O mesmo acontece com a lógica, quer se trate da lógica dedutiva de Aristóteles e de santo Tomás, da lógica matemática ou da dialética de Hegel e dos cientistas que se filiam a Marx.

2. Resumindo, para não repetir a respeito da lógica e da lei aquilo que dissemos sobre o conceito e sua eficácia ao nível das coisas da natureza ou dos instrumentos, vejamos somente sua aplicação ao que se convencionou chamar de 'ciências humanas' ou 'socialismo científico'. A lógica, na análise das relações entre conceitos, parte do mesmo postulado que o conceito: do mesmo modo como este pretende reconstruir, sem resíduos, o objeto, a lógica tem a intenção de reproduzir, pela cadeia dos conceitos, as relações e os movimentos da realidade. O que é, tornamos a dizer, perfeitamente correto e eficaz em dado nível: naquele em que a abstração não priva o objeto de sua característica fundamental.

Será que é o que acontece na escala do homem e de sua história, da economia política, da psicologia, da sociologia ou do socialismo científico?

De Auguste Comte a Durkheim, de Pavlov a Jacques Monod, de Hegel a Stálin, jamais se negou que eram conscientemente aplicados ao homem os métodos e as leis que se haviam revelado seguros nas ciências da natureza. Que Durkheim calque as *Règles de la méthode sociologique*¹³ nas do empirismo positivista de Stuart Mill; que Jacques Monod aplique as leis da cibernética, estupendas em genética, à evolução em conjunto, inclusive à do homem; que Stálin considere a dialética da história e de suas revoluções como um caso particular das leis 'universais' da dialética da natureza, o processo é o mesmo em cada caso: o de Descartes aplicando as leis da mecânica ao comportamento animal, o de La Mettrie fazendo o mesmo em relação ao compor-

tamento humano em um livro cujo título tinha o mérito de definir um programa: *o Homem máquina*.

O economista clássico procede do mesmo modo — sem confessá-lo — quando estabelece suas 'leis', reduzindo o homem a duas dimensões apenas: a de operário e a de consumidor, a de trabalhador robô e a de consumidor voraz, movidos ambos unicamente por interesse. Há aí não uma ciência, mas uma ideologia de justificação, ainda mais mistificadora pelo fato de ter introduzido à socapa (talvez até inconscientemente) um postulado oculto daquilo que dá como ciência: o próprio princípio da sociedade capitalista, o de Hobbes e dos 'pragmatistas ingleses', porque para eles a 'psicologia do homem' era a psicologia mediana do burguês de seu tempo.

Poderíamos fazer demonstração análoga para o adversário direto desta 'economia clássica': o 'socialismo científico'. Ele também não pode ditar leis econômicas ou leis históricas a não ser a partir do homem 'alienado', isto é, de um homem a tal ponto mutilado de sua dimensão humana própria, que sua história mais ou menos se assemelha à evolução natural. Em suma, digamos que as 'ciências humanas' nos ensinam muitas coisas sobre o homem, menos aquilo que o homem é.

O 'postulado sub-reptício' das 'ciências humanas' é o seguinte: em um mundo de alienação e de manipulação, dá-se o nome de 'homem' ao homem alienado, reencontrando-se no fim da 'pesquisa' aquilo mesmo que fora introduzido no início; consegue-se assim, sob capa de 'ciência', outra ideologia de justificação e manipulação.

A história 'científica' é a história do homem alienado.

O 'socialismo científico' é o prolongamento dessa história e de sua alienação.

Porque o socialismo pode ser científico pelos meios empregados (técnicas de organização ou de estratégia, funções das alienações existentes), mas a escolha para que alguém se torne um militante, a escolha de aceitar o sacrifício da vida no combate pelo socialismo não se impõe por motivos demonstrativos ou por via científica. É uma opção, um ato de fé, um postulado.

Enquanto as ciências da natureza exigem que o sujeito se apague o mais possível diante do objeto, para a percepção das criações humanas (artes, misticismo, profetismos, iniciativas re-

13. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895; "Bibliothèque de philosophie contemporaine", Paris, PUF.

volucionárias, como também poesia ou amor) exige-se que o sujeito, que tenta 'compreender', identifique-se com o sujeito ator e criador: não se compreende o objeto a não ser pelo conceito; o sujeito só pode ser alcançado pelo amor; o projeto não pode ser indicado senão pelo mito, a utopia ou o poema. De modo ainda mais prosaico: uma coisa é conhecer as causas e efeitos químicos ou biológicos da embriaguez, outra bem diferente é sentir a embriaguez. Uma coisa é escrever um *Tratado das paixões*, outra bem diferente é amar. Uma coisa é fazer teorias sobre a revolução, outra é mudar o curso da história. Em cada caso, não se trata de excluir um dos termos, mas de estar consciente de suas diferenças.

3. Repete-se a mesma operação ao nível da causalidade mecânica, da causalidade estrutural ou da lei, que têm como característica comum submeter-nos ao que existe e ao passado, excluindo por princípio qualquer surgimento imprevisível, poético, de um verdadeiro futuro, de um futuro cujos componentes não existam todos no passado ou no presente.

