

BENJAMIN WIKER

10 LIVROS QUE ESTRAGARAM O MUNDO

E OUTROS CINCO QUE NÃO AJUDARAM EM NADA



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.link](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



BENJAMIN WIKER

10 LIVROS QUE ESTRAGARAM O MUNDO

E OUTROS CINCO QUE NÃO AJUDARAM EM NADA

Tradução de Thomaz Perroni



VIDE EDITORIAL

SUMÁRIO

Capa

Folha de Rosto

Dedicatória

Introdução - Idéias têm conseqüências

Parte I - Estragos preliminares

Capítulo 1 - O Príncipe, de Nicolau Maquiavel (1513)

Capítulo 2 - Discurso sobre o método, de René Descartes (1637)

Capítulo 3 - Leviatã, de Thomas Hobbes (1651)

Capítulo 4 - Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, de Jean-Jacques Rousseau (1755)

Parte II - Dez grandes estragos

Capítulo 5 - Manifesto do Partido Comunista, de Karl Marx e Friedrich Engels (1848)

Capítulo 6 - Utilitarismo, de John Stuart Mill (1863)

Capítulo 7 - A descendência do homem, de Charles Darwin (1871)

Capítulo 8 - Além do bem e do mal, de Friedrich Nietzsche (1886)

Capítulo 9 - O Estado e a Revolução, de Vladimir Lênin (1917)

Capítulo 10 - O eixo da civilização, de Margaret Sanger (1922)

Capítulo 11 - Minha luta, de Adolf Hitler (1925)

Capítulo 12 - O futuro de uma ilusão, de Sigmund Freud (1927)

Capítulo 13 - Adolescência, sexo e cultura em Samoa, de Margaret Mead (1928)

Capítulo 14 - O relatório Kinsey, de Alfred Kinsey (1948)

Parte III - Menção Desonrosa

Capítulo 15 - A mística feminina, de Betty Friedan (1963)

Posfácio

Agradecimentos

Notas

Créditos

*Àquela que, há vinte e cinco anos,
é minha esposa, sem a qual o mundo seria muito mais pobre e com
quem a minha vida é infinitamente mais rica.*

INTRODUÇÃO

IDÉIAS TÊM CONSEQÜÊNCIAS

“Não há nada tão absurdo”, caçoava Cícero, filósofo e estadista da antiga Roma, “que não possa ser dito por um filósofo”. Infelizmente, os absurdos dos filósofos não se limitam às aulas de sofística e às suas especulações excêntricas. Eles perfazem todo o caminho editorial até serem despejados no público. Eles podem ser – e têm sido – tão perigosos e nocivos quanto doenças mortais. E, como doenças, tais idéias letais podem infectar as pessoas sem que elas percebam. Essas idéias, geralmente não identificadas, pairam no ar intelectual que respiramos.

Se dermos uma boa e sóbria olhada nos efeitos horríveis dessas idéias mortíferas, só poderemos chegar a uma conclusão: há livros que realmente estragaram o mundo; livros sem os quais estaríamos bem melhor agora.

Isso não deveria ser nada chocante, exceto àqueles que não crêem que as idéias têm conseqüências. O eminente ensaísta escocês Thomas Carlyle, também filósofo, foi repreendido uma vez num jantar festivo porque não parava de tagarelar sobre livros: “Idéias, sr. Carlyle, idéias, nada além de idéias!”. Ele respondeu: “Houve uma vez um homem chamado Rousseau que escreveu um livro contendo nada além de idéias. A segunda edição foi impressa na pele daqueles que riram da primeira”. Carlyle estava certo. Jean-Jacques Rousseau escreveu um livro que inspirou a cruelíssima Revolução Francesa (e coisas ainda mais destrutivas depois dela).

O bom senso e um pouco de lógica nos advertem que, se idéias têm conseqüências, então más idéias têm más conseqüências. E, ainda mais óbvio: más idéias, escritas em livros, tornam-se muito mais duráveis, infectam gerações e mais gerações e ampliam a miséria do mundo.

Eu afirmo, portanto, que o mundo seria um lugar demonstravelmente melhor hoje se os livros que estamos prestes a discutir jamais tivessem sido escritos. Meio século atrás (e até há vinte anos, entre a elite acadêmica), era possível continuar afirmando que o marxismo era uma força positiva atuante na história. Porém, desde que sua capa protetora implodiu toda a União Soviética – e deixou a China despedaçada, para dizer o mínimo –, ninguém, ao ver reveladas dezenas de milhões de corpos em de composição, pode concluir alguma coisa além do seguinte: se o *Manifesto do Partido Comunista* jamais tivesse sido escrito, um tanto enorme de sofrimento teria sido evitado. O mesmo vale para o *Minha luta*, de Hitler, e para todos os outros livros dessa lista, ainda que, às vezes, o massacre seja de tipo diferente e mais sutil.

Mas, e agora? Devemos queimar os livros? É claro que não! Uma reação como essa é insustentável, no mínimo ambientalmente falando. Como eu aprendi há muito tempo, a melhor

cura – a única cura, aliás, já que os livros realmente maléficos se multiplicaram como vírus através de um sem-fim de edições – é *lê-los*. Conhecê-los de trás para frente, e de frente para trás. Agarrar o coração maligno de cada um deles e expô-los à luz do dia. Isso é justamente o que eu me proponho a fazer nas próximas páginas.

PARTE I

ESTRAGOS PRELIMINARES

O PRÍNCIPE

NICOLAU MAQUIAVEL (1513)

“Portanto, é necessário para um príncipe, se quiser preservar-se no poder, que aprenda a ser hábil em não ser bom”

— Nicolau Maquiavel (1469-1527)[1]

Você provavelmente já ouviu o termo “maquiavélico” e conhece suas conotações desagradáveis. No dicionário, *maquiavélico* aparece junto de adjetivos degradantes como *mentiroso*, *duas-caras*, *falso*, *hipócrito*, *ardiloso*, *pérfido*, *desonesto* e *traíçoeiro*. Quase um século depois de sua morte, Nicolau Maquiavel já ganhara sua infâmia no *Ricardo III* de Shakespeare como “o assassino Maquiavel”. Quase cinco séculos depois de ter escrito seu famoso tratado, *O Príncipe*, seu nome ainda faz ressoar algo de crueldade calculada, ou fria brutalidade.

Apesar das tentativas recentes de se retratá-lo como um mero, humilde e inofensivo professor, da mais prudente diplomacia, eu vou adotar aqui a velha abordagem e tratá-lo como um dos mais exímios mestres da maldade que o mundo já conheceu. Seu grande clássico *O Príncipe* é um monumento de conselhos perversos, destinado a governantes que já haviam abandonado todo e qualquer escrúpulo moral e religioso e estavam, portanto, dispostos a realmente acreditar que o mal – o mais negro, profundo e impensável mal – é freqüentemente mais efetivo que o bem. Esse é o verdadeiro poder e o veneno d’*O Príncipe*: nele, Maquiavel torna considerável o mais inadmissível pressuposto. Quando a razão é assim persuadida a aceitar pensamentos ímpios, seguem-se atos tão ímpios, ou mais.

Nicolau Maquiavel nasceu em Florença, na Itália, no dia 3 de maio de 1469, filho de Bernardo de Nicolau Buoninsegna e sua mulher, Bartolomea de Nelli. É justo que se diga que ele nasceu em tempos tortuosos. À época, a Itália não era uma nação unificada, mas um ninho de ratos, repleta de intrigas, corrupção e conflito entre as cinco principais regiões guerreiras: Florença, Veneza, Milão, Nápoles e os estados papais.

Maquiavel presenciou a era de maior hipocrisia religiosa da história, na qual papas e cardeais não passavam de lobos políticos em pele de cordeiro. Ele também conheceu, em primeira mão, a fria crueldade dos príncipes e reis: suspeito de traição, Maquiavel foi jogado na prisão. Para extraírem dele sua “confissão”, submeteram-no a um castigo chamado *stappado*: seus punhos foram amarrados às suas costas, numa corda que se ligava a uma roldana pendurada no alto do teto. Ele era puxado para cima e pendia no ar pelos braços, dolorosamente, e então era subitamente arremessado de volta ao chão, o que fazia com que seus braços fossem se desencaixando de suas articulações pouco a pouco. Repetia-se esse agradável interrogatório inúmeras vezes.

Maquiavel conheceu o mal. Mas tanto quanto muitos outros, de outras tantas épocas e lugares. Nunca faltará maldade no mundo, nem nunca faltarão vítimas. O que torna Maquiavel um caso à parte é que ele olhou nos olhos do mal e sorriu. Esse sorriso cordial, e uma piscadinha, é *O Príncipe*.

O Príncipe é um livro chocante – artisticamente chocante. Maquiavel queria começar uma revolução na alma dos leitores e suas únicas armas para a rebelião eram as palavras. Ele afirmou veementemente o que muitos outros ousaram apenas cochichar, e cochichou o que tantos outros não ousaram nem cogitar.

Vamos dar uma olhada no capítulo 18, por exemplo. Deveria um príncipe conservar sua fê, honrar suas promessas, trabalhar de forma honesta, ser ele mesmo honesto, e essas coisas? Bem, divaga Maquiavel, “todos compreendem” que é “louvável [...] que um príncipe mantenha sua fê [sua palavra] e viva honestamente”. [1] Todos enaltecem o governante que é honesto. Todos sabem que a honestidade é a melhor política. Todos conhecem os exemplos da Bíblia de reis honestos sendo abençoados e reis desonestos sendo amaldiçoados, e a literatura antiga está repleta de adorações a soberanos cheios de virtudes.

Mas será que esse julgamento popular é verdadeiramente sábio? Os bons líderes são os líderes de sucesso? Mais importante ainda: todos os líderes de sucesso são bons? Ou a bondade, para um líder, significa apenas obter o êxito em suas empreitadas, e, portanto, tudo aquilo que leva ao êxito – independentemente do que os outros digam a respeito – é, por definição, algo bom?

Bem, diz Maquiavel, vejamos o que acontece no mundo real. Nós sabemos “por experiência, no nosso tempo, que os príncipes que fizeram grandes coisas foram os que não se preocuparam muito em manterem-se fiéis”. Manter sua palavra é besteira se isso for lhe causar algum prejuízo. Agora, “se todos os homens fossem bons, esse princípio não seria bom; mas como eles são todos perversos e não vão manter a palavra com você, você também não precisa mantê-la com eles”.

Mas não é apenas a fidelidade às próprias palavras que deve ser descartada em virtude da maior conveniência. A idéia toda de ser bom, assume Maquiavel, é um tanto ingênuo. Um príncipe eficiente deve se preocupar não em ser bom, mas em parecer bom. Como bem sabemos, as aparências enganam, mas, para um príncipe, a enganação é coisa boa, é uma arte a ser aperfeiçoada. Um príncipe, portanto, deve ser “um bom fingidor e dissimulador”.

Então, se é assim – alguém poderia perguntar –, um líder deve mesmo ser misericordioso, fiel, humano, honesto e piedoso? Nem um pouco! “Não é necessário que um príncipe possua qualquer uma dessas qualidades mencionadas acima, mas é deveras necessário que ele pareça possuí-las. Antes ainda, eu ousou dizer que, se ele as possuir e as observar com constância, elas lhe serão prejudiciais; se parecer possuí-las, elas lhe serão úteis”. Portanto, é muito melhor, muito mais sábio, “parecer misericordioso, fiel, humano, honesto e piedoso”, e se

você precisar ser cruel, infiel, desumano, desonesto e ímpio, aí então, bem, a necessidade é a mãe da invencionice, então invente quaisquer meios diabólicos para fazer todo mal que lhe for necessário e, enquanto isso, sustente uma boa aparência.

Deixe-me dar dois exemplos dos conselhos de Maquiavel colocados em ação, o primeiro tirado do próprio *O Príncipe*, o outro dos dias de hoje. Dificilmente pode-se imaginar alguém mais perverso que César Bórgia – homem que Maquiavel conheceu pessoalmente. Ele foi nomeado cardeal pela Igreja Católica, mas abdicou do seu posto para partir em busca da glória política (e a alcançou, da maneira mais cruel possível). Bórgia era um homem sem consciência. Ele sequer hesitava em operar crueldades enormes para assegurar e manter seu poder. É claro que isso dava a ele uma péssima reputação entre seus conquistados, o que gerava aquele tipo de amargura que precede uma rebelião. No capítulo 7, Maquiavel apresenta ao seu leitor uma interpretação prática e interessantíssima do método Bórgia de lidar com problemas.

Uma das regiões que Bórgia havia arrebatado era a Romanha, que Maquiavel descreve como sendo uma “província [...] repleta de assaltos, brigas e todo tipo de insolências”. Bórgia, é claro, queria “conduzi-la à paz e à obediência”, já que é difícil governar o desgovernado. Mas se ele, pessoalmente, os endireitasse, o povo iria odiá-lo e o ódio gera rebeliões.

Então, o que fez Bórgia? Ele enviou um homem de confiança chamado Ramiro de Orco, “um homem prático e cruel, a quem ele confiou todo o poder”. Ramiro fez todo o trabalho sujo, mas isso obviamente o sujou também. O povo odiou Ramiro por suas investidas contra as rebeliões que faziam e o espírito revoltado que tinham, e por suas tentativas de torná-los um povo obediente. Mas como ele era um tenente aos comandos de Bórgia, este deveria ser odiado também.

Mas Bórgia era um homem astuto. Ele sabia que precisava fazer o povo acreditar que “se alguma crueldade havia sido feita, isso não tinha vindo dele, mas da natureza implacável de seu ministro”. Foi então que Bórgia expôs Ramiro “certa manhã, na praça de Cesena, [cortado] em dois pedaços, junto de um pedaço de madeira e uma faca ensangüentada ao seu lado. A ferocidade desse espetáculo deixou o povo de uma só vez satisfeito e em estupor”.

Satisfeito e em estupor. O povo rebelde da Romanha estava contente em ver o agente da crueldade de Bórgia de repente aparecer, numa manhã ensolarada, dilacerado ao meio em plena praça pública. O próprio Bórgia foi quem satisfez seus desejos de vingança! Só que, ao mesmo tempo, eles caíram em obediência, como que entorpecidos por um espetáculo inesperado e de uma brutalidade engenhosa.

A imaginação do leitor, logo que se depara com uma imagem do horror, começa a especular. Um homem cortado ao meio. Mas na vertical ou na horizontal? Uma faca ensangüentada. Simplesmente largada ao lado do corpo? Ou fincada no pedaço de madeira?

Uma simples faca é capaz de abrir um homem em dois pedaços? E por que um pedaço de madeira? Seria de um açougueiro?

Uma coisa é certa: Maquiavel não culpa Bórgia por sua engenhosa crueldade, mas sim o louva. Ele foi muito humano por ter escondido o desumano, muito misericordioso por ter ocultado a total ausência de misericórdia. “Eu não teria motivos para censurá-lo”, diz Maquiavel sobre Bórgia e toda sua vida de ações tão covardes quanto essa. “Ao contrário, parece-me que ele deve ser enaltecido, como eu estou fazendo, para que seja imitado por todos aqueles que subirem ao poder por forças do destino”.

Não é preciso ser tão brutalmente pitoresco quanto Bórgia, no entanto, para seguir os conselhos de Maquiavel. Como bem sabe qualquer um que acompanha o atual cenário político, é muito freqüente testemunharmos o não tão sangrento (mas igualmente engenhoso) espetáculo no qual um subordinado qualquer de algum presidente ou homem do congresso imola-se publicamente para aliviar a barra do seu superior. Por trás das aparências encenadas, esse funcionário – como o pobre Ramiro, que só estava exercendo as ordens do seu chefe – está sendo sacrificado para satisfazer e impressionar o eleitorado.

Isso nos leva ao nosso segundo exemplo de maquiavelismo em ação. “Um príncipe deve cuidar, portanto”, diz Maquiavel, voltando à sua lista de virtudes, “para que nada escape de sua boca que não esteja preenchido das cinco qualidades acima mencionadas”, para que “ele sempre pareça ser todo-misericordioso, todo-fiel, todo-honesto, todo-humano e todo-piedoso. E não há nada mais necessário do que parecer possuir essa última qualidade”. É de suma importância que um líder – e até os que almejam sê-lo – aparente ser piedoso. “Todos vêm como você aparenta ser”, mas só “poucos tocam naquilo que você de fato é”, e parecer ser piedoso é o que garante àqueles que lhe vêm que, porque você aparentemente acredita em Deus, você é digno de todas as outras virtudes. Certas coisas nunca mudam em política.

Mas a duplicidade não é o único patrimônio d’*O Príncipe* de Maquiavel. O estrago é muito mais profundo que isso. O tipo de aconselhamento que Maquiavel oferece n’*O Príncipe* só pode ser dado (e aceito) por quem não tem medo algum do Inferno, que já descartou a noção da imortalidade da alma como sendo uma ficção boba e que acredita que, já que Deus não existe mesmo, nós somos livres para nos pervertermos à vontade, se isso servir aos nossos propósitos. Isso para não dizer que Maquiavel aconselha o mal não só para alcançarmos nossos próprios objetivos; ele faz algo muito mais destrutivo: o mal é aconselhado sob a desculpa de que ele é benéfico. Maquiavel convence o leitor de que grandes atrocidades, atos cruéis e crimes inenarráveis não só são permitidos como louváveis, se feitos a serviço de algum bem. Como esse aconselhamento impera nos reinos do ateísmo, aí então não há limites para o mal que alguém pode fazer quando crê que está, de algum modo, ajudando a humanidade. Não nos deve surpreender que *O Príncipe* era o livro de cabeceira do líder revolucionário ateu Vladimir Lênin, para quem os fins gloriosos do comunismo justificavam seus meios brutais.

Já que essa será uma conexão importante também para os próximos livros que discutiremos, nós devemos nos alongar um pouco mais na relação entre o ateísmo e o tipo de aconselhamento impiedoso dado por Maquiavel. Um dos princípios fundamentais do cristianismo – a religião que construiu a civilização na qual Maquiavel nasceu, e aquela que ele negou – é o de que nunca é permitido fazer um mal a serviço de um bem. Você não pode mentir sobre suas capacidades para conseguir um emprego; você não pode matar bebês inocentes para conseguir avançar na carreira; você não pode começar uma guerra para impulsionar a economia ou seu índice de aceitação pública; você não pode recorrer ao canibalismo para resolver o problema da fome; você não pode cometer adultério para conseguir ser promovido.

A raiz dessa proibição é, obviamente, o fato de que algumas ações são intrinsecamente más. Não importam as circunstâncias ou os benefícios alegados, nem mesmo os concretos – alguns atos não podem ser feitos. Infelizmente, nos dias de hoje, esse não é o modo mais comum de se pensar. Quando você diz para alguém que existem ações que são intrinsecamente más – tão sujas, tão ímpias que só de pensar em fazê-las já herdamos uma marca negra na alma –, a resposta comum é um sorriso afetado, seguido de uma proposição completamente absurda de um contexto em que você estaria supostamente forçado a escolher um ato horrível em detrimento de outro cujas consequências seriam mais horríveis ainda. “E se um terrorista mandar você escolher entre atirar na sua avó e depois arrancar a pele dela, ou explodir a cidade inteira de Nova Iorque?”. O pressuposto oculto do engraçadinho é que, claro, o melhor a se fazer é salvar a cidade de Nova Iorque, fuzilando e esfolando sua avó, e que, portanto, não há bem ou mal absolutos.

O fato é que os engraçadinhos são péssimos lógicos. Ora, se realmente não há ações intrinsecamente más, então não há problema algum em explodir Nova Iorque inteira para salvar sua avó. Mas o importante, para os nossos objetivos aqui, é que essa pessoa estaria usando precisamente o modo de raciocinar que Maquiavel usa n’*O Príncipe*. Maquiavel é originalmente o filósofo do “os-fins-justificam-os-meios”. Nenhum ato é tão mal que alguma necessidade ou algum bem não possam suavizá-lo.

Mas de que modo tudo isso se liga ao ateísmo? De novo, teremos de nos basear na religião que historicamente definiu os princípios de fé que Maquiavel rejeitou. Para o cristão, nenhuma necessidade temporal e terrena pode ser comparada à eternidade. Cometer um ato intrinsecamente mal separa-nos do bem eterno que é o Céu, seja qual for o benefício no qual isso resulte para nós aqui e agora. Nenhum bem que experimentemos agora é capaz de valer o sofrimento eterno do Inferno. Além do mais, como Deus é Todo-Poderoso, então, do ponto de vista da eternidade, nenhuma má ação cuja prática pareça ser, nesta vida, necessária e benéfica, pode ser, realmente, necessária ou benéfica. Crer de modo diferente disso é apenas uma tentação; na verdade, é *a* tentação.

Como veremos nos capítulos a seguir, a complacência com a tentação de se fazer um mal a serviço de um bem será a fonte de uma carnificina sem precedentes no século XX, tão horrível que, para aqueles que sobrevivem, é como se o Inferno tivesse subido à Terra (por mais que essa matança tenha sido amplamente perpetrada por pessoas que descartam a existência do Inferno). A lição aprendida – ou, que deveria ter sido aprendida – com essas épicas destruições é a seguinte: uma vez que nos permitimos cometer algum mal para que algum suposto bem aconteça, aceitaremos males cada vez maiores por conta de bens cada vez mais questionáveis, até que concordemos com os maiores males possíveis em troca de qualquer ninharia.

Remova Deus do quadro, e logo não haverá mais limite algum para o mal, e nenhum bem será supérfluo demais. Tome como exemplo essa reportagem do jornal britânico *The Observer*, de três anos atrás: [II] na Ucrânia, que por muito tempo sofreu sob o jugo soviético, mulheres grávidas estavam sendo pagas por volta de 180 euros por seus fetos, que eram vendidos pelas clínicas de aborto por algo em torno de 9.000 euros. Por quê? Porque seus tecidos corporais eram usados em tratamentos cosméticos. Mulheres grávidas estavam – e ainda estão – sendo pagas para matar seus filhos para que mulheres mais velhas da Rússia possam rejuvenescer suas peles com cosméticos à base de fetos.

Mas, para voltar a Maquiavel, o ponto é o seguinte: para aceitar a noção de que não é apenas permissível, mas também louvável fazer o mal por algum bem, a pessoa tem de negar Deus, a alma e a vida eterna. Isso é justamente o que fez Maquiavel, e esse é o efeito definitivo de seus conselhos.

Pode-se dizer, como objeção, que Maquiavel parecia ser religioso em seus escritos, jogando algumas frases piedosas aqui e ali, falando com certo respeito (ainda que de forma um tanto contida e estranha) sobre assuntos religiosos. Portanto, argumenta-se, já que ele parece ser piedoso, devemos ao menos suspeitar de suas más intenções.

Para mim, é difícil lidar com essa objeção tão banal porque ela mostra uma preocupante incapacidade de se perceber o óbvio (e muito menos o sutil) em Maquiavel. Não foi ele que acabou de nos ensinar a importância de se parecer religioso? Quem foi que nos disse que é necessário, para alguém que quer ser um grande líder, ser um bom fingidor e dissimulador? Quem está agindo para ser o líder maior: o governante temporário de um pedaço de terra ou o filósofo que busca formar todos os governantes futuros e, inclusive, toda uma nova filosofia?

Repetimos, portanto: Maquiavel não poderia aconselhar os príncipes a abandonarem qualquer noção de Deus, da imortalidade da alma e da vida eterna se ele mesmo já não tivesse abandonado todas as três. Por isso é que ele pode chamar de bem o mal, e de mal o bem.

Isso pode ser visto claramente no famoso capítulo 15. Maquiavel informa o leitor, com todas as letras, de que ele está se diferenciando de todos os outros que já falaram sobre o bem e o mal. Ele lidará com o mundo real, com a maneira como as pessoas agem em repúblicas e

principados reais. Enquanto que “muitos outros imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos ou sequer se sabe se existiram ou não na realidade”, nós, realistas, não devemos ter em vista meras fantasias. Nós não podemos nos guiar por aquilo que é bom (ou, pelo menos, aquilo que é chamado de bom), adverte-nos Maquiavel; nós devemos guiar-nos por aquilo que é eficaz. “Pois um homem que sustentar sua bondade em todos os âmbitos da vida certamente cairá em total descrédito com muitos outros que não são bons. Portanto, é necessário para um príncipe, se quiser preservar-se no poder, que aprenda a ser hábil em não ser bom, e a usar ou não dessa habilidade conforme a necessidade”.

No embate entre realidade e fantasia, Maquiavel escolhe a *realpolitik*. E onde estão essas repúblicas imaginárias que ele rejeita tão ferrenhamente? Uma seria a *República* de Platão, na qual Sócrates afirma que o homem deve lutar, acima de tudo, para ser bom. Outra seria a de Cícero em *Da República*, onde o argumento é o mesmo. Mas a rejeição mais importante de Maquiavel é a da noção cristã de Céu. Ele deixa essa rejeição bem clara em outros escritos (em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, por exemplo), quando ele argumenta que a perspectiva do Céu destrói todas as nossas tentativas de tornar essa vida – nossa única vida real – mais agradável.

Maquiavel afirma que o cristianismo foca nossas energias num reino celeste imaginário e, portanto, nos aliena de fazer deste mundo real um lar mais pacífico, confortável e até mais prazeroso. Mais ainda, o cristianismo amarra-nos em regras morais – reforçadas, de um lado, pelo tridente imaginário do Inferno, de outro, pela imaginária cenoura de recompensa: o Céu –, impedindo-nos assim de fazer o trabalho sujo necessário. Maquiavel é quem inicia, portanto, o enorme conflito entre o secularismo moderno e o cristianismo, que define intensamente toda a história dos próximos 500 anos do Ocidente – e, quanto a isso, *O Príncipe* revelará suas marcas em todos os livros que ainda analisaremos.

I A tradução dos trechos dos livros comentados é própria e livre. No caso dos livros que ganharam várias publicações no Brasil, baseio-me no cotejo dessas traduções brasileiras e em eventuais consultas aos originais; no caso dos que ainda não foram publicados no Brasil, tomo como base as traduções americanas utilizadas pelo autor neste livro e, sempre que possível, também os originais – NT.

II A reportagem é de 2005 – NT.

