

DOMÍNIO GLOBALIZANTE E DEFESA DA VIDA

Por Jorge Pinheiro*

Resumo

Estamos diante de um novo domínio. Um domínio globalizante que não pode ser encarado como totalidade. Este domínio apresenta categorias que regulam seu processo de existência e expansão, com modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade. Essas categorias regulam sua existência e expansão e aparecem como oposições de termos, já que o próprio acontecimento se opõe à criação, a regularidade e à condição de possibilidade. Este domínio é um produtor de vítimas: os excluídos dos acontecimentos globalizantes. Ao impossibilitar a produção e reprodução da vida coloca a questão de outra globalidade, que não se construa a partir da semeadura da fome, do terror e da morte. Cabe ao cristão levantar a ética da vida enquanto recurso diante de uma humanidade em perigo. Ao cristão cabe a co-responsabilidade solidária, que parte do critério de verdade vida/morte.

Abstract

We are before a new domain. This global domain cannot be faced as totality. It presents categories regulate its existence process and expansion, with event modalities, regularity and possibility condition. Those categories regulate its existence and expansion and they appear as oppositions of terms, since own event is opposed to creation, regularity and possibility condition. This domain is a producing victim: excluded them of globalizing events. When disabling production and reproduction of life, it puts subject of another globality not built starting from sowing of hunger, terror and death. It falls to Christian to lift ethics of life while resource due to humanity in danger. To Christian solidary co-responsibility fits, it leaves of criterion of truth life/dead.

* Jorge Pinheiro é Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, professor de Filosofia e Teologia Contemporânea na Faculdade Teológica Batista de São Paulo e pastor da Missão Batista Memorial da América Latina. O texto *Domínio Globalizante e Defesa da Vida* foi enviado à Gegrappa Conference, realizada pelo *Ethics and Public Policy Center*, em Washington, no início de agosto deste ano.

Conceitos-chave - Acumulação, alienação, cesuras, demoníaco, desconstrução, descontinuidade, dispersão, domínio, domínio globalizante, especificidade, *ethos*, ética, exclusão, exterioridade, função, fusão, globalização, individualizante, interditos, *kairós*, liberdade, modernidade, *práxis*, pluralidade, princípio protestante, rarefação, razão, razão política, regras, regularidade, seleção, séries, situação-limite, tempo presente, totalizante, utopia.

No final do ano 2000, mais precisamente do dia 28 de setembro, os jornais brasileiros¹ noticiaram que o presidente do Banco Mundial (Bird), James Wolfensohn, chamou os políticos do primeiro-mundo à responsabilidade. Na solenidade de abertura da reunião anual conjunta do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Bird, em Praga, Wolfensohn disse que o grande desafio é tornar a globalização um instrumento de oportunidade e inclusão. E acrescentou que chegou a hora de a classe dirigente mudar sua maneira de pensar.

Essa pobreza existe na nossa comunidade, onde quer que a gente viva. Ela é nossa responsabilidade. É hora de os líderes políticos reconhecerem isso.

Wolfensohn afirmou que os conflitos que têm importunado o desenvolvimento não são simples acidentes da história, e sim culpa da falta de atenção. Os conflitos, segundo ele, têm mais probabilidade de acontecer em países onde a pobreza seja grave e que dependem de produtos primários. Por isso, a luta contra a pobreza tornou-se a luta pela paz e pela segurança global.

Na mesma reunião, o escritor Václav Havel, presidente da República Tcheca,

disse que é preciso acabar com a idéia muito difundida de que os mais ricos estão bem porque “conquistaram o mundo e o seu mistério, entenderam as suas leis e as utilizaram com inteligência, tirando vantagens para si, enquanto os menos afortunados falharam ao não captar um grande número de coisas ou são simplesmente incapazes de fazer isso”.

A extensa pobreza atual, afirmou Havel, é uma das mais visíveis manifestações de nossa civilização contraditória. Uma civilização que todos ajudamos a formar, de um jeito ou outro. Nós todos somos, em grau maior ou menor, conjuntamente responsáveis tanto por seus traços bons ou ruins e, portanto, resolver os problemas que essa civilização gera é a nossa tarefa comum.

Wolfensohn citou os favelados do Rio ao afirmar que eles lhe fizeram ver que, além de ajuda financeira, os pobres querem dignidade.

Aprendi com uma mulher nas favelas do Rio que o desenvolvimento não tem a ver com caridade. Ele implica propiciar a inclusão e meios para que as pessoas possam viver melhor.

Também o diretor-gerente do FMI, Horst Köhler, fez duras afirmações. Denunciou a falta de palavra dos governos dos países ricos, dizendo que ao visitar a África notou a amargura com que a sua população recebia essa situação:

Os países da OCDE prometeram fornecer uma ajuda (concessionária) equivalente a 0,7% do seu produto interno bruto. E até hoje a média dessa ajuda tem sido de 0,24%. A diferença entre a promessa e o que foi entregue é equivalente a US\$ 100 bilhões por ano.

¹ José Meirelles Passos, *Bird alerta os políticos: é hora de mudanças*, *O Globo*, 28/9/00.

Ao comentar tais declarações, assim como o levante popular em Praga, por outra globalização, o jornalista brasileiro Luís Fernando Veríssimo, em sua coluna, *Arrependidos*, publicada na última semana de setembro de 2000 em vários jornais brasileiros foi profundamente satírico:

Os apóstatas do neoliberalismo vão mais longe na autocrítica, e o economista-chefe demissionário do Banco Mundial, Joseph Stiglitz, saiu dizendo, com todas as letras antes impronunciáveis a não ser por esquerdistas atrasados e colonistas que se metem no que não entendem, que o banco e o FMI eram instrumentos da política econômica americana no mundo, e que as crises na Ásia e na Rússia foram fiascos do FMI e da ortodoxia neoliberal. Michel Camdessus, ex-chefe do FMI, preferiu o caminho da contrição total: hoje trabalha no Vaticano e orienta a sua campanha pelo perdão da dívida dos países pobres. O próprio presidente do Banco Mundial, James Wolfensohn, tomou a iniciativa de promover a inclusão social entre as prioridades da globalização. Tudo da boca para fora, claro, já que até agora só a retórica mudou. Mas antes só o que se ouvia da boca deles para fora, cacófato intencional, era a arrogância da inevitabilidade histórica.²

É interessante notar que também a teologia latino-americana traduz preocupação semelhante. O teólogo argentino Enrique Dussel³, por exemplo, diz que o projeto econômico neoliberal inspirado nas idéias de F. von Hayek serve de marco teórico para

as políticas do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. E que essas políticas produzem vítimas em todos os países pobres pós-coloniais.

Nossa intenção neste artigo é analisar o desenvolvimento estratégico da exclusão na globalização.

Um dos maiores desafios para uma leitura da globalização a partir dos excluídos é a construção de um instrumental hermenêutico. Nessa análise o instrumental teórico que utilizamos parte de quatro vertentes, a lingüística de Michel Foucault em *A ordem do discurso*, a antropologia da alienação do jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a ética de Enrique Dussel na *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* e a teologia da cultura de Paul Tillich em seus escritos de juventude.

A desconstrução do fato globalizante

Normalmente julgamos conhecer o princípio da fusão, continuidade e disciplina do processo da globalização⁴, mas há um princípio de inversão e ao invés de uma leitura positiva desse processo temos o jogo negativo da rarefação⁵ do fato globalizante.

Mas, se há rarefação, o que se descobre debaixo da globalização? Podemos admitir

² Luís Fernando Veríssimo, *Arrependidos*, O Globo, 27/9/00.

³ Enrique Dussel, *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, RJ, Vozes, 2000, p. 552.

⁴ “O olhar superficial da globalização transmite a idéia de que estamos diante de um processo que combina alianças e associações, que tem permanência e estabilidade, e acontece sob um conjunto de regras e definições destinadas à manutenção de uma ordem positiva e eticamente necessária”. Jorge Pinheiro, *As matrizes marxistas da Ética da Libertação, a procura das bases hermenêuticas no diálogo Dussel/Marx*, monografia, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p. 14.