Em nome do mesmo postulado não confessado (o homem é inteiramente condicionado por seu passado, seus instintos, sua classe social, sua nação, cultura, religião), cada especialista — quer dizer, cada um daqueles que, pela divisão do trabalho científico, estão impedidos de pensar fora dos antolhos de sua especialidade — 'explicará' ou 'preverá' meu comportamento em função de um aspecto parcial (especializado) da realidade, sem jamais situar com humildade seu saber numa totalidade mais abrangente. Cada um acentuará uma de minhas cadeias, biológica, psicológica, sociológica, econômica ou outra qualquer. Um biólogo afirmará que estou 'programado' desde minha concepção, e reduzirá a realidade toda, sem resíduos, somente à dialética da necessidade e do acaso. Um psicanalista, lendo na borra de café do inconsciente, 'explicará' a pintura de Picasso a partir de suas 'pulsões eróticas' (como se cada um de nós não tivesse tais pulsões, sem por isto ser um Picasso!). Um 'marxista' estruturalista verá o homem como um "fante levado ao palco pelas estruturas" (como se ainda houvesse sentido para um 'revolucionário' em chamar fantoches a uma luta por sua libertação!). Um economista decretará, em nome de sua 'ciência', a necessidade do 'crescimento', sem enun-

ciar, ou talvez mesmo sem dele suspeitar, o postulado inicial, a saber, que o crescimento de uma planta ou de um animal é o simples desenvolvimento das leis da natureza: se conheço um girino ou mesmo seu embrião, posso prever que se tornará, por mero crescimento, uma rã. É assim o postulado da economia do crescimento: o homem possui uma 'natureza', como as plantas, os animais, os girinos e as rãs.

O cientificismo, em sua forma acabada, faz ainda outras reduções:

1. Redução da ciência à ciência já acabada, já formalizada. A ciência em vias de se fazer, como Henri Doincaré demonstrou por sua experiência na invenção matemática, avizinha-se da poesia e de suas imprevisíveis inspirações. Reduzir a ciência à ciência acabada é confundir a pesquisa com a prova, a novidade do ato criador com as rotinas da demonstração.

2. Redução de todos os atos da vida à suprema jurisdição dessa ciência. Nem mesmo ciência viva, sempre a nascer, mas ciência morta. Tudo quanto não é redutível ao conceito, à lógica e à lei não tem direito à existência. É este o postulado. 'Irracionais' o amor e o sacrifício da vida por aquilo que se ama, 'irracional' a criação artística, 'irracional' a fé dos mártires, no duplo sentido de testemunhas e de torturados.

Que pobre e mesquinha concepção da razão decorre dessa concepção do irracional!

Uma concepção plena da racionalidade não poderia fazer abstração de dimensão alguma da vida.

Um pouco de saber, isto é, a ciência ensinada, a ciência já acabada, leva ao dogmatismo.

Um pouco mais de saber, isto é, a ciência em vias de se formar, a pesquisa científica, leva às perguntas.

Mais saber ainda, isto é, a invenção científica, tão próxima da criação poética no conjunto das criações humanas, leva à oração.

Uma racionalidade puramente analítica, parcial, esterilizada e esterilizante retém apenas um fragmento de nós mesmos e lança para as trevas exteriores a suas 'luzes' tudo o que faz o sentido e a alegria de viver.

Uma razão, digna desse belo nome, não deve ser o nexo entre o homem total e a realidade total?

Kant negou a possibilidade de uma 'intuição intelectual', na qual não existe a fronteira entre o sujeito e o objeto. Ele próprio era presa de uma concepção tão estreita do entendimento (reduzido ao conceito, às categorias da lógica, da causalidade e da lei), que a dimensão essencial do homem lhe escapava. O homem está ligado ao real, contém em si todos os graus de existência, meu corpo é a natureza inteira — minha existência, como pessoa, não se constitui a partir de um 'eu penso', onde o 'eu' se reduz ao indivíduo e o pensamento ao conceito, mas a partir de minha relação com o outro. A transcendência é feita de toda a riqueza da vida, da vida que foge ao conceito. Kant só pode falar dela por conjectura, como de uma inacessível 'coisa em si', como alguém fechado na prisão do conceito.

Partindo dessas premissas inconscientes, tiradas da geometria de Euclides, da física de Newton e da insularidade cartesiana do 'eu penso', que somente podem conduzir à solidão ou à fé ingênua, Kant se condenava a construir uma filosofia do 'como se'. Ao contrário dos próprios princípios, ele alarga a causalidade da 'coisa em si', como se esta fosse a fonte de nossas percepções; postula como qualquer ciência a milagrosa correspondência das categorias de nossa inteligência com a realidade, 'como se' emanassem da mesma fonte; enfim, temos de agir 'como se' fôssemos ao mesmo tempo imortais, livres e súditos de um deus moralista.

Quantos prodígios incríveis de uma filosofia que se apresenta como crítica!

Por que não reconhecer que a intuição intelectual não é 'não-racional', mas simplesmente 'não-conceitual'? Esse modo de pensar requer bem menos postulados: se, de início, com Kant, seccionou-se no homem a inteligência reduzida ao conceito, à lógica e à causalidade, é na verdade impossível imaginar um conhecimento co-extensivo ao real, uma realidade inteiramente transparente ao conhecimento. A menos que se empobreça esse real, a ponto de fazê-lo deitar-se no leito de Procusto da 'lógica maior' hegeliana, reduzindo todas as metamorfoses da vida, todo o desenvolvimento do real ao desenvolvimento do conceito e de sua constrangedora dialética.

Todos esses postulados científicistas e tecnocráticos reunidos constituem a base da barbárie ocidental. De todas as feridas que ela inflige à vida dos homens e dos povos.