DISCURSO SOBRE O MÉTODO

RENÉ DESCARTES (1637)

“Rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo sobre o que eu posso imaginar uma única dúvida”

— René Descartes (1596-1650)

Quão agradecido você ficaria se, quando viesse conversar comigo reclamando de uma dor de cabeça, eu lhe cortasse a cabeça fora? Com certeza eu teria resolvido o problema – permanentemente, ainda por cima! –, mas a um custo um tanto maior do que aquele que você esperava.

O *Discurso sobre o método* de René Descartes teve um efeito parecido com esse na mentalidade ocidental. O livreto de Descartes nos causou sérios danos justamente porque parecia ser benéfico, como um touro que gentilmente se oferecesse para arrumar uma loja de porcelanas. Descartes ataca o ceticismo, mas o faz pela negação da realidade. Ele confirma a idéia da imaterialidade da alma contra todos os postulados dos materialistas grosseiros da época, mas o faz recriando-nos como fantasmas sem consistência alguma, presos em máquinas barulhentas. Ele prova a existência de Deus, mas apenas porque a torna dependente do fato de pensarmos que Ele existe. Por causa de suas boas intenções – se é que elas eram realmente boas –, ele é o progenitor de todo e qualquer tipo de subjetivismo vaidoso, ele nos levou a acreditar que não somos nem um pouco diferente de robôs e ele fez da religião uma invenção do nosso próprio ego. Muito obrigado, René.

Se tomarmos Descartes por suas próprias palavras, veremos que ele estava tentando achar um caminho para longe dos cétricos que rosnavam ao redor naquela época. O ceticismo é um tipo de desordem intelectual que geralmente afeta os bem nutridos e bem estudados. Ninguém que está realmente com fome está preocupado se é possível saber se o hambúrguer suculento à sua frente é real ou não. Aliás, pessoas comuns, que trabalham em condições normais de temperatura e pressão, não são nem um pouco incomodadas pelo ceticismo. Imagine um fazendeiro, vagando, perdido por aí em seus próprios pensamentos, atormentado pela idéia de que ele pode não saber o que é uma vaca em si. Ele está imerso demais na realidade para se colocar essa questão. A vaca precisa ser ordenhada e não há tempo para questionar as tetas.

É de se desejar que Descartes tivesse uma vaca diante dele, encarando-o impacientemente. Não digo isso porque acho uma má idéia refutar os cétricos – é inclusive um belo serviço que os filósofos podem prestar aos fazendeiros –, mas porque é uma péssima idéia refutá-los com argumentos ainda piores que os que eles apresentam. Boas intenções podem ter efeitos colaterais.

Descartes começa o *Discurso sobre o método* com uma piada: “O bom senso”, ele nos diz, “é a coisa mais bem distribuída do mundo, porque cada um de nós julga estar tão bem dotado

dele que, mesmo aqueles que não costumam se contentar com nada, não almejam possuí-lo além do quanto já o têm”.[2]

Resumindo: todo o mundo está satisfeito com as próprias opiniões e acha qualquer um que discordar um bobão. Isso não seria nada perigoso se os homens discordassem apenas sobre sabores de sorvete ou qualquer outra questão de gosto. Mas cada um tem sua opinião também sobre as questões mais profundas e importantes da humanidade. Se Deus existe, e, se Ele existe, o que Ele quer de nós; que ações são boas e quais são ruins, morais e imorais, elevadas ou simplórias, justas ou desonestas; em quais partidos políticos se deve votar e o que deve ser feito pelo partido que ganhar...

Se você não concorda com a piada de Descartes, então se lembre das épocas de eleições. Temos dois partidos políticos, cada qual incapaz de dar conta até dos desentendimentos internos dos próprios membros, que dirá opor-se em uníssono ao outro. Aborto, oração na escola, casamento homossexual, assistencialismo estatal, política externa, guerra. Durante o ano de eleições, o tão bem conhecido adágio que diz que “política, religião e moral não se discutem” é deixado de lado para podermos falar exclusivamente de política, religião e moral. A birra cacofônica resultante nos faz perceber quão sábia foi a decisão de se fazer eleições só a cada quatro anos.

O fato de que nós podemos discordar a respeito de tantas coisas torna-nos céticos demais para acreditarmos que podemos conhecer alguma coisa de fato. Se pudéssemos saber a verdade a respeito de alguma coisa, parece que então as pessoas não poderiam discordar pelo menos daquilo. Talvez tudo seja mesmo uma questão de opinião, afinal. Talvez os céticos estejam certos.

É esse tipo de ceticismo que Descartes pretendia curar. Ele ofereceu como remédio um método que, por falsa modéstia, ele dizia que nem todos precisavam seguir, mas que estava descrevendo-o apenas porque tinha funcionado para ele.

Essa falsa modéstia escondia um orgulho gigantesco. Descartes não desejava nada mais nada menos que todos, afinal, seguissem seu método, e seu desejo vem sendo formidavelmente cumprido. Ele é conhecido – correta e lamentavelmente – como o pai da filosofia moderna. Se você pensa que isso não lhe afeta, o grande historiador francês Alexis de Tocqueville já disse, depois de sua primeira visita aos Estados Unidos da América na primeira metade do século XIX, que “a América é [...] um dos países em que os preceitos de Descartes são menos estudados e mais corretamente aplicados”.[3] Eu deixo aos atentos leitores de *Da democracia na América* a tarefa de dizer se isso é um elogio ou não. Mas seu argumento era o de que o método filosófico de Descartes havia como que se infiltrado em nossas almas e se tornado uma segunda natureza.

Qual é, afinal, o método de Descartes? Para ser breve: é duvidar de tudo. Para vencer o ceticismo, Descartes propõe que sejamos céticos com relação a tudo, para vermos se sobra

algo sobre o que nós não podemos ser céticos. “Considerarei necessário”, ele nos diz na quarta parte de seu *Discurso*, “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo sobre o que eu posso imaginar uma única dúvida, para saber se, depois desse processo, restaria algo do meu sistema de crenças que fosse totalmente indubitável”.

Antes de nos unirmos ao trio elétrico de Descartes, devemos nos perguntar a mais óbvia das questões: não deveríamos duvidar desse processo? E se o fizéssemos ao contrário? Deveríamos aceitar como absolutamente verdadeiro aquilo que nos parece conter só um grãozinho de verdade? Por que isso seria menos racional do que rejeitar tudo aquilo sobre o que podemos ter qualquer duvidazinha? Eu posso muito bem imaginar que a árvore pela qual eu estou prestes a atravessar não é nem um pouco sólida, mas sim que é feita de névoa. Depois de rachar a cara no tronco, pode ser que eu mude de idéia.

Tal método, que já parece loucura, logo fica mais insano ainda. Uma bela receita para a loucura é essa: *eu* rejeitar tudo aquilo sobre o que eu posso imaginar uma dúvida. Se deixarmos nossa imaginação correr solta, somos capazes até de duvidar da solidez do chão sobre o qual estamos parados ou do fato de que temos um nariz.

Ainda que um método como esse possa não levar à mais completa loucura, com certeza leva ao narcisismo, a mórbida condição de acreditar que eu estou na posição de um deus que tudo julga e por nada é julgado. Suspeito que o método cartesiano se vista da mais miserável humildade justamente para promover o mais desnudo orgulho. Assume a postura de uma trêmula formiga, mas pressupõe a impostura de um deus altivo.

Mas antes de sermos arrebatados pela tentação de criticar seu método sem parar, devemos tentar segui-lo. Do que Descartes diz que se deve duvidar? Primeiro, de toda a sabedoria do passado, seja a registrada em livros, seja a passada por tradição. O passado nada tem a ensinar para Descartes. Por quê? Porque nele há desentendimento, e desentendimento significa ausência de sabedoria.

Não há, por exemplo, uma única filosofia que nos é dada pelo passado num único livro, destaca Descartes, mas sim muitas filosofias contraditórias entregues em uma multidão de livros conflitantes entre si. E não é uma questão de QI. Mesmo entre “as mais exímias mentes que já viveram [...], não há nada sobre o que não se tenha uma disputa” em filosofia, “e, portanto, nada há que não seja duvidoso” (primeira parte). Onde há desentendimento, há dúvida, e de onde há dúvida, você deve pular fora.

Também a tradição não é um guia válido, informa-nos Descartes. Não há uma única tradição para todos os povos, mas inúmeras tradições entre povos radicalmente diferentes. De fato, parece não haver uma natureza humana comum que subjaz a todos os povos, porque “o mesmíssimo homem, com a sua mesma razão, se for criado por toda a infância entre os franceses ou os germânicos, torna-se totalmente diferente daquilo que seria se tivesse crescido entre os chineses ou os canibais” (segunda parte).

Quanto mais lemos os grandes pensadores, diz Descartes, mais confusão nós encontramos. Quanto mais analisamos as nossas tradições em comparação com as tradições de outros povos, tudo parece ser ainda mais relativo. Tudo é areia movediça.

Mas de mais coisas deve-se duvidar. Nossos sentidos às vezes falham. Nós vemos coisas que na verdade não estão onde as vemos. Ouvimos barulhos e nos enganamos quanto ao que eles são. O que fazer? Descartes decidiu “supor que nada é exatamente da maneira como nossos sentidos nos fazem imaginar que seja”.

Como se já não fosse o bastante, devemos duvidar até da razão. Já que às vezes nos pegamos errando nos raciocínios, inclusive nos matemáticos, Descartes então decide rejeitar “como falsos todos os raciocínios que eu anteriormente tomei por demonstrativos”.

Finalmente, do mesmo modo que pensamos que estamos acordados quando estamos sonhando, e às vezes percebemos como reais as coisas que vivemos nos sonhos, “eu resolvi fingir que todas as coisas que já entraram em minha mente não eram mais reais que as ilusões dos meus sonhos”.

E o que sobrou depois dessa abordagem de abalar a terra? Segundo Descartes:

[...] durante o tempo em que quis, portanto, pensar que tudo era falso, percebi que era necessário que eu, que estava pensando isso, fosse alguma coisa. E dando-me conta de que essa verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que nem a mais extravagante suposição dos céticos era capaz de abalá-la, eu julguei que eu poderia então aceitá-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que eu estava buscando (quarta parte).

Temos aí, então, uma das frases mais famosas de toda a história da filosofia: *penso, logo existo*. Ou, em sua forma mais conhecida, *cogito ergo sum*. O *Discurso*, no entanto, foi originalmente escrito em francês, então temos: “*je pense, donc je suis*”, e aí o “eu” (em francês, *je*) tem a mesma ênfase egocêntrica que na versão inglesa da frase. [III]

Soa convincente, não? Se sim, parabéns! Você acabou de cair numa armadilha que aprisiona a mentalidade ocidental há quatro séculos. Uma armadilha da qual não há escapatória porque Descartes a apresenta justamente como uma escapatória – mas de uma outra armadilha que não existe.

O ceticismo é um problema da nossa cabeça. Só é uma armadilha mortal se tentarmos escapar dela fugindo para dentro da nossa própria mente. Ou seja, se deixarmos com que as dúvidas que são nossas tornem-se dúvidas gerais quanto à realidade mesma. O lugar para onde se deve correr para escapar do ceticismo não é a nossa própria mente, onde a aranha do subjetivismo espera para nos devorar, mas é na direção certa de uma árvore, para nos lembrarmos de que o mundo real, fora da nossa mente, sempre foi e continua sendo factualmente sólido, independentemente da nossa inclinação por pensar o contrário. O tratamento natural e apropriado para quem é inclinado a se encurralar em pensamentos não é ir a um beco encurralado para pensar, mas sim sair correndo pelos campos para agarrar a realidade e ser agarrado por ela.

Devemos, porém, escavar mais profundamente no erro fundamental de Descartes. A um nível mais raso, é simplesmente ridículo destacar o pensar como o ato pelo qual eu sei que estou existindo. Alguém poderia muito bem usar para isso o ouvir, o cheirar, o tossir (exceto, talvez, porque não soariam tão bem em latim: *audio ergo sum*; *odoror ergo sum*; *tussio ergo sum*). Não estou negando que o pensar é mais fundamentalmente humano que o ouvir, o cheirar e o tossir, mas estou apenas chamando a atenção para o ponto de que o argumento de Descartes não é essencialmente ligado ao pensamento. É apenas assim: enquanto eu estou fazendo x (seja lá o que x for), eu não posso duvidar da minha existência, porque eu preciso existir para fazer x.

A um modo mais profundo, o resmungo “penso, logo existo” contém uma das mais perversas inversões possíveis, tão destrutiva que podemos rotulá-la de pecado filosófico original. Nós identificamos o erro se escoamos para o senso comum e dizemos: “Mas, René, não seria justamente o oposto? Para pensar, eu devo antes existir, e eu continuo formidavelmente existindo quando não estou pensando. E, convenhamos, o mundo já não estava dando certo antes que eu aparecesse pensando por aí? Devíamos então dizer ‘existo, logo posso pensar’, ao invés de ‘penso, logo existo’”.

O senso comum é esse: a realidade existe anteriormente ao nosso pensar, portanto ele depende da realidade, e isso se dá de duas maneiras. Primeiro, nosso pensamento depende da realidade da nossa existência. Se não existimos, não pensamos nada. Segundo, só pensamos corretamente se conformamos nossa razão àquilo que existe na realidade. As teorias científicas são falsas ou verdadeiras, melhores ou piores justamente na medida em que correspondem adequadamente ao modo como as coisas são no mundo real. Ao contrário de Descartes, nós afirmamos o senso comum contra o *nonsense*: o princípio primeiro da filosofia é a realidade (ou, o ser), e não o pensar. A realidade triunfa.

Se ignoramos esse princípio primeiro e, ao invés dele, adotamos o de Descartes, nossos pensamentos, desvinculados da realidade, podem apenas voar livremente, como ele mesmo demonstra inadvertidamente. “Eu poderia fingir que não tenho corpo algum e que não há um mundo ou um lugar em que estivesse, mas [...] eu não poderia fingir [...] que eu não existo”. E o que ele conclui? “Disso eu concluí que eu era uma substância cuja essência total ou natureza consistia meramente em pensar, e para a qual, a fim de existir, nenhum lugar era necessário e de nenhuma matéria dependia”.

É claro que esse absurdo não pode ter sido dito perto da hora do almoço. Em todo caso, a realidade foi quem disse a última palavra à imaginação de Descartes: ele morreu de gripe. Eu sei o quão difícil é pensar quando estou gripado. Talvez ele, vítima de seu próprio postulado, tenha deixado de pensar por uns poucos instantes... poucos e fatais! *Non cogito, non ergo sum*.

Mas colocada de lado essa pequena frivolidade bastante instrutiva, o próximo passo na argumentação de Descartes é ainda mais prejudicial. O que o assegura de que sua máxima é verdadeira, ele nos conta, é que “eu vejo muito claramente que, para pensar, alguém tem que

existir”, e portanto “eu julguei que poderia tomar como regra geral que as coisas que consigo conceber muito clara e distintamente são todas verdades”.

Parece que Descartes antecipa aqui a nossa objeção, quando admite que “para pensar, alguém tem que existir”. Veremos em breve se ele de fato concedeu esse ponto ao senso comum. Por agora, salientemos o erro escandaloso no qual ele escorregou.

Seria mesmo uma boa idéia a de aceitar como uma “regra geral que as coisas que consigo conceber muito clara e distintamente são todas verdades”? Eu me lembro de, há uns dez anos, ver clara e distintamente uma tremenda bagunça perto da minha lata de lixo, toda espirrada de tinta branca, no beco de trás da nossa casa, e eu me lembro de ter notado, muito clara e distintamente, que aquela nossa vizinha abelhuda (que freqüentemente despejava suas coisas na nossa lata de lixo porque não queria pagar pelo próprio serviço de reciclagem) estava pintando sua cozinha justamente de branco, porque eu a vi, muito clara e distintamente, carregando para cá e para lá um pincel de parede esbranquiçado, enquanto ela me *contava*, clara e distintamente, que estava pintando sua cozinha de branco, e eu me imaginei muito clara e distintamente agarrando-a pelo colarinho do suéter esfarrapado e arrastando-a para trás para limpar aquela clara e distinta bagunça na lata de lixo e nos arredores. Felizmente, enquanto eu estava lá parado, encarando toda aquela tinta branca e imaginando vinganças mais perversas ainda, olhando atentamente eu reparei que as manchas brancas eram rebocos de gesso, e não tinta. A bagunça era, na verdade, do rapaz que estava refazendo nosso banheiro. A vizinha era completamente inocente (dessa vez, pelo menos).

Mas isso não é apenas uma lição moral. Ocorre regularmente na história da ciência. Citemos um caso bem interessante. Um grupo de cientistas eminentes, a começar pelo astrônomo italiano Giovanni Schiaparelli, em 1877, estava convencido de que tinha visto, através de seus telescópios, um complexo sistema de canais em Marte. Esses canais estavam geometricamente dispostos e por isso mesmo era óbvio que eles carregavam a água da civilização marciana. A certeza sobre a existência de vida inteligente em Marte foi anunciada (com o apoio do empresário e astrônomo amador Percival Lowell). Livros foram publicados. A grande mídia declarava a certeza evidente à população atônita (e ingênua). Ajudando ainda mais a levar o público à loucura estava o aficionado por alienígenas H. G. Wells, autor de *Guerra dos Mundos*, que incutira na cabeça das pessoas o terrível destino que aguardava a Terra uma vez que os marcianos parassem de irrigar seus canais e comesçassem a lançar seus ataques irrefreáveis.

Em 1930, essa certeza implodiu: outro astrônomo, E. M. Antoniadi, observou que os “canais” não eram canais: eles não estavam dispostos precisa e geometricamente na superfície de Marte; eram apenas aparências difusas.

A lição é suficientemente simples. Schiaparelli, Lowell, Wells e uma horda de outros cientistas e agitadores queriam enxergar vida em Marte. Os entusiastas de alienígenas queriam ver como retas e geométricas aquelas formas difusas apenas porque queriam que Marte fosse

povoado por alienígenas. É freqüentemente um desejo nosso fazer algo ser verdade só para vermos clara e distintamente o falso como verdadeiro, o imaginado como real. Em todo caso, a realidade é o teste apropriado para nossas crenças corriqueiras e para nossas teorias científicas.

Em contraste a esse salutar realismo, o método cartesiano de duvidar de tudo a não ser do próprio pensamento tornou, para nós, pobres modernos, o subjetivismo no critério da verdade. Mas o egoísmo metódico (*ego* é o latim de “eu”) não é a única coisa de ruim que Descartes despejou sobre nós. O modo mesmo como ele definiu o “eu” manchou toda a corrente histórica posterior. Lembre-se da estranha conclusão de Descartes: como havia conseguido imaginar que ele não tinha corpo e que não havia mundo material, logo ele “era uma substância cuja essência total ou natureza consistia meramente em pensar, e para a qual, a fim de existir, nenhum lugar era necessário e de nenhuma matéria dependia”.

Uma conclusão sinistra, fantasmagórica até, já que por ela Descartes nos imaginava como espíritos puros presos em corpos alienígenas (ou, mais precisamente, máquinas alienígenas, como logo veremos). Como Descartes mesmo revela, na quinta parte do *Discurso sobre o método*, ele era um mecanicista ferrenho que acreditava que toda a natureza não passava de um amontoado de máquinas. Animais e plantas não eram mais vivos (ou mortos) do que bombas hidráulicas, torradeiras ou despertadores. Mais ainda: nossos próprios corpos são meramente mecanismos auto-suficientes.

É por isso que Descartes também é conhecido como o pai do dualismo moderno. O dualismo é a crença de que o ser humano não é uma coisa só – uma união íntima e essencial entre alma e corpo –, mas duas completamente distintas e independentes, uma alma fantasmagórica pendurada numa máquina sinistra.

Se Descartes é o pai do dualismo moderno, o que é que o próprio dualismo gera por si? Uma desordem filosófica bipolar e ambulante, uma criatura que não encontra repouso na criação, uma criatura que habita dois extremos, sendo ou completamente um fantasma ou inteiramente um robô. Num dia se sente um deus, um ser puramente espiritual, capaz de controlar e manipular completamente a natureza (incluindo seu próprio corpo) como o faria com qualquer máquina, e no outro dia acredita que é um ser puramente material, uma pobre máquina governada pela mecânica da natureza.

Isso nos leva ao erro final de Descartes: sua prova absolutamente ridícula da existência de Deus (na quarta parte). Lembremos que Descartes adota como princípio primeiro de sua filosofia que “penso, logo existo”. Ele então afirma que Deus deve existir porque ele (Descartes, não Deus) pode pensar num ser mais perfeito que ele mesmo. Então, conclui ele, “essa idéia foi colocada em mim por uma natureza verdadeiramente mais perfeita do que eu [...] e [...] essa natureza é Deus”. Para piorar o quadro, Descartes então afirma que essas suas idéias, “enquanto claras e distintas, não podem ser falsas” porque elas vêm de Deus. Portanto,

Deus existe porque Descartes pode imaginá-Lo, e todas as idéias claras e distintas de Descartes são verdadeiras porque foi Deus quem as colocou ali!

Eu rogo para que os leitores consigam enxergar a idiotice desse raciocínio. Eu posso imaginar um homem melhor que qualquer outro que eu já conheci. Mas isso significa que ele necessariamente existe? Eu posso pensar numa raça superior de alienígenas existente num planeta muito mais bacana que a Terra. Ambos existem? Que consigamos pensar em alguma coisa não prova a existência dessa coisa, muito menos prova que qualquer coisa que se me pareça “clara e distinta” deve receber um selo de fabricação divina, como se Deus a tivesse me mostrado. A abordagem cartesiana da religião não é só falsa, mas cria a crença tipicamente moderna de que Deus é qualquer coisa “clara e distinta” que imaginamos que Ele seja. Isso significa que nós é que fabricamos Deus a partir das nossas vontades, ao invés de conformarmos nossas vontades e nossa religião a Deus. Isso não só leva à má fé, mas a algo bem pior: uma má descrença. Se Deus é aquilo que clara e distintamente imaginamos que Ele seja, então Ele não é nada. *Ser ou não ser*, é o dilema moderno sobre Deus. Mas as pontas desse dilema são bastante quiméricas; ou seja, são chifres de uma fera mitológica criada pela imaginação de Descartes. Sua argumentação bestial nos levou a rejeitar Deus com base na confusão do nosso pensar sobre Ele, e a aceitar as mais ridículas fantasias utopistas sobre a humanidade só porque somos capazes de pensá-las clara e distintamente. O marxismo é apenas o mais óbvio desdobramento das idéias nefastas de Descartes, mas, como veremos, não é o único.

Quais são os principais erros filosóficos pelos quais devemos agradecer ao pai da filosofia moderna? Primeiro, o subjetivismo, que é apenas uma forma mais sutil de egoísmo. Tornamo-nos cartesianos na medida mesma que declaramos que não existe sabedoria no passado, e que qualquer coisa que nos pareça correta hoje deve ser verdadeira. Isso, ao invés de conduzir-nos a uma maior sabedoria e ao pensamento independente, aproxima-nos muito mais de afirmar inconscientemente nossas próprias opiniões, jamais examinadas. Já que essas opiniões nunca examinadas são geralmente obtidas das idéias mais brandidas na atual praça pública, nós acabamos por nos colocar na exata situação que Descartes satiriza no começo do *Discurso*, na qual todos estão satisfeitos com suas próprias opiniões simplesmente porque (segundo ele crê) lhes são próprias e, portanto, devem ser verdadeiras.

Isso leva a um segundo mal: a confusão entre a verdadeira sabedoria a respeito de Deus com qualquer coisa que alguém venha a pensar sobre Deus. Esse, é claro, é o egoísmo derradeiro, já que ao definir Deus pelos seus próprios pensamentos, nós definimos todo o resto da mesma forma. Um terceiro mal decorre dos dois anteriores, o de que a realidade é definida por aquilo que pensamos que ela seja. Descartes queria acreditar que ele era um tipo de fantasma desencarnado e que seu próprio corpo e todo o resto da natureza eram meras máquinas. O problema com esse dualismo é que ele logo se torna um monismo: o fantasma fugiu e ficamos só com as máquinas. Portanto, até a própria vida humana veio a ser reduzida

ao mero mecanicismo – algo que pode ser tomado e reconstruído conforme os nossos desejos. O segundo e o terceiro mal então deram à luz um quarto: já que Deus era produzido por nosso próprio pensamento sobre Ele, então Ele só pode ser um pensamento, e não uma realidade – uma simples projeção subjetiva do nosso ego. Já que Ele não é real, então Ele nunca se oporá ao que quer que desejemos fazer com a máquina da natureza, e especialmente com a máquina do corpo humano. Estamos livres para manipulá-lo ao nosso bel-prazer, reconstruindo a natureza humana conforme os nossos planos, até que possamos dizer, já num sentido muito distante do de Descartes, “penso, logo existo”. Ao invés de considerarmo-nos feitos à imagem e semelhança de Deus, com todas as limitações morais que disso decorrem, acreditamos ser autocriadores sem qualquer limite, a não ser o nosso próprio poder sempre crescente.

III Que é “*I think, therefore I am*” – NT.

LEVIATÃ

THOMAS HOBBS (1651)

“Todo homem tem direito a tudo”

— Thomas Hobbes (1588-1679)

Segundo Thomas Hobbes, não há, por natureza, o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto. Deixados por nossa própria conta, independentes da sociedade e em condições naturais, somos seres totalmente sem consciência, regidos unicamente pelo prazer e a dor, vorazes por nossos desejos e implacáveis em sua busca. Se essa redefinição da natureza do homem já não era um estrago suficiente, Hobbes ainda acrescenta a noção maliciosa de que os direitos humanos são simplesmente equivalentes aos desejos humanos (sórdidos o quanto forem), e, portanto, temos, por natureza, o direito a tudo aquilo que porventura desejarmos. Nesse sentido, Hobbes é o pai da convicção, tão familiar, de que nós temos o direito de ter o que quer que desejemos – não importa quão vil, moralmente degradante ou supérfluo isso seja – e, mais ainda, que é obrigação do governo proteger esses direitos.

Nós nos tornamos tão hobbesianos que nos é difícil enxergar essas convicções como chocantes, e o que Hobbes realmente disse, então, é tão chocante que se torna duplamente chocante, para nós, acreditarmos que ele pôde botar isso no papel. Essa é a importância de vasculhar os argumentos dessa obra monumental que é o *Leviatã*. É o que nos permite conhecer as nascentes da correnteza na qual nos submergimos hoje. Por onde começar, então?