⁵ “O jogo negativo da rarefação traduz a desaglomeração do fato ou acontecimento globalizante. Assim, ao invés de um adensamento, temos um princípio de inversão que gera rareficação”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7

a existência de um mundo de fatos e acontecimentos ininterruptos? Aqui se torna necessária a intervenção de uma nova metodologia para entender a globalização. Quando partimos do princípio da descontinuidade no processo globalizante, nos encontramos diante da impossibilidade de uma globalização ilimitada, que pode ser plenamente construída.

Dessa maneira, a globalização é prática descontínua que às vezes se justapõe, mas geralmente se exclui⁶. E isso deve levar a compreensão dessa especificidade existente na globalização.

Por isso, não podemos dissolver a globalização num jogo de significações prévias. Não podemos imaginar que o sistema-mundo globalizante nos mostra uma face legível que apenas teríamos de decifrar. Não há uma providência prediscursiva dessa globalização. É necessário conceber a leitura da globalização como uma violência que fazemos a realidade, uma prática que impomos, e é nessa prática que os acontecimentos da globalização encontram o princípio da sua regularidade.

Mas se há regras para a especificidade da globalização, também existem para sua exterioridade⁷.

Não há como ir de um possível núcleo interior da globalização até o centro de uma significação que nela se manifesta. Mas, a partir dela própria, do seu aparecimento e da sua regularidade, devemos procurar suas condições externas de possibilidade, a série

de acontecimentos globalizantes que lhe fixa os limites.

Vemos que existem categorias que regulam o processo da globalização: modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade. Essas modalidades aparecem como oposições de termos. O acontecimento se opõe à criação, à regularidade, à condição de possibilidade⁸. A análise tradicional da globalização e, por extensão, de suas implicações mundiais, na maioria das vezes não têm levado em conta as noções de criação, regularidade e possibilidade.

Geralmente, não se procura compreender os acontecimentos pelo jogo das causas e efeitos na unidade de um sistema em construção, vagamente homogêneo. Ao invés, procura-se encontrar estruturas anteriores, hostis ao acontecimento. Assim se faz para estabelecer as diversas séries, entrecruzadas, muitas vezes divergentes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o lugar do acontecimento e as condições do seu aparecimento.

As noções fundamentais que agora devem ser levadas em conta não são as da continuidade, com os problemas da causalidade que lhes são correlatos. Mas as do acontecimento com o jogo de noções que lhes estão ligadas: regularidade, descontinuidade, transformação. É por intermédio deste conjunto de noções que esta análise da globalização se articula com o trabalho de historiadores e teólogos.

⁶ “Se há rarefação e desaglomeração no acontecimento globalizante, há falta de uma qualidade: aquela de ser contínua e plenamente inclusiva. Essa prática descontínua leva à exclusão, enquanto omissão, não compreensão e não admissão”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 8.

⁷ “Há regras e estruturas que definem aquilo que é próprio ao fato globalizante, enquanto particularidade e espécie, mas também há regras e estruturas que normatizam o que faz parte, mas parece estar fora, no caso as nações periféricas, distantes do centro globalizante”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 9.

⁸ “Ao contrário do que aparenta, o fato globalizante se constrói como desarticulador da força de trabalho, da produção e do comércio, assim como de sua própria manutenção enquanto sistema bem proporcionado sujeito à regras e à possibilidade de existência”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7.

A globalização deve ser entendida como conjunto de acontecimentos globalizantes. Mas como devemos entender essa noção de acontecimento globalizante? Por acaso tem substância e qualidade? Na verdade, está na ordem dos corpos, não é imaterial. Ao contrário, é ao nível da materialidade que se torna efeito. O acontecimento globalizante é efeito, o seu lugar está na relação — dispersão, acumulação e seleção — de elementos materiais⁹.

Todo acontecimento globalizante caminha na direção de uma materialidade do incorporal. Mas se os acontecimentos globalizantes devem ser tratados como séries homogêneas mas descontínuas umas das outras, que estatuto se deve dar a este acontecimento globalizante? Não se trata de pluralidade de lugares, nem de pluralidade de sujeitos pensantes, trata-se de cesuras que o dispersam numa pluralidade de posições e de funções possíveis¹⁰.

Esta descontinuidade atinge e invalida as mais pequenas unidades tradicionalmente reconhecidas ou as que menos facilmente são contestadas: o lugar e a pessoa. E, num nível inferior a essas unidades, independentemente delas, é preciso conceber relações entre as séries descontínuas, é preciso elaborar, fora da realidade da pessoa e do lugar, uma teoria das sistematizações descontínuas do domínio globalizante.

Os acontecimentos globalizantes se apresentam através de diferentes regu-

laridades, que traduzem pluralidades. Não tem um discurso regular, mas um conjunto de discursos. Assim, os interditos do acontecimento globalizante não têm a mesma forma e não funcionam da mesma maneira no primeiro mundo cristão e nas diferentes regiões do mundo islâmico¹¹.

Estas diferentes regularidades globalizantes não reforçam, nem deslocam da mesma maneira os interditos. Donde, qualquer análise da globalização só pode ser feita com base nas pluralidades de séries aonde os interditos vêm intervir, e que, pelo menos em parte, são diferentes em cada série.

Poderemos considerar que as séries globalizantes são concernentes ao conhecimento pós-industrial, à comunicação tecnológica e à economia mundializada. Aí, temos de haver-nos com enunciados heterogêneos, formulados pelos ricos e pelos pobres, pelos cientistas e pelos leigos, pelos protestantes e pelos católicos, pelos árabes e pelos judeus e assim por diante.

Cada qual tem a sua forma de regularidade e igualmente os seus sistemas de constrangimentos. Nenhum prefigura exatamente essa outra forma de regularidade globalizante que irá assumir o aspecto de domínio, que nós chamamos domínio globalizante. Foi no entanto a partir desses sistemas de constrangimentos que se formou uma nova regularidade, a qual retomou e excluiu, justificou e afastou alguns dos seus enunciados.

⁹ “A referência e conexão de elementos materiais mantêm e potencializam a anarquia do sistema anterior, já que espalha, amontoa e exerce simultaneamente escolha e separação de criação, regularidade e condição de possibilidade”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 14.

¹⁰ “Estes cortes, que dispersam o acontecimento globalizante numa pluralidade de posturas e modos, produzindo reações, composições e decomposições, poderiam ser chamados de *ideologia*, mas preferimos evitar o termo pela leitura preferencialmente marxiana que tem no meio acadêmico”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7.

¹¹ “Aquilo que priva é um dos fatores de regularidade do acontecimento globalizante. Assim, as pluralidades de séries não são definidas apenas pelo aceite, permitido ou possível, mas também pelo negado, proibido, pelo interdito”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 9.

Fazendo uma síntese, a crítica da análise da globalização prende-se aos sistemas de envolvimento do acontecimento globalizante, com a finalidade de assinalar os princípios de prescrição, exclusão e raridade diante desta mesma globalização.

Assim, a genética da análise da globalização relaciona-se às séries de formação efetiva da globalização, procurando captá-la em seu poder de afirmação, enquanto poder de constituir domínio no conjunto do planeta. Temos assim uma positividade: o domínio globalizante.

Há um fato que deve ser sublinhado: a análise da globalização não revela a universalidade de um sentido, mas traz à luz a raridade que é imposta como poder fundamental de afirmação. Raridade e afirmação, raridade da afirmação, e de maneira nenhuma generosidade contínua do sentido ou do significante¹².

Partimos então, num primeiro momento, de uma análise histórico-epistemológica das regras e funções do domínio globalizante. Mas é necessário ir além do que há de esquemático nesta análise. E, sem dúvida, os teólogos têm o desafio de efetuar uma crítica da razão política do domínio globalizante.

Razão política e modernidade

A racionalidade nas sociedades ocidentais modernas caracterizou-se por apresentar duas faces, uma individualizante e outra totalizante. Tal fato deve sua origem na idéia cristã de um poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação, e na idéia de razão de

Estado-nação, que apareceu no século XVI, como princípio de fortalecimento do poder estatal.

Estas tendências se articularam, no século XVIII, na teoria do Estado-nação que tende a aumentar o seu poder, cuidando da felicidade de seus súditos. É o conhecido Estado de bem-estar social.