A doença analítica de cortar tudo em dois na realidade concreta, sem poder colar em seguida os pedaços, cria os falsos problemas filosóficos que, como disse acima, são insolúveis unicamente porque são mal formulados: dualismo da alma e do corpo, da matéria e do espírito, do tempo e da eternidade, do finito e do infinito, do determinismo e da liberdade, do homem e de Deus, da necessidade e da graça, para chegar ao pior dos absurdos: a oposição entre materialismo e idealismo, problema saído prontinho do dualismo cartesiano, a pensar o homem como uma alma enxertada em um mecanismo, um cadáver ligado a um fantasma. Uns se dizem materialistas porque só aceitaram sua mecânica (mesmo sob variantes dialéticas) e outros (idealistas de todo tipo), o isolamento do espírito, associado, por um golpe violento, ao frígido deus de santo Anselmo. Digo barbárie 'ocidental' porque — teremos ocasião de voltar a isso a respeito do hinduísmo — a Índia, já há três milênios, havia descoberto que 'quem conhece' não é um cérebro armado sobre dois pés, mas o homem inteiro. Via real bem depressa abandonada no Ocidente, por Sócrates em primeiro lugar (este 'homem anormal', dizia Nietzsche, anormal pela mania de tudo reduzir ao conceito). Do resto todo da vida, em sua filosofia só subsiste um coto de braço atrofiado: o coitado do 'demônio' que ousa infiltrar-se às vezes nas brechas da razão. Somente por influências orientais começou o pensamento ocidental a suspeitar haver mais coisas sobre a terra e no céu do que o conceito podia conter.

Pitágoras e Platão devem muito mais à Pérsia e à Índia do que dizem os helenistas. Tudo o que não é matemático em Platão, desde o *eros* até o sol da idéia do Bem, tem a marca dos mistérios órficos vindos do Oriente. O neoplatonismo de Fílon e de Plotino nasceu em Alexandria, centro de caldeamento de todas as formas do pensamento oriental, e o próprio Plotino seguiu a expedição de Gordiano para estudar o pensamento da Pérsia e da Índia. Todas as formas judaicas ou cristãs de gnose decorrem daí. Mestre Eckhart reencontrará, através das doutrinas do Islã,

a grande tradição indiana da unidade do homem e de Deus; Spinoza, mediante Maimônides, a visão que este descobrira entre os sufis muçulmanos, tributários por sua vez dos visionários da Índia. Jacob Boehme, a partir das especulações dos românticos alemães, encontrará confusamente a idéia-mestra do hinduísmo: para além do ser e do não-ser, há o ato, há a liberdade.

Não era intenção destas poucas reflexões mover uma acusação contra a ciência, mas simplesmente relativizar cada ciência e enunciar seus postulados. Aquilo que enfaticamente chamamos de 'ciência' é, mais humildemente, a 'ciência ocidental', ciência separada da sabedoria, isto é, da reflexão sobre as finalidades.

Dessa separação nasceu o 'racionalismo raquítico', base da estupidez cientificista e tecnocrática que, por não reconhecer seus postulados e a dependência de uma visão global do homem e de suas finalidades fez de si próprio seu objetivo.

Que fique bem claro: *não ter consciência de seus postulados torna débil a razão.*

AS IGREJAS ATUAIS

Estão as Igrejas e religiões capacitadas a indicar-nos finalidades ou a ajudar-nos a descobri-las? Em princípio, é missão delas dizer quem é Deus e quem é o homem. Realizam elas hoje esta missão? Poderiam fazê-lo sem dúvida, se, em vez de empregarem um dogmatismo tão ultrapassado quanto o cientificismo que o combate, aceitassem ser elas próprias questionadas, se reconhecessem seus postulados e, por isso mesmo, deixassem de fazer da religião uma alienação da fé, para repetir uma expressão de Paul Ricoeur.

Mas a Igreja (a Igreja dominante na França como na Itália, a Igreja católica romana — romana demais, infelizmente!), pelo menos em seu ensino oficial, de santo Anselmo a santo Tomás, e do Concílio de Trento à Encíclica *Humani generis*, foi buscar suas 'provas' no arsenal desse racionalismo raquítico, pai do teísmo e do ateísmo, esses dois irmãos gêmeos, porque ambos procedem, sem confessá-lo, da mesma concepção antropomórfica de

Deus, visto sob a imagem de um rei onipotente, de um legislador moral ou de um conceito.

Tentaremos então seguir caminho inverso ao do cientista ou do tecnocrata que, tendo sempre como pergunta um 'como' e nunca um 'por quê', sempre a questão dos meios, e jamais a dos fins, se contentam em ir dos efeitos às causas, das seqüências regulares de fatos a seus antecedentes? Inverteremos, ao mesmo tempo, o processo dos teólogos dogmáticos que seguem o mesmo caminho a fim de prover o arsenal de suas 'provas', julgando descobrir, sem postulado algum, no final da cadeia de conceitos, uma 'causa primeira', um 'fim último' como princípio absoluto.

O fato de santo Tomás ter tonsurado Aristóteles não impede absolutamente que seu pensamento seja fundido no mesmo molde e que o objeto de suas 'provas' nada tenha a ver com o cristianismo: ele tenta tirar de um mundo já dividido em conceitos, e depois ligado por uma lógica abstrata, um Deus tão exangue quanto o aparelho conceitual de onde foi laboriosamente arrancado. O que não impediu aos chefes da Igreja católica, até o século XX, de dar um diploma de exclusividade ao ruinoso sistema tomista; no entanto, o próprio santo Tomás, pouco antes de morrer, suspeitara ser palha o que escrevera.

A coisa foi muito pior depois de Descartes, quando, adotando seu sistema como a última palavra da ciência (após seu ensino na Sorbonne haver sido proibido 'sob pena de morte'), tentaram, de Malebranche a Spinoza, reconstruir teologias com base nessa metafísica, que, para ele, não passava de um 'fundamento' para sua física.