Imagine que, numa bela manhã, você acorda sentindo que, de repente, alguém removeu todos os fardos da sua consciência, todas as suas hesitações, suas censuras íntimas e como que subterrâneas. Você agora está inteiramente livre de toda contradição interna em relação a todo e qualquer desejo seu. Os muros de separação, que você costumava associar a algo chamado “consciência”, simplesmente não existem mais. Como você logo percebe, uma vez que essas barreiras desapareceram, seus pensamentos e desejos vagueiam livremente por territórios jamais conhecidos e desbravados.

Totalmente sem consciência. Nenhuma distinção entre o certo e o errado, o bem e o mal, a luz e a escuridão. As distinções deixaram de ter qualquer sentido real – ou melhor, tomaram um sentido novo. Bom é tudo aquilo que você quer, e mau é aquilo que se coloca no seu caminho e o impede de alcançar o que você quer. Você é agora o homem natural hobbesiano, o homem como ele verdadeiramente é em sua condição natural.

Ou será que não? Será que você foi longe o bastante? Você realmente se descamou de todo acréscimo da consciência e se tornou o homem natural de Hobbes? Suspeito que, se você é “conservador”, está apenas pensando em remover os muros da consciência que você já está inclinado a pular; e se você é “progressista”, está pensando somente em remover os muros da

consciência que os conservadores construíram. Mas aqui nós estamos falando de outra coisa: nenhum muro. Estuprar por diversão, matar por prazer, torturar para entreter-se, canibalizar suas relações mais próximas e –sim – atear fogo nas florestas tropicais só para ver o esplêndido espetáculo de sua destruição e ouvir todos os animais, especialmente as espécies em extinção, urrar de terror e pânico.

“Qualquer que seja o objeto do apetite e do desejo de um homem, isso é [...] [o que] ele chama de *bem*; e o objeto de sua aversão e negação, *mal*; [...] já que essas palavras de bem ou mal [...] sempre são usadas em relação à pessoa que as emprega; segue-se que nada tem simples e absolutamente um só valor; e nem pode ser tirada da natureza mesma dos objetos lei comum alguma que regule o bem e o mal”. [4] Entendeu? Não há pecado. “Os desejos e as outras paixões dos homens não são, em si mesmos, pecado algum. Nem o são as ações que procedem dessas paixões”. [5] Foi o que declarou Thomas Hobbes há um pouco mais de três séculos e meio.

Se ninguém está aí para fazer-nos sentir culpados e podemos, por um momento, bloquear todos os pensamentos sobre uma retribuição divina, isso tudo pode parecer convidativo, libertador, excitante. Até que você se dá conta – ao ver seu vizinho levar sua esposa embora, o jornaleiro quebrar sua janela (ajudado pelo policial, que então prossegue a fuzilar sua casa na tentativa de escrever o próprio nome, a tiros, na sua caixinha de correio) – de que todo o mundo acordou justamente como você, totalmente liberto dos fardos de suas consciências. Você então reconhece que, ao invés de ter sido abençoado e libertado para suprir seus desejos mais secretos enquanto todo o mundo se comporta, você está mergulhado numa “guerra, de todos os homens contra todos os homens”, na qual há “medo contínuo e perigo constante de morte violenta”, e sua vida está praticamente condenada a ser “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta”. [6]

Isso o atinge como um tijolo. Ou melhor, depois que um tijolo atravessa sua janela e o atinge, você imediatamente se dá conta de que “nessa guerra de todos os homens com todos os homens, uma coisa é conseqüente: nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, justiça e injustiça não têm lugar aí. Onde não há poder comum, não há lei; onde não há lei, não há injustiça. A força e a fraude são as duas virtudes cardeais nessa guerra”. [7]

Contendo o fluxo de sangue com o seu travesseiro, você olha na direção de onde veio o tijolo e descobre que seu outro vizinho, que já acendeu sua churrasqueira lá fora, está insistindo em convidá-lo para um jantar sinistro em plena manhã. Aí então, de uma só vez, você dá de cara com a verdadeira face da “lei fundamental da natureza”. “Porque a condição do homem [...] é a condição de guerra total de todos contra todos; na qual cada um é governado pela própria razão”, e para todos e cada um “não há nada que ele possa usar que não sirva para ajudá-lo a preservar sua vida contra seus inimigos”. Portanto, “segue-se que, em tais condições, todo homem tem direito a tudo; até ao corpo alheio”. [8]

Até ao corpo alheio! É por isso que o vizinho levou sua mulher embora quando ela saiu para buscar o jornal, e o outro quer assá-lo num churrasquinho. Bem-vindo ao “estado natural”.

Isso, é claro, foi um exercício de imaginação. Mas e esse estado, é imaginário? Por um lado, parece que não, pois captura acuradamente a essência do barbarismo que se instaura numa guerra. Mas o pior estado ao qual pode chegar a humanidade é o melhor ponto para se começar a estudá-la? Hobbes achava que sim, e sua grande inovação (uma delas) foi assumir que os seres humanos, em seu pior estado, dão-nos um relance horrível, porém preciso, daquilo que realmente são uma vez que o verniz civilizatório se derreteu. Hobbes, tendo presenciado a selvageria dos homens quando em guerra – ele escreveu o *Leviatã* logo após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e durante as guerras civis inglesas que ocorreram em meados do século XVII –, conclui que a guerra é natural e a paz é que é exceção, que o barbarismo e a mutilação são inatos e a caridade e a civilidade é que são inteiramente artificiais, que o real jardim da natureza é um campo de batalha mortal, e o bucólico Jardim do Éden, um sonho lamentável.

Alonguemo-nos neste último ponto. É típico dos autores que estamos comentando, quase todos ateus, que desejem apaixonadamente substituir o relato bíblico das origens do homem por outro de sua própria autoria. Aliás, em muitos aspectos, toda a modernidade é uma tentativa de substituir o relato bíblico do Éden por uma história completamente nova (assim como é uma tentativa de substituir o Reino do Céu pela utopia do paraíso na Terra). Para os nossos propósitos, não importa se você pensa que o relato edênico é uma fábula, porque o que importa é que você enxergue que uma história da origem do homem está sendo trocada por outra. O estado natural hobbesiano é uma nova revelação, um relato contra-Gênesis feito para nos mostrar o que éramos logo na aurora da humanidade e, portanto, bem profundamente, o que somos agora. Mas é inteiramente ficcional.

Por favor, beba dessas palavras, faça-as enxaguar sua alma e medite sobre elas: o estado natural de Hobbes é inteiramente ficcional. Um mito. Uma fábula. História da carochinha. Um estado completamente imaginário. Nem Hobbes nem ninguém que viveu o século XVII poderia ter a mínima idéia de como era realmente a raça humana em sua origem. A arqueologia não estava nem engatinhando. Mas ainda mais óbvio é o fato de que, se a humanidade fosse, desde seu alvorecer, como o homem e a mulher hobbesianos, seu anoitecer teria sido muito acelerado pela autodestruição. Como poderiam as famílias evoluir para tribos, se os homens não eram nada além de assassinos sangüinários e estupradores ambulantes, e se as mulheres se tornassem canibais logo após terem se tornado mães, ou então esmagassem a cabeça de sua prole só porque a considerava inconveniente?

Os críticos ajuizados de Hobbes, logo após a primeira publicação de *Leviatã*, apontaram que seu estado natural era uma invenção. Então, se na época ele era visto assim e até hoje ele pode continuar a ser visto assim, porque insistir no assunto? Porque é uma invenção

duradoura. Ela vem se tornando, a cada dia mais, a mitologia dentro da qual nós vivemos. O *Leviatã* tornou-se a nossa Bíblia e o estado natural de Hobbes, o nosso Jardim do Éden.

Não concorda? Veja se consegue identificar o aspecto mais estupidamente ficcional da argumentação de Hobbes: “Porque a condição do homem [...] é a condição de guerra total de todos contra todos; na qual cada um é governado pela própria razão”, e para todos e cada um “não há nada que ele possa usar que não sirva para ajudá-lo a preservar sua vida contra seus inimigos”. Portanto, “segue-se que, em tais condições, todo homem tem direito a tudo; até ao corpo alheio”.

Qual é a invenção mais escandalosa nessa fábula? A de que a nossa condição natural é a guerra? A de que, em nosso estado natural, somos todos governados pela nossa razão (o que significa, para Hobbes, que todo o mundo age segundo um astuto e impiedoso maquiavelismo)? É a afirmação de que os seres humanos primitivos fácil e naturalmente lançam mão do canibalismo no momento mesmo em que ficam sem sua água de coco?

Não: é a alegação sem cabimento nem fundamento de que “todo homem tem direito a tudo”. Para nós, fica difícil identificar a absurdidade porque a discussão sobre o “direito” tomou conta de praticamente toda a nossa discussão política, mandando grosseiramente o discurso moral às favas. Hobbes queria mesmo mandá-lo às favas, e foi para fazer isso que ele tirou inteiramente do nada a sua noção ficcional de direito. De acordo com sua fantasia tóxica, os direitos simplesmente se equivalem aos desejos, então dizer que “eu tenho o direito de fazer x coisa” é só outra maneira de dizer “eu tenho o desejo de fazer x coisa”.

Uma vez que temos a invenção desse tipo de alegação de direitos, podemos começar a reconhecer que, em nosso mundo hobbesiano, a frase “eu tenho direito à pornografia” é meramente uma reconstituição de “eu tenho o desejo de ver pornografia”. “Maria tem direito de se casar com Susana” quer unicamente dizer que “Maria deseja se casar com Susana”. Isso pode ganhar formas cada vez mais complicadas e sofisticadas. “Eu tenho o direito de controlar o meu corpo” é uma maneira dissimulada de dizer “eu tenho o desejo de abortar”. “Tenho direito à privacidade” pode realmente querer dizer “eu quero muito fazer umas coisas que fariam a minha bisavó vomitar”. “Tenho direito à liberdade de expressão”, o que soa nobre e razoável de se defender como um direito, pode realmente ser uma maneira compacta e oculta de dizer “tenho o desejo de chocar os cristãos e agradar a *intelligentsia* artística nova-iorquina mergulhando um crucifixo na urina”.

Hobbes fixa esses padrões ficcionais de direito não pela argumentação, mas através da pura definição, isto é, simplesmente declarando-os, como se todos já estivessem carecas de conhecê-los (e poucos eram tão carecas quanto o próprio Hobbes, como seus retratos atestam). “O direito natural [...] é a liberdade que cada homem tem de usar suas próprias forças, do modo que ele bem entender, para preservar a sua própria natureza, ou seja, a sua própria vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que, em seu próprio juízo e razão,

ele conceba como um meio apto para tal”.[9] E, é claro, conforme cada pessoa busca tudo e qualquer coisa que deseja, tem-se a guerra total.

A argumentação de Hobbes que (obscura e abertamente) se desdobra até essa declaração é a seguinte:

1. Deus não existe.
2. Não há, portanto, o bem e o mal.
3. Os seres humanos são meras criaturas corporais que não têm outro sentido ou objetivo na vida que não seja gozar de prazeres físicos e fugir de dores físicas.
4. As noções de “bem” e “mal” surgem porque os seres humanos chamam àquilo que lhes dá prazer de “bom” e àquilo que lhes causa dor de “mau”.
5. Já que Deus não existe, e também nenhum bem ou mal naturais, não há limites para o que cada um pode fazer para conseguir o que deseja, e nem limites para o que se pode fazer para evitar o que inflige dor.
6. Portanto, todos nós somos livres (temos a “liberdade”) para fazer qualquer coisa que quisermos para preservar a própria vida. Esse é o “direito natural”.
7. Como a vida é definida meramente como a busca sem fim pelo prazer unida à fuga da dor, então a preservação da vida inclui a busca sem fim pelo prazer e a prevenção contra tudo e qualquer coisa que possa servir, de algum modo, como obstáculo.
8. E isso significa o caos total, ou o “estado de guerra”.

Mas Hobbes, quando nos leva ao estado de guerra, não nos deixa lá, desamparados. Ele oferece um caminho de fuga, uma saída que estragou completamente toda a nossa compreensão da sociedade, porque se tornou fundamental à prática e à teoria política progressista. Hobbes imagina que os seres humanos são indivíduos naturalmente anti-sociais que aderem a uma sociedade só porque estão tentando escapar dos perigos do estado natural. Essa ilusão escapista tão cativante já se tornou um cativeiro, então temos que examiná-la com cuidado e à distância.

Os perigos que tornam o nosso estado natural, pré-social, num “estado de guerra” são trazidos à tona precisamente porque cada indivíduo, argumenta Hobbes, acredita que tem o direito a tudo e a qualquer coisa que desejar. Esses indivíduos pré-sociais permaneceriam, se pudessem, nesse estado natural, porque é sempre melhor (assim eles pensam) ter tudo que você quer na hora que você quer.

Mas porque todo o mundo ao redor também está prestes a explodir de desejos/direitos, tem-se um completo caos no qual qualquer um pode ser morto e comido a qualquer momento. Então essas criaturas delirantes por direitos aderem, relutantes, a uma sociedade, através de um tipo de acordo que garante que – e aqui vem a cláusula de escape – “todo homem esteja disposto, quando os outros também estiverem [...], a deixar de lado esse direito a todas as coisas” e a “contentar-se com o tanto de liberdade sobre os outros homens que os mesmos terão sobre ele”.[10]

Tudo isso nos dá uma estranha visão da sociedade como sendo algo alienado à nossa natureza. Na visão hobbesiana, a sociedade não é nem boa nem natural. É, na melhor das

hipóteses, um mal necessário, um contrato inteiramente artificial entre indivíduos essencialmente hostis e isolados, feito para evitar uma vida “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” no seu estado natural. Como consequência, isso produz uma visão totalmente negativa de justiça. “Não vou fazer x coisa se você não fizer x coisa para mim”. Não estamos mais unidos pelo amor. Não temos mais sentimento de dever natural para com a nossa família ou nosso vizinho, e nenhuma afeição mais nobre pelo local ou o meio social onde nascemos. Ao contrário, estamos unidos pela desconfiança mútua e a ferocidade.

Não é nenhuma surpresa que a visão ignóbil e negativa de Hobbes da natureza e sociedade humanas produz uma visão ignóbil e negativa da justiça. É também nada surpreendente que essa visão produza conseqüentemente uma noção de governo esvaziada de tudo a não ser das causas mais baixas. Uma sociedade hobbesiana é uma na qual cada pessoa se considera primeira e majoritariamente como um indivíduo que transborda direitos/desejos, mas que não tem nenhuma responsabilidade fundamental para com ninguém. Para o indivíduo hobbesiano, portanto, todo o trabalho do governo é proteger e maximizar a expressão desses direitos/desejos individuais e simultaneamente minimizar o conflito com os outros indivíduos portadores de direitos/desejos. Em suma, a única tarefa do governo é meramente reproduzir uma versão feliz do estado natural hobbesiano, onde haja o máximo de liberdade de se perseguir os desejos individuais, mas sem a parte bruta, violenta e mortal.

A justiça hobbesiana é entendida, portanto, como um tipo de inversão da regra de ouro: não faça nada aos outros, para que eles não façam nada a você. Ou então, se colocarmos isso numa versão mais longa e positiva, que é mais familiar: deixe que os outros façam tudo que quiserem (contanto que o que os outros fizerem não machuque diretamente você), para que você possa fazer tudo que quiser (contanto que o que você fizer não machuque diretamente os outros).

É bom recordar que o pressuposto que subjaz essa visão de justiça é a crença hobbesiana de que não existem bem e mal naturais. A crença de que as palavras *bom* e *mau* significam apenas, respectivamente, “ai, que gostoso” e “ai, odeio isso!”. O resultado é que a moral se torna apenas algo privado, coisa de gosto pessoal, de modo que dizer “eu acho que o aborto é errado” e “eu acho que a pornografia é errada” é dizer algo tão moral quanto “eu não gosto de sorvete de chocolate” ou “eu não suporto licor”. Esse completo relativismo moral está por trás do grande protesto hobbesiano dos nossos tempos: “Ninguém tem o direito de me dizer o que fazer”. Repare na ênfase no *direito*, ao modo hobbesiano de direto/desejo, e não em *direito* enquanto oposto de errado.

O interessante do hobbesianismo – se você é desses que se interessam pelo macabro – é que ele acaba se tornando como que uma profecia auto-realizável. Isto é, ainda que o estado natural caótico que ele inventa seja originalmente uma ficção indecente, se uma sociedade começa a agir de acordo com a noção hobbesiana de direito, ela então vai se tornando, gradativamente, num coletivo rebelde, mimado e emotivo de indivíduos egoístas, obcecados

em conseguir tudo que querem, não importando o custo, e que brada a todo o momento o direito que tem de ter tudo aquilo que o leva à própria destruição.

Talvez por isso você tenha aquele estranho sentimento de *déjà-vu* quando lê o *Leviatã*.

DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1755)

“*Os selvagens não são maus justamente porque eles não sabem o que é ser bom*”

— Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau fez tanto estrago e em tantos livros que é difícil escolher só um aspecto, separar apenas um livro, para criticar. Mas para os nossos propósitos, podemos mirar, de consciência limpa, em apenas um: o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, uma cornucópia de profundas confusões, cujos frutos apodrecidos serviram de adubo para vários erros das gerações subseqüentes.

O *Discurso* foi assinado por “Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra”, indicando o local onde ele havia nascido há mais de quarenta anos. A vida de Rousseau não começou bem. Infelizmente, sua mãe morreu poucos dias depois do seu nascimento, deixando-o para ser criado por sua tia e seu inconstante pai, um relojoeiro viajante que havia passado só dois anos de sua vida de casado junto de sua esposa, antes que ela morresse. Fugindo da lei, ele então abandona o jovem Rousseau quando o menino estava com dez anos. Um garoto sem família, Rousseau se mudou da casa dos parentes para fazer alguns estágios, era debilitado e socialmente desajeitado, e cresceu para a virilidade com quase nenhum guiamento, enquanto vagava pela Europa de emprego a emprego (gravurista, copista, lacaio, professor particular, secretário, registrador de terras, assistente de embaixador), de patrão a patrão e de amante a amante.

Rousseau adorava um romance, não gostava de trabalhar e, mais do que tudo, desprezava a menor insinuação de autoridade que pudesse fazê-lo parecer subordinado a um mestre, não importa quão suave ou racional ela fosse. Isso responde por sua incapacidade de manter sua condição por muito tempo. Também por conta dessa sua aversão à autoridade, ele foi majoritariamente um autodidata, que lia intensa e indiscriminadamente. Como resultado, Rousseau foi capaz de combinar *insights* brilhantes e originais com tolices vergonhosas e perigosas.

Um exemplo, para ilustrar a coisa. Rousseau adorava música e se imaginava um tanto talentoso. Mas por ser autodidata e talvez portador de uma leve dislexia, ele tinha grandes problemas para ler partituras, mesmo as mais básicas. Ele decidiu então inventar o próprio sistema de notação musical, pensando que essa sua invenção engenhosa o faria rico e famoso. Depois de apresentá-la à prestigiosa *Académie des Sciences*, os professores de lá apontaram para ele que, apesar de a notação da melodia ser um tanto criativa, ela não era capaz de

representar a harmonia da música. Um inconveniente meio óbvio, mas relativamente inofensivo. No entanto, Rousseau cometeu o mesmo tipo de erro quando tentou realizar melhorias engenhosas na filosofia política. Como essas afetavam pessoas reais, eram portanto bem nocivas, na verdade.

Aos 38 anos, Rousseau finalmente alcançou a fama quando ganhou uma competição de ensaios oferecida pela *Academy of Dijon* em 1750. A Academia propunha a seguinte questão: “A restauração das ciências e das artes tende a purificar os costumes morais?”. A resposta de Rousseau, dada no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, foi: “Não. Quanto mais civilizados ficamos, mais corruptos nos tornamos”. Ele alega que o avanço das ciências e das artes leva as pessoas para longe de sua pureza e alegria naturais e originárias, tornando-as mais sutil e sofisticadamente viciosas. O mesmo acontece, diz ele, até na arte de governar. Enquanto nos dão segurança, o governo e as leis nos privam da nossa “liberdade originária”, e assim nos tornamos “escravos contentes” de “gosto fino e delicado”, de “caráter leve e costumes civilizados”, que nos dão “a aparência de virtudes sem de fato as possuímos”. [11] Nós seríamos todos infinitamente mais virtuosos, afirma Rousseau, se fôssemos romanos nobres e rústicos, ou melhor ainda, nobres porém selvagens inteiramente aculturados. “O bom homem é um atleta e gosta de competir pelado”. [12] Assim falou Rousseau em seu *Primeiro discurso*.

O *Segundo discurso* de Rousseau – intitulado propriamente de *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – era uma extensão desse tema. Foi escrito em resposta para ainda outra questão proposta pela *Academy of Dijon*, dessa vez em 1754: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela justificada pelas leis naturais?”. Dessa vez, Rousseau não ganhou o prêmio (seu ensaio foi muito além do limite de páginas permitido), mas com certeza ganhou certa fama duradoura quando publicou essa resposta nos anos seguintes.

Eu chamei esse *Segundo discurso* de uma cornucópia de profundas confusões. A palavra “cornucópia” deve nos alertar para a vastidão e a abundante riqueza do trabalho de Rousseau. Até quando demonstramos sua confusão, não devemos subestimar sua profundidade. Erros banais raramente engendram grandes conseqüências históricas, e Rousseau não era nada banal. Pode-se ver nele, para o bem ou para o mal, as sementes do romantismo e do nacionalismo tradicionalista, da Revolução Francesa e do totalitarismo, de Marx e de Nietzsche, de Freud e de Darwin, da antropologia moderna e de Margaret Mead, da revolução sexual e da dissolução da família – tudo marcado por algo caracteristicamente rousseauniano: genialidade e engano. Estudemos ambas as coisas.

Rousseau usou a pergunta levantada pela *Academy* sobre a desigualdade como um pretexto para estender ao extremo a argumentação que teceu no *Primeiro discurso*, no esforço de encontrar o “homem natural”, o homem como ele é no seu “estado natural”. “Os filósofos que tenham examinado os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar ao

estado natural, mas nenhum deles o alcançou”,[13] declarou Rousseau, claramente tendo em vista os esforços de Thomas Hobbes (e também os de John Locke).

Mas as diferenças entre Rousseau e Hobbes não nos devem cegar para as semelhanças entre os dois. Para começar, assim como é com Hobbes, aqui nós nos vemos entretidos numa poderosa fantasia, numa era imaginária projetada pelo próprio autor, que alegadamente nos proporciona *insights* geniais sobre o que é, de fato, a natureza humana. Rousseau parece chamar a atenção do leitor para sua ficção quando ele o alerta de que está “deixando todos os fatos de lado” e que o que ele tem a dizer “não deve ser tomado como verdade histórica, mas apenas como argumentação hipotética e condicional”. [14] Mas aí se pode facilmente acusar Rousseau de uma duplicidade maquiavélica: ele sabia muito bem que o que ele tinha a dizer cheirava à heresia, e ele não queria emaranhar-se nem um pouco em confusões com as autoridades eclesiásticas. Mas desconsiderando essa pequena fraude, devemos ressaltar que, devido ao estado em que se encontravam as pesquisas históricas e antropológicas àquela época, o quadro que ele pinta do homem primitivo ou natural só pode ter sido inspirado pela própria imaginação.

Isso é de se ressaltar porque se mostra como um padrão da intelectualidade moderna. Suas imaginações voam para longe, e eles voam para longe junto com elas. Eles constroem uma utopia lá longe, seja no nevoeiro de um passado distante ou nas colinas ensolaradas de um futuro longínquo. Pelo poder de suas palavras, eles conduzem homens e mulheres outrora sãos e saudáveis ao desperdício de suas próprias vidas e das vidas de numerosos outros, às vezes até à ruína da própria nação.

O que foi, então, que Rousseau imaginou? Sendo um pouco volúvel: enquanto que, para Hobbes, os homens em seu estado natural eram gorilas – sujos, brutos, e curiosamente baixinhos –, o homem primitivo de Rousseau era cortês, pacífico, inocente, despreocupado, um chimpanzé alegremente libidinoso. Rousseau, portanto, nos deu um novo Adão, um arquétipo ancestral do pacifista faça-amor-não-faça-guerra, que se tornou o ideal social dos movimentos de “amor-livre”.

Segundo Rousseau, os homens naturais “em seu estado primitivo” não tinham “nem casas, nem cabanas, nem nenhuma propriedade de qualquer tipo”. De fato, eles não eram muito mais que animais. Eles não tinham linguagem; eram criaturas dos sentidos, não da razão. Como na visão de Hobbes, esses seres humanos originários eram naturalmente solitários. Nem o amor nem a família eram naturais. “Homens e mulheres uniam-se fortuitamente, dependendo dos encontros, ocasiões e desejos” e depois “eles se deixavam com a mesma facilidade”. [15]

Rousseau vai tão longe em suas fantasias destruidoras do amor e da família que ele chega até a negar o amor da mãe pelos filhos. “A mãe cuida dos filhos em primeiro lugar por necessidade própria; depois, já que o hábito os afeiçoou a ela, ela cuida deles por necessidade deles. Tão logo eles alcançam a força necessária para buscar comida por conta própria, eles não hesitam em deixar a mãe sozinha; e como praticamente não havia outro jeito

de se reencontrarem a não ser não se perderem de vista [na selva ou na floresta], eles logo chegavam a um ponto de já não se reconhecerem uns aos outros”.[16]

E o pai? Bem, acontece que os conceitos de paternidade e dever moral – e até mesmo o conceito de “amor” – são constructos artificiais que surgem só depois que o homem já decaiu de seu estado primitivo amoral. Como assim? É que o homem e a mulher primitivos agiam exclusivamente movidos pelo impulso sexual. “Todos ficavam pacificamente à espera do impulso da natureza, rendiam-se a ele sem escolhas e com muito mais prazer do que furor, e, satisfeita a necessidade, todo o desejo se extinguia”. Em outras palavras, ficantes de uma noite só não ficavam nem por uma noite só. Felizmente, o povo primitivo não era lá muito exigente. Porque o homem era tão primitivo, ele não tinha ideais de beleza: “toda mulher era boa para ele”. [17] Quanto à sua linhagem de descendentes, já que ele logo partia para a selva assim que suas “necessidades” haviam sido “satisfeitas”, “ele não reconhecia seus filhos”, [18] nem se tropeçasse neles mais tarde.