A corrosão das técnicas pastorais no quadro do aparelho de Estado-nação é a matriz da razão política moderna. Esse processo da condução pastoral cristã ao Estado-nação de polícia se prolongou até o final do século 20. O governo não era, então, a simples instrumentalização da força do Estado-nação cada vez mais compacto, mas uma figura original do poder, articulando técnicas específicas de saber, de controle e de coerção.

Diante de tal racionalização, a crítica da razão política não consistia em fazer o processo da razão, como se ela fosse portadora, em sua lógica tecnicista, de um devir totalitário, mas em mostrar que efeitos haviam sido produzidos pela racionalidade estabelecida, no Ocidente, no início dos tempos modernos.

Assim, no século XX era impossível propor um pensar não político, mas sob o domínio globalizante a tarefa é construir condutas contra a dominação da governabilidade globalizante.

Então, de que ponto de vista esta crítica pode ser efetuada? Como enfrentar o que nos envolve, se não podemos nos desvencilhar dele a partir da referência a uma natureza primeira ou a uma essência totalmente fundadora?

Tal atitude crítica requer transcendência. É a partir de um ponto de vista universal

¹² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, aula inaugural no Collège de France, apresentada no dia 2 de dezembro de 1970. Editions Gallimard, Paris, 1971.

que se opera a crítica do domínio globalizante, que muitas vezes, devido às características do acontecimento globalizante, pode ou deve partir do próprio interior da racionalidade que governa, em seus pontos de tensão ou de fragilidade. A crítica, nesses termos, ao partir do acontecimento globalizante, não pressupõe sempre a existência de um sujeito plenamente consciente de si. Não será, por isso, da ordem de um juízo que sobrevoa a realidade histórica do alto de uma posição ideal de verdade.

Procede das crises que atravessam a espessura da racionalidade globalizante, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode pretender romper inteiramente com esta racionalidade. A atitude crítica não é um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa entre estar dentro ou estar fora; é preciso se situar nas fronteiras.

É nesta juntura da reflexão que se vê a articulação entre a questão crítica e a problemática do domínio globalizante. Tanto a primeira, a questão crítica, quanto a segunda, a problemática do domínio globalizante são introduzidas por um mesmo movimento, o domínio e sua governabilidade.

O cristianismo desenvolveu uma concepção do governo, enquanto arte de dirigir vidas. Esta pedagogia pastoral estava no centro das atividades da Igreja, mas só foi exercida em espaços bastante restritos, nos mosteiros e comunidades de fé. Ora, o Iluminismo trouxe outra arte de governar, sob a forma da laicização, através do reforço distribuído nos planos familiar, social e político. Uma das questões fundamentais desta época foi como governar. Mas tal questão leva a outra: como não ser governado?

Essas duas questões continuam vigentes ainda hoje. Por isso, ao lado da desconfiança e resistência ao domínio globalizante há um desejo de uma outra globalidade, que se situa na atitude crítica. Temos como ponto de ancoragem, a invocação de uma ética da vida contra a onipotência do domínio globalizante. Essa crítica faz prevalecer um universal contra o acontecimento globalizante, mas o faz no interior de um dispositivo que liga poder e verdade. Se o poder reivindica uma verdade, é preciso por sua vez combatê-lo pela verdade. A crítica pode então ser entendida como uma arte da não servidão voluntária, recorrendo ao texto de Etienne la Boétie.

Não vivemos mais na época das tecnologias disciplinares. Vivemos a era da racionalidade dividida, fendida por dentro: globalizante, mas permanentemente confrontada com o intotalizável. Este é o paradoxo do domínio globalizante.

Daí a possibilidade de novas formas de resistência e confronto. A crítica é a experiência permanente da ultrapassagem. A liberdade, não como horizonte de uma liberação definitiva, mas como ultrapassagem que precisa sempre ser reencenada, das linhas de crise que atravessam o domínio globalizante, essa é a atitude política que deve ser buscada.¹³

Se o domínio globalizante não é vida, se a crítica a ele localiza-se nas fronteiras desse próprio domínio, é necessário fazer a passagem da ordem formal da globalização para a ordem material, em direção a um nível material da ética.

A partir da relação de forças do domínio globalizante podemos fazer a passagem da razão estratégica, enquanto campo de

¹³ Michel Senellart, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, in Foucault um pensamento desconcertante, Tempo Social, Revista de Sociologia, SP, USP, 7 (1-2), 1-14 de outubro de 1995.

forças sem sujeitos, em direção a uma razão de liberdade.

Então, cabe-nos perguntar: Qual é a matriz de uma ética da vida? Quem são as vítimas do domínio globalizante? Qual o papel do cristão na construção de uma nova globalidade?

Alienação e ação crítico-constructiva

Será que a razão de liberdade, que se dá como síntese da ação crítico-desconstrutiva, num primeiro momento, para depois passar a ação construtiva de normas, tem um componente que não é razão instrumental, mas razão de mediações a nível prático?

Se a razão estratégica visa chegar a um fim exitoso é preciso entender que enquanto razão crítica esse fim é uma mediação da própria vida humana, principalmente quando as vítimas são partícipes dessa ação.

Ora, é a partir das vítimas enquanto partícipes que a razão estratégico-crítica realiza a ação de transformação do domínio globalizante. Mas quem é este sujeito das transformações e como se articula o intelectual com este sujeito histórico?

O jovem Marx, quando deu início aos seus estudos e trabalhos, partiu dos princípios de um humanismo antropocêntrico e ético, que teve por base a filosofia de Feuerbach. Foi a partir daí que construiu sua compreensão de mundo, ou seja, da economia política como ideologia da propriedade, da concorrência e do enriquecimento.

Podemos ver a construção dessa trilha num ensaio que ficou inédito durante décadas, publicado somente em 1932. São os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. É o momento da ruptura de Marx com o idealismo hegeliano.

Aqui Marx está preocupado com a dominação da propriedade privada, a partir da qual vê a subjugação do proletariado como processo de alienação. Já neste texto, apesar da linguagem ainda guardar o jeitão neo-hegeliano, Marx apresenta a alienação como o processo através do qual a criação de riquezas pelos trabalhadores é deles expropriada e convertida em capital. Ou seja, em instrumento de permanente subjugação daqueles que o criaram, nele exteriorizando sua essência humana.

Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer.

Marx¹⁴ apresenta uma teoria da expropriação e não da exploração da classe trabalhadora.

O homem como ser objetivo sensível é, por isso, um ser que padece, e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado. A paixão é a força essencial do homem que tende energeticamente para seu objeto.

Uma das críticas a Feuerbach é de que toma uma essência genérica do homem como ponto de partida da história, aceitando uma concepção particular do homem isolado. Essa essência genérica, pergunta Marx, não se resolve no conjunto das relações sociais onde cada pessoa está inserida?

Podemos acompanhar a construção da

¹⁴ “O homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como

teoria histórico-sociológica de Marx e Engels. Apesar de tosca, vemos aqui outra ruptura, desta vez com o materialismo natural de Feuerbach.

A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a criterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento isolado da práxis — é uma questão puramente escolástica.

Para Marx, por não levar em conta o caráter ativo dos objetos naturais, mediados pela prática do homem, Feuerbach caiu numa concepção especulativa sobre a naturalidade do homem, desligada da política e da história, do desenvolvimento de si próprio a partir de suas condições reais de existência.¹⁵

A partir desse momento vemos Marx propondo um amplo entrosamento da teoria com o proletariado, condenando os que propõem idéias isoladas de interesses concretos.

Num momento em que os proletários estavam reduzidos a uma crescente pobreza, o manifesto escrito por Marx fala de uma sociedade sem classes, em que a abolição da propriedade privada garantiria a todos a satisfação de suas necessidades.

Tal idéia, em si aparentemente utópica, permitirá não apenas a crítica teórica efetiva

da sociedade capitalista, mas apresentará um programa que consiste num projeto de apropriação coletiva dos meios de produção, atingindo assim todo o funcionamento do modo de produção capitalista, que não podemos esquecer, para Marx, era a fonte da alienação do homem.