Colocando-se assim no mesmo terreno do racionalismo raquítico que seus adversários, a teologia condenava-se a um triste destino: o de se entregar a combates de retaguarda contra cada conquista da ciência e de pôr em suas falhas provisórias seu deus tapa-buraco: da astronomia de Galileu à biologia de Darwin e à psicanálise de Freud, correndo o risco, depois de cada revés e com posição insustentável, de tentar recuperá-las. Assim foram construídas cosmologias mais ou menos fantasistas à força de generalizações dos dados positivistas das várias ciências: o evolucionismo transformado em doutrina da finalidade global orientada para um deus cósmico; a passagem de uma concepção da matéria como substância à da matéria como energia, apressadamente in-

terpretada como 'prova' do idealismo; a descoberta da 'indeterminação' das partículas, utilizada como um meio de introduzir a 'liberdade' já ao nível da natureza; as teorias astronômicas da 'expansão' manipuladas de forma a dar crédito à 'criação' e até mesmo a fixar sua data. Todas essas astúcias, ingênuas ou finórias, vão dar na mistura filosófico-teológica da 'gnose de Princeton'.

A crítica radical dos chamados por Paul Ricoeur de 'mestres da dúvida' (Marx, Nietzsche) prestou o maior serviço à fé cristã, libertando-a do deus-polícia de Constantino, do deus da Santa-Aliança com sua 'moral' cúmplice de todas as prepotências, como também do deus frio dos filósofos. Limparam o terreno para a renovação do cristianismo.

Foi bom que, graças a eles, fosse dito claramente que o deus do teísmo tradicional, concebido à imagem de um rei, de um juiz ou de um conceito nada tem a ver com a fé cristã. Que a fé cristã não impede, como condição, a crença em um deus assim imaginado, que teria Jesus de Nazaré como simples ilustração histórica.

Acrescentemos mesmo, com o Padre Cardonel, que não se pode ter fé ao mesmo tempo em um deus onipotente e em Jesus Cristo crucificado.

O deus todo-poderoso da concepção teísta da religião é o dos faraós do Egito, deus e rei, o das cidades-estados da Grécia, onde Atena facilmente se identificava com Atenas. Esse deus é Zeus ou ainda o deus dos romanos identificado com César, com o imperador. Karl Marx nos livrou desse ópio. Que tem o cristianismo a ver com tais deuses? Cristo crucificado é o contrário dessas figuras de poderio. Não se pode confundir o Olimpo com o Gólgota.

O deus legislador é o deus de Hamurabi a ditar leis para um império. É, de Moisés a Kant, o deus de todos os dualismos, opondo o Bem e o Mal de maneira tão hábil que o Bem está sempre em conformidade com os interesses das classes dominantes. Nietzsche e, depois dele, Freud por nos libertarem, em relação a Moisés, da imagem do 'Pai', purificaram a atmosfera do céu.

O deus conceito é o que Platão identifica à idéia do Bem, para além do horizonte dos conceitos. É também o 'motor imóvel' de Aristóteles. É o deus de santo Anselmo: "Existe um ser tal, que nada maior que ele se pode conceber, e existe no entendi-

mento e na realidade ao mesmo tempo." Feliz com sua redescoberta, concluía: "Somente o louco disse em seu coração: não há Deus." Ao que Gaunilon, um monge de Marmoutier, respondia, "em nome do louco", que, entre a realidade e o conceito, só havia passagem em um sentido: pode-se ir da realidade ao conceito (por empobrecimento), mas não do conceito à realidade. Isto, porém, não impediu Descartes de adotar esse sofisma.

Voltaremos a esses problemas, quando estudarmos a contribuição cristã. Agora, queremos apenas mostrar que a fé não passa pela recusa desse teísmo, como também não passa pela recusa do ateísmo, e pelas mesmas razões.

O ateísmo não é mais do que um teísmo às avessas. Repousa sobre a mesma imagem de Deus. Fundamenta o mesmo tipo de ação; a partir de tal teísmo, como de tal ateísmo, só se pode chegar a um sistema autoritário e conservador.

Chamar de 'matéria' o que o outro chama de 'espírito' não muda nada na questão, porque, tanto em uma como na outra 'redução', há, quer se queira ou não, a obrigação de acrescentar à matéria algumas características do espírito, ou ao espírito algumas propriedades da matéria. Em ambos os casos não se retém da realidade mais do que um esqueleto conceitual e lógico.

Dar o nome de 'progresso' ao que o outro chamava de 'providência' não muda nada na questão, porque nos dois casos o futuro é um roteiro já escrito, e o homem se vê privado da responsabilidade de sua história no prolongamento do passado e do presente.

Dizer 'homem' onde o teísmo dizia 'Deus' não muda em nada a questão, como o exemplo de Feuerbach mostrou maravilhosamente e, depois dele, o dos teólogos da 'morte de Deus'. O empobrecimento não decorre de não mais se falar em Deus, mas de se partir de uma concepção redutora do homem, fazendo abstração de sua dimensão transcendente. Um ateísmo prometêico ou faustiano, isto é, baseado no individualismo e no racionalismo cientificistas do Renascimento, poderá quando muito inspirar um socialismo calcado no modelo de crescimento do capitalismo. Traz em si os mesmos germes de fechamento e de despotismo que o teísmo ao qual vem substituir.

É possível enfim, se permanecemos cativos das ilusões individualistas e racionalistas do Ocidente, ter apenas nostalgia de todas as dimensões perdidas e chegar às filosofias do absurdo. Ignora-se a relação humana fundamental, a relação com o outro. Então, fechado no isolamento cartesiano, chega-se a escrever: "o inferno são os outros." Tudo quanto não era o conceito foi desprezado. Prisioneiro dessa jaula conceitual, escreve-se: "o homem é uma paixão inútil." A liberdade não é mais do que o poder de dizer não. O fantasma de um deus, mestre de moral, leva a dizer: "se Deus não existe, tudo é possível" e "reger os povos e embriagar-se sozinho dá no mesmo".