Aí está: o paraíso rousseauiano, os novos e melhorados Adão e Eva. Sexo, inteiramente livre de todas as conseqüências indesejadas e emaranhados amorosos! Uma simples “inclinação cega, destituída de qualquer sentimento do coração”, que produz “apenas um ato puramente animal”, que satisfaz um desejo bruto e passageiro. E uma vez que esse desejo é resfriado, “os dois sexos já não se reconhecem, e até os filhos não significavam coisa alguma para sua mãe a partir do momento que podiam se manter sem ela”. [19] O paraíso de todo gigolô! Paternidade sem compromisso! Sem os inoportunos pesos na consciência!

Não havia pontadas na consciência para o homem primitivo, garantia Rousseau ao leitor, porque “o elemento moral do amor é um sentimento artificial criado para uso da sociedade”. [20] Já que o amor entre o marido e a mulher e o amor entre os pais e os filhos não eram naturais, então também não o eram os deveres morais provenientes do casamento e da gravidez (Rousseau ainda diz, não sem alguns toques autobiográficos, que o elemento moral do amor é um sentimento artificial “estimado com muita destreza e cuidado pelas mulheres no sentido de estabelecer sua supremacia e tornar dominante o sexo que era destinado apenas a obedecer” [21]).

Se tivesse parado aí, Rousseau seria celebrado meramente como o pai da intelectualidade barulhenta e desonesta do séc. XVIII, que seduzia as tolas mulheres da *high society* a acreditarem numa filosofia que as tornava suas presas sexuais. “O sexo é natural. As correntes da moral não. Minha senhora, vamos nos livrar dessas amarras e recuperar a nossa inocência perdida!”.

Seria assim mesmo, mas porque Rousseau era um pensador profundo, o estrago é muito maior. Não apenas a moral sexual, mas toda a moral era antinatural. Porque os “homens naquele estado [primitivo]” eram totalmente amorais: como eles não tinham “entre eles nenhum tipo de relacionamento moral ou deveres reconhecidos, eles não podiam ser nem bons nem maus, nem virtuosos nem viciosos”. [22] A moral é, portanto, totalmente artificial. Ela se

desenvolve com a sociedade. Porque a própria sociedade não é natural, então também a moral não o é. “Os selvagens não são maus”, diz Rousseau, “justamente porque eles não sabem o que é ser bom”. [23]

Mas não é que a sociedade é antinatural, apenas: ela é mesmo má. Como Rousseau deixou claro em seu *Primeiro discurso*, o desenvolvimento da sociedade – o desenvolvimento do ser humano para além da mera existência solitária e selvagem – constitui sua queda da felicidade idílica, originária e natural, para dentro dos mórbidos, viciosos e complexos mistérios da civilização, uma trágica queda da liberdade natural à servidão artificial. “Todos devem se dar conta”, diz Rousseau, “de que [...] os laços da servidão são formados apenas por conta da mútua dependência dos homens e das necessidades recíprocas que os unem”. Mas no estado natural, todo homem é inteiramente independente. As correntes artificiais da sociedade “não existiam no estado natural”, e, portanto, “lá, todo homem” era “livre do jugo”. [24]

Não estamos muito distantes do famoso grito de Marx e Engels que encerra o *Manifesto do Partido Comunista*: “Os comunistas se recusam a esconder suas opiniões e seus objetivos. Eles declaram abertamente que seus propósitos só podem ser obtidos pela derrubada violenta de todas as condições sociais existentes. Que as classes dominantes tremam diante da revolução comunista. Os proletários não têm nada a perder, exceto suas amarras. Eles têm um mundo a ganhar. TRABALHADORES DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS!”. [25]

Há, porém, diferenças importantes quanto a Marx. Rousseau acreditava que, porque o avanço da civilização (no que se inclui o avanço da tecnologia, isto é, “as artes”) causa a nossa miséria, então o único meio de progredir era regredir, era recriar ao máximo que se pudesse a condição selvagem de ser humano não-desenvolvido, chacoalhando para longe as amarras artificiais da sociedade e retornando ao estado de pureza natural. Para Marx e Engels, ao contrário, a conquista progressiva da natureza e os estágios da sociedade que dela derivam levam à utopia pacífica comunista, na qual a tecnologia proporciona uma existência edênica em que ninguém tem que trabalhar. Rousseau e Marx conduzem a direções opostas, um para trás e outro para frente. O que para Rousseau era um sinal de decadência, para Marx era sinal de progresso.

Dito isso, Rousseau continua sendo o pai do pensamento marxista, embora tenhamos que nos esforçar um pouco para demonstrar as conexões. No princípio, o homem-animal não era proprietário de nada, Rousseau nos assegura. Ele não tinha idéia alguma de propriedade porque ele não tinha idéia alguma de coisa alguma. Ele era inteiramente irracional. Sua alma, “por nada agitada”, “voltava-se apenas ao sentimento exclusivo de sua existência presente, sem idéia alguma de futuro”. Ele estava vivendo uma vida abençoada de “puras sensações”. [26] Ele comia quando estava com fome, dormia quando estava cansado, e fazia sexo sem compromisso sempre que lhe batia a vontade. Nesse estado originário, assim clama Rousseau, havia muitas nozes e maçãs para todo o mundo. Nada pertencia a ninguém; ninguém era de

ninguém. Cada um vivia como queria, e como cada um queria apenas algumas coisas, não havia conflitos e nem trabalho forçado.

As coisas teriam corrido assim indefinidamente, não fosse por uma “primeira revolução”. Algum idiota botou na cabeça de construir uma cabana e, pior ainda, ao invés de sair correndo depois de ter conquistado uma mulher, ele a convidou para entrar no seu esconderijo. Foi isso que “produziu o estabelecimento e a diferenciação das famílias”, e também “um tipo de propriedade”, uma distinção de seu e meu que nunca havia existido.[27] A partir daí, as coisas rapidamente deslizaram ladeira abaixo. O homem natural que originalmente era livre torna-se desnaturadamente preso a um local e a uma família. À medida que mais famílias se reuniram, surgiram divisões do trabalho, permitindo a existência tanto de necessidades quanto de luxos e garantindo a interdependência social.

A essa altura, o declínio do homem já estava garantido. A primeira revolução traz tanto a virtude quanto o vício. No estado natural, a fidelidade conjugal não existia. Mas a partir do momento que uma mulher é rotulada como sendo de um só homem, o adultério é criado onde antes existia a liberdade sexual. Da ostentação vem a devassidão e o vício. Ninguém era guloso antes de existir o excesso de alimentação. Da posse vem o crime. Ninguém podia roubar antes que houvesse o conceito de propriedade, e nunca houve propriedade antes da triste invenção da arquitetura e da agricultura. Da interdependência veio a desigualdade. Todos eram iguais onde não havia distinções baseadas no trabalho, na propriedade ou na comparação.

Parece, então, que foi o ato de chamar algo de seu – de sua propriedade privada – a origem de toda a miséria humana e (para lembrar o título do tratado de Rousseau) de toda a desigualdade:

A primeira pessoa que, tendo cercado um pequeno terreno, botou na cabeça de dizer que isso é meu, e encontrou apenas pessoas ingênuas o bastante para acreditarem nela, foi a fundadora da sociedade civil. De quantos crimes, guerras, assassinatos, de quanta miséria e de quanto horror a humanidade teria sido poupada se alguém, arrancando aquelas estacas ou preenchendo de novo aquela vala, tivesse gritado aos seus companheiros: “Cuidado para não darem ouvidos a este impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que esses frutos pertencem a todos e essa terra a ninguém!”.[28]

As conseqüências disso tudo foram retomadas por Marx e Engels. A propriedade privada é antinatural e, portanto, não é boa. Todo conflito entre os homens é causado por se considerar algo como exclusivamente de alguém (incluindo a mulher e os filhos de alguém – note quantos comunistas se divorciaram da família para irem se casar com o amor livre). O mal só piora com o progresso dos envolvimento. A propriedade privada se origina–e se intensifica–na divisão do trabalho; a divisão do trabalho suscita uma desigualdade social antinatural que avança com o progresso tecnológico. Portanto, a libertação dos “crimes, guerras, assassinatos [...] misérias e horrores” só virá se alguém arrancar as estacas das propriedades privadas e fincá-las nos corações de seus donos. Comunismo!

A principal diferença entre Rousseau e Marx é que Marx pensava que a tecnologia poderia providenciar, em última instância, o tipo de ociosidade e abundância que Rousseau identificava somente com o nosso estado primitivo. Marx acreditava, portanto, que o progresso do homem pelos vários estágios de evolução histórica poderia levar-nos (após a revolução final e cataclísmica) a uma condição de igualdade e comunismo livre da propriedade privada.

Marx não foi o único filho revolucionário de Rousseau. Este é talvez mais famoso ainda por desovar uma outra revolução, a Revolução Francesa, e um olhar mais atento ao seu relato sobre a sociedade civil pode nos revelar o motivo. Como já podíamos ter adivinhado daquilo que já foi dito até então, Rousseau acreditava que as desigualdades provocadas pela propriedade privada (e a conseqüente distinção entre ricos e pobres) precedem a construção explícita da sociedade civil. Os da cabana trabalhavam mais; eles tinham mais terra; suas plantações cresciam; seus animais se multiplicavam. Os outros eram preguiçosos, ou abatidos pelo azar, ou tolos o bastante para escolher um tipo de trabalho que lhes rendia apenas moderadamente. As populações crescem; a sociedade cresce; os que têm, têm cada vez mais, os que não têm, têm cada vez menos. A distância entre os ricos e os pobres aumenta proporcionalmente.

A simples sociedade se transforma em sociedade civil no momento em que os poucos ricos se dão conta de que os muitos pobres podem se juntar contra eles e depô-los. Então, eles bolam um plano brilhante. “Vamos nos unir”, dizem os ricos charlatães aos pobres tolos, “para proteger os fracos da opressão, refrear o ambicioso e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence. Instituíamos regulações de justiça e paz às quais todos estarão obrigados a obedecer”.[29] O que os ricos realmente queriam dizer era: “Tenhamos leis e a força necessária para impô-las, e assim eu poderei manter minhas riquezas”. E assim os pobres enganados foram enganados, lamenta Rousseau:

Todos correram para suas prisões achando que tinham assegurado sua liberdade. [...] Tal foi [...] a origem da sociedade e das leis, que trouxeram novas correntes aos mais fracos e mais força para os ricos, destruíram a liberdade natural para sempre, estabeleceram de uma vez por todas a lei da propriedade e da desigualdade e, para o bem de uns poucos homens ambiciosos, subjugaram toda a raça humana ao trabalho, à servidão e à miséria.[30]

Como a sociedade civil é baseada na injustiça e a lei é uma mera ferramenta para manter ricos os ricos, a rebelião d’os-que-não-têm é sempre justificada. Eles não têm nada a perder a não ser suas correntes. *Voilà*: a Revolução Francesa... e voltamos a Marx.

Vamos enumerar os males que podemos pôr na conta de Rousseau e seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Já vimos as conexões com Marx, portanto vamos pôr de lado, até o próximo capítulo, as discussões sobre os males do marxismo. Mesmo porque, ter pavimentado o caminho para o rolo compressor comunista não foi o único mal de Rousseau.

Rousseau corrompeu a nossa imaginação de um modo muito profundo. Muito da forma como agimos, muito do que desejamos, do que consideramos falso ou verdadeiro, real ou irreal, conforma-se à imagem que temos do que consideramos ser realmente o homem e o seu lugar na natureza. Se imaginamos que nosso verdadeiro lar é uma densa e primitiva floresta, jamais nos sentiremos em casa em qualquer outro lugar. Se imaginamos que o paraíso sexual consiste na satisfação inconseqüente de todo e qualquer impulso sexual, então o casamento e a moral sexual parecerão correntes antinaturais que prendem os nossos desejos. Se achamos que o céu na Terra é o feliz isolamento, então (para citar o lamentável filósofo francês Jean-Paul Sartre) o inferno são os outros.

Nós modernos vivemos, numa medida nada pequena, dentro da imaginação de Rousseau; para dizer de outra forma, podemos dizer que fomos feitos à imagem de Rousseau. O homem moderno descartou a idéia de que ele é feito à imagem de Deus, de que a ele cabe amar sua esposa como a si próprio, e de que ele deveria considerar seus filhos como milagres preciosos feitos à imagem sua e de sua mulher.

Ao invés disso, ele aceita o mito de Rousseau de que ele é um homem-animal que seria muito mais feliz se abandonasse a mulher com a mesma consciência despreocupada de uma besta no cio, largasse seus filhos para trás e os deixasse à mercê do acaso, e gastasse seus dias satisfazendo a si próprio, vivendo uma vida de “puras sensações”. Cerveja, futebol, televisão, cinema, *video-game*, *iPod*, *Internet*, sexo, cama.

Esse é um homem-animal nada inofensivo. É uma verdade dolorosa a de que os seres humanos refazem suas sociedades de acordo com uma imagem de humanidade que eles mesmos criaram. E, portanto, não é acidente nenhum que os homens-animais modernos cacem suas presas sexuais, convencendo as mulheres que o paraíso é o sexo sem compromisso e instituindo leis para o descarte dos filhos. Nós nos tornamos Rousseaus.

Apesar do grande louvor de Rousseau às virtudes romanescas, ele tinha uma fileira de amantes, algumas casadas, algumas não. Ele gerou cinco filhos com uma delas, Thérèse Levasseur, com quem ele viveu por mais de 25 anos, tratando-a como mera empregada (ela entregava as ardentes cartas que ele mandava às outras amantes). Rousseau despejou as cinco crianças no *Hôpital des Enfants-Trouvés*, uma casa para crianças abandonadas cujas instalações eram tão deploráveis que a morte dos pequenos era nada menos que certa. Por quais conflitos morais ele passou? Em suas próprias palavras, ao descrever o primeiro abandono, ele não parece ter passado por mais conflitos que os seus homens-animais inventados:

Eu tomei minha decisão bem contente e sem o mínimo escrúpulo, e os únicos que tive que vencer foram os de Thérèse. Eu tive a maior dificuldade do mundo para fazê-la aceitar esse meio de manter sua honra. A mãe dela, que temia a inconveniência do fedelho, me serviu de grande ajuda, e então ela se deixou convencer. Uma parteira discreta e confiável [...] foi escolhida [...] e quando veio a hora de Thérèse dar à luz, ela foi levada ao local por sua mãe. [...] Ele [o filho] foi então depositado pela parteira no escritório da *Enfants-Trouvés*, do modo como se costumava fazer. No ano

seguinte, lá veio o mesmo inconveniente e os mesmos expedientes [...]. Eu não havia mudado de idéia e a mãe continuava não apoiando; ela murmurou, mas obedeceu.[\[31 \]](#)

Essa investida depravada, porém aparentemente indiferente, contra a paternidade já foi repetida muitas vezes pelos Rousseaus de nossa época para que precisemos adicionar algum comentário.

Assim como com Hobbes, vemos novamente o poder da ficção. O relato de Rousseau sobre o homem natural não era mais real que o de Hobbes, mas, seguindo-se a mesma linha causal, uma vez tendo sido aceito como história da origem do homem, exerceu o efeito de uma profecia auto-realizável. Ao imaginarmos que Rousseau estava certo, nós nos tornamos o que Rousseau imaginava.

PARTE II

DEZ GRANDES ESTRAGOS

MANIFESTO DO PARTIDO COMUNISTA

KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS (1848)

“A história de todas as sociedades existentes até então é a história da luta de classes”

— Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)

Nunca tão poucas páginas causaram tanto estrago. A maior parte do dano já está feita e hoje o marxismo, por si só (sem contar na China), mais agita a papelada nas conferências acadêmicas do que qualquer outra coisa. Mas o comunismo é que deu uma bela lição. Só por contagem de cadáveres, o *Manifesto do Partido Comunista* deveria levar o prêmio de Livro Mais Mal-intencionado da História. Agora que temos uma contagem um pouco mais precisa de mortos – provavelmente mais de 100 milhões –, até os marxistas ferrenhos ficam um pouco enjoados de entoar o *Manifesto* como se ele fosse a trombeta do amanhecer.

Mas já que ele falhou tão óbvia e miseravelmente, nós devemos perguntar por que, então, alcançou uma fama tão grande. O que há na grande visão de Marx que inspirou seus discípulos a escalarem a pilha de cadáveres para dar uma olhadinha?

Antes de começar, no entanto, eu devo fazer uma crítica ofensiva da abordagem que irei tomar. Eu digo “ofensiva” nos dois sentidos, porque também a melhor defesa é o ataque. Francis Wheen, em sua biografia de Marx – que, no mais, é boa –, começa a coisa com o seguinte comentário: “Só um tolo poderia sustentar que Marx é responsável pelo *Gulag*;[IV] mas acontece que há, infelizmente, um vasto arsenal de tolos [...]. Deveriam os filósofos ser culpados por toda e qualquer subsequente mutilação de suas idéias?”.[32]

Pelo tom retórico que ele usa, nós assumimos que a resposta deve ser: “É claro que não!”, mas isso revelaria uma ignorância perigosa a respeito de uma das mais profundas questões filosóficas. Tal questão – “deveriam os filósofos ser culpados por toda e qualquer subsequente mutilação de suas idéias?” – era cara e preciosa para os três maiores filósofos que já viveram: Sócrates, Platão e Aristóteles. Não é uma questão boba; ela foi levantada por Platão e Aristóteles quando os discípulos de Sócrates começaram a gravitar ao redor da decisão de apoiar a tirania política.

Pode-se dizer ainda que uma das grandes diferenças entre a filosofia antiga e a moderna é que a antiga levava rigorosamente a sério essa questão, enquanto que a moderna a despreza como se fosse uma bobagem. Sendo um partidário dos antigos, eu creio que se o próprio Marx se atentasse a essa questão, o resultado da contagem de cadáveres do marxismo seria consideravelmente mais baixo.

Talvez Wheen, como alguns outros, esteja assumindo que a filosofia não é perigosa (outro erro moderno!) porque se constitui de meros pensamentos da cabeça de alguém ou de palavras

escritas nas páginas de um livro qualquer. Pedras e pedaços de pau podem quebrar nossos ossos, mas palavras jamais podem nos machucar – esse tipo de coisa. É por essa razão, eu acho, que Wheen coloca a questão de forma tão abstrata, falando de “filósofos” em geral, e não particularmente do filósofo de quem está tratando. Se Lênin, Stálin, Mao, Pol Pot e outros marxistas confessos foram responsabilizados por tão monstruosas mutilações da humanidade, então certamente é legítimo – e até moralmente obrigatório – perguntar o que, propriamente, nas palavras de seu mestre, os inspiraram a perpetrar esses crimes épicos. Alguém tem de ser muito tolo para ignorar essa questão.

Além do mais, o *Manifesto do Partido Comunista* não era uma mera filosofia teórica; era um chamado para uma ação política: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo. [...] Já é hora de os comunistas exporem abertamente, ao mundo inteiro, seu ponto de vista, seus objetivos, suas tendências e contraporem ao conto de fadas sobre o espectro do comunismo um Manifesto do próprio partido”.[\[33 \]](#) Karl Marx, o principal autor do *Manifesto*, escreveu-o para a Liga dos Comunistas em janeiro de 1848, cinco meses antes de seu trigésimo aniversário. Ele era um revolucionário de uma autoconfiança extrema cujos traços característicos eram a inteligência, a inexperiência política e, acima de tudo, um desejo irrepreensível de impor seus argumentos aos seus detratores, especialmente aos colegas comunistas.

Marx não inventou o comunismo e nem era o único que se agitava por mudanças revolucionárias àquela altura do século XIX. Mas ele era, como o próprio Engels admitia, o ditador de toda organização que participava, e, portanto, marcou profundamente os desenvolvimentos subsequentes do comunismo na Europa. Eis o testemunho de Carl Schurz, um homem que presenciou o auge de Marx:

Eu nunca vi alguém com uma conduta tão provocadora e intolerante. A nenhuma opinião que divergia da dele ele concedia a honra da mais mínima e honesta consideração. Ele tratava todos que o contrariavam com um desprezo abjeto; ele respondia a todo argumento que desgostava, ou com um escárnio mordaz da insondável ignorância que havia levantado aquele ponto, ou vomitando ultrajes sobre os motivos daquele que argumentou [...]. Ele condenava qualquer um que ousasse contrariar a sua opinião.[\[34 \]](#)

Não é nenhuma surpresa que só onze pessoas estiveram presentes no funeral de Marx (sem contar o cadáver).

Menciono esses traços da personalidade de Marx porque eles iluminam a essência mesma do marxismo. Trata-se de uma ideologia construída à imagem de um homem e imposta à história com toda a força irresponsável que uma grande teoria pode alcançar quando é livrada da obrigação de não contradizer os fatos. É uma teoria cheia do fervor juvenil, no pior sentido.

Há muito tempo, Aristóteles alertou que os jovens são incapazes de ouvir palestras sobre filosofia política por um duplo impedimento: neles transborda o entusiasmo para mudar o mundo, o que se torna extremamente perigoso por conta do escasso conhecimento que eles têm dele. Para eles, tudo parece possível, e por isso eles são especialmente inclinados a

agarrarem-se a esquemas demasiadamente cerebrais e utópicos que prometem resolver todos os problemas de imediato. É por conta disso – recordando nossas palavras logo acima sobre os filósofos serem culpados de suas idéias – que Aristóteles não imitou o hábito que Sócrates tinha de tratar filosoficamente de política com os jovens. Muitos dos jovens protegidos de Sócrates acabaram por apoiar a tirania. O marxismo é um tipo moderno de tirania: a tirania de uma idéia sobre a própria realidade.

O sócio de Marx, Friedrich Engels, dois anos e pouco mais novo que ele, foi quem escreveu o primeiro esboço do *Manifesto*, mas Marx enxertou suas impressões decisivas no mais famoso documento comunista. O problema central do *Manifesto* é a hipótese que veio a ser conhecida como materialismo histórico, que está intimamente ligada ao ateísmo marxista. Tanto Marx quanto Engels eram ateus, e ateus não gostam que questão espiritual alguma lhes encha o saco. Portanto, eles proíbem a existência delas e consideram todas as coisas como puramente materiais. Isso torna tudo mais simples. Um tipo de simplicidade pode até ser uma virtude. Mas o simplismo materialista e reducionista do marxismo é um vício medonho, precisamente porque ignora a complexidade das coisas mesmas que pretende explicar: o ser humano e a história humana.

Começemos com a mais famosa de suas sentenças: “A história de todas as sociedades existentes até então é a história da luta de classes”. [35] Se você já leu um tanto considerável de história (exceto as que foram escritas por historiadores marxistas), verá que a resposta mais razoável a isso é algo como o seguinte: bem, Karl, certamente a compreensão a respeito das dinâmicas entre as classes sociais nos ajuda a entender uma parte significativa da história de uma sociedade, mas há uma multidão de outros aspectos da vida social humana que não cabem numa fórmula tão simples. Nós devemos desconfiar de uma generalização como essa, se não por outros motivos, simplesmente pelo fato de que a existência de diferentes classes sociais numa sociedade tem, por si só, uma série de causas muito complexas. Os aspectos intelectuais da cultura, por exemplo, parecem ter pouco a ver com a existência – ou com a luta – das classes sociais.

Tais comentários, dispararia Marx em resposta, não são “merecedores de um exame sério”.

É mesmo? Posso atrever-me a perguntar por que não?

“Será que é preciso uma intuição muito aguçada para entender que as idéias dos homens, seu modo de ver, seus conceitos – numa palavra: sua consciência –, mudam a cada mudança nas condições de sua existência material, de suas relações sociais e de sua vida social?”.

Mas, Karl...

“O que mais a história das idéias prova além de que a produção intelectual altera suas características à medida que a produção material se altera? As idéias governantes de cada época sempre foram as idéias de suas classes governantes”.

Sim, bem, eu posso ver certa...

“A história de todas as sociedades do passado consiste no desenvolvimento dos antagonismos de classe, antagonismos que assumem diferentes formas em diferentes épocas”.

Como eu disse, por mais que a distinção das classes seja importante...

“Mas independentemente da forma que tenham assumido, uma coisa é comum a todas as épocas passadas, que é a exploração de uma parcela da sociedade por outra”.

Pode parar por aí! Até você tem de admitir que certamente há outras coisas que todas as sociedades têm em comum além de algum tipo de exploração. O que dizer do desejo de justiça, do amor entre o homem e a mulher, da instituição do casamento, da...

“Não espanta que [...] a consciência social das épocas passadas, apesar de toda a multiplicidade e variedade em que se apresenta, move-se dentro de certas formas comuns, ou idéias gerais, que não podem ser completamente extinguidas exceto pelo total desaparecimento dos antagonismos de classe”.

Como é? A extinção da justiça, do amor, do casamento? É isso que o comunismo nos trará – além do confisco geral das propriedades de todo o mundo?

“A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não espanta que no seu desenvolvimento se inclui a ruptura mais radical com as idéias tradicionais [...]. No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, nós devemos viver numa associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”.[\[36 \]](#)

E assim jorra a torrente através da caneta de Marx, espancando os adversários com abstrações em vez de respondê-los detalhadamente em suas objeções. Se você discorda dele, então você é pior que um idiota; sua própria discordância é prova disso. Já que todas as idéias são meras reflexões da própria classe social, então o único motivo que você poderia ter para discordar de Marx é que sua cabeça está cheia de idéias da “velha sociedade burguesa”, da classe capitalista que oprime a classe operária. Você é, portanto, um obstáculo a ser eliminado pela revolução proletária, e não uma objeção legítima a ser respondida pela razão.

Se você nunca conversou com um marxista, ou se nunca leu o próprio Marx, todo esse fluxo atordoante de abstrações provavelmente faz pouco ou nenhum sentido. Então, para o bem da clareza, tomemos seus argumentos à parte e analisemos seus pressupostos.