Mas até que ponto há vasos comunicantes entre esta construção marxiana e a antropologia cristã? Afinal, o cristianismo é em sua essência uma experiência transcendente ao nível da materialidade humana, uma experiência que acontece em todos os tempos e em todas as situações, independente de formas sociais e econômicas. Se o cristianismo não pode ser identificado com um tipo determinado de organização social, em detrimento de seu caráter transcendente e universal, como relacionar a crítica teórica do domínio globalizante e a ética da vida?

Situação-limite e tempo presente

Em *Christianisme et Socialisme (1919-1931), Écrits socialistes allemands*, Paul Tillich apresenta bases teóricas para a leitura teológica da globalização vivida neste início de século, embora estivesse analisando situações ligadas à modernidade. Uma dessas bases teóricas é o conceito de princípio protestante, que explica desde um

em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural deve nascer, assim também o homem possui seu ato de nascimento: a história, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera. A história é a verdadeira história natural do homem". Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, XXVII, SP, Abril Cultural, 1978, p. 41.

¹⁵ "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo". Karl Marx, *Teses contra Feuerbach (teses 1,2 e 11)*, SP, Abril Cultural, 1978, p. 53.

ponto de vista teológico fenômenos de transformação social, mesmo quando estes acontecem à margem das estruturas religiosas existentes.¹⁶

Tillich, ao analisar o princípio protestante leva em conta aspectos históricos, assim como os grandes movimentos ideológicos do século. Tal metodologia é relevante para a compreensão do contexto no qual surge e se estrutura o princípio protestante.

O princípio protestante é um chamado a um posicionamento transcendente, capaz de julgar e transformar, assim como de resistência ao impacto da catástrofe histórica. Tal princípio deve levar a Igreja à necessidade de elaborar uma mensagem para o mundo simples. Mensagem que não seja ilusória, mas realista, não seja pessimista, mas consciente, não seja desesperada, mas de esperança.

Em tal contexto, Tillich define o homem moderno como autônomo, mas inseguro no interior de sua autonomia. Isto leva a *ecclesia* não protestante à tentativa de

emancipá-lo desta autonomia através da submissão à hierarquia e à tradição. Mas não se pode esquecer que na autonomia foi experimentado algo, há uma experiência que une aquele que protesta àqueles com autonomia secular.

O conceito tillichiano de situação-limite¹⁷, enquanto ameaça final à existência, é o diferencial do protestantismo. Essa expressão nasce em torno da justificação pela fé¹⁸. A vida em liberdade significa a aceitação da exigência incondicional de realizar a verdade e fazer o bem. Assim, há diferença entre qualquer cristianismo que profetize a favor da hierarquia e da tradição e o princípio protestante que reconhece a existência da situação-limite, e por isso se traduz em julgamento e transformação. A justificação pela fé deve ser entendida a partir da situação-limite.

Em seu artigo *Idées à propos de la situation spirituelle du temp présent*, publicado em 1926 como obra

¹⁶ “O protestantismo existe onde quer que se proclame o poder do novo ser, e onde prega a situação-limite, o seu “sim” e o seu “não”. É aí que se encontra o protestantismo e em nenhum outro lugar. É possível que o protestantismo sobreviva nas religiões organizadas, mas não depende delas. Talvez, a maioria das pessoas experimente, hoje em dia, a situação-limite mais fora do que dentro das igrejas. O princípio religioso pode ser proclamado por movimentos pertencentes tanto ao domínio religioso como ao secular, mas sem qualquer filiação eclesial ou institucional, bem como por grupos ou indivíduos que, por meio de símbolos cristãos ou protestantes, ou sem eles, expressam a verdadeira situação humana em face do absoluto e do incondicional. Se nessas situações proclama-se e vive-se melhor e com mais autoridade o princípio protestante do que nas igrejas oficiais, então é aí e não nas igrejas que o protestantismo se torna vivo no mundo atual”. Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992, p. 221.

¹⁷ “A existência humana é a elevação do ser à dimensão da liberdade. O ser se liberta das cadeias da necessidade natural. Torna-se espírito e adquire liberdade de se questionar a si mesmo o seu ambiente, de questionar a verdade e o bem e de decidir a seu respeito. Entretanto, há nessa liberdade certa falta de liberdade, pois somos todos compelidos a decidir. ‘Essa inevitabilidade da liberdade, de ter que decidir, cria profunda inquietude da existência; é por esse meio que a existência passa a ser ameaçada’. Tudo isso, porque somos confrontados por uma exigência incondicional de escolher o bem e de realiza-lo, na mesma medida em que isso não pode ser alcançado. Conseqüentemente, o ser humano, na sua dimensão espiritual carrega em si uma ruptura, que também se manifesta na sociedade. Não é possível fugir dessa exigência. Ao enfrenta-la jamais se reveste de segurança absoluta. Trata-se pois do que Tillich chama de ‘situação humana limite’: todas as seguranças que construímos são questionadas e as possibilidades humanas alcançam e descobrem seus limites”. James Luther Adams, *O conceito de era protestante segundo Paul Tillich*, in Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992, p. 301.

¹⁸ “Observamos aqui um dos aspectos mais originais e notáveis da doutrina da justificação em Tillich. Lutero aplicava essa doutrina apenas à vida religiosa-moral. O pecador, não obstante ser injusto era ‘justificado’. Tillich aplica a mesma doutrina igualmente à esfera religiosa-intelectual. Nenhuma autoridade tem o direito de exigir, na verdade, a aceitação de qualquer crença ‘correta’ de quem quer que seja. A devoção à verdade é suprema; é devoção

coletiva¹⁹, Paul Tillich diz que falar da situação espiritual do tempo presente pode significar duas coisas. Pode querer dizer que vamos de uma situação contingente em direção a um ponto de vista superior. O tempo presente seria, então, parte de uma situação mais geral. O momento presente estaria enquadrado no caminhar do processo histórico.

E para fazer a leitura desse tempo presente pode-se recorrer à análise histórica, a avaliação crítica ou à construção filosófica. Algumas vezes, porém, um desses elementos falha. Por isso, não basta observar o tempo presente. Estamos excessivamente ligados a ele, o que nos pode levar a escorregar para um julgamento do ser enquanto aqui e agora e esquecer que devemos estar voltados para o futuro.

O momento é importante, mas transformar o exame da situação espiritual do tempo presente em apreciação subjetiva é realizar uma redução. Olhando assim temos a impressão de que a situação foi colocada num patamar elevado e que nossa perspectiva é ampla e global, mas na verdade seu caráter é individual e limitado.

Tal análise do momento pode levar a uma ampla aprovação e tocar emocionalmente setores expressivos da sociedade e comunidades inteiras. O trabalho de Splenger, *A decadência do Ocidente*, é um exemplo disso. O filósofo alemão partiu da profunda crise de seu país no primeiro

pós-guerra e conclui que a cultura ocidental havia chegado ao fim.

Esta é uma maneira de ver. Ela pode ser qualificada como irresponsável, mesmo quando apresenta análises de conjuntura e perspectivas para o futuro. Mas por que então irresponsável? Por não reconhecer os limites daquele que observa, assim como de seu próprio horizonte. Por não aceitar suas responsabilidades.

Mas se existe um nível mais elevado, mais amplo, somos levados a falar da situação espiritual do tempo presente, possibilidade que pode ser qualificada de responsável. E é possível chegar a este patamar de observação?

Caso exista um ponto de vista mais elevado, a partir do qual se posicione um atalaia do tempo presente, como deve ser este mirante? Deve estar numa altura inacessível a qualquer comparação. Só o absolutamente incondicionado, livre das amarras do historicismo, pode ser de fato responsável.

Partindo dessa realidade, podemos dizer que existiram homens que interpretaram a situação espiritual de uma época dada. Seguindo a trilha aberta por Tillich, que cita a paixão de Troeltsch no combate ao historicismo²⁰, podemos dizer que o profetismo bíblico traduz a inquietude e o descontentamento da população em relação a acontecimentos sociais e religiosos concretos.

a Deus. Existe sempre um elemento sagrado na integridade que conduz à dúvida mesmo sobre Deus e a religião. Na verdade, se Deus é a verdade, Ele é a base e não o objeto das questões a seu respeito. Qualquer lealdade à verdade será sempre religiosa, mesmo quando acabar constatando a falta de verdade. Parafrazeando Agostinho, a pessoa que duvida com seriedade terá de dizer: 'Duvido, logo sou religioso'. O divino se faz presente até mesmo na dúvida. O ateísmo absolutamente sério pode se dirigir ao incondicional; pode ser uma forma de fé na verdade. Vê-se aqui a conquista da falta de sentido pela consciência da presença paradoxal do 'sentido na própria falta de sentido'. Assim é 'justificado' aquele que duvida. A única atitude fundamentalmente irreligiosa é, então, a do cinismo absoluto com sua completa falta de seriedade". James Luther Adams, *idem*, op., cit., pp. 302-3.