Todas essas tentativas são ao mesmo tempo reformistas e redutoras: falam de Deus ou de sua ausência com a mesma linguagem, a do "eu" pequenino e do conceito, incapazes não só de perceber uma verdadeira transcendência, mas até mesmo de reservar-lhe um ponto de inserção em nossas vidas de homens.

Paralelamente a essa evolução filosófica no curso da qual, depois de Platão, Aristóteles, Descartes e Darwin terem refletido sobre ela, a fé, no segundo terço do século XX, foi objeto de reflexão do existencialismo, sobretudo parte de Bultmann e Illich, a encruzilhada mais importante da história do cristianismo se situa no início do último terço do século XX.

1965 marca o fim do Concílio Vaticano II. Em 1966 há a Conferência Mundial do Conselho Ecumênico das Igrejas (sobre o tema: "Igreja e Sociedade") que vai mais longe ainda do que a *Gaudium et Spes* do Vaticano II na abertura para o mundo de hoje.

Nesse começo de mutação da Igreja, o impacto do marxismo como movimento e o diálogo com os marxistas tiveram um papel preponderante.

Os primeiros grandes 'diálogos' entre marxistas e cristãos realizaram-se em Paris e Lyon em 1964¹⁴ e continuaram em

14. Em 1964 denunciei como fundamentalmente contrário aos princípios do marxismo o relatório do dirigente soviético Illytchev, que proclamava que o comunismo não poderia construir-se enquanto existisse o cristianismo, pois isto, em meu parecer, invertia os termos da teoria marxista

Salzburg em abril de 1965 (depois em Herren Cheemsee e em Marianske-Lazué) por iniciativa do Centro de Estudos e de Pesquisas Marxistas, então dirigido por mim e da Paulus Gesellschaft, na Alemanha...

Todos os expoentes das novas teologias ali estavam reunidos.

1964 foi o ano do lançamento da *Théologie de l'espérance*¹⁵, de Jürgen Moltman, nascida do confronto com o *Principe espérance*, do marxista Ernst Bloch.

Em 1965 saiu meu livro¹⁶, que foi traduzido para onze línguas, prefaciado na Alemanha e na Inglaterra pelo padre Karl Rahner, que no prefácio retomava o tema do "cristianismo, religião do futuro absoluto", que ele já havia proposto em nosso debate em Salzburg. O posfácio de meu livro, do teólogo J. B. Metz, sublinha com vigor que a fé, longe de ser uma questão privada, é um imperativo libertador e que a promessa do Reino criava uma "teologia negativa do futuro". Já estavam aí as teses principais de sua futura "teologia política".

No mesmo ano de 1965, no Divinity College da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, mantive um debate com o canadense Leslie Dewart, que prefaciara a edição americana de meu livro e que, em 1966, em resposta a minhas teses, iria publicar *The Future of Belief (O Futuro da Fé)*¹⁷. Deste debate participou o teólogo americano Harvey Cox, cujo *best-seller*, *La Cité séculière*¹⁸ apareceu nesse mesmo ano.

Em julho de 1965, o jesuíta espanhol Alvarez Bolado, na revista *Razón y Fé*, difundia na Espanha o diálogo de Salzburg e alguns meses depois a universidade católica de Louvain convidava-me (não sem suscitar a cólera dos integristas belgas) a expor minhas teses sobre o marxismo e a fé cristã.

da alienação. Este texto (publicado em *Le Monde*, de 22 de fevereiro de 1964) causou escândalo na União Soviética e nos partidos comunistas porque, pela primeira vez, um dirigente comunista (eu era então membro do departamento político do partido comunista francês) atacava publicamente um dirigente soviético.

15. *Théologie de l'espérance*, "Cogitatio Fidei", n.º 70, Paris, Éd. du Cerf, 1964.

16. *De l'anathème au dialogue*, Paris, Plon, 1965.

17. New York, Herder and Herder, 1966.

18. Trad. francesa, Paris, Casterman, 1968; 1.ª ed. Mac Millan, 1965.

Na América Latina, a reflexão teológica sobre o marxismo, juntamente com as lutas pela libertação dos povos, iria dar origem à *Teologia da Libertação*, com a obra publicada com esse mesmo título em 1971 pelo padre Gustavo Gutierrez¹⁹, ao qual se seguiram Hugo Assman, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Comblin e vários outros teólogos.

Tornava-se cada vez mais claro para os participantes do diálogo que o problema das relações entre cristianismo e marxismo era mal colocado todas as vezes que a Igreja pretendia exercer o papel de um partido político e que os partidos comunistas pretendiam exercer o papel de uma Igreja. Desse modo, opunha-se uma ideologia a outra, mas nem a fé nem o marxismo são ideologias. A fé não é uma concepção do mundo, mas um modo de agir no mundo. O marxismo não é uma concepção do mundo, mas uma metodologia da iniciativa histórica. Quando o marxismo se transforma dogmaticamente em materialismo dialético para fazer da história humana um caso particular de uma dialética universal da natureza, ele degenera em teologia atéia. Quando a Igreja pretende deduzir do Evangelho uma “política tirada da Sagrada Escritura”, como Bossuet, ou uma “doutrina social”, como Leão XIII, torna-se uma força política (conservadora, aliás) e é perfeitamente legítimo denunciar essa iniciativa como “ópio do povo”.

Desmascarada a confusão e uma vez atingido o objetivo, o “diálogo cristão marxista” não tinha mais razão de ser. Isto foi consignado em uma reunião comum do Conselho ecumênico das Igrejas, em Genebra, com a participação de marxistas franceses, espanhóis e italianos e de sacerdotes católicos designados como observadores pelo cardeal Koenig.