Começamos com o pressuposto mais importante, que já salientamos. Marx era um ateu materialista. As duas coisas andam juntas; negar as entidades espirituais significa afirmar que toda a realidade é puramente material. O que é, então, um homem? É um animal, que como qualquer outro animal, deve buscar seu bem-estar material. Como o ser humano é um animal sem muito pêlo, com garras insignificantes e dentes nada ameaçadores, ele precisa ir além no esforço de produzir o que lhe for necessário para a própria subsistência e proteção. Quanto

mais complexa for a sociedade e maior a diversidade de coisas que ela produz, tanto mais complexa fica a divisão do trabalho que as produz. E, lembrando Rousseau, é no trabalho que aquilo que é comum torna-se privado, criando-se assim as propriedades privadas.

Além do mais, a produção de comida, vestimenta, abrigo e métodos de proteção toma formas distintas e variadas – por exemplo, quando se compara uma sociedade agrária às encostas de uma montanha com uma comunidade pesqueira à orla do mar. Portanto, sociedades diferentes têm modos de produção diferentes, que se manifestam na estrutura mesma da divisão do trabalho em cada lugar. Podemos até ver de que forma essa divisão se manifesta nas diferentes classes sociais – os governantes, os guerreiros, a aristocracia rural, os comerciantes, os fazendeiros, os artistas e assim em diante. Alguns têm mais propriedades ou mais dinheiro que outros, e alguns podem mesmo não ter propriedade alguma ou dinheiro algum. E podemos ver que surge mesmo certo antagonismo entre as diversas classes, em algumas sociedades mais, em outras menos.

Não há nada especialmente controverso ou marxista nisto que eu acabei de dizer; aliás, Platão e Aristóteles têm argumentos filosóficos um tanto profundos e nada marxistas fundamentados na divisão do trabalho na sociedade.[37] O que impede Marx de ir tão a fundo é sua devoção ao simplismo materialista e à utopia revolucionária.

Na sua simplicidade de materialista, Marx cometeu o erro fundamental de confundir um aspecto importante de uma coisa com a coisa toda. Touros têm chifres, mas eles não são apenas suportes-vivos para aqueles seus formidáveis cabideiros. Do mesmo modo, o homem precisa de comida, vestimenta e abrigo, e no entanto ele não é um mero fabricante do ramo alimentício-têxtil-imobiliário. Ele tem uma alma, ávida pela verdade, pela beleza e pela felicidade – uma avidez que transcende sua simples existência animal. Isso é o que Marx nega. Já que, para ele, os seres humanos são seres puramente materiais, então eles são definidos inteiramente por suas necessidades e desejos materiais, e portanto, pelas várias formas de produzirem comida, vestimenta e abrigo, entre outros bens materiais.

Se embarcássemos na paixão de Marx por esse simplismo, poderíamos resumir todo o seu argumento no seguinte *slogan*: “Você é o que você produz”. Nisso se incluem as idéias que você produz. Isto é, as idéias dos homens são mais um produto do trabalho humano, e Marx crê que elas são formadas pelo modo de divisão do trabalho de cada sociedade. Numa vila de pescadores, a língua, as leis, os costumes, as noções de direito e de privilégio, a moralidade e o demais serão totalmente determinados por suas ocupações – se pescam, se empacotam ou se despacham os peixes. O mesmo vale para a cultura. O tema da arte desses camponeses será o mar e seus tesouros. Cantarão músicas sobre peixes, contarão histórias de grandes pescadas e seus provérbios estarão todos relacionados às lições aprendidas em alto-mar. Acima de tudo, sua noção de divino será tirada da maneira como tocam a vida, de modo que, como os pastores e guerreiros hebreus falavam de um Grande Pastor-Guerreiro no Céu, a comunidade pesqueira imaginará uma divindade *à la* Netuno.

Esse é o máximo que consigo fazer para tornar plausível esse aspecto do argumento de Marx. É claro que ele defende radicalmente o relativismo moral, cultural e religioso, mas como pode esse relativismo ser revolucionário? Por que a história está rumando à grande apoteose comunista, e não à mera crônica de intermináveis sucessões de várias culturas, cada qual autônoma e definida por seu próprio modo de produção e, portanto, de vida?

Aqui entramos no coração do marxismo. Acusamos Marx de ser muito abstrato, de não atender às particularidades do real e evidente. Sustentamos essa acusação, mas logo adicionamos a ela uma explicação, para evitar a esperada resposta de que “você não deve ter lido muito Marx além do *Manifesto do Partido Comunista*, ou então teria se deparado com a análise histórico-econômica feita excruciantemente por ele em *O Capital*”.

Para responder a essa justa acusação, usemos uma ilustração propriamente demonstrativa da essência revolucionária e do erro central da abordagem de Marx. Imagine que eu estivesse estudando a família e me concentrasse especialmente em famílias nas quais há sérios conflitos entre os pais e os filhos. Disso eu concluiria que a dinâmica que governa e conserva as famílias é o “conflito intergerações que se expressa nas relações de poder baseadas, conforme a idade, na dominação e na rebelião”. Ainda por cima, eu estava vivendo num tempo em que o colapso da família era eminente, e portanto eu pude reunir um punhado de evidências para a minha conclusão de que a dinâmica que governa e conserva as famílias é o conflito intergerações.

Então, impulsionado pelo sucesso da minha tese, eu consulto a história e descubro que em toda sociedade que posso pesquisar, houve famílias que se constituíam de (atentai, ó vós!) pais e filhos, ou, de gerações mais velhas e mais novas, e que havia ali sinais de conflito, ainda que nem de perto tão severos. Disso eu tiraria que, porque o conflito intergerações crescera assustadoramente com o tempo, há de ter uma tendência histórica global que galopa para a inevitável conclusão histórica: a rebelião final dos filhos que resultará na abolição da família.

Note: no caso, de fato eu teria um bocado de evidências bem particulares, mas as minhas evidências, embora detalhadas, estariam distorcidas em dois sentidos. Primeiro: eu abstraíra um aspecto da família – o conflito intergerações (retirado majoritariamente do exemplo de famílias infelizes) –, deixando de lado uma quantidade considerável de outros aspectos que, em famílias sadias e felizes, seriam tomados como extremamente mais importantes. Segundo: eu pulara direto para a conclusão de que a instituição da família desapareceria e, junto dela, todo tipo de conflito também. Mas as “evidências” só apontam para essa conclusão porque a análise foi calculada justamente para isso – isto é, abstraindo somente alguns “fatos” sobre as famílias do passado e do presente, impus um esquema abstrato sobre toda a história concreta usando apenas esses elementos cuidadosamente selecionados, para então postular como fim inevitável uma condição utópica e abstrata, nunca antes experimentada, de ausência familiar.

“Utópica” não no sentido de “muito boa, porém muito difícil de atingir”, mas no sentido de “impossível, portanto extremamente destrutiva para quem tentar atingi-la”.

Partindo agora da nossa ilustração para a tese real de Marx, vemos que há nela muito dessa mesma confusão abstracionista, mas com uma complexidade singular. Marx viveu num tempo em que as brutalidades do industrialismo eram dolorosamente evidentes. Muitos industrialistas ficavam cada vez mais ricos e pareciam usar seus trabalhadores como ferramentas descartáveis. Para dar um exemplo (diretamente d’*O Capital*), Marx cita várias leis americanas e européias sobre trabalho infantil, da primeira metade do século XIX, que tiveram de passar como medidas humanitárias para limitar a quantidade de horas que as crianças eram forçadas a trabalhar. “Nenhuma criança abaixo de 12 anos de idade poderá ser contratada por um estabelecimento industrial por mais de 10 horas ao dia”, afirma a lei de Massachusetts. Quantas horas elas estavam trabalhando antes dessa legislação humanitária? Marx inclui ainda muitas e vívidas descrições do estado deplorável e perigoso de vida e trabalho dos operários – assim como o fizeram outros reformistas como Charles Dickens e Lord Shaftesbury. É claro que essas condições causariam grande hostilidade entre os industrialistas (ou os capitalistas, ou os burgueses – Marx chama-os de vários nomes) e os operários (ou trabalhadores, ou o proletariado).

Mas Marx chegou a outras várias conclusões tão erradas quanto. A primeira é a de que toda a história é a história do conflito de classes. Partindo desse pressuposto, ele então enxerga todos os aspectos da sociedade através de suas lentes partidárias – inclusive o aspecto familiar – e vê que, de fato, a história também está galopando para a abolição da família. No *Manifesto*, Marx dispara uma invectiva retórica contra aqueles que alardeavam que o comunismo iria abolir a família, junto da propriedade privada. “Abolição da família! Até os mais radicais [dentre os pensadores burgueses] indignam-se com esse infame propósito dos comunistas”, ele replica. Mas o que esses detratores chamam de “família”, ele esbraveja, é apenas a “família burguesa”, a família definida pela classe capitalista. O discurso retórico continua:

Sobre que fundamento assenta-se a família atual, a família burguesa? Sobre o capital, sobre o ganho privado. Em sua forma plenamente desenvolvida, essa família existe apenas entre os burgueses. Mas esse estado de coisas complementa-se pela ausência quase completa da família entre os proletários [porque eles trabalham todo santo dia nas fábricas e portanto só ficam juntos por algumas horas de sono] e pela prostituição pública.

A família burguesa desaparecerá como consequência do desaparecimento de seu complemento [a família proletária], e ambos desaparecerão com o desaparecimento do capital [...].

A conversa fiada burguesa a respeito da família [...] sobre a sagrada relação entre pais e filhos torna-se tanto mais repugnante quanto, por conta do desenvolvimento da indústria moderna, mais laços familiares entre os proletários são dilacerados e seus filhos transformados em meros produtos de comércio e instrumentos de trabalho.

“Mas vocês, comunistas, implantariam a comunhão das mulheres”, [V] grita em coro toda a burguesia.

[...] nada é mais ridículo do que a indignação moralista da nossa burguesia quanto à comunhão das mulheres que, eles dizem, estabelece-se oficial e abertamente pelos comunistas. Os comunistas não precisam implantar a comunhão das mulheres; isso existe praticamente desde sempre.

Nossos burgueses, não contentes em terem as mulheres e filhas dos proletariados à sua disposição – sem falar nas prostitutas nominais –, têm maior prazer ainda em seduzir as esposas uns dos outros.

O casamento burguês é na verdade um sistema de esposas em comum e, portanto, no que os comunistas podem ser repreendidos é, no máximo, por quererem introduzir uma comunhão aberta e legalizada das mulheres, ao invés de uma que é escondida hipocritamente. [38]

Então Marx responde à acusação com outra acusação: vocês, sátiros burgueses, já aboliram a família! Mas ele não explica como a sociedade poderá se virar sem as famílias, o que deveria ser a primeira e mais óbvia coisa a se dizer. Além do mais, ele está atado a outra falácia óbvia: a de que todos os membros de uma mesma classe agem necessariamente do mesmo modo. É realmente possível que (usando a definição de Engels) “a classe dos capitalistas modernos, detentores dos meios de produção social e empregadores do trabalho assalariado” fossem homens que pulavam da cama de suas funcionárias para a cama das esposas de seus colegas capitalistas, só parando para respirar nos braços de uma prostituta? Talvez Marx tenha tido um mal exemplo muito próximo: Engels, burguês e homem de negócios, que foi trabalhar na fábrica de tecidos do próprio pai para dar sua contribuição à revolução, era um notório pula-cerca.

À parte toda essa deliciosa ironia, é esse mesmo tipo de antilógica ideológica – porque alguns capitalistas são mulherengos, então todos os capitalistas, enquanto capitalistas, tendem a um estado de completa vadiagem, o que será a destruição e o fim histórico do casamento – que gira a máquina revolucionária de Marx.

Encontramos esse tipo de raciocínio enganoso em toda parte. Alguns ou muitos capitalistas abusam dos trabalhadores e os tratam como máquinas humanas; portanto, todos os capitalistas (isto é, qualquer um que tenha um negócio e contrate funcionários) tendem irremediavelmente, irredutivelmente, ao estado de opressão absoluta dos trabalhadores, ao ponto em que estes não terão nada a perder exceto suas correntes. Quando eles se livrarem de suas amarras (e eliminarem a burguesia), eles descobrirão que são a única classe sobrevivente numa sociedade sem classes. Como o capitalismo industrial já conquistou inteiramente a natureza, não há mais necessidade de se criar distinções entre classes, baseadas nos distintos modos de produção. “No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, nós devemos viver numa associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”.

Se nos reportamos de novo a Rousseau, vemos claramente que Marx responde-lhe com a simples inversão de seu próprio pensamento. Rousseau coloca no início da história da humanidade um estado natural puramente ficcional, no qual magicamente não havia conflitos, nem propriedades privadas, nem laços familiares, havia fartura para todos e acesso sexual livre para qualquer mulher. Marx põe no final da história humana o seu estado puramente ficcional de pasmaceira sem ruídos, logo após a conflagração da revolução.

Com este ponto, podemos ver por que a máquina revolucionária marxista espalhou tantos cadáveres por onde passou. Marx almejava um objetivo nebuloso e impossível, que ele coloca

bem além do alcance de seus devotos, desesperados o bastante (operários seriamente abusados) ou tolos o bastante (intelectuais do pior calibre, como ele próprio) para acreditarem que a fantasia era realizável.

Precisamente porque se trata de um objetivo tão nebuloso quanto impossível – isto é, utópico – e porque é colocado logo ali, além do horizonte, os marxistas usam a cenoura-de-recompensa do paraíso marxista para bater em todo e qualquer tipo de oposição. Segundo Marx, a realização do sonho comunista requer o desaparecimento de uma classe inteiramente corrupta. Não há, portanto, culpa moral alguma atrelada aos revolucionários que exterminarem essa classe, e certamente não há Deus algum para tomar nota. É claro que não surpreende que o comunismo tenha avançado através de uma brutalidade épica. Tal é o perigo de uma má idéia.

Uma última pincelada de ironia: a experiência concreta em países comunistas como a China e a União Soviética demonstra que, uma vez que o proletariado e os intelectuais assumem o governo, eles acabam se tornando muito mais selvagens do que os capitalistas que destronaram, assaltando todo privilégio que vêem ao alcance, escravizando boa parte da população “pelo bem da revolução” e dizimando milhares ou milhões daqueles cujas tendências anti-revolucionárias davam por incuráveis.

Que lição pode-se tirar de tudo isso? Se o marxismo prova alguma coisa, além do fato de que o caminho para a selvageria é muitas vezes pavimentado pela credulidade débil e por incontáveis boas intenções, é também a objetividade da doutrina cristã do pecado. Dizendo de outro jeito: se você quer realmente testar se há ou não uma falha original e indelével que deforma a alma humana e que, sem intervenção divina, não pode ser erradicada, então deixe o poder nas mãos daqueles que, rejeitando a existência de Deus e também a do pecado, desejam construir o céu na Terra. Examinaremos o primeiro e maior teste desses num capítulo posterior sobre V. I. Lênin, mas antes devemos sofrer com mais alguns idiotas pelo caminho.

IV *Gulag* é o sistema de controle dos campos soviéticos de trabalho escravo (ou, campos de concentração), espalhados por praticamente todo o território da União Soviética (boa parte na Sibéria) desde a época czarista, mas que ganharam tamanho, organização e complexidade a partir do início da década de 1920, logo depois – e, de certa forma, em decorrência – da Revolução Russa (o termo *gulags* se refere, mais amplamente, não tanto ao sistema de controle, mas aos próprios campos). Em 1921 já havia 84 campos, número que nas três décadas seguintes, com Stálin, chegou a 476 sistemas de campos – cada um podendo conter até uma centena de campos menores. Estima-se que o número total e oficial de prisioneiros se aproxime de dois milhões, o que significa que muito mais pessoas tiveram alguma experiência nos *gulags* que, por assim dizer, acabou não sendo registrada. Hoje há vasta documentação e até literatura produzida sobre o assunto; destacam-se as seguintes obras: *Eu escolhi a liberdade*, de Victor Kravchenko (Rio de Janeiro: Ed. A Noite, 1949) – o primeiro livro a falar abertamente do assunto (v. o caso do “processo Kravchenko”, ou “o julgamento do século” mundialmente famoso, que se seguiu à sua publicação); *Arquipélago Gulag*, de Alexandre Soljenítsin (São Paulo: Círculo do Livro, 1973) – escritor russo que passou oito anos preso num dos campos (1945-1953) e ganhou o Prêmio Nobel em Literatura em 1970; *Gulag: Uma história dos campos de prisioneiros soviéticos*, de Anne Applebaum (Rio de Janeiro: Ediouro, 2003). Pode-se fazer uma idéia mais visual do estrago feito pelos *gulags* através do site www.thegulag.org – NT.

V “Comunhão”, aqui, tem o sentido de “partilha”, de “comum acesso/usufruto”, em suma: a relação que se estabelece com um bem que é público, e não privado – NT.

UTILITARISMO

JOHN STUART MILL (1863)

“O fim último, em referência ao qual e para o bem do qual todas as outras coisas são desejáveis, é uma existência isenta ao máximo possível de toda dor, e tão rica em prazeres quanto for possível”

— John Stuart Mill (1806-1873)

Há mais maneiras de destruir a humanidade além de reduzi-la a uma pilha de cadáveres, e John Stuart Mill defendeu uma das mais entediantes: o utilitarismo. Até acadêmicos simpáticos ao colega Mill, como Max Lerner, viram-se na posição de dizer, sobre o *Utilitarismo*, que seu “livreto [...] deixa um rastro de pó na boca”. [39] Para os não-simpatizantes, o *Utilitarismo* deixa algo consideravelmente maior que um rastro, talvez grande o bastante para encher um par de sapatos, e até um de meias. E ainda assim, ninguém pode negar a influência enorme que o “livreto” de John Stuart Mill tem exercido.

Talvez algo tenha de ser dito sobre a vida de Mill, para termos uma idéia melhor de onde veio um pouco desse pó. O pai de Mill, James, era um reformista social do pior tipo, um homem que, tendo se libertado das “irracionalidades” da fé, acreditava piamente que o destino e a felicidade da humanidade inteira estavam sob sua própria responsabilidade. Um homem realmente muito perigoso.

James Mill tornou-se ateu porque (segundo o relato de seu filho) “não conseguia acreditar que um mundo tão repleto de males era fruto do trabalho de um Autor que tinha, ao mesmo tempo, poder infinito e bondade e justiça perfeitas”. [40] Sua “aversão ao teísmo” era “do mesmo tipo da de Lucrécio”, o filósofo epicurista do século I a.C. – esta é uma informação importante, como veremos mais adiante.

Ao invés de dar ao filho uma infância normal, James fez de seu pequeno John um experimento: pressionou o garoto, desde a mais tenra idade, a exceder suas capacidades intelectuais para muito além das capacidades e necessidades emocionais de um jovem menino. “Eu nem me recordo da época em que comecei a aprender grego”, Mill relata em sua *Autobiografia*. “Disseram-me que foi quando eu tinha três anos de idade”. [41] Num tempo em que o pequeno John deveria estar no colo de seu pai, ouvindo histórias de coelhinhos e gnomos, ele estava sendo assolado pelos clássicos gregos (seu pai receava, misericordioso que era, ensinar-lhe latim antes dos oito anos). Para não ter seu “experimento” contaminado, o Mill mais velho manteve o pequeno John bem distante do contato com outras crianças, especialmente com os meninos.

O resultado era premeditado: John gastou sua infância lendo livros que jamais poderia compreender. Ele relata, num dos primeiros rascunhos de sua *Autobiografia*: “Os filhos mais

velhos do meu pai nem o amavam nem sentiam qualquer tipo de afeto mais íntimo por ninguém”. Ele também não tinha uma “mãe com um coração verdadeiramente carinhoso” e cresceu “em total ausência de amor e na presença do medo; e são muitos e irreparáveis os efeitos dessa educação em meu desenvolvimento moral”. [42]

Esses efeitos irreparáveis estão presentes no *Utilitarismo*, seu livro sobre moral, um tratado tão seco e esvaziado de amor quanto sua própria infância. Como o pai, o filho tinha boas intenções, e seu trabalho, bastante influente, foi usado como modelo e ícone para todas as abomináveis “boas intenções” que se seguiram à sua publicação, em 1863.

Mill não inventou o utilitarismo, na verdade. Essa suposta honra pertence a Jeremy Bentham, um amigo de seu pai (e já que John não tinha amigos de infância, ele era como que seu amigo também).

Bentham, também ateu, rendeu ao mundo a idéia de que a moralidade nada tem a ver com Deus; ela precisa apenas de um bom caderninho de anotações para contabilizar os prazeres e as dores. A moralidade era então uma mera questão de calcular a maior felicidade possível para o maior número de pessoas possível. Bentham tinha aquele tipo de auto-estima que só é possível num homem completamente privado da humildade e totalmente destituído dos meandros irritantes de uma intelectualidade, uma espiritualidade e uma emotividade profundas. Até o próprio John Stuart Mill foi atingido pela rigidez da alma de Bentham e sua incapacidade pela filosofia. Nas palavras de Mill:

O desprezo que Bentham tinha por todas as escolas de pensamento e sua determinação em criar uma filosofia inteiramente construída com o conteúdo do seu próprio pensamento, e com o de mentes como a dele, era sua primeira desqualificação como filósofo. A segunda era a incompletude de sua própria mente enquanto um representante da espécie humana. Ele não participava de muitos dos mais fortes e naturais sentimentos humanos; tinha-se desligado completamente de suas experiências mais sérias; e a faculdade pela qual uma pessoa compreende outra bastante diferente dela e lança-se para dentro de seus sentimentos, a ele era negada por conta da deficiência de sua imaginação. [43]

Isso não é exatamente o que se espera de um mestre-filósofo bem qualificado. Ainda assim, John levantaria a bandeira lúgubre do utilitarismo de Bentham e a carregaria adiante como a filosofia do futuro. “Desde a primeira vez que li Bentham, no inverno de 1821”, confessa Mill, “eu fixei o que pode se chamar de objetivo de vida: ser um reformador do mundo. A concepção que tinha da minha própria felicidade era inteiramente compatível com esse objetivo”. [44] Tal objetivo era o “utilitarismo, ou o Princípio do Máximo Bem-estar”. [45]

A pergunta óbvia é, então, o que é exatamente o utilitarismo da forma como Mill o concebeu. Porém, o melhor jeito de entender a filosofia de Mill é termos uma firme noção daquilo que ela não é.

Imagine que os seres humanos foram criados por um ser divino onisciente, onipotente e benevolente, e são o ápice mesmo do mundo visível, de modo que eles chegam até a ter neles próprios, de alguma forma, a imagem de seu criador. Porque carregam essa imagem, eles são

fundamentalmente diferentes de todas as espécies de seres vivos que existem. Embora eles possam matar outros seres (como insetos e marmotas que invadem seus jardins, ou repolhos e coelhos para poderem comer), o criador os proibiu de matarem-se uns aos outros. Além disso, já que o ato sexual de sua espécie produz mais seres humanos feitos à imagem do criador, sua sexualidade é protegida por certas restrições que não se aplicam a outros animais. Na verdade, há um pequeno manual de regras a serem seguidas pelos homens, uma espécie de guia de referência. As regras são simplesmente para protegê-los de fazer aquilo que fere seu *status* de criaturas especiais feitas à imagem do ser divino, mas isso é só um outro modo de dizer que essas regras os levam a participar do tipo especial de felicidade que o criador desejava conferi-lhes, como criaturas feitas à sua imagem. Infelizmente, essas criaturas elevadas e extraordinárias escolheram livremente agir contra essas regras, estabelecidas para o seu próprio bem, e desde então há como que uma falha ou uma ruptura em sua constituição, e a natureza humana parece misteriosamente distorcida pelo desejo da autodestruição.

Isso é exatamente o que o utilitarismo não é. Ou, para dizer de outro jeito, como Bentham e os Mills eram todos ateus, eles não podiam contar com uma fundamentação moral tão teísta. Eles tiveram de inventar alguma coisa para substituí-la.

Isso é mais complicado do que pode parecer a princípio, especialmente para esses três, que eram ateus bastante acomodados. Isto é, eles queriam todos os benefícios morais do cristianismo, mas sem a parte propriamente cristã. Eles eram os típicos bonachões orgulhosos (tão comuns no século XIX) que desprezavam os frutos de séculos de formação moral cristã, cortando, ao mesmo tempo, alegremente, o galho no qual estavam sentados. Como consequência, eles cogitavam bestamente que, já que muitos ingleses eram, em geral, pessoas confiáveis e decentes, a decência e a solidez moral poderiam ser consideradas um padrão de comportamento da raça humana, e portanto toda questão da religião poderia ser ignorada como mera distração *nonsense*. Eles tiraram a mesma conclusão imperdoável que já vimos com Rousseau: que realmente não há pecado original algum. Olhemos mais de perto agora para a moral ateuista do utilitarismo e para todas as confusões, distorções e calamidades que ela engendra.

Como Mill mesmo admite, o utilitarismo não é uma novidade, mas um mero renascer da filosofia antiga de Epicuro.[46] Epicuro era um ateu convicto de que todos os males do mundo eram causados pela religião e que, portanto, a religião deveria ser varrida da história, como um punhado de sujeira. Para tanto, ele cria um cosmos puramente materialista, à prova de espíritos, argumentando que o universo existe eternamente (e portanto não precisou de deuses para criá-lo), que todas as coisas surgem do colapso randômico da matéria bruta (Epicuro foi o primeiro evolucionista), e que, conseqüentemente, os próprios seres humanos são meros conglomerados de células, randomicamente produzidos, que irão eventualmente se decompor e perder-se no vento (de modo que, não tendo alma imortal e imaterial alguma, eles não precisam se preocupar com a vida após a morte ou com a vingança do divino).

Quanto à moralidade, Epicuro argumentava que nós não precisamos de controle e mandamentos divinos. Ao invés disso, a moral deveria se basear num princípio muito simples, que podemos chamar de Princípio do Prazer e da Dor (e logo ficará evidente que Hobbes, como Mill, era também um epicurista). Como somos seres puramente físicos, não há outros sentidos para *bom* e *mau* do que, respectivamente, “o que dá prazer” e “o que causa dor”. Ou seja, Epicuro sintetiza toda a complexidade moral numa dupla equação:

BOM = PRAZEROSO

MAU = DOLOROSO

Isso abre as portas para um modo bem simplista de pensar a moral – simplista e errado. As objeções são óbvias. Por exemplo: o adultério pode ser prazeroso para o adúltero, mas como fica a esposa abandonada, ou a criança traída e confusa com o fim do casamento dos pais? Os problemas da moralidade epicurista são muitos. Ainda assim, Mill absorve Epicuro quase completamente – e essa sua confusão moral fica evidente no *Utilitarismo*.