¹⁹ Christianisme et Socialisme, *Écrits socialistes allemands* (1919-1931), pp. 255-26, tradução francesa do original *Kairós. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Gesammelte Werke, 1926, VI, pp. 29-41.

²⁰ E. Troeltsch, *Das Ethos der hebraischen Propheten*, in Log., 191, p. 1:28, in León Epsztein, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p. 116.

Os profetas hebreus, no cumprimento de sua missão, não entram em choque físico, militar, como em outros lugares, com as barreiras intransponíveis levantadas pelos governos centrais. Ao invés disso, utilizam a palavra, o discurso crítico, como forma de trazer à superfície novas soluções e de influenciar aqueles que exercem o poder.

Há uma semelhança metodológica entre o profetismo bíblico e o conceito de intelectual, desenvolvido a partir dos trabalhos de Gramsci²¹.

Para esse pensador italiano, o intelectual representa organicamente uma determinada comunidade, tem função superestrutural e, apesar de sua organicidade, precisa exercer autonomia em relação às pressões sociais que sofre. É dessa postura que nasce sua força crítica e sua compreensão de que diante da realidade há alternativas diferentes daquelas expressas pelo poder.

Quando ao profeta bíblico, sem negar sua característica enquanto homem de Deus²², expressão humana da vontade divina²³, é importante entender que

possuía uma concepção do fato e que constantemente procurava a síntese entre política e ética.

Eram ao mesmo tempo revolucionários voltados para o passado e conservadores impulsionados pela paixão do porvir²⁴.

Os profetas nada fizeram sem invocar a tradição, no entanto, suas mensagens foram para os novos tempos²⁵. Sabiam servir-se do passado para as necessidades do presente. Todos parecem ter em comum uma atitude realista: abominavam a eloquência abstrata, interessavam-se pelo concreto e procuravam não viver envoltos em véu de ilusões. A pregação do futuro não constituiu o essencial de suas prédicas; foi antes o fruto e o resultado final de um conhecimento aprofundado do passado, do mundo adjacente²⁶ e da atualidade.²⁷

Assim, a interpretação profética do tempo presente não pode ser apreendida exclusivamente da leitura personalizada da revelação²⁸, porque se procuramos um lugar que não possa ser abalado, essa interpretação não pode estar pousada sobre experiência própria, particular.

²¹ “Se e a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos - entre governantes e governados - é dada por uma adesão orgânica, na qual o sentimento paixão torna-se compreensão e portanto saber (não mecanicamente, mas de forma viva), é somente então que a relação é de representação e que se produz o intercâmbio de elementos individuais entre governados e governantes, entre dirigidos e dirigentes, isto é: que se realiza a vida conjunta que, só ela, é a vida social, cria-se um bloco histórico”. Antonio Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Turim, Einaudi, 1966, p. 115.

²² “A seleção de pessoas que devem se candidatar para aproveitar a educação teológica merece muita atenção. Ninguém pensaria em mandar um time de futebol para representar seu país se não tivesse as qualificações que o destacam da maioria dos jogadores. Paulo salienta fidelidade e idoneidade (2Tm 2:2). Jesus aponta para humildade ou pobreza de espírito. Refere-se à pessoa que é vulnerável, totalmente dependente, no sentido de que não tem nada de si que acha poder oferecer a Deus em troca de qualquer favor dele”. Russell P. Shedd, *O Fundamento e Finalidade Última da Educação Teológica*, in *Vox Scripturae*, dez/1966, p. 291.

²³ M. Buber, *The Prophetic Faith*, Nova York, 1949, in León Epszstein, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p. 113.

²⁴ E. Jacob, *Les Prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs*, in *Csoc*, 71, 1963, p. 194, in Epszstein, op. cit., p. 115.

²⁵ L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique, Exégèse et théologie*, Mélanges Coppens, t. III, 1968, p. 188, idem Epszstein, op. cit., p. 117.

²⁶ León Epszstein, op. cit., p. 115.

²⁷ Jorge Pinheiro, *Somos a imagem de Deus*, São Paulo, Editora Ágape, 2001, pp. 112-3.

²⁸ “Em primeiro lugar, (os evangélicos radicais) atacavam a doutrina de Lutero a respeito da Escritura. Deus não

O século dezenove é um bom exemplo dessa verdade. Segundo Tillich, o espírito profético aflorou no signo da luta contra um cristianismo europeu petrificado e estatizado. Em Marx o espírito da profecia hebréia se manifestou através das palavras e da ação e em Nietzsche aflorou um clamor profético que lembra Lutero. Ambos se levantaram contra o deus da sociedade burguesa. Marx²⁹ levantou a bandeira da justiça e Nietzsche da vida criativa. A influência de Marx se fez sentir na filosofia da história, no combate contra o *ethos* burguês, na idéia da cultura comunitária e na tensão apaixonada pelo futuro.

Nietzsche influenciou a literatura, a arte expressionista, os movimentos de

juventude e a luta contra as convenções burguesas.

Mas um terceiro elemento intervém: a tendência dialética da teologia protestante, que se expressa de forma paradoxal, ao fazer a crítica de pontos de vista estabelecidos. Crítica do movimento socialista, ainda em seus primórdios, e crítica da tentativa de limitar a profecia a um ponto de vista particular.

Submetido a este tribunal, o espírito do tempo presente ganhou em pureza e profundidade. E esta negação do tempo a partir da eternidade teve uma conseqüência fatal. Recusou-se a ser um simples ponto de vista. Considerou que

falara apenas no passado, tornando-se mudo no presente. Sempre falou; fala nos corações ou nas profundezas de qualquer ser humano preparado para ouvi-lo por meio de sua própria cruz. O Espírito habita nas profundezas do coração, não o nosso, naturalmente, mas o de Deus. Thomas Müntzer, o mais criativo dos evangélicos radicais, acreditava que o Espírito podia sempre falar por meio dos indivíduos. No entanto, para se receber o Espírito era preciso participar da cruz. "Lutero, dizia ele, prega um Cristo doce, um Cristo do perdão. Devemos também pregar o Cristo amargo, o Cristo que nos chama a carregar sua cruz". A cruz, diríamos, representava a situação limite. Era externa e interna. Surpreendentemente, Müntzer expressa esta idéia em termos existencialistas modernos. Quando percebemos a finitude humana, desgostamo-nos com a totalidade do mundo. E nos tornamos pobres de espírito. O homem é tomado pela ansiedade de sua existência de criatura e descobre que a coragem é impossível. Nesse momento Deus se manifesta e ele é transformado. Quando isso acontece, o homem pode receber revelações especiais. Pode ter visões pessoais não apenas a respeito de teologia como um todo, mas sobre assuntos de vida diária". Paul Tillich, *História do pensamento cristão, O conflito de Lutero com os evangélicos radicais*, São Paulo, ASTE, 2000, p. 238.