Chegou-se à conclusão de que, na medida em que a discussão teórica permitira uma clarificação do debate, ainda que sem a anuência dos integristas dos dois lados, havia agora que percorrer uma segunda etapa: depois de passar do anátema ao diálogo, fazia-se mister passar do diálogo à prática, para a criação de um futuro com face humana.

O problema já não se apresentava mais em termos de antagonismo, mas de emulação para atingir um fim comum: criar

19. Trad. francesa, *Lumen Vitae*, Bruxelles, 1974.

para o homem, para todos os homens, condições para a plena responsabilidade por sua história.

Por sua vez outro diálogo podia começar: não mais entre cristãos e marxistas, isto é, um diálogo entre ocidentais que cada vez mais, no momento da descolonização, corria o risco de tornar-se ‘bairrista’, mas um diálogo entre as civilizações, para fazer com que o Ocidente reconheça a indispensável contribuição das culturas não ocidentais para a criação de um futuro com face humana.

Análoga mutação se processava na Igreja no plano social, em permanente atuação recíproca com o debate e a mutação teológicos.

Já havia quinze séculos — desde o Edito de Milão, de Constantino, em 313, e o decreto de Teodósio, em Tessalônica, em 380, tornando obrigatório o cristianismo, último recurso para vencer a crise do Império romano — que era estreita a ligação da Igreja com o poder do Estado. Além disso, a ‘cristandade’ era o bloco formado pela religião cristã e a civilização ocidental.

Se a dissociação da fé cristã e da cultura ocidental mal começa a se processar em 1979, a separação entre a Igreja e o Estado começou a esboçar-se no século XIX, quando a cristandade se viu deslocada pelas ‘nacionalidades’. A última afirmação estrondosa do constantinismo foi o Concílio Vaticano I em 1869.

Em fins do século XIX começaram as tentativas para criar uma ‘nova cristandade’, em uma sociedade oficialmente separada da Igreja.

Foram feitos esforços em todos os planos: no plano econômico pela fabricação da ‘doutrina social’ da Igreja²⁰ e a constituição de ‘sindicatos cristãos’; no plano político pela fundação de partidos de ‘democracia cristã’; no da educação pela defesa das ‘escolas confessionais’.

Após a morte de Pio XII, em 1958, e sobretudo depois do Concílio Vaticano II, em 1965, morrem os sonhos de uma ‘nova

20. Notável demonstração do caráter irreversivelmente superado dessa ‘doutrina social’ foi feita pelo padre Chenu em seu livro *La “Doctrina social” de l’Église comme idéologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1979.

crisandade': os sindicatos 'cristãos' recusam cada vez mais a etiqueta confessional, os episcopados da França e dos Estados Unidos se mostraram sempre menos dispostos a investir no ensino particular, os partidos de democracia cristã fracassam, como na França, ou se corrompem, como na Itália e na Alemanha.

A falência da democracia cristã foi decretada onde sua ação fora mais evidentemente nefasta, em Santiago do Chile, por ocasião do primeiro encontro dos cristãos em favor do socialismo, em 1972.

Em todos os planos — científico, filosófico, teológico, social e político —, o terreno está sofrivelmente limpo, neste último quartel do século XX, para se operar uma mutação muito mais radical.

Trata-se de tomar consciência de que a 'crise da fé', como se diz, é na realidade uma crise da cultura em que esta fé se exprime: a cultura ocidental greco-romana. Foi isto, por exemplo, que se manifestou vigorosamente na África no colóquio teológico de Dar-es-Salam em 1974 e no de Abidjan em 1977; e, em formas próprias a cada continente, na Ásia e na América Latina.

Trata-se de passar de uma teologia dogmática (quer dizer, que considera determinado de uma vez por todas o essencial dos dogmas cristãos) para uma teologia fundamental (quer dizer, que, das atuais exigências profundas dos homens, faça surgir a interpelação da fé), a partir da certeza primordial de que não é possível falar de Deus sem falar do homem e sem agir para ele; e que não é possível falar do homem sem falar de Deus e agir por ele.

Inverter deste modo o processo tradicional baseado em um racionalismo dogmático raquítico não consiste mais em ir de causa em causa, mas de projeto em projeto; não de 'como' em 'como', mas de 'porquê' em 'porquê', de fins subalternos a fins mais elevados.

É um processo em nada menos 'racional' que o precedente (não o contradiz, não o despreza, nunca entra em interferência com ele), mas dá maior importância às finalidades do que aos

meios. Não se contenta em explicar, mas leva a tomar decisões para transformar o mundo.

Trata-se, sob outro aspecto, de retomar a distinção feita por Marx entre explicar o mundo e mudá-lo. Trata-se da passagem da tecnocracia para o profetismo, quer dizer, para a vontade de confrontar cada instituição e cada ação com sua finalidade.

Nossa inteligência atual, utilitária e técnica, fabricante de ordem e de domínio sobre as coisas e os homens, foi forjada numa luta de milênios pela existência, para a adaptação às coisas, para o domínio e a manipulação das coisas, mediante tentativas e erros. Ela era e continua a ser absolutamente necessária para a sobrevivência do homem. Mas somente nossas sociedades ocidentais desde a Renascença reduziram a razão a essa função única. Essa redução e esse postulado conduzem inevitavelmente a generalizar abusivamente o determinismo, indispensável para uma ação eficaz das ciências e das técnicas sobre a natureza, a um determinismo generalizado que ultrapassa a natureza e as intenções que podemos ter quanto a ela, para fazê-la dirigir nossas relações com os outros homens e até mesmo com nosso futuro. Era recolocar-nos sob o jugo de um novo destino, na medida em que nada mais poderia surgir que não fosse resultante ou produto de causas e de leis já existentes, e na medida em que, como postulado, se fazia abstração de qualquer possibilidade futura de o homem inventar o que não estivesse no prolongamento do real tido como dado imutável. Partindo do postulado desse determinismo generalizado, "não se tem mais escolha, diz Martin Buber, a não ser entre a escravidão voluntária e a rebelião inútil"²¹.