Começemos com o postulado do “Princípio do Máximo Bem-estar” de Mill, que subjaz a toda a filosofia moral utilitarista (e expõe de modo admiravelmente sucinto toda a sua baboseira):

Segundo o Princípio do Máximo Bem-estar [...], o fim último, em referência ao qual e para o bem do qual todas as outras coisas são desejáveis (considerando-se tanto o benefício próprio quanto o alheio), é uma existência isenta ao máximo possível de toda dor, e tão rica em prazeres quanto for possível, tanto em quantidade quanto em qualidade; quanto à valoração da qualidade e às regras para se medi-la em relação à quantidade, assume-se como veredicto as preferências daqueles que, em condição de optar – no que se incluem suas condições de autoconsciência e auto-observação –, têm os melhores meios de comparação. Isso, que – de acordo com o ponto de vista utilitarista – é a finalidade de toda ação humana, é necessariamente também o padrão de sua moralidade, que pode adequadamente se resumir, em suas regras e preceitos para a conduta humana, à observância daquilo tudo que possa assegurar, à máxima extensão possível, uma existência tal como a descrita para toda a raça humana; e não só para ela, como também, à medida que a natureza das coisas permitir, para todas as coisas do mundo sensível. [47]

Se desatarmos os nós da argumentação seca e emaranhada de Mill, veremos que ele diz exatamente o que Epicuro dizia: a base da moralidade não é divina, mas sim o dualismo prazer-dor. Mas Mill acrescenta a Epicuro duas coisas novas, totalmente necessárias e, ao mesmo tempo, contraditórias.

A primeira coisa que Mill acrescenta é a “valoração da qualidade”. Uma breve reflexão revela por que ela é necessária. A crítica óbvia ao epicurismo (que é feita freqüentemente tanto contra Epicuro quanto contra Mill) é a de que se trata de uma filosofia para porcos. Porcos também sentem prazer e medo, eles adoram uma larva bem saborosa, uma chafurdada na lama num dia bem quente, uma cerca para roçar as partes que ficam coçando, e um romancezinho suíno quando bate a vontade. Se a felicidade é simplesmente equivalente ao prazer, então o Princípio do Máximo Bem-estar leva à conclusão de que a sociedade perfeita se pareceria em muito com um chiqueiro no qual um bando de porcos bem nutridos e contentes festejaria sem parar, aos grunhidos (ou então, maximizando-se a intensidade do prazer em nome de uma felicidade ainda maior, com uma festa sem fim numa república universitária).

Não é lá uma visão muito elevada de moralidade humana, mas é completamente adequada à idéia de que a moral deve se basear no confronto dual entre prazer e dor.

Para contradizer essa crítica óbvia, Mill insiste em dizer que nós também devemos levar em conta os prazeres de um bom vinho, da música clássica, da leitura de um bom livro de filosofia, bem perto de uma lareira, de ajudar os oprimidos, de desbravar a sintaxe grega na busca de uma tradução mais pura de Platão e, é claro, da sensação bastante peculiar e excitante de ser um “reformador do mundo”. Mas aqui também aparece outra crítica, tão óbvia quanto. Se, como garante Bentham, devemos medir um prazer comparando-o com outro, para então calcularmos qual trará o maior bem-estar para o maior número de pessoas, é claro que os porcos venceriam por uma diferença massacrante. Junte, de um lado da balança, os homens que prefeririam embebedar-se de cerveja, refestelar-se em relações sexuais sem compromisso algum e assistir a um futebolzinho sem parar. Do outro lado da balança, reúna aqueles que prefeririam analisar uma frase em grego para depois irem salvar as velhinhas da penúria. Não é preciso ser profeta para dizer qual lado da balança vai pesar mais. E, portanto, de acordo com o Princípio do Máximo Bem-estar, a sociedade deveria se moldar, moral e legalmente, para a maximização do prazer dos porcos, já que sua felicidade/seu prazer pesa muito mais que o de alguém como Mill.

Para evitar que isso aconteça, Mill proclama que a qualidade é quem vai julgar e valorar a quantidade; ou seja, o que constitui o bem-estar e a felicidade deve ser julgado por “[aqueles] que, em condição de optar – no que se incluem suas condições de autoconsciência e auto-observação –, têm os melhores meios de comparação”. Como veremos, essa é apenas uma maneira mais verborrágica de dizer: “Eu, John Stuart Mill, e outros que são como eu julgaremos e ranquearemos os prazeres e, portanto, determinaremos como a sociedade deverá obedecer ao Princípio do Máximo Bem-estar”.

Mas agora, surge outro problema. Aparentemente, o que Mill está sugerindo é que os juízes da moralidade devem mergulhar de cabeça em todo e qualquer prazer que apareça (não importa o quão degradante ele seja). O ateísmo de Mill força-o a sustentar esse posicionamento ridículo e antinatural. Já que não há nenhum Deus criador e nem, portanto, mandamentos morais gravados na própria natureza, não há ações intrinsecamente erradas. Conseqüentemente, a única maneira de julgar moralmente as coisas é pela experiência concreta do prazer e da dor. Nossos juízes da moral deverão experimentar, então, tanto os prazeres estáveis e serenos da fidelidade quanto os prazeres selvagens do adultério; os da sobriedade e os da bebedeira; os de uma partida de xadrez e os de uma luta greco-romana; os da leitura de uma encíclica papal e os da leitura de uma revista *pulp*;[VI] os do vegetarianismo mais enfadonho e os do canibalismo indiscriminado. O mais hilário é que o próprio Mill o disse:

No caso de ser necessário escolher qual de dois prazeres é melhor obter [...] o julgamento daqueles que detêm o conhecimento de ambos os bens – ou, se eles divergirem entre si, o julgamento da maioria deles – deve ser admitido como palavra final. E não se é necessário ter o menor receio de se aceitar esse julgamento a respeito da qualidade dos

prazeres em questão, uma vez que *não há outro tribunal* a ser consultado, nem no que diz respeito à quantidade. Que outro meio há de se determinar qual de duas dores é a mais aguda, ou qual de duas sensações é a mais prazerosa, se não o voto geral daqueles que estão familiarizados com ambos? [...] Em que se há de basear para decidir se vale ou não sofrer determinada dor para alcançar determinado prazer, se não nos sentimentos e julgamentos dos mais experientes? [48]

Ainda que Mill pareça estar vagamente ciente dos problemas e absurdos presentes nesse seu posicionamento, ele não admite a derrota, porque reserva a si mesmo o direito a um autoritarismo dissimulado. Mill admite que aqueles que se refestelam em prazeres sexuais só podem ser juízes morais se, e unicamente se, também forem capazes de vivenciar, e de fato já tenham vivenciado, o prazer distinto e refinado de se ler Platão no original grego. Algo mais ou menos assim: como eu, John Stuart Mill, e outros como eu somos capazes de ler originais gregos e também de experimentar excessos sexuais irrefreáveis, e vocês, camaradas grotescos, não são capazes de ler em grego, então eu e os que são como eu devemos ser os juízes morais. O acréscimo da questão da qualidade permitia, assim pensava Mill, que o utilitarismo continuasse sustentando a moralidade cavalheiresca em detrimento da suína. Permitia que os prazeres dos homens mais refinados triunfassem sobre os prazeres mais animais da comida, do sexo e do conforto físico.

Mas então, Mill desfaz tudo isso ao acrescentar outro elemento tão perfeitamente lógico e altamente contraditório quanto o anterior. Ele estende o escopo do princípio primeiro do utilitarismo, “à medida que a natureza das coisas permitir, para todas as coisas do mundo sensível”. Por que dizer algo tão estranho e besta? Ele não tinha escolha. Afinal, se a moralidade está resumida ao dualismo prazer-dor, tudo aquilo que pode experimentar prazer e dor deve ser incluído no seu cálculo. Mas eis a contradição lógica. Uma vez que acrescentamos na conta todas as populações de seres sensíveis – peixes, galinhas, jacarés, amebas, gorilas e por aí vai –, a tarefa de ranquear e balancear os maiores e menores prazeres e dores torna-se impossível. Uma pomba-rola não pode usufruir dos prazeres de se ler um original grego, mas se Mill fosse usar isso para destituir de “qualidade” os prazeres cabíveis à singela ave, o advogado da pomba poderia então replicar que Mill também não pode usufruir, por sua vez, dos prazeres de um vôo rasante. De fato, se considerarmos todo o conjunto dos seres sensíveis, a soma total da experiência humana do prazer e da dor torna-se irrisória. É isso mesmo, aliás, o que dizem os modernos eco-ativistas.

Isso nos leva a outro defeito revelador, que talvez já se tenha destacado à vista do leitor. Se cavarmos mais fundo na argumentação de Mill, torna-se visível que aquilo no que ele realmente acreditava não era o princípio do utilitarismo, mas sim ele mesmo, e o seu próprio direcionamento da moral humana, que deveria levá-la a atingir aquilo que ele mesmo considerava o máximo prazer na máxima quantidade. Em política moderna, chamamos isso de liberalismo: políticos e burocratas de Washington interpretando o papel de John Stuart Mill e dizendo a todo o mundo o que cada um deve fazer. Também chamamos isso de “brincar de Deus”.

Brincar de Deus na forma de reformista social da humanidade deveria soar como uma tarefa amedrontadora, a não ser que você esteja (como todo bom ateu) satisfatoriamente pouco familiarizado com o pecado original – como Mill certamente estava, considerando-se sua visão otimista de como deveria ser fácil arrumar a bagunça geral de toda a história humana:

Ninguém cuja opinião mereça ser considerada no mínimo brevemente duvida que a maioria dos grandes males do mundo é por si mesma removível, e no fim será reduzida, se os negócios entre os homens continuarem a melhorar, a limites bastante estreitos [...]. Todas as grandes fontes [...] do sofrimento humano são em grande parte, muitas delas inteiramente, superáveis pelo esforço e o cuidado humanos; e mesmo que sua supressão seja gravemente lenta [...] ainda assim toda mente suficientemente inteligente e generosa para assumir uma parcela dessa empreitada, não importa quão pequena e imperceptível, deverá tirar dessa experiência mesma uma nobre satisfação, sem a qual não consentirá ficar, nem por algum suborno que lhe venha em forma de condescendência egoísta.[49]

Essas são palavras de um louco varrido e perigoso. Mesmo se considerássemos que a pobreza é um mal erradicável – como faz Mill –, ninguém em sã consciência pode acreditar que os ricos são sempre virtuosos ou que os prósperos nunca serão reduzidos à penúria por conta de apostas, vadiagens e qualquer outro desses excessos epicúreos. Se a cura de doenças (outro mal elencado) pudesse limpar de uma vez por todas a condição humana, os curados jamais roubariam, trairiam, beberiam até explodir o fígado. Se a educação (o remédio favorito dos utilitaristas) pudesse tornar as pessoas em anjos, os veteranos fariam muito menos bacanais e com muito menos álcool e menos lascívia do que os calouros.

O problema é que Mill, ateu que era, não enxergou as profundezas por onde corre o mal. Ele achava que sua declaração de guerra aos meros males naturais seria o bastante para livrar o mundo de todo o mal. É uma boa coisa prevenir alguns ataques cardíacos, mas há muito mais dores que afligem o coração humano. Mill, no entanto, tinha visão muito curta para ver isso. Ele nem vislumbrava, por exemplo, o fim mais provável que seu utilitarismo tomaria: levaria a sociedade a viciar-se em prazeres ainda mais intensos, barbáricos e autodestrutivos, e faria seus membros tornarem-se covardes que não suportam as dores mais banais. Ele nem imaginava, também, que em uma sociedade utilitarista pudessem existir almas que ansiassem por coisas maiores, mais nobres, por algo verdadeiramente mais semelhante ao divino do que gastar seus dias na busca pela maximização dos prazeres sensíveis da população. Uma alma dessas logo explodiria em furiosa e esmagadora rebelião. Isso nos remete a outro de nossos próximos autores, Friedrich Nietzsche. Mas antes, devemos visitar outro colega inglês: Charles Darwin.

VI As revistas *pulp* eram feitas com baixa qualidade de material, impressão e até dramatúrgica: as histórias eram, no geral, rasas, absurdas ou mal contadas. Nos Estados Unidos, circularam bastante na primeira metade do século XX; no Brasil, menos, e um pouco depois. Um de seus personagens que mais ganhou fama foi *O Sombra*, originalmente dublado nas rádios americanas pelo diretor e ator Orson Welles. É esse mesmo sentido de *pulp* que explica o nome do filme *Pulp Fiction* (1995), do diretor americano Quentin Tarantino – NT.

A DESCENDÊNCIA DO HOMEM

CHARLES DARWIN (1871)

“Num período futuro, não muito distante se formos medir em séculos, as raças humanas civilizadas irão, com quase certeza, exterminar e substituir, ao redor do mundo, as raças mais selvagens”

— Charles Darwin (1809-1882)

A leitura de *A descendência do homem*, de Charles Darwin, força qualquer um a dar de cara com uma verdade desagradável: a de que, se é verdade tudo o que ele disse em seu outro livro, mais famoso, *A origem das espécies*, então se segue logicamente que os seres humanos devem garantir que os mais aptos se reproduzam em abundância e os inaptos sejam totalmente eliminados. As tentativas de dissociar o nome de Darwin com os movimentos eugênicos[VII] datam de um pouco depois da Segunda Guerra Mundial, quando Hitler já havia legado uma péssima reputação à teoria da seleção natural[VIII] aplicada aos seres humanos. Mas é impossível desligar Darwin da eugenia: trata-se de uma conexão direta e lógica entre ela e seus argumentos sobre a evolução.

Quase todo o mundo conhece os argumentos de Darwin a respeito da seleção natural, expostos no seu memorável *A origem das espécies* (1859). Ei-los aqui, novamente, em toda sua simplicidade:

Como a quantidade de indivíduos que nascem em cada espécie é muito maior do que a dos que sobrevivem, e como há, conseqüentemente, uma luta recorrente pela sobrevivência, segue-se que todo indivíduo que, não importa quão minimamente, destoe da média de um modo favorável a si próprio, dentro das complexas e por vezes tão variáveis condições de vida, terá uma maior chance de sobrevivência, e, portanto, de ser naturalmente selecionado. Do sólido princípio da herança genética, concluímos que qualquer que seja a forma variável que tenha sido selecionada, ela tenderá a propagar essa sua nova e modificada forma.[50]

Ou seja, sobrevive o mais apto. Todo o *A origem das espécies* é uma elaboração desta única afirmação (ainda que o termo “sobrevivência do mais apto” não apareça na primeira edição do livro; Darwin tomou-o posteriormente de Herbert Spencer, que havia se tornado um dos primeiros e mais ferrenhos defensores do darwinismo social). Os mais fortes – seja fisicamente, seja em termos de adequação ao próprio meio – sobrevivem e geram suas crias, fortes como eles.

Agora preste atenção ao que Darwin não diz (pelo menos não no *Origem*). Imagine que o parágrafo citado anteriormente tivesse sido levemente alterado:

Como a quantidade de seres humanos que nascem é muito maior do que a dos que sobrevivem, e como há, conseqüentemente, uma luta recorrente pela sobrevivência, segue-se que todo ser humano que, não importa quão minimamente, destoe da média de um modo favorável a si próprio, dentro das complexas e por vezes tão variáveis condições de vida, terá uma maior chance de sobrevivência, e portanto de ser naturalmente selecionado. Do sólido princípio da herança genética, concluímos que qualquer que seja o tipo de homem que tenha sido selecionado, ele tenderá a propagar esse seu novo e modificado tipo.

É claro que Darwin não escreveu algo assim no *A origem das espécies*. Ele esperou quase uma década e aí então escreveu algo bem parecido com isso em seu menos famoso, porém mais infame, *A descendência do homem*. Antes de aprofundarmo-nos nesse escrito lamentável e colhermos suas macabras conclusões, devemos considerar a omissão particularmente interessante dos seres humanos na discussão sobre a evolução no livro *A origem das espécies*.

Como qualquer um que leu o *Origem* do começo ao fim pode atestar, Darwin evita cuidadosamente a questão: “Muito bem, isso tudo é muito interessante, mas e quanto a nós, seres humanos, que também apresentamos variações – alguns de nós são mais altos que outros, alguns mais espertos, outros mais rápidos, alguns têm olhos azuis, outros são loiros, e por aí vai – e também nos reproduzimos, como os animais, isso tudo não se aplica também a nós?”.

Bem prudentemente (no sentido grosseiro de prudência), Darwin evita misturar os seres humanos ao seu argumento em *A origem das espécies*. Ele sabia que, se fizesse isso, sua teoria seria rejeitada. A Teoria da Evolução já era controversa o bastante. Havia 50 anos, ou mais, que ela vinha sendo associada a partidários políticos radicais, algo que era bradado aos ventos por revolucionários franceses e ateus de sarjeta (sim, você leu corretamente: ao contrário do que se costuma dizer, Darwin não “descobriu” a evolução; ela já era uma opinião que corria pelos círculos mais radicais há pelo menos um século – se não dois – antes de Darwin, e pode-se traçar suas origens em Epicuro, filósofo da Grécia antiga[51]).Mas Darwin não estava pregando para a assembléia dos radicais. Ele queria que sua teoria fosse ouvida pelos baluartes conservadores da elite científica da Inglaterra.

Foi o próprio primo de Darwin, Francis Galton, quem primeiro esclareceu as óbvias conclusões do *Origem* para a raça humana, num artigo em duas partes na revista *Macmillan's Magazine*, em 1865, e depois de modo mais completo, em seu livro *Hereditary Genius* (1869).[IX] Darwin o seguiu imediatamente com o seu *A descendência do homem*. A conclusão mais óbvia foi a eugenia. Galton cunha esse termo, mas é Darwin quem estabelece seus fundamentos e tira dele suas implicações nefastas.

Sejamos claros quanto a isso: o aspecto pernicioso do *A descendência do homem*, de Darwin, não está no mapeamento e na localização de nossos ancestrais entre os chimpanzés e os gorilas – tal dedução, seja qual for o seu mérito, poderia ser feita logo que se visse o que acontece numa partida de *rugby*. A sordidez mais profunda desse livro é a eugenia: a idéia de que a “sobrevivência do mais apto” deveria ser *aplicada* aos seres humanos. Essa ênfase é importante. A eugenia é uma ciência prática e aplicativa. Ela aplica a noção de que os seres humanos deveriam ser criados como cavalos de corrida – ou, mais precisamente, animais de fazenda. Os melhores podem se reproduzir; os piores (ou, “inaptos”) devem ser eliminados. Mais tarde, os nazistas aplicariam essa idéia de modo particularmente efetivo. Da maneira como eles entendiam, a seleção natural é algo... natural; a própria natureza favorece os mais fortes e renega os mais fracos. A sociedade não deveria interferir na natureza ao proteger artificialmente os mais fracos de sua própria destruição. Tal tipo de caridade é antinatural e,

portanto, não condizente com a ciência. Ao invés disso, a sociedade deveria colaborar com a seleção natural, varrendo os mais fracos da existência por meios mais eficazes ainda. Essa é a ciência da eugenia.

Que Darwin pariu essa noção maligna não é uma acusação abstrata feita em induções tênues em forma de notas de rodapé. Atenção para as palavras do próprio Darwin ao descrever os efeitos prejudiciais da caridade civilizada. Ao contrário de nós, grupo dos civilizados, os selvagens curvam-se ao princípio da sobrevivência do mais forte – e é melhor para eles:

Entre os selvagens, os mais fracos física ou mentalmente são logo eliminados; e aqueles que sobrevivem geralmente são portadores de um estado vigoroso de saúde [...]. Nós homens civilizados, por outro lado, fazemos o máximo que podemos para reprimir esse processo de eliminação; construímos asilos para os imbecis, os mutilados e os doentes; instituímos leis para beneficiar os pobres; e nossos médicos gastam suas habilidades mais extremas para salvar a vida de qualquer um, até o último instante. Há motivos para se crer que a vacinação salvou milhares daqueles que, por sua fraca constituição, a princípio teriam sido vencidos pela varíola. E eis que os membros mais fracos de uma civilização propagaram suas crias. Ninguém que já tenha se dedicado à criação de animais domésticos pode duvidar que isso é extremamente ofensivo à raça humana. É surpreendente o quão cedo a ausência de cuidados, ou o mau direcionamento dos cuidados, pode degenerar a raça de um animal doméstico; mas, exceto no caso da procriação da própria espécie, raramente um homem é tão ignorante ao ponto de permitir que seus piores animais se reproduzam. [52]

Darwin não poderia ter sido mais direto. “O mau direcionamento dos cuidados” é a causa da recaída evolucionária da civilização:

Se [...] várias limitações [...] não forem capazes de prevenir que os desocupados, os viciados e outros membros inferiores da sociedade cresçam em maior escala e rapidez que a classe dos melhores homens, a nação irá regredir, como já ocorreu várias vezes ao longo da história do mundo. Devemos nos lembrar de que o progresso não é uma lei invariável. [53]

Façamos um leve porém importante desvio histórico aqui. Embora o seu livro de biologia do ensino médio, leitor, sem dúvida tivesse uma pequena seção reservada a Darwin, cercada da discussão a respeito da evolução, muito provavelmente ele deixou de fora as implicações eugênicas do darwinismo. No entanto, esse nem sempre foi o caso. Veja a discussão proposta num texto de biologia do ensino médio de 1917:

O APERFEIÇOAMENTO DO HOMEM – Se o estoque de animais domésticos pode ser aperfeiçoado, não é de todo injusto que nos perguntemos se a saúde e a vitalidade do homem e da mulher das futuras gerações não poderiam ser aperfeiçoadas se eles se submetessem às leis da seleção natural.

EUGENIA – Quando duas pessoas se casam, há certas coisas que não só os esposos como também todos da sociedade devem exigir. A mais importante delas é a imunidade quanto a doenças embriológicas que podem ser transmitidas às futuras gerações. A tuberculose, aquela peste branca pavorosa que ainda é responsável por quase um sétimo das mortes, a epilepsia e a debilidade mental são obstáculos não só injustos como também criminosos demais para serem repassados para a posteridade. A ciência de ser bem-nascido chama-se *eugenia*. [54]

O livro continua, alertando os alunos a respeito da abominável família Jukes, cujos prodigiosos defeitos mentais e morais foram passados por gerações ainda mais prodigiosas. Dos 480 descendentes do azarado par original, “33 eram sexualmente imorais, 24 foram confirmados como bêbados, 3 eram epiléticos e 143 eram débeis-mentais”. [55] O livro segue:

O PARASITISMO E SEU CUSTO PARA A SOCIEDADE – Centenas de famílias como essa descrita acima existem hoje, ainda espalhando suas doenças, imoralidades e crimes por todas as partes do país. O custo dessas famílias para a sociedade é bem severo. Assim como certos animais ou plantas tornam-se parasitas de outros animais ou outras plantas, essas famílias tornaram-se parasitas da sociedade. Eles não só ameaçam a sociedade porque corrompem, roubam ou espalham doenças, mas eles são ainda protegidos e cuidados pelo estado com o dinheiro público. É majoritariamente por causa deles que existem os asilos e os abrigos para mendigos. Eles tomam muito da sociedade, mas não dão nada em troca. Eles são verdadeiros parasitas.

A SOLUÇÃO – Se tais pessoas fossem animais inferiores, provavelmente poderíamos matá-los e assim prevenir que se proliferassem. A humanidade não irá permitir que isso aconteça, mas nós temos a saída de colocá-los em asilos separados por sexo, ou em outros lugares, e de várias formas podemos prevenir que se casem entre si e continuem perpetuando uma raça tão baixa e degenerada. Soluções como essas foram testadas com sucesso em países da Europa e agora estão obtendo sucesso aqui nos Estados Unidos também.[56]

Até a última linha, você provavelmente estava imaginando que lia um texto escrito por um biólogo proto-nazista, mas não é o caso. Os trechos são do livro *A Civic Biology*, de George William Hunter.[X] Soa familiar? Esse livro de Hunter era o livro de biologia de ensino médio que estava em questão no famoso Julgamento de Scopes, em 1925.[XI] Era o livro pró-evolucionista que as forças progressistas lideradas pelo advogado Clarence Darrow defendiam contra os “fundamentalistas babões”[XII] representados pelo advogado William Jennings Bryan. Não seria um luxo ouvir esses trechos acima sendo ditos pelo ator Spencer Tracy (no papel que faz referência a Clarence Darrow, o advogado progressista) naquela megapeça de propaganda hollywoodiana, *O vento será tua herança?*[XIII] Que pena que foram cortados.

Nosso ponto aqui é o de que o pensamento pró-eugenia não foi algo simplesmente anexado a Darwin por brutamontes alemães fardados da década de 1930. Pelo contrário, era e é uma implicação direta da teoria evolucionista de Darwin, inclusive uma que ele mesmo enfatiza vividamente no seu outro livro, *A descendência do homem*. Mais adiante, na segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX, a eugenia era popularmente famosa não apenas na Alemanha, como também em muitas partes da Europa e da América. Era algo visto como uma implicação legítima dos estudos de Darwin, porque o próprio Darwin fez essa dedução, e portanto ela constava nos livros e materiais didáticos de biologia – inclusive na América.