²⁹ "A descrição de Marx da sociedade moderna é muito importante. Se nós, na qualidade de teólogos, falamos de pecado original, por exemplo, sem perceber os problemas da alienação na situação social, não poderemos nos dirigir ao povo em sua situação real no cotidiano. Segundo Marx, a alienação significa a desumanização presente na situação social. Ao falar da humanidade no futuro, fala de verdadeiro humanismo. Aguarda uma situação em que o verdadeiro humanismo não seja fruição de apenas alguns privilegiados; nem é o humanismo a posse de certos bens culturais. Busca o restabelecimento da verdadeira humanidade, capaz de substituir a desumanização da sociedade alienada. O principal nessa idéia de desumanização é que o homem se transformou num dente da engrenagem no processo de produção e do consumo. No processo da produção o trabalhador individual se transformou numa coisa, num instrumento, ou numa mercadoria comprada e vendida no mercado. O indivíduo tem que se vender para sobreviver. Suas descrições supõem que o homem seja essencialmente pessoa e não objeto. O homem é fim e alvo supremo e não mero instrumento. Não é uma mercadoria, mas o *telos* interior de tudo que faz. É o significado e o alvo interior. A descrição de Marx da desumanização ou da forma particular de alienação existente na sociedade capitalista contradiz completamente sua herança clássica humanista. Não podia haver reconciliação. Na realidade social existe apenas desumanização e alienação. Vinha daí o poder para a mudança da situação. Quando Marx, em seu Manifesto Comunista, se referia à libertação das massas de suas cadeias, essas cadeias eram os poderes desumanizadores produzidos pelas condições de trabalho da sociedade capitalista. Conseqüentemente, perdia-se o caráter essencial do homem nesse tipo de sociedade. O homem deformava-se nos dois lados do conflito pelas condições da existência. Só voltaremos a saber o que o homem realmente é quando essas condições forem superadas. A teologia cristã afirma que podemos saber o que é essencialmente o homem, porque o homem essencial já apareceu nas condições da existência no Cristo. A alienação não se refere apenas às relações humanas, caracterizadas pela separação entre as classes, mas também à relação do homem com a natureza. Retira-se do homem o *eros*. A natureza passa a ser apenas matéria de

tudo depende, então, do grau de proximidade existente entre uma profecia e o que acontece no mais íntimo de uma época. Tudo depende do grau de concretude e do tipo de força em seu interior disposto a anunciar o sentido do tempo presente³⁰.

Quando abordamos a teologia a partir desta problemática, vamos constatar que ela não testemunha em benefício do presente. Ela profere um não ao tempo presente. Um *não* abstrato, amplo, já que não critica o tempo presente em concreto, de forma particular, pelo simples fato de não aceitar os símbolos das forças demoníacas de nosso tempo.

Ao renunciar a um *não* concreto à situação presente, apresenta um *sim* a esta situação. O *não* abstrato torna profanas todas as oposições e as rebaixa de tal modo que deixam de ter importância última. E por isso a santa paixão profética perde sua razão de ser. O individualismo e o criticismo são, quando consideramos a situação do

tempo presente, movimentos reacionários. E é terrível ver que ambos estão sob a proteção de uma teologia cuja essência e mensagem consiste em congregar tudo sob o mesmo *não*. Assim, o combate profético concreto perde forças preciosas e fica amarrado diante das forças demoníacas da época.

Mas o que significa demoníaco? A idéia de demoníaco está presente nas experiências de Paulo e Lutero, enquanto poder estrutural do mal³¹. O conceito foi colocado de lado pela teologia devido às pressões do Iluminismo e do humanismo que só viam o mal por meio dos atos individuais, que dependiam de decisões livres da personalidade consciente. Acreditavam ser possível levar os indivíduos a uma vida social integrada por meio da educação e de instituições sociais adequadas.

Demoníaco deve ser entendido a partir dos mecanismos destrutivos que determinam as tendências

onde se fazem instrumentos, para a manufatura dos bens de consumo. A natureza deixa de ser um sujeito com o qual nós, também sujeitos, podemos nos unir em termos de *eros*, daquele amor que vê na natureza o poder interior do ser, o fundamento do ser criativamente ativo por meio da natureza. Na sociedade industrial transformamos a natureza na matéria de onde fazemos as coisas para comprar e vender". Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX, A visão marxista da situação humana (alienação)*, São Paulo, ASTE, 1999, p. 194.

³⁰ "O Deus do tempo é o Deus da história. Isso significa em primeiro lugar, que é o Deus que atua na história com destino a uma meta final. A história segue uma direção, algo novo há de criar-se nela e por intermédio dela. Essa meta designa-se de várias maneiras: bem-aventurança universal, vitória sobre os poderes demoníacos representados pelas nações imperialistas, chegada do Reino de Deus na história e, mais além da história, transformação da forma do mundo, etc. Os símbolos são muitos – alguns mais imanentes, como no profetismo antigo e no moderno protestantismo, outros mais transcendententes, como nas doutrinas apocalípticas posteriores e no cristianismo tradicional —, mas em todos os casos o tempo dirige, cria algo novo, uma "nova criatura", como chama Paulo. O trágico círculo do espaço foi superado. A história tem um princípio e um fim definidos. No profetismo, a história é história universal. Negam-se as limitações espaciais, as fronteiras entre as nações. Para Abraão todas as nações serão benditas, todas poderão adorar a Deus no monte Sião, o sofrimento da nação escolhida tem o poder de salvar todas as demais. O milagre do Pentecostes supera as diferenças do idioma. Em Cristo salva-se e une-se o cosmo, o universo. Em sua tentativa de criar uma consciência humana indivisa, as missões têm um caráter universal. O tempo alcança plenitude na história e a história a alcança no reino universal de Deus, o reinado da justiça e da paz. Isso nos leva ao ponto decisivo da luta entre o tempo e o espaço. O monoteísmo profético é o monoteísmo da justiça. Os deuses do espaço suprimem, necessariamente, a justiça. O direito ilimitado de todo deus espacial choca inevitavelmente com o direito ilimitado de outro deus espacial. A vontade poder de um dos grupos não pode fazer justiça ao outro. Isso é válido

inconscientes de indivíduos, grupos e nações. Essa estrutura do mal é vista na história, quando a liberdade e a vida dos indivíduos é negada e colocada sob risco.

Essa estrutura do mal só pode ser superada pelo seu oposto, que é a estrutura da graça. A graça cria graça. Ela não vem a nós pelo esforço da vontade, do intelecto ou da entrega emocional. A graça vem a nós.

A igreja enquanto corpo de Cristo, objeto de fé, apresenta-se como estrutura da graça, embora não possamos identificar a graça com a realidade visível, nem mesmo com os aspectos visíveis da igreja. Mas a graça sempre se faz presente na história. Por isso, há uma luta permanente entre os domínios demoníacos e as estruturas permeadas pelo *kairós*³².

O *kairós*, enquanto plenitude da graça no tempo, mostra o momento em que o eterno entra no tempo presente. Esse tempo bom, especial, deve ser entendido como método de interpretação da história que explica a transcendência crítica do divino em oposição ao conservadorismo e indica a onipresença do divino no curso da história.

O conceito de *kairós* incentiva a crítica protestante ao absolutismo histórico³³. Tal conceito impede a crença de tipo utópico num futuro perfeito, supera o transcendentismo individualista e cria a consciência histórica dinâmica na linha do cristianismo primitivo. E por fim a idéia de *kairós* nos dá a fundamentação da teonomia para a criação do novo na história. Diante do domínio que tende ao demoníaco, *kairós* une crítica e criação.

para os grupos poderosos que operam dentro da nação e para as próprias nações. O politeísmo, a religião do espaço, é forçosamente injusto. O direito ilimitado de todo deus do espaço anula o universalismo implícito na idéia de justiça. Este é o único significado do monoteísmo profético. Deus é um porque a justiça é uma. A ameaça profética que pende sobre o povo eleito, de ser rechaçado por Deus, por causa da injustiça, é a verdadeira vitória sobre os deuses do espaço. A interpretação da história que nos dá o dêutero-Isaías, segundo o qual Deus chama os demais povos para castigar o povo por Ele escolhido, devido à sua injustiça, confere a Deus um caráter universal. A tragédia e a injustiça são próprias dos deuses do espaço; a realização histórica e a justiça o são de Deus que atua no tempo, e por seu intermédio, unindo no amor o vasto espaço de seu universo". Paul Tillich, *Teologia de la cultura y otros ensayos, La lucha entre el tiempo y el espacio*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp.40-42.

³¹ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, University of Chicago, 1948. A Era Protestante, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992, p. 21.