E se partíssemos de um postulado rigorosamente inverso ao do determinismo generalizado, com plena consciência de ser um postulado: não estou obrigatoriamente sujeito a meus condicionamentos, sou capaz de ruptura e, como tal, responsável por minha vida e por minha história?

Certamente trata-se também de um postulado, mas, exatamente como o postulado do determinismo se verifica em todos

21. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. "Philosophie en poche", 1970, p. 89.

os sucessos das ciências naturais, não se verifica também ele na vida cotidiana e na milenar experiência da história?

É ou não verdade que não sou necessariamente comunista se sou operário ou filho de operário, ou reacionário se sou 'filhinho de papai'? O próprio Marx era filho de um pequeno-burguês e Engels de um alto-burguês. É ou não verdade que não me precipito, por um tropismo irresistível, para os espertalhões do Salão do Automóvel e de outras drogas que me são oferecidas? E que, com tais rupturas, se formaram seu caráter e minha personalidade.

É ou não verdade que a história humana não estava toda programada desde a origem, assim como também não estava 'minha vida naquilo que ela tem de mais especificamente humano? Ela também se faz à custa de rupturas, de revoluções, de invenções científicas ou técnicas, de criações artísticas, de utopias e de profetismos.

De onde nos vêm a força para as rupturas, o poder para as criações, para essa emergência 'poética' do que é radicalmente novo em nossa vida e em nossa história?

Já aquilo que me caracteriza, não como indivíduo fechado em mim mesmo e separado dos outros por um vazio, mas como pessoa, é a ruptura com a insularidade artificial, é a abertura para o outro. Como escreveu Martin Buber: "No princípio era a relação... O homem torna-se um 'eu' no contato com um 'tu'." ²² Com essa ruptura e essa abertura começa a existência propriamente humana, que é o contrário da do objeto: superando a existência limitada, é a negação dos limites do indivíduo que a nega. Negação da negação. Mas também negação de qualquer outro limite que despedaçasse a unidade fundamental da comunidade de pessoas e que, por isso mesmo, a destruísse.

A comunidade em que a pessoa assume sua realidade própria e seu sentido não pode ser uma comunidade parcial. Não pode ser concebida à semelhança das instituições profanas: tribos ou impérios, cidades ou nações, seitas ou Igrejas.

22. *Ibid.* pp. 38 e 42.

Isto porque o que caracteriza todas as 'instituições' é ter uma finalidade limitada: realização de um trabalho de irrigação, de construção, de defesa, de educação, de ordem interior, de conquista ou de expansão. Daí decorrem suas características fundamentais: organização hierárquica e delegação de poderes, com todos os dogmatismos produzidos por esses aparelhos a fim de justificar sua reprodução e conservação.

Essas instituições geraram, por exemplo, teísmos, ao criarem deuses à sua imagem: os dos faraós divinizados; os das tribos de Israel, estabelecendo com seu Deus relações de temor, relações de senhor e escravo; os dos imperadores romanos, exibindo o título, retomado depois deles, de *Pontifex maximus* (Soberano Pontífice); os das nações sacralizadas; os das monarquias de direito divino, das santas alianças ou das democracias cristãs.

Não basta, para fugir desse círculo, transformar um deus da ordem em um deus do movimento, sacralizar as revoluções após haver por tanto tempo sacralizado as contra-revoluções. Não se sairá das teologias dogmáticas substituindo simplesmente Constantino por Che Guevara. Não se sairá dos teísmos fabricando deuses à imagem das sociedades parciais que os segregam: deuses para conservadores e deuses para rebeldes.

Ao contrário, subindo dos fins parciais para fins mais altos, tomaremos consciência da contradição mais trágica e, ao mesmo tempo, mais exaltante de nossa existência: por mais que eu avance, jamais chegarei a uma certeza primordial, a um fim último, nem a nenhum princípio original obrigatório. Mas não posso aceitar essa caminhada sem fim, porque tenho de agir; portanto, sou obrigado a tomar uma decisão, a fazer uma escolha e a reconhecer nela um postulado.

Sim, um postulado. Verdadeiro. No sentido em que se fala do postulado de Euclides ou do postulado de Riemann. Não é uma decisão ou uma escolha arbitrária, irracional, é um princípio que tenho de estabelecer a fim de garantir a coerência de meu pensamento e de minha ação. Todo pensamento e toda ação se baseiam em um postulado. Os do ateu e os do 'crente', do 'liberal' ou do revolucionário, os da ciência e os da fé. A diferença está em que uns têm consciência de seus postulados, outros não.

Que fique bem claro: *não ter consciência de seus postulados é dogmatismo. Ter consciência deles é a fé.*

Nenhuma pretensa racionalidade pode despojar-nos dessa responsabilidade. O fascismo não é 'ilógico'. Nem mesmo é 'ilógico' querer a destruição total dos homens e do planeta. Somos plenamente responsáveis por essa escolha, como também por escolhas opostas.

Pode acontecer que eu interrompa cedo demais minha busca dos fins e me instale em fins limitados: Acima de tudo, meu país! Fora da Igreja não há salvação! O Partido sempre tem razão!