Para sermos justos com Darwin, ele de fato recuou e não sugeriu explicitamente o extermínio direto (como o fez Hunter em *A Civic Biology*, ainda que relutantemente), mas não porque a misericórdia seja algo incondicionalmente bom. Afinal de contas, a misericórdia é, em si, nada mais que um subproduto de forças evolutivas cegas. De acordo com Darwin, esse tipo de caridade é meramente um “resultado acidental do instinto de compaixão, originalmente adquirido como parte dos instintos sociais”.[57]

Traduzindo: Darwin acreditava que a moralidade não era nem algo natural nem algo dado por Deus, mas era ela mesma um resultado da seleção natural. Quaisquer ações, atitudes ou paixões que, por acaso, contribuíssem para a sobrevivência de um indivíduo ou grupo eram naturalmente selecionadas. A virtude da coragem, por exemplo, era naturalmente selecionada

porque, na luta pela existência, os covardes eram dizimados rapidamente e os machões continuavam vivos e livres para procriar com as donzelas agradecidas. O mesmo vale para a compaixão. Como aqueles que andam em bando podem facilmente encher os solitários de porrada, o “instinto social” é naturalmente selecionado e os anti-sociais são jogados para fora da cadeia genética. Dentro do instinto social, há como que um “subtraço”: a compaixão. A compaixão é o que nos faz ficar tristes ou desconfortáveis com o sofrimento ou o extermínio alheio. É o que nos previne de agir como selvagens. Sabe-se lá de que modo, em algum lugar do mundo a compaixão contribuiu mais para a sobrevivência do que a selvageria e, de acordo com a grande lei da seleção natural, “aquelas comunidades, nas quais se via um grande número de membros dotados de compaixão, eram [portanto] as que florescia melhor e carregavam o maior número de crias”. [58] E foi assim que a compaixão se espalhou e venceu a selvageria. É ela que torna difícil, para a gente civilizada, eliminar os mais fracos, mesmo que a seleção natural esteja aparentemente clamando por isso.

Mas devemos nos lembrar de que o traço da compaixão não é algo essencialmente bom. Ele veio de variações genéticas randômicas e indiferentes. Não é algo mais moral que, digamos, ser ruivo, ter olhos azuis ou mandíbula de Habsburgo. [XIV] Para Darwin, aquilo que chamamos de “moral” são simples traços que, de algum modo, contribuíram para a sobrevivência dos nossos antepassados. Por mais estranho que isso pareça, Darwin chegou a dizer que nós não podemos “restringir nossa compaixão, se a isso formos forçados pela dura racionalização, sem que deterioremos a parte mais nobre de nossa natureza”. O desenvolvimento evolutivo da compaixão enquanto um traço era algo que, por assim dizer, valia a pena. Eu digo “por mais estranho que pareça” porque a evolução não visava a nenhum fim nobre. A evolução visava à utilidade, isto é, ao uso de traços específicos em circunstâncias específicas. Quando mudam as circunstâncias, esses mesmos traços podem provar-se perigosos. Então, ainda que a compaixão tenha ajudado a unir um certo grupo de pessoas, ela poderia no entanto se tornar um perigo para eles quando a carga de “inaptos” suportada se tornar tão pesada que os prejudique seriamente num conflito com outro grupo de pessoas que não carrega esse fardo da compaixão.

Por alguma razão, Darwin não estava disposto a arcar com as conseqüências da própria teoria. “Portanto, devemos suportar sem reclamar” ele escreve, com um ar melancólico, “os efeitos sem dúvida maléficos da sobrevivência e da propagação dos mais fracos”. No entanto, ele sugere que ao menos “os membros mais fracos e inferiores da sociedade” poderiam pelo menos se conter e não “se casarem livremente como o vento”, ou melhor ainda, poderiam “abster-se do casamento” completamente. [59]

Como qualquer um que esteja familiarizado com a história do movimento pró-eugenia sabe, o encanto de Darwin com a compaixão foi logo abandonado, ela foi considerada um elemento de má adaptação, e a dura racionalização prevaleceu. Em todo caso, isso não significa que Darwin saiu de moda. Os argumentos pró-eugenia, ferrenhos o quanto fossem,

continuaram bem conformados aos princípios darwinistas e eram defendidos por algumas das mentes mais celebradas da Europa e da América.[60]

A eugenia darwiniana deu outra reviravolta interessante. Nós freqüentemente ouvimos falar de sua antipatia em relação à escravidão, um dos efeitos de seu passado latitudinário[XV] e liberal, e portanto assumimos que ele jamais se mancharia em questões racistas. De fato, parecia que o racismo seria anulado pelo avanço evolutivo da compaixão. Nas inspiradoras palavras de Darwin:

Conforme o homem vem avançando gradualmente em poder intelectual, tornando-se capaz de traçar as conseqüências mais remotas de suas ações; conforme vem adquirindo o conhecimento suficiente para rejeitar costumes nocivos e superstições; conforme vem respeitando mais e mais não apenas o bem-estar, como também a felicidade de seus colegas de espécie; conforme vem se habituando, através de boas experiências, boa instrução e bons exemplos, a tornar sua compaixão ainda mais tenra e difundida, o bastante para abarcar todas as raças humanas, os deficientes físicos e mentais e outros membros inúteis da sociedade, até finalmente alcançar os animais inferiores – assim aumenta mais e mais o padrão de sua moralidade.[61]

Por mais radiante que pareça ser a difusão sem fim do bálsamo da compaixão, há duas moscas nessa sopa. Primeiro: há poucos conceitos morais tão escorregadios quanto o de compaixão. No melhor dos casos, ele é capaz de substituir a bondade nas ações humanas pela mera simpatia (é ótimo ser simpático, mas mesmo um ladrão pode ser bem educado). No pior dos casos, ele abarca a total ausência de diferenciação e apaga todos os limites entre os seres humanos e todos os outros seres vivos. Ao tentar tratar todos os seres vivos como partes de um todo moral, acaba invertendo toda a ordem moral e ainda arrasta junto dela a ordem natural. O resultado é o ativista dos direitos dos animais que, transbordando de compaixão pelos chimpanzés, destrói clínicas e clínicas de pesquisa médica.

Esse aspecto escorregadio da compaixão escora-se no argumento central do livro *A descendência do homem*: o pressuposto de que os seres humanos não são senão mais uma espécie animal dentro de todo o espectro evolutivo. Se somos apenas mais uma espécie animal e nossos traços classificados como “morais” são, em última instância, tão “morais” quanto qualquer outro traço evolutivo, então é óbvio que não somos moralmente diferentes de nenhuma outra espécie animal. E, de fato, conforme o argumento de Darwin em inúmeras passagens, os outros animais possuem algo como traços morais também, que apenas diferem dos nossos em grau, mas não em natureza.

De qualquer modo – considerando-nos amorais ou considerando os animais como sujeitos morais –, a diferença moral entre os seres humanos e o restante dos animais torna-se esfumaçada, se não completamente apagada. Esse é o resultado de se estender o traço moral da “compaixão” até abarcar os animais inferiores. Isso é o que levou os ativistas dos direitos animais à conclusão de que, se os seres humanos têm direitos, os animais também os têm. A lógica é bem simples: a compaixão é o traço moral mais importante; ter compaixão é sentir-se mal com o sofrimento alheio; animais não só sofrem, como também dão sinais de que sentem compaixão; portanto, eles são tão morais quanto nós, e se nós temos direitos, eles também

devem tê-los. (Por mais estranho que seja o assunto, alguém poderia pensar que, já que é assim, se nós cometemos falhas morais, então os animais também devem cometê-las; no entanto, os ativistas dos direitos animais não estendem o lençol manchado da culpa moral ao resto do reino animal. Nem ao menos um deles veio à minha fazenda para protestar contra o tratamento brutal que meus três galos dão às suas companheiras galinhas. Nós até já desistimos de esperar por um representante da PETA[XVI] e, movidos de pura compaixão pelas galinhas, almoçamos todos os galos).

A segunda mosca na sopa da compaixão vem do próprio Darwin. No esquema darwiniano, a compaixão é apenas um dos variados efeitos da seleção natural. A raça é outro deles. As diferentes raças de homens são como as diferentes raças de cachorro. Elas são o resultado de desenvolvimentos evolutivos divergentes. Compreende-se de modo mais adequado as distintas raças humanas – Darwin nos informa – considerando-as como “subespécies”, ou seja, em algum lugar da transição entre raças distintas e espécies distintas.[62]

Mas, para Darwin, a evolução não pode parar aí. Conforme o tempo passar, a diferença entre as raças humanas levará à evolução de espécies totalmente diferentes. Não é que isso vai ocorrer quando os chineses tornarem-se uma nova espécie, enquanto os ingleses e os africanos se tornarão outras, mas sim quando houver a eliminação de algumas raças pelas mãos de outras, de acordo com a lei da sobrevivência do mais forte. É uma das leis da evolução a de que espécies e subespécies mais parecidas entre si são as mais propensas a entrarem em conflito, e, portanto, numa série de espécies ou subespécies parecidas que se tome de um espectro maior – composto, digamos, das espécies A, B, C, D, E, F, G e H –, as “do meio” serão espremidas para fora do combate pelas duas mais distantes e distintas (no caso, A e H), que sobreviverão como as mais aptas. Essa mesma e invariável regra aplica-se às raças humanas também, e devemos nos lembrar de que as raças humanas existem dentro de um espectro evolutivo muito mais amplo, no qual se incluem os gorilas, os orangotangos, os chimpanzés e cia.

Mas agora é que vem a pior parte. A evolução se dá através da competição, e a competição traz a extinção. De fato, Darwin nota que “a extinção segue-se prioritariamente à competição de tribo com tribo, raça com raça [...]. Quando nações civilizadas entram em choque com bárbaros, o combate é curto, exceto quando uma condição climática favorece a raça dos nativos”. [63] Isso não é uma reclamação moralista; é uma descrição científica notável, pronunciada sem o menor traço de exaltação. E, como a máquina da evolução nunca pára, é também uma profecia:

Num período futuro, não muito distante se formos medir em séculos, as raças humanas civilizadas irão, com quase certeza, exterminar e substituir, ao redor do mundo, as raças mais selvagens. Ao mesmo tempo, os macacos antropomórficos [ou seja, os que mais se parecem com homens] [...] sem dúvida serão exterminados. O intervalo será maior, então, pois que se estenderá entre o homem num estado mais civilizado ainda – esperamos – do que o caucasiano de hoje e, no outro extremo, algum macaco inferior, como um babuíno, ao invés de, como é hoje, o negro, o aborígene australiano e o gorila.[64]

Entendeu? No *ranking* das raças humanas, encontramos no topo o caucasiano, e na extremidade inferior, pendendo no limite da humanidade, “o negro, o aborígene australiano”, que, na escala evolucionária, estão a um fio de cabelo do gorila antropomórfico. Ao puxar para cima o supercaucasiano, a evolução também extermina todas as “espécies intermediárias”, e então a seleção natural dará conta do negro, do aborígene australiano e do gorila.

O problema com as profecias científicas, especialmente as pseudoprefecias científicas, é que elas são muito freqüentemente tomadas como destino inevitável. Não é nada bom apoiar-se na opinião de Darwin a respeito da compaixão como um meio de isentá-lo da culpa pela eugenia atroz e racista praticada pelos nazistas, movidos pela dura racionalização. Tendo lido *A descendência do homem*, nós já não podemos dizer que Darwin não tinha a intenção de que a teoria biológica da evolução que ele havia delineado em *A origem das espécies* fosse aplicada ao caso dos seres humanos. E nem podemos desconsiderar suas palavras maliciosas e dizer: “Ele foi apenas um homem de seu tempo”. Darwin foi quem moldou o seu tempo – e, como veremos nos próximos capítulos, moldou também o tempo daqueles que o sucederam.

VII A *eugenia* é justamente isso: a crença e a prática do controle populacional através do estímulo da reprodução de certos membros da espécie, “mais qualificados” geneticamente, e da redução (ou extinção) das possibilidades de reprodução de outros, “menos qualificados”, no intuito de, com isso, selecionar apenas os melhores genes da raça e, portanto, “melhorar a qualidade” da população. O termo entra em uso com o advento do século XX e as pesquisas do antropólogo britânico Sir Francis Galton (1822-1911) – NT.

VIII Ou, teoria da *sobrevivência do mais apto* – NT.

IX “A hereditariedade do gênio”, em tradução livre; estudo que busca comprovar matematicamente que tanto a genialidade quanto a eminência (ou, a nobreza) são geneticamente transmissíveis – NT.

X G. W. Hunter (1873-1948), “*Biologia civilizacional*”, em tradução livre. Foi publicado nos EUA primeiramente em 1914 (pela American Book Company), mas foi em 1925 que o estado americano de Tennessee impôs que os professores de ensino médio de suas escolas públicas utilizassem-no em suas aulas de biologia. O livro ficou conhecido justamente pelas seções – polêmicas, para dizer o mínimo – em que tratava do evolucionismo – NT.

XI Em 1925, meses antes do estado americano de Tennessee impor que os professores de ensino médio da rede pública usassem o livro de G. W. Hunter, *A Civic Biology*, em suas aulas de biologia (v. nota anterior), o mesmo estado havia aprovado uma lei, conhecida como The Butler Act (algo como “a Lei Butler”), pela qual proibia o ensino da Teoria da Evolução em todas as universidades e escolas públicas de Tennessee que fossem total ou parcialmente bancadas pelos fundos estatais, e instituiu a penalização dos infratores; em suas seções, a lei especificamente proibia o ensino de qualquer teoria que negasse o relato bíblico do Gênesis a respeito da criação do homem e, ao invés disso, ensinasse que o homem evoluiu de espécies animais inferiores – a penalização para os infratores variaria entre US\$100 e US\$500 (o texto integral da lei, em inglês, pode ser conferido em <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/tennstat.htm>, junto de sua revogação, que veio em 1967). A União Americana pelas Liberdades Cívicas (ACLU, em inglês), em resposta à instituição dessa lei (que, diziam, feria as liberdades dos professores), bancou o professor substituto de biologia John Scopes para que ele atentasse contra a Lei Butler e usasse o *A Civic Biology* em suas aulas sobre evolucionismo, o que ele fez, sendo em seguida acusado pelo estado, num processo-teste programado mesmo para ser um mega-acontecimento com transmissão nacional pelo rádio, no qual ele seria representado pela bancada progressista da ACLU, liderada pelo famoso advogado Clarence Darrow, e o estado seria representado por outro famoso advogado, três vezes candidato a Presidente da República, William Jennings Bryan. No fim, o veredicto primeiro da corte foi que John Scopes era culpado e teria de pagar US\$100 pela infração; no entanto, o veredicto foi logo revisto e, por uma questão técnica menor (a de que era obrigação do júri, e não da corte, estabelecer o valor da multa), Scopes foi inocentado. O caso, porém (que ficou conhecido como “The Monkey Trial”), já tinha atingido seu objetivo de popularizar a questão criacionismo x evolucionismo a nível nacional e teve repercussões assombrosas, chegando a ser considerado como um dos maiores responsáveis pelo costume que se criou no país de se ridicularizar as argumentações religiosas contrárias à Teoria da

Evolução (cf. Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion*, New York: Basic Books, 1997) – NT.

XII O termo originalmente usado aqui é “*booboisie*”, criado pelo jornalista americano H. L. Mencken (1880-1956) para ridicularizar a “classe média ignorante”. Mencken, ateu fervoroso e grande admirador de Nietzsche, era conhecido por suas chacotas principalmente a respeito de assuntos religiosos, de movimentos populistas, da democracia e do governo americano. Participou da cobertura do Julgamento de Scopes e foi quem inventou de chamá-lo de “The Monkey Trial” (v. nota anterior). Cunhou também o termo “*booboisie*”, que é uma junção das palavras inglesas *boob* (baboseira) e *bourgeoisie* (burguesia), para satirizar o que chamava de “classe média ignorante”, majoritariamente composta de gente vinda do campo, tradicionais e cristãos. Na falta de melhor termo (e para não inventar atrocidades como “classe baboguesa”), optei por “fundamentalistas babões”, que, se por um lado não capta a essência do trocadilho, por outro se apóia no sentido que esses termos têm no atual contexto social brasileiro, que é suficientemente próximo ao sentido do termo original – NT.

XIII O título do filme, em inglês, é *Inherit the Wind* (1960), que originalmente é uma peça, que representa o Julgamento de Scopes. Foi escrita em 1955 e ganhou várias adaptações no cinema e na televisão. Nessa de 1960, o celebrado ator americano Spencer Tracy interpreta uma personagem chamada Henry Drummond, que é a representação do advogado Clarence Darrow. O jornalista polêmico H. L. Mencken (v. nota anterior) também está representado no filme pela personagem E. K. Hornbeck, interpretada pelo também celebrado Gene Kelly (de *Cantando na chuva*) – NT.

XIV Ou, *prognatismo mandibular*: ter a mandíbula deslocada para frente da linha do maxilar, o que faz com que o queixo se sobressalte. Recebe esse nome por ter sido um traço característico dos membros da família real austríaca dos Habsburgo, dinastia que governou tanto o Sacro Império Romano Germânico, por quase seis séculos, quanto o Império Áustro-Húngaro, durante todo o período de sua existência (51 anos) – NT.

XV O latitudinarianismo foi um movimento dos teólogos anglicanos da Inglaterra do séc. XVII que não compactuavam com alguns preceitos doutrinários, litúrgicos e de organização eclesiástica adotados pela Igreja Anglicana da Inglaterra. O termo “latitudinário” depois virou sinônimo de “religiosamente tolerante”, no sentido de designar aquele que aceita diversas vertentes de pensamento e prática religiosos – NT.

XVI Sigla para “People for the Ethical Treatment of Animals”, ou “Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais”, uma ONG americana criada em 1980, já com quase dois milhões de membros – NT.

ALÉM DO BEM E DO MAL

FRIEDRICH NIETZSCHE (1886)

“O cristianismo foi até hoje a espécie mais catastrófica de arrogância”

— Friedrich Nietzsche (1844-1900)

A única coisa que a maioria das pessoas sabe sobre o filósofo alemão Friedrich Nietzsche é que ele disse que “Deus está morto”. Ou então, conhece também a piada infame que acompanha essa declaração:

“Deus está morto”.

— Nietzsche.

“Nietzsche está morto”.

— Deus.

Isso certamente dá aos fiéis religiosos o conforto momentâneo de que, no fim, nossa mortalidade é quem diz a última palavra. Mas isso praticamente não vale como uma refutação deste que é o mais potente entre os filósofos ateus, e também não é uma demonstração da existência de Deus. Para começar, nós todos vamos morrer, fiéis e ateus, e nossas mortalidades não provam nem desaprovam o calibre dos nossos argumentos. Em segundo lugar, enquanto que muitos sabem que Nietzsche disse que “Deus está morto”, muito, muito pouca gente sabe o que ele quer dizer com isso. Não se trata de um grito triunfal, mas de desespero, um berro contra uma civilização cada vez mais trivial e sufocante, que, para Nietzsche, estava minando toda a grandeza da humanidade e produzindo em seu lugar algo meramente acima do nível selvagem: o último homem.

De fato, a primeira vez que isso aparece exposto de modo mais consistente na obra de Nietzsche é quando é gritado por um “homem louco” que brada: “Para onde Deus foi? [...] Eu vou lhes dizer. *Nós o matamos* – vocês e eu. Todos nós somos assassinos [...]. Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos todos errando como que no nada infinito? Não sentimos o hálito do espaço vazio? Não ficou tudo mais frio? Não tem nos embalado noite após noite? [...] Deus está morto. Deus permanece morto. E fomos nós que o matamos”.[65]

Nietzsche é esse homem louco. Ele, na realidade, morreu louco, depois de ter sido comprimido e dilacerado pelas terríveis implicações de suas palavras. Ao contrário da maioria dos outros ateus, Nietzsche foi brutalmente honesto com o significado verdadeiro do ateísmo, e essa honestidade custou-lhe a sanidade. Nem acima, nem abaixo; nem bem, nem mal; apenas o humano puro, nadando num cosmos desinteressado, quando não hostil.

Logo veremos o que tudo isso tem a dizer. Mas quero desde já garantir ao leitor que não pode haver refutação simples para o ateísmo de Nietzsche, precisamente porque se trata do mais profundo ateísmo. Os ateus *best-sellers* que hoje nos rodeiam (Richard Dawkins,

Christopher Hitchens, Sam Harris, entre outros) são, no máximo, umas gazelas perto do leão que foi Nietzsche – e, se ele ainda estivesse vivo, já os teria mastigado e cuspidado de volta, enjoado.

Isso não faz de Nietzsche um amigo da religião. Afinal de contas, ele se autoproclamou o próprio Anticristo. Mas ele era um inimigo feroz de toda e qualquer tibieza, das casas de reabilitação, fosse em nome da religião ou da irreligiosidade. Suas palavras mais rancorosas foram despejadas na direção dos cristãos liberais, que dispensavam toda a majestade e o terror do cristianismo e pregavam o humanitarismo mais pálido e a mera simpatia, e na dos ateus liberais (como John Stuart Mill), que não reconheciam o real terror e a majestade impiedosa do ateísmo e pregavam, eles também, o humanitarismo mais pálido e a mera simpatia. E a simpatia, uivava Nietzsche, é o que resta da bondade quando esvaziada de toda a sua grandeza.

Faço questão de enfatizar essas coisas porque hoje há muitos pseudodiscípulos autoproclamados de Nietzsche que amaciam suas pontadas agudas – alguns até abafam-nas completamente – porque elas despontam direta e inequivocamente também em Hitler e no nazismo alemão. Eles adoram seu ateísmo vigoroso – assim como os meninos gostam de fazer poses charmosas, como se fossem verdadeiros guerreiros –, mas correm para longe de suas reais conseqüências, proclamadas em alto e bom som pelo próprio Nietzsche. Eles querem todos os benefícios de não ter Deus vigiando-os por sobre suas cabeças, fazendo exigências morais, mas também querem um universo todo estruturado moralmente (ainda que ditado pela conveniência em vez do rigor). Eles ainda querem condenar os crimes de Hitler como os maiores crimes possíveis.

Mas, para Nietzsche, os maiores crimes possíveis são justamente aquilo que é necessário que façamos para soerguer a humanidade de seu estado cada vez mais decadente, no sentido de algo maior e mais glorioso. É por isso que ele clama que nós – ou melhor, alguns de nós, as almas mais corajosas – devemos ir além do bem e do mal. Os discípulos de hoje de Nietzsche ignoram o principal dos pontos: ir além da fé em Deus é ir além do bem e do mal. Se você não foi além do bem e do mal, você não superou a fé em Deus.

Chegamos então ao título do livro mais famoso de Nietzsche, *Além do bem e do mal*. Trata-se mais de uma exortação do que de uma argumentação, então talvez seja melhor voltarmos alguns passos e retomarmos o sentido do caminho que nos desemboca agora em Nietzsche, após partirmos de Maquiavel e passarmos por Mill.

Como vimos em Maquiavel, quatro séculos antes de Nietzsche o ateísmo já era vivo e passava muito bem. Muitos dos conselhos d’*O Príncipe* exigiam que os aspirantes a líderes largassem mão de todas as preocupações a respeito da bondade ou maldade de suas ações e, ao invés disso, se concentrassem nas ações que eram efetivas em colocar um príncipe no poder e mantê-lo lá. O poder era mais importante do que qualquer distinção moral. Ainda que Maquiavel tenha evitado qualquer declaração explícita de ateísmo, o tipo de aconselhamento

que ele oferecia só poderia ser dado (e seguido) por alguém que há muito já tivesse deixado suas crenças religiosas para trás. Já em Maquiavel, portanto, vemos o ateísmo ligado a uma noção incipiente daquilo que Nietzsche chamou de Vontade-de-Poder.

Também vimos em Hobbes o anúncio de uma visão da natureza totalmente sem Deus e sem moral, uma visão do universo que renegava qualquer bondade ou maldade intrínsecas ou naturais. Ao invés disso, o bem e o mal são meras questões de preferência particular, que significam apenas: “Eu gosto disso; isso me dá prazer” e “eu não gosto disso; isso me causa dor”. A pessoa que impuser suas preferências de gostos e desgostos sobre os outros é, portanto, quem decide o que é bom e o que é mau. Ou, falando o mesmo de modo inverso: por trás de todo padrão aparentemente objetivo de bondade ou maldade estão escondidas as preferências, subjetivas e arbitrárias, de alguém que está no poder. Daí a importância da religião: ela é quem permite que os desejos arbitrários de alguém sejam mascarados como se fossem os de um ser divino.

Também não devemos esquecer a contribuição de Darwin. Não é que ele tenha negado a moralidade, mas ele a redefiniu em termos do que contribui ou não para a sobrevivência do mais forte. Do ponto de vista darwiniano, a seleção natural que elimina os mais fracos e coroa os mais aptos é o que aprimora as espécies. Se a luta pela sobrevivência é afrouxada, a tensão aperfeiçoadora do arco evolutivo se dissipa. “Devemos nos lembrar”, disse Darwin, “de que o progresso não é uma lei invariável”. [66]

O homem, como todo outro animal, sem dúvida avançou até sua desenvolvida condição atual através de uma batalha pela existência conseqüente de sua multiplicação acelerada; e, se ele quiser desenvolver-se mais ainda, ele deve manter-se sujeito à austeridade da luta. Do contrário, ele logo afundaria na indolência, e os mais excepcionalmente dotados não se sairiam melhor na luta pela vida do que os menos dotados. [67]

Aquilo que pela luta elevou-se deve de novo rolar abaixo o monte da evolução. Que má notícia. Mas, vendo pelo lado positivo, assim como os homens foram capazes de erguer-se acima do restante dos animais através da luta existencial, eles talvez consigam erguer-se mais alto ainda, transcendendo assim a natureza humana para atingir – quem sabe? – algo tão mais elevado que o homem quanto o homem é mais elevado que o macaco.

Essa estranha esperança dorme na rejeição mesma de Darwin da idéia de que o homem é definido por Deus, já que “o fato de ele ter sido alçado” pela evolução à condição em que se encontra hoje, “ao invés de ter sido aí colocado mecanicamente” por Deus, “é o que lhe pode conceder a esperança por um destino ainda mais alto, num futuro distante”. [68] Nietzsche se apossa dessa esperança darwiniana para a autocriação dessa iminente-criatura, o *Übermensch* – o supervisor do super-homem.

Por fim, temos ainda a contribuição de John Stuart Mill. Para Nietzsche, o que Mill chamava de “a maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas” era a glorificação dos prazeres mais baixos e animais do homem, em detrimento dos seus mais altos e propriamente humanos. Além do mais, numa perspectiva darwiniana, o utilitarismo

leva à dominação da cadeia genética por parte dos “menos dotados”, e portanto traz consigo uma recaída evolutiva, na qual a natureza humana regride às suas origens animais. Para Nietzsche, tanto quanto para Darwin, *é no pain, no gain*.