³² "Segundo o apóstolo Paulo nem sempre existe a possibilidade de acontecer o que, por exemplo, aconteceu no aparecimento de Jesus, o Cristo. A vinda de Jesus se deu num momento especial da história em que tudo estava preparado. Vamos discutir agora essa "preparação". Paulo fala de *kairós*, para descrever o sentimento de que o tempo estava pronto, maduro, ou preparado. Esta palavra grega exemplifica a riqueza da língua grega em comparação com as línguas modernas. Só temos um vocábulo para "tempo". Os gregos têm dois, *chronos* e *kairos*. *Chronos* é o tempo do relógio, que se pode medir, como aparece em palavras como cronologia e cronômetro. *Kairós* não tem nada a ver com esse tempo quantitativo do relógio, mas se refere ao tempo qualitativo da ocasião, o tempo certo. Algumas histórias do Evangelho falam desse tempo. Determinados fatos acontecem quando o tempo certo, o *kairós*, chega. Quando se fala em *kairós* se quer indicar que alguma coisa aconteceu tornando possíveis ou impossíveis certas ações. Todos nós experimentamos momentos em nossas vidas quando sentimos que agora é o tempo certo para agirmos, que já estamos suficientemente maduros, que podemos tomar decisões. Trata-se do *kairós*. Foi nesse sentido que Paulo e a igreja primitiva falaram de *kairós*, o tempo certo para a vinda de Cristo. A igreja primitiva e Paulo até certo ponto tentaram mostrar por que esse tempo era o tempo certo, e de que maneira o seu aparecimento tinha sido possibilitado por uma constelação providencial de fatores". Paul Tillich, *História do pensamento cristão, Kairós*, São Paulo, ASTE, 2000, p. 24.

³³ Paul Tillich, op. cit., p. 21.

Assim, a teologia deve envolver-se na situação histórica concreta, ter a coragem de decidir e colocar-se sob julgamento, ao nível do particular, sem esquecer que sua relação aponta ao incondicionado, e que o ponto mais elevado que é possível alcançar no tempo está submetido ao *não*. Mas não deverá, por temer o *não*, perder a audácia do *não* e do *sim* concretos.

Cristianismo e ética da vida

Não podemos esquecer que foi Marx quem introduziu o pensamento histórico objetivo do idealismo alemão no socialismo, ao dizer que a razão precisa ser separada da decisão humana e colocada ao nível das necessidades objetivas. O processo dialético é racional e a fé nele é uma fé na razão: uma fé que adquire uma força enorme graças à sua amarração metafísica objetiva e que se tornaria o dogma fundamental de milhões de pessoas.

Foi o processo da própria história que fez o mundo conformar-se à razão e levou este combate a tornar-se vitorioso. E foi essa vitória que deu cara ao mundo que conhecemos hoje.

A fé na razão está fundamentada sobre os resultados conquistados pela ciência da natureza. Mas atrás da ciência da natureza veio a cultura moderna. Preparada de várias maneiras a partir do fim da Idade Média, ela surge com uma força irresistível na Renascença e conduziu a uma afirmação alegre deste mundo, que durante muito tempo foi negado, desdenhado e rebaixado por um outro mundo onírico e místico.

A idéia de dar forma racional ao mundo fez oposição à determinada concepção cristã que via o mundo como essencialmente

antidivino e a razão como corrompida, e que via a redenção não como ação que dá feitiço ao mundo, e o conhecimento não como razão, mas como revelação.

Nesses últimos séculos, a teologia protestante propôs-se a superar a oposição entre razão e revelação, através da idéia de uma história universal da revelação, humana e imanente ao espírito, história do espírito em geral e da religião em particular.

Essa concepção ética-religiosa elaborada pela cultura protestante considerou que a personalidade livre e ética é impossível sem o fundamento natural de sua individualidade psíquica e corporal, com suas inevitáveis particularidades lógicas, fisiológicas e biológicas e que o valor da personalidade consiste em ir além, elevar-se acima dessa naturalidade.

Uma concepção de mundo que repousa sobre o absoluto, que aprofunda esta contradição entre o ser e o mérito, fundamento de toda liberdade moral, não é um estado ideal, pois será onírico, desprovido de liberdade verdadeira e de mérito interior.

Assim, o cristianismo traduz uma vontade de dar forma ao mundo de maneira imanente: o reino de Deus vem ao mundo. Mas ao mesmo tempo tal concepção apresenta limitações: o dar feitiço está situado no âmbito da técnica, não no da ética, no âmbito da categoria de meio e de fim e não dos juízos e do mérito.

É importante que o olhar lançado nas profundezas não seja turvado, que a fé enquanto experiência da incondicionalidade apóie a vontade de dar forma ao mundo e a livre do vazio e do nada de uma simples tecnificação do mundo.

Lá onde se vive a profundidade³⁴ última da experiência religiosa, onde acontece a supressão da oposição entre o em cima absoluto, perfeito, e o embaixo relativo, no coração das pessoas, é onde acontece a separação, o julgamento paradoxal que torna tudo absoluto e relativo, perfeito e vão, eterno e terrestre. É assim que devemos entender a teologia do *somente pela fé*, que não admite nem perfeição absoluta, nem conhecimento absoluto, nem estado absoluto, mas que vê brotar o absoluto em todo relativo.

Temos aqui o fundamento da compreensão positiva que o cristianismo nos dá sobre a questão da imanência. Mas aqui também o cristianismo deve oferecer à nova globalidade alguma coisa sem a qual ela não pode existir: a experiência vitoriosa da incondicionalidade em tudo que está condicionado, imanente, na totalidade do real.

Existe uma atitude profana e uma atitude religiosa no olhar o mundo: essas atitudes se tornam nulas num estado puro, exclusivo. Pode-se conceber um fazer profano a ciência, a arte, a moralidade, a vida jurídica e econômica, a política nacional e exterior e se pode concebê-las de maneira religiosa.

Pode-se vê-las como atividades úteis e agradáveis, necessárias e desagradáveis, mas pode-se ver o espírito agir nelas e ver a vida nelas se revelar, e por isso aproximar-se de tais coisas com respeito. O domínio globalizante falha em relação ao sentimento de comunidade que suscita a unidade a partir das profundezas últimas

do humano, lá onde o incondicionado desperta a alma. O cristianismo confere assim seu próprio conteúdo à experiência humana de uma globalidade sem exclusões.

Devemos entender o cristianismo como irrupção da fé, única incondicionalidade, que vê uma só humanidade, sem as barreiras internas e externas que caracterizam as comunidades. Esta fé não se mostra hostil a não ser com os domínios econômicos, políticos, religiosos, que se colocam eles próprios como matrizes do domínio globalizante.

Estes são os fundamentos de uma unidade entre o cristianismo e a nova globalidade que deve ser mais que uma associação, que traduz um desenvolvimento de ambos através da defesa da vida como primeira instância ética e religiosa.

O cristianismo é portador de poder e oferece à humanidade uma mensagem de vida, de conhecimento e de verdade, tanto para a pessoa como particularidade, como para a sociedade como um todo. Por isso, falha o cristianismo quando se fecha na pura interioridade.

O cristianismo não é um movimento que mecanicamente parte da interioridade em direção à exterioridade, apropriando-se de formas culturais ou simplesmente passando ao largo delas. Ele dá forma às expressões culturais e, concomitantemente, toma novas formas a partir delas. O cristianismo está ligado à interpenetração de formas de consciência filosófica, à experiência estética e ao ideal ético de personalidade e, logicamente, aos

³⁴ “O que significa a metáfora profundidade? Significa que o aspecto religioso aponta em direção àquilo que, na vida espiritual do homem, é último, infinito e incondicional. No sentido mais amplo e fundamental do termo, religião é preocupação última. E a preocupação última se manifesta em absolutamente todas as funções criativas do espírito humano. Manifesta-se na esfera moral com a seriedade incondicional do imperativo moral; donde, quando alguém rechaça a religião em nome da função moral do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. Manifesta-se no reino do conhecimento como a busca apaixonada de uma realidade última; por isso, quando alguém

grandes modelos sociais e econômicos. A ética da vida leva o cristianismo a ter uma postura crítica diante da ordem social que se apóia na opressão e na exclusão social.

O cristianismo, a partir da ética da vida, faz a crítica da ordem social que está erigida sobre o egoísmo político e econômico, e proclama a necessidade de uma nova globalidade, na qual o sentido de comunidade seja o fundamento da organização social.

Tal ética denuncia o egoísmo da economia das multinacionais e dos governos que servem a elas, que levam à expropriação de muitos em benefícios de poucos. A ética da vida propõe uma economia solidária onde a alegria não seja fruto do ganho, mas do próprio trabalho.