São decisões, escolhas penúltimas, quer dizer, que recusam confrontar a instituição com suas finalidades. Esse dogmatismo nacionalista, clerical, stalinista ou não sei mais o quê, dá-me uma certa segurança, uma consciência tranqüila. Ele me pedirá sacrifícios reais, eu diria até mesmo que respeitáveis como tais. Criei assim para mim um absoluto adequado ao meu tamanho: o dinheiro, a nação, a classe, a raça, o partido, a Igreja, a seita. Germina em mim um inquisidor. Porque se possuo uma verdade absoluta, completa, quem quer que a conteste é um doente e seu lugar é no hospital psiquiátrico, ou então um rebelde consciente que recusa esta verdade absoluta, sendo justo que seja enviado para a prisão ou para a forca.

Ao dizer essas coisas passei espontaneamente para a primeira pessoa porque vivi tudo isto e não me desculpo. Esse passado é o meu e não me envergonho dele. Porque se aprendi a mudar, foi por ter passado por esse caminho.

Conheci a aparente plenitude do dogmatismo. Depois, a dúvida, não como desapego, mas como angústia e responsabilidade. A encruzilhada dos sonhos. Em seguida a travessia do deserto, desses desertos espirituais onde se encontram tão poucos exploradores ou nômades para ajudá-lo a abrir pistas.

Não seria o que sou se não tivesse sido o que fui. Se houvesse sido um cético, jamais teria sabido o que é a fé. É preciso ter conhecido o que é uma certeza na qual se joga toda a vida, para se elevar a finalidades mais altas, mas que exigem sempre o tudo ou nada da vida e da morte. A fé tem esse preço.

É preciso que fique bem claro: *a fé não é o contrário da razão; a fé é o momento crítico da razão.*

O momento em que a razão toma consciência de seus postulados. O momento em que se torna capaz de questionar seus postulados e seus objetivos.

A fé é a experiência crítica de qualquer finalidade limitada. Ela também é negação da negação. Negação dos limites do homem.

E como se poderia conhecer o limite sem ao menos pressentir que mais além começa outra coisa?

Por que os partidos, as sabedorias, as Igrejas não trazem para o mundo aquilo de que tem obscuramente tanta necessidade: um centro, uma meta, uma fé?

Nossa tarefa consistirá então em confrontar todas as instituições com seus objetivos: tanto as nações quanto os exércitos, as ciências quanto a escola, as Igrejas quanto os partidos.

Quando baixa a fé, pululam as superstições e as idolatrias.

Uns pregam a volta à Igreja, não por amor de Deus, mas por medo do povo.

Outros aderem a um partido para delegar a um eleito ou a um chefe a escolha de uma utopia ou de uma ordem.

Outros ainda querem convencer-se de que a ciência pode responder a todos os seus problemas para não precisarem de pensar em nenhum.

O erro básico dessas atitudes, do cientificismo à tecnocracia, do teísmo ao ateísmo, do integrismo à 'teologia da morte de Deus' está em crer que podemos reencontrar o homem em sua plenitude e transcendência sem romper com nossa cultura ocidental. Porque se nosso mundo hoje não tem mais centro, outros povos e épocas tiveram um. Não lhes era dado de fora ou do alto. Homens o indicaram. Homens o construíram. Homens o atingiram. Esses homens, sem que o saibamos, ainda vivem em nossas vidas.

É importante que conscientemente os sintamos todos aqui, presentes a nossa volta. Não para nos olharem e serem nossos juízes, mas para ajudar-nos, para auxiliar-nos a fim de que não tornemos a percorrer inutilmente um caminho já percorrido por eles. O passado só tem sentido quando vivo. O verdadeiro pas-

sado não é aquilo que não existe mais. É aquilo que conserva um sentido para nossas vidas de hoje.

O futuro não é o que vai acontecer. É aquilo que fizemos. O verdadeiro futuro não é o que ainda não existe. Está presente no presente.

Entre conservadores com o falso passado — o que aprova o presente — e revolucionários com um falso futuro — o que prolonga ou inverte o presente, mas só se define em vista deste —, a desgraça de nossa juventude é a de assim ficar privada de memória e esperança.

Um presente que traz em si todas as criações do passado e todo o futuro por criar, esse presente é outro nome da eternidade.

Portanto, não se trata de fazer um museu imaginário das religiões e das revoluções, nem mesmo de escrever sua história, como se escreve a dos mortos. Trata-se de evocar os homens e os povos que revelaram novas possibilidades aos homens e aos povos. De evocar as religiões e as revoluções unicamente na pessoa daqueles que foram seus profetas e mártires. Dentro dessa perspectiva, não há história separada das religiões e das revoluções. Apóstolos e revolucionários não se distinguem na única aventura humana.

Os homens têm apenas uma história, desbravada a golpes de audácias, de loucuras, de sacrifícios. A única que temos o desejo de exaltar, a história das conquistas do gênio humano. A única que vale a pena ser continuada, ser vivida. Viver, para o homem, é trazer à existência possíveis inéditos. Aqueles que o tornarão mais humano, isto é, mais semelhante ao sonho milenar dos deuses.

Revolução ou ressurreição? Será mesmo que se opõem ou até se distinguem? Com a condição de não confundir ressurreição com reanimação do cadáver, e revolução com mudanças de governo.

Procuramos uma alternativa para nosso modelo ocidental de crescimento cego, e queremos descobrir um modo mais rico de viver. Para isto precisamos redescobrir as opções feitas em outras civilizações e em outras culturas, em outros continentes e por outros povos que conceberam e viveram relações diferentes entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, entre o homem e o divino. Precisamos de todas as suas sabedorias e de

todas as suas revoltas. Precisamos deles para nos lembrar de que aquilo que me falta para ser plenamente humano é o outro homem. É preciso despertar alguns da anestesia dos dogmas religiosos, outros da nostalgia de revoluções que se tornaram vulcões extintos.

Este livro foi escrito apenas para traçar o nascimento de Deus no homem e do homem em Deus.