Para Nietzsche, aliás, isso era válido não apenas quanto à sobrevivência do mais apto, mas, mais importante ainda, para o florescimento da grandeza na civilização: em sua arte, em sua arquitetura, em sua música e em sua filosofia. Toda grandeza humana requereria grandes sofrimentos, uma dura disciplina, a renúncia do conforto, a coragem frente à dor e até mesmo a crueldade, tanto para que fosse usufruída quanto para que fosse útil para a eliminação dos mais fracos. Nietzsche bradava de desgosto e desafiava “todas essas formas de pensar” – como o “hedonismo”, ou o “utilitarismo” – “que medem o valor das coisas de acordo com o *prazer e a dor*”:

Vocês querem, se possível – e não há nenhum “se possível” mais absurdo – *abolir o sofrimento*? E nós? Parece que o que *nós* queremos de verdade é tê-lo em maior e mais aguda medida que nunca. O bem-estar, conforme vocês o entendem – isso não é um objetivo, e a nós mais se parece com um *fim*, um estado que logo torna o homem ridículo e desprezível – isso faz com que sua destruição até seja *desejável*.

A disciplina do sofrimento, do grande sofrimento – vocês não entendem que essa disciplina sozinha gerou todas as melhorias do homem até hoje? Aquela tensão da alma quando se encontra infeliz, que cultiva sua força, seu estremecimento perante a decadência atemorizante, sua inventividade e sua coragem para suportar, perseverar, interpretar e explorar o sofrimento, e tudo o mais que lhe foi concedido de profundo, de secreto, de dissimulado, de espiritual, de hábil, de majestoso – não foi tudo isso lhe concedido através do sofrimento, através da disciplina do grande sofrimento? [69]

“Nós devemos repensar a crueldade e abrir nossos olhos”, censura Nietzsche. “Quase tudo aquilo a que damos o nome de ‘alta cultura’ está baseado na espiritualização da crueldade, no torná-la mais profunda: esse é o meu veredicto”. Para percorrer uma milha em menos de quatro minutos, [XVII] Roger Bannister não só teve de usar suas mais altas habilidades, como também teve de passar pelo mais intenso e doloroso treinamento. Michelangelo passou por incontáveis horas de violenta abnegação enquanto adornava a Capela Sistina. As gloriosas pirâmides só foram possíveis pela crueldade implacável do trabalho escravo. Tal é o custo da grandeza humana. Ela é paga na moeda da dor, e portanto seria destruída caso o prazer e o conforto fossem maximizados e a dor fosse tratada como nada mais que um mal.

Se estivermos com tudo isso na memória, então poderemos entender melhor o que Nietzsche está dizendo em *Além do bem e do mal*. Mas nós não conseguiremos chegar ao ponto nevrálgico do livro se não enfatizarmos só mais uma coisa, algo que emerge das citações acima: um profundo e tipicamente aristocrático desprezo pela mediocridade. É um sentimento estranho à compreensão da nossa era, tão democrática, mas sem que façamos alguma idéia de sua natureza e origem, não seremos capazes de entender Nietzsche e nem de resguardarmo-nos contra o perigo constante que sua filosofia nos apresenta. Eis as próprias e desdenhosas palavras de Nietzsche, ao massacrar os utilitaristas, mais adiante:

Nenhum desses animais de pasto rechonchudos [...] quer saber, ou sequer imaginar, que o ‘bem-estar de todos’ não é nenhum ideal, nenhum objetivo, não é sequer um conceito remotamente inteligível, mas é apenas um emético [XVIII] – que o que é justo para um *não pode*, de modo algum, só por essa razão, ser justo para os outros; que a busca por uma

moral para todos é prejudicial ao homem superior; em suma, que há uma ordem hierárquica entre um homem e outro, e portanto também há entre uma moralidade e outra. Eles são um tipo recatado e meticulosamente mediocre de homem, esses ingleses utilitaristas.[70]

Na visão de Nietzsche, os utilitaristas fizeram da mediocridade uma moral, uma mediocridade voltada ao tipo mais animalesco e rude de existência, e um tipo de moral “escravista” que liga apenas para o conforto e para os prazeres triviais, tolhida de toda exigência mais dura. Mas isso vai contra tudo que, no passado, fez o homem engrandecer, e portanto essa tendência deve ser revertida. Deve haver uma revolução contra o espírito utilitarista e democrático, o espírito que equaliza tudo e, portanto, extingue a noção mesma de grandeza: “Toda melhoria da espécie ‘homem’ até hoje veio do trabalho de uma sociedade aristocrática – e assim será de novo e de novo –, uma sociedade que acredita na longa escada da ordem hierárquica das diferenças de valor entre um homem e outro, e a qual precisa da escravidão, num sentido ou noutro”.[71] Nietzsche acreditava que isso era puro fato histórico:

Tomemos para nós [...] o modo como toda alta cultura veio a *começar* na face da Terra. Seres humanos cuja natureza ainda era a natural, bárbaros no sentido mais terrível do termo, homens da caça que ainda detinham intocáveis força de vontade e sede de poder, lançaram-se sobre as raças mais fracas, mais civilizadas e mais pacíficas [...]. No começo, [portanto,] a casta nobre era sempre a casta bárbara: sua predominância não se justificava tanto por sua força física, mas sim pela força de sua alma – eles eram homens mais *inteiros* (o que também significa, em todos os sentidos, “animais mais inteiros”).[72]

Devemos notar que essa idéia de um estado de guerra tribal é bem parecida com o de Darwin. Para a evolução ascendente do homem, o caminho da guerra é o caminho do progresso, conforme Darwin deixa claro em *A descendência do homem*. Na verdade, a guerra é, para Darwin, a fonte do desenvolvimento evolutivo de nobres virtudes, como a coragem:

Quando duas tribos de homens primitivos, vivendo num mesmo território, voltavam-se ao conflito, a tribo que tivesse [...] o maior número de membros corajosos, complacentes e fiéis, sempre prontos para avisar o próximo do perigo e para defender o grupo, essa tribo sem dúvida se sairia melhor e conquistaria a outra. É preciso que se tenha em mente a suma importância da fidelidade e da coragem no cenário selvagem de guerras sem fim [...]. Uma tribo que possuísse as qualidades acima num nível bastante alto se propagaria e seria vitoriosa sobre as outras tribos; mas no decurso do tempo, julgando-se com base em todo o passado histórico, ela seria, por sua vez, subjugada por outra tribo que fosse ainda mais altamente dotada. Assim é que as qualidades morais e sociais tenderiam a avançar lentamente e se difundir pelo mundo.[73]

As semelhanças entre as considerações de Darwin e Nietzsche são óbvias: toda e qualquer elevação para além do nível animal é causada pelo conflito, pela guerra e pela eliminação brutal dos mais fracos pelos mais fortes. Nietzsche via nisso a natureza mesma da aristocracia – os melhores deveriam governar, e portanto usar os piores. “A característica essencial de uma boa e saudável aristocracia” é a de que deve “aceitar com consciência limpa o sacrifício de incontáveis seres humanos que, *pelo bem dela*, devem reduzir-se e sujeitar-se à condição de homens incompletos, escravos, instrumentos”. A “fé fundamental” do aristocrata, portanto, é a de que a “sociedade” existe para ele, para o seu bem, então todos os homens inferiores da sociedade que o servem existem “apenas como base ou andaime sobre o qual um tipo escolhido de homem pode educar-se para sua missão superior e para um estado mais elevado

de ser”. [74] Não se pode deixar de lembrar da justificativa nazista para a escravização dos escravos: eram “homens inferiores”.

As diferenças entre as considerações de Darwin e Nietzsche também devem ser notadas. Em primeiro lugar, Darwin está tentando dar uma explicação evolucionista para as qualidades “morais” que levam a algo muito parecido com o utilitarismo inglês, no qual a compaixão pelo sofrimento alheio é o ponto mais alto do desenvolvimento moral, enquanto que Nietzsche considera tal compaixão algo destrutivo, capaz de arruinar a marcha ascendente da evolução. Ou seja, Nietzsche vê, com acerto, que o enaltecimento da compaixão por parte de Darwin contradiz sua própria visão sobre o que é que propriamente leva ao progresso evolutivo: “a vida é *essencialmente* apropriação, danificação, dominação daquilo que é alheio e mais frágil, supressão, dureza, imposição dos próprios meios, incorporação e, ao menos em sua forma mais moderada, exploração”. [75] Já que essas são as qualidades mesmas que permitem que certas coisas floresçam, pergunta Nietzsche, por que então elas são consideradas más? Ou, se quisermos chamá-las de más, por que não devemos reconhecer então que tal mal é o fundamento de todo o bem? A questão não é se algo é bom ou mau (ou até falso ou verdadeiro), mas “até que ponto algo é capaz de promover a vida, preservar a vida, preservar a espécie, talvez até cultivar a espécie”. [76]

E agora chegamos à segunda diferença em relação a Darwin: este queria explicar como a luta pela sobrevivência havia feito surgir traços e atributos mais elevados e complexos nos animais, especialmente nos seres humanos. Nietzsche foi mais longe: da mera luta pela sobrevivência ao florescimento e à completa expressão do poder de um ser, da forma mais magnífica possível. Não a mera sobrevivência do mais apto, mas a Vontade-de-Poder – este era o fato biológico mais importante: “Os fisiologistas deveriam pensar duas vezes antes de afirmarem o instinto de autopreservação como o instinto cardeal e mais importante de um ser orgânico. Um ser vivo busca, acima de tudo, *descarregar* todo o seu potencial – a vida é em si *Vontade-de-Poder*, a autopreservação é apenas um dos *resultados* indiretos e mais freqüentes”. [77]

Podemos resumir essa discrepância toda no seguinte: quanto à sobrevivência do mais apto, Darwin concentrou-se na sobrevivência, Nietzsche no mais apto. Plânctons só sobrevivem; leões exalam um poder magnífico. O ponto nevrálgico da evolução não é o mero desejo de viver, mas a Vontade-de-Poder dos mais aptos, seu impulso interno para dominar, propagar-se e consumir todos os seres inferiores. A aristocracia, portanto, é “a encarnação da Vontade-de-Poder”, que não se satisfaz em simplesmente viver, mas “se esforçará ao máximo para crescer, se espalhar, tomar posse, tornar-se predominante – não por conta de qualquer moralidade ou imoralidade, mas porque é viva e porque a vida é simplesmente Vontade-de-Poder”. [78]

Chegamos agora a uma terceira diferença com relação a Darwin. Tanto Darwin quanto Nietzsche consideram que o surgimento de diferentes tipos de moral é um efeito posterior à luta pela sobrevivência, mas somente Nietzsche separa as coisas em dois tipos essenciais: a

moral dos mais aptos e a moral dos inaptos, a do aristocrata e a do democrata, “a *moral de senhor* e a *moral de escravo*”. [79]

A moral de senhor é a moral natural, construída sobre a ascendência natural dos mais fortes sobre os mais fracos, dos aptos sobre os inaptos, dos melhores sobre os piores. Para o mestre natural, o aristocrata natural, não há oposição entre bem e mal; ele divide as coisas entre “nobre” e “desprezível”, o que é típico do senhor e o que é típico do escravo. [80] Tudo que é grande e potente é bom; tudo que é trivial e fraco é ruim. Ao contrário disso, a moral de escravo é um conjunto de tentativas de proteção dos mais fracos perante os mais fortes, de garantir a sobrevivência dos coitados e de tornar sua existência o mais confortável possível:

Suponhamos que os violentados, os oprimidos, os sofredores, os cativos, os frágeis e inseguros de si mesmos – suponhamos que eles queiram ater-se a uma moral: o que vai haver em comum entre aquilo que eles valorizam moralmente? [...] O olhar do escravo não é favorável às virtudes dos poderosos: ele é cético, suspeita, suspeita sutilmente de tudo aquilo de “bom” que é louvado lá [pelos aristocratas] – ele busca convencer-se de que até a felicidade deles não é genuína. Essas qualidades todas aparecem [na moral do escravo] invertidas, sob uma luz que as destaca conforme servem para aliviar a existência daqueles que sofrem: nela, a piedade, a ajuda caridosa, o coração complacente, a paciência, a diligência, a humildade e o coleguismo são honrados – pois essas são as qualidades mais úteis, e quase que os únicos meios, para se garantir a existência [do escravo]. A moral de escravo é essencialmente a moral da utilidade. [81]

Aqui nós não podemos deixar de notar que as “virtudes” da moral de escravo guardam semelhanças imensas com as virtudes honradas pelo cristianismo. Isso é o que nos leva, finalmente, ao coração do ateísmo de Nietzsche. Ele considerava o cristianismo (ao menos em certos aspectos) uma espécie de moral de escravo e, portanto, uma das causas da decadência do Ocidente. Ao enfocar o amor de Deus pelos fracos, pelos inferiores, pelos escravos e pelos pobres, a caridade cristã trabalhou “para preservar tudo que era doente e sofrível – o que quer dizer, na verdade, que trabalhou para piorar a raça europeia”. [82]

O cristianismo foi até hoje a espécie mais catastrófica de arrogância. Homens que não eram sérios nem elevados o bastante para, enquanto artistas, formarem *homem*; homens que não eram fortes nem perspicazes o suficiente, carentes da necessária abnegação para *estabelecer* a lei fundamental de que devem perecer os degenerados e fracassados; homens que não eram nobres o bastante para enxergar o insondável abismo que há na escala entre um homem e outro – *tais* homens foram os que até hoje ditaram o rumo da Europa, com sua “igualdade perante Deus”, até criarem essa espécie medíocre, diminuta, um tipo que beira o ridículo, um animal de rebanho, um doente, algo que quer desesperadamente agradar, o europeu de hoje. [83]

Colocando de outra maneira: primeiro o judaísmo [84] e depois o cristianismo começaram a minar a sociedade aristocrata ao afirmar que todos são iguais perante Deus e ao elevar as preocupações com os pobres, os desfavorecidos, os escravos, os doentes, e assim prepararam o caminho para a paixão moderna pela igualdade, pela democracia e pela aceitação do ideal utilitarista que coloca o fim da sociedade na eliminação do sofrimento e na maximização do prazer. Mas, como já vimos, o utilitarismo era essencialmente ateu e recrutava-se nele um tipo diluído de caridade cristã, sem o rigor moral e as exigências irrevogáveis de um Juiz divino, que dirigia todo o esforço moral à maximização do prazer físico para o maior número de pessoas, assim criando o “animal de rebanho [...], o europeu de hoje”.

Temos então que, historicamente, o cristianismo em sua forma original foi transformado num cristianismo liberal, para finalmente tornar-se num utilitarismo liberal e ateu. Nessa transformação, todo o ascetismo original, as exigências incondicionais, a vontade apaixonada de sofrer por e com Cristo, as árduas virtudes, o deslumbramento perante o divino, a abnegação e a batalha heróica pela santidade foram degradados pelo cristianismo liberal, e depois pelo utilitarismo liberal e ateu, até o ponto de serem hoje um tipo de caridade açucarada, em nada exigente e feita para o conforto no mundo. Essa destruição do cristianismo, portanto, foi o que nos trouxe o utilitarismo e seus “verdes pastos de felicidade para o rebanho humano, com muita segurança, conforto, sem perigo algum e uma vida mais feliz para todos”, na qual “os dois hinos que vivem a entoar com freqüência, suas duas doutrinas, são a ‘igualdade de direitos’ e a ‘compaixão pelos sofredores’ – e o sofrimento, por sua vez, é algo que para eles deve ser *abolido*”.[85] É nesse sentido que Nietzsche, o ateu por antonomásia e autoproclamado “Anticristo”, podia lamentar a morte de Deus: foi isso que havia trazido a derradeira “animalização do homem na espécie-anã das reivindicações e dos direitos iguais”. [86]

A cura para tudo isso, anuncia Nietzsche, é o retorno à aristocracia natural. A moral-de-escravo trata como um mal tudo aquilo que é nobre, exigente e duro. A natureza da aristocracia, assim como a própria natureza do darwinismo, é cruel e impiedosa na sua exigência por grandeza e no seu desprezo pelo desejo tipicamente inferior por conforto e prazer físico. Para salvar a Europa de sua degradação definitiva, nós devemos ir além da distinção entre bem e mal e substituí-la pela distinção aristocrática entre nobre e desprezível, forte e fraco.

Não se tratava de um mero projeto filosófico de Nietzsche, como gostam de dizer alguns acadêmicos nietzschianos. Ele vivia para resolver o “problema europeu” através do “cultivo de uma nova casta que governará a Europa”. [87] A fim de reanimar o elemento aristocrático dormiente na Europa e revivê-la, um grande perigo devia ser apresentado a ela, um perigo que acordasse os homens de seu torpor utilitarista e os fizessem recobrar seu desejo de lutar e conquistar:

[Eu] preferiria um aumento na atitude ameaçadora da Rússia [por exemplo], para que a Europa fosse obrigada a resolver, sob a ameaça, isto é, a obter uma vontade única, por meio de uma nova casta de senhores que governe a Europa, uma vontade duradoura, terrível, que fixe uma meta de milênios, para pôr fim à velha comédia de sua divisão em estadinhos e, do mesmo modo, ao seu dinâmico democrático querer mais. Passou o tempo da política miúda; o próximo século nos promete a luta pelo domínio do mundo, a necessidade de fazer a grande política. [88]

Não se pode deixar de ouvir as botas em marcha do Terceiro Reich, uma inferência óbvia que os acadêmicos progressistas, propagandistas de Nietzsche, negam veementemente. Mas não é o suficiente apresentar, nos escritos de Nietzsche (como eles mesmos fazem), algumas frases antigermânicas ou pró-judaicas [89] e com isso tentar livrá-lo de tais acusações. É possível que Nietzsche, se tivesse vivido mais três décadas, não aprovasse a forma como

Hitler foi além do bem e do mal para resolver o problema da Europa. Mesmo assim, Nietzsche foi quem proferiu o chamado que Hitler, do seu jeito, atendeu.

Nietzsche completou a rejeição moderna de Deus que começou com Maquiavel. Ele deixou claro, para aqueles que engoliram suas palavras, quais eram as reais implicações de se viver sem Deus – um mundo sem bem nem mal, governado pela Vontade-de-Poder. Já em 1884, uma elocução megalomaniaca soturna encontrava seu espaço em suas cartas e livros. Nessas cartas, ele falava em dar “um golpe destrutivo no cristianismo”, iniciando a “maior e decisiva guerra da história”, na qual “haverá convulsões na Terra como jamais houve”, e anunciava que “o velho deus foi abolido, e eu mesmo é que, de agora em diante, governarei o mundo”, e assinava “Nietzsche Cesar”, “O Anticristo Friedrich Nietzsche”, ou, mais diretamente, “O Anticristo”. [90] Em 1885, em meio a esse pandemônio, Nietzsche começou a escrever *Além do bem e do mal*, publicando-o no ano seguinte. *O Anticristo* foi escrito em 1888, mas não foi publicado até 1894.

A dedicação completa de Nietzsche a beber, até à última gota, os abismos sombrios do seu ateísmo terminou, em janeiro de 1889, com o seu próprio mergulho nas profundezas da insanidade, apenas quatro meses depois de ter escrito *O Anticristo*. A última década de sua vida ele viveu nos confins mais escuros da loucura, deteriorando-se, em todos os sentidos, mantendo todos na casa acordados quando, num súbito, desatava a repetir, num tom amedrontador como o de um tambor de guerra: “Eu estou morto porque sou burro [...] eu sou burro porque estou morto”. [91]

Em agosto de 1900, Nietzsche foi posto na cova ao lado da de seu pai, um pastor, que morreu quando ele tinha apenas quatro anos. Mas sua fama e influência estavam só começando, como o novo século, o qual seria levado, em breve, com grande ajuda delas, a muito além do bem e do mal. Mesmo antes de sua morte, o pensamento de Nietzsche já estava pegando. Um tipo de culto a Nietzsche já crescia e se desenvolvia lentamente e, depois de sua morte, sem dúvida se alastrou com mais força. Examinaremos a influência nietzschiana nos seus colegas alemães no capítulo em que tratarmos de Hitler, mas o leitor deve ser advertido de que há muito mais males do que aqueles perpetrados pelos nazistas, como se tonará evidente com a nossa próxima figura, o ateu Lênin. Nietzsche, o apóstolo do ateísmo, proclamou o século mais sombrio que o mundo já conheceu.

XVII Uma milha equivale, aproximadamente, a 1,6km; o americano Roger Bannister foi o primeiro a percorrer essa distância em menos de quatro minutos, em 1954 – NT.

XVIII Um emético é qualquer composto químico ingerido para causar o vômito – NT.

O ESTADO E A REVOLUÇÃO

VLADIMIR LÊNIN (1917)

“O proletariado precisa de um poder estatal, da organização centralizada da força, da organização da violência, para então poder esmagar a resistência dos exploradores”

— Vladimir Lênin (1870-1924)

A primeira coisa a se dizer de Lênin é que seu nome não era Lênin, mas sim Vladimir Ilyich Ulyanov. “Lênin” era só mais um de seus pseudônimos enquanto revolucionário perseguido, que perdurou só porque foi o que ele escolheu para assinar seu primeiro escrito revolucionário de sucesso, *Que fazer?*.

A segunda coisa é que os Ulyanov não eram camponeses russos oprimidos por membros das classes superiores (aliás, o que é um tanto interessante, eles não tinham sangue puramente russo). Eles, enquanto parte da nobreza detentora das terras, beneficiavam-se do governo dos czares. Lênin não era um proletário. Ele era um aristocrata privilegiado que recebeu a melhor das educações e que nunca teve de ganhar a vida com o próprio trabalho. Assim como Marx, ele estava muito mais interessado em teorias abstratas do que em indivíduos concretos, de carne e osso, e teve um contato ínfimo com as massas de trabalhadores que ele alegava guiar para a terra prometida comunista. É talvez por isso que, para ele, não era um problema muito grande vê-los assassinados aos milhares quando, de algum modo, faziam empacar o expresso da revolução (ou simplesmente quando chegavam atrasados ao trabalho).

A terceira coisa a se dizer é que Lênin, com sua visão unificadora e sua personalidade dominante, foi o responsável pela grande Revolução Russa dos bolcheviques em outubro de 1917, e foi quem carimbou os traços definidores do governo mais tirânico que já existiu. Enquanto Lênin matou seus milhões, e Stálin matou suas dezenas de milhões, não devemos nos enganar (como querem os biógrafos esquerdistas de Lênin, que o pintam como santo) pensando que Stálin foi um deturpador do clemente Lênin, do mais humano Lênin. Este foi menos brutal que seu sucessor apenas porque morreu muito jovem. Stálin retomou a coisa precisamente de onde Lênin a havia deixado e foi extremamente bem sucedido no extermínio de seus próprios compatriotas muito por conta do sistema intelectual e político que Lênin havia estabelecido.

O Estado e a Revolução, de Lênin, foi escrito logo antes de os bolcheviques tomarem o poder dos revolucionários mais liberais, que tinham posto um fim no governo czar há cerca de oito meses. Seu livro reúne um amálgama de influências, diretas ou indiretas, que vai de Maquiavel, Hobbes e Marx aos esforços “ocidentalizantes” de Pedro I e Catarina II no século XVIII,[XIX] passando também pelos violentos revolucionários russos pré-marxistas. Trataremos de cada uma dessas influências conforme tratarmos do texto do livro.

Começemos por dar uma visão geral do argumento de Lênin. Para Marx, e portanto para Lênin, a história resume-se ao conflito motriz e implacável entre as classes, que acabará numa

grande revolução final que, por sua vez, irá inaugurar a utopia comunista. Vemos já nas suas primeiras linhas que a influência mais óbvia de *O Estado e a Revolução* é o marxismo; Lênin declara que sua “primeira tarefa é *restaurar* a verdadeira doutrina marxista sobre o Estado”. [92]

Isso pode parecer um empreendimento puramente teórico, mas a restauração da “verdadeira doutrina” significava a rejeição veemente de qualquer compromisso político. O que quer que se pusesse no caminho disso deveria ser destruído total e impiedosamente, tanto no discurso quanto na ação: “a libertação da classe operária é impossível não só sem uma revolução violenta, *como também sem a destruição* do aparelhamento do poder estatal”. [93] Lênin aparentemente saboreava a idéia de violência. Não poderia haver compromisso algum com o capitalismo ou com qualquer capitalista. A burguesia, a classe capitalista opressora, deveria ser aniquilada ferozmente pelos trabalhadores que ela oprimia e um novo governo revolucionário deveria ser erguido sobre os corpos. À classe revolucionária, portanto, é concedida “a oportunidade de esmagar, de tornar pó e de varrer para fora da face da Terra a burguesia, inclusive a burguesia republicana, a máquina estatal, as Forças Armadas, a polícia e a burocracia”, para então “substituir tudo isso por uma máquina *mais* democrática, porém ainda estatal, mas na forma da massa armada de trabalhadores que já se transformaram numa espécie de milícia popular universal”. [94] Simplificando: os revolucionários deviam matar os capitalistas, tomar suas propriedades e instaurar a “ditadura do proletariado”. [95]

A caracterização que Lênin faz do Estado como uma máquina não é uma simples metáfora. O marxismo empresta do cartesianismo o seu mecanicismo, que espreme o espírito para fora do maquinário. O Estado é uma máquina porque o homem é uma máquina pura, uma coisa produzida acidentalmente pela evolução, mas que pode ser forjado pelas forças revolucionárias ao seu bel-prazer. A ditadura do proletariado é que vai dar a martelada final.

É somente neste sentido que essa ditadura do proletariado pode ser democrática: quando os capitalistas estavam no comando, eles governavam pela maioria – pela maioria da burguesia, leia-se; quando o proletariado acabar com o formato capitalista de democracia, eles o substituirão pelo governo da maioria proletária – mas, nesse caso, o governo dessa maioria será o governo absoluto. Os proletários devem passar a ferro qualquer dobrinha capitalista no lençol do socialismo. Eis que se terá, portanto, uma ditadura democrática.

Como já foi dito, a ditadura do proletariado deve ser o último Estado. Nas palavras de Engels, que Lênin cita com louvor, “o proletariado toma o poder do Estado e transforma os meios de produção [...] em propriedade estatal. Mas, ao fazê-lo, dá cabo de si mesmo enquanto proletariado, põe fim a todas as diferenças de classe, aos antagonismos de classe, e põe fim inclusive ao Estado enquanto Estado [...]. O Estado não é ‘abolido’, *ele murcha até sumir*”. [96]

O Estado torna-se absoluto apenas para