A ética da vida faz a crítica do egoísmo de classe, onde cada qual procura se enriquecer através da exploração de seu próximo. Mas a ética da vida nega também a afirmação da luta de classes e propõe a supressão das classes, o fim dos privilégios na educação e a supressão da exploração de setores profissionais por outros.

O cristianismo, a partir da ética da vida, condena também o egoísmo internacional da força e do comércio, que justifica a violência e a guerra sobre continentes, nações e povos. A ética da vida prega a submissão dos povos — sejam ricos ou pobres — à idéia do direito e à construção de uma consciência comunitária, soldada sobre a paz, que leve a uma globalidade real entre as nacionalidades.

Na história uma ruptura espiritual vem

sempre associada a uma ruptura econômica, da mesma maneira que um processo de unidade espiritual vem associado a um processo de unidade econômica. A alma da unidade espiritual é a religião. O fracionamento espiritual característico de determinadas épocas traduz fracionamento econômico, distanciamento e choque entre classes e nações. Naquelas épocas em que temos um processo cultural de unidade temos também uma nova base de unidade e solidariedade social e econômica.

Nesse sentido, há um processo de desenvolvimento que se realiza de forma desigual na história, mas que combina mudanças espirituais e transformações econômicas e sociais. Diante de tais circunstâncias, o cristianismo está eticamente obrigado a fazer uma escolha: ou participa do processo, inspirando e atuando a favor desse desenvolvimento ou se retrai e entra em processo de caducidade, ao afastar-se da vida real das comunidades nas quais está inserido.

Assim o cristianismo deve levar à realização do princípio do amor cristão, que entende a necessidade de eliminar as condições que geram miséria e exclusão. Tal atitude traduz a urgência de combater os fundamentos do egoísmo econômico e de ações para a construção de uma outra ordem social, que sem deixar de ser globalizada, inclua periféricos e excluídos. Isto porque essa nova globalidade não é só tarefa e necessidade de trabalhadores fabris, mas ideal ético que traduz anseios e esperanças dos mais variados setores da sociedade.

rechaça a religião em nome da função cognitiva do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. Manifesta-se na função estética do espírito humano como o anelo infinito de expressar um significado último; donde, quando alguém rechaça a religião em nome da função estética do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. A religião constitui a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual do homem. Eis o aspecto religioso do espírito humano". Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos, La dimensión religiosa en la vida espiritual del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp. 16-17. (Texto publicado originalmente em *Man's right to knowledge*, Columbia University Press, 1954).

Por isso, falamos em práxis das vítimas diante do domínio globalizante, dos excluídos dos acontecimentos globalizantes. O domínio globalizante abre espaço para os cavaleiros do Apocalipse, pois nele o valor se valoriza e se ergue como critério de verdade. Dá-se então a destruição da dignidade humana. É um massacre e, possivelmente, o começo de um suicídio coletivo.

É por isso que o domínio globalizante nos leva a um princípio universal: o dever da produção e reprodução da vida de cada ser humano. Princípio este que é objetiva e subjetivamente negado pelo domínio emergente.

Estamos assim diante da pessoa-vítima, ser humano excluído não apenas do acontecimento globalizante, mas do direito à produção e reprodução da vida³⁵.

E onde entra aí a questão da transformação? O discurso da informação / comunicação deve deixar de ser hermenêutica apenas e desenvolver-se como discurso fundante da transformação prática, que só pode acontecer no sentido estrito de uma ética da vida, ou seja, de uma ética que valorize a práxis da razão de liberdade.

A práxis da razão de liberdade caminha sempre sobre o fio da navalha: de um lado está o discurso contrário a toda globalidade e de outro o discurso pró-globalização. Por isso, estratégia e tática devem partir de critérios claros e de um princípio geral da práxis da razão de liberdade que possibilitem cumprir às mediações existentes.

Os fins estratégicos devem ser enquadrados dentro desses princípios gerais prévios, ético e formal discursivo, a fim de que, com facti- bilidade ético-

crítica, se possa negar as causas da negação da vítima. Essa é uma luta desconstrutiva, que exige meios proporcionais àqueles contra os quais a luta é travada.

Mas se por um lado a práxis da razão de liberdade traduz uma ação desconstrutiva, por outro promove transformações construtivas. Leva a uma nova globalidade com base num programa de defesa da vida, realizado progressivamente, no conjunto do planeta. É a utopia possível, o projeto da razão de liberdade.

CONCLUSÃO

É dentro dessa perspectiva que lemos a entrevista de Eric Toussaint³⁶ sobre os levantes que aconteceram na Europa contra o domínio globalizante.

Le Soir — Eles [os manifestantes] rejeitam o movimento de globalização? Em outras palavras, estes militantes merecem o qualificativo de antiglobalização com o qual são relacionados costumeiramente?

Eric Toussaint — Não. É um erro qualificá-los desta maneira. O que eles querem é uma globalização não excludente, que satisfaça as necessidades fundamentais de cada um. Ao falar de antiglobalização tem-se a impressão que se trata de um fechamento sobre si mesmo, e este não é o caso de forma alguma. Não é um retorno identitário, nacionalista ou outro. Eles se opõem a uma globalização neoliberal, a uma economia do lucro.

Estamos diante de um novo domínio, um domínio globalizante, mas que não pode ser encarado como totalidade, pois apre-

³⁵ Enrique Dussel, op. cit., p. 572-573.

³⁶ Eric Toussaint, *Um mundo que já não convence*, entrevista publicada na Bélgica pelo jornal *Le Soir*. Toussaint, belga, é presidente do Comitê pela Anulação da Dívida do Terceiro Mundo (CADTM), uma das organizações que prepararam os protestos contra o FMI e o Banco Mundial em Praga, em 2000.

senta categorias que regulam seu processo de existência e expansão, com modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade.

Vemos também que essas categorias que regulam sua existência e expansão aparecem como oposições de termos, já que o próprio acontecimento se opõe à criação, a regularidade e à condição de possibilidade.

Este domínio é um produtor de vítimas: os excluídos dos acontecimentos globalizantes. Assim, ao impossibilitar a produção e reprodução da vida, coloca a questão de uma outra globalidade, que não se construa a partir da sementeira da fome, do terror e da morte.

Cabe ao cristão levantar a ética da vida enquanto recurso diante de uma humanidade em perigo. Ao cristão cabe a co-responsabilidade solidária, que parte do critério de verdade vida/morte.

Sem dúvida, o cristão está desafiado a caminhar com dignidade na senda fronteiriça, entre os abismos da cínica irresponsabilidade ética diante das vítimas e a paranóia fundamentalista.³⁷

São Paulo, 16 de julho de 2001.

Referências bibliográficas

ADAMS, James Luther, *O conceito de era protestante segundo Paul Tillich*, in Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992.

DUSSEL, Enrique, *Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, Vozes, 2000.

EPSZTEIN, León, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990.

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Editions Gallimard, Paris, 1971.

GRAMSCI, Antonio, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Turim, Einaudi, 1966.

LUXEMBURGO, Rosa, *Obras escogidas*, 2 vols., Bogotá, Editorial Pluma, 1979.

MARX, Karl, *Manuscritos econômicos-filosóficos* e outros textos escolhidos, São Paulo, Abril, 2ª edição, 1978:

_____, *Teses contra Feuerbach*, São Paulo, Abril, 1978.

_____, *Para a crítica da economia política*, São Paulo, Abril, 1978.

MÍGUEZ BONINO, José, *Rostrros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.

MUELLER, Enio R., *Teologia da Libertação e Marxismo*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.

SENELLART, Michel, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, in Foucault um pensamento desconcertante, Tempo Social, Revista de Sociologia, São Paulo, USP, 7 (1-2), 1-14 de outubro de 1995.

PINHEIRO, Jorge, *Somos a imagem de Deus*, São Paulo, Editora Ágape, 2001.

PORTELLI, Hugues, *Gramsci e o bloco histórico*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

RICOUER, Paul, *Interpretação e Ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.

TILLICH, Paul, *A Era Protestante*, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992.

_____, *História do pensamento cristão*, São Paulo, ASTE, 2000.

_____, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, São Paulo, ASTE, 1999.

_____, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

WEBER, Max, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 2000.

³⁷ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 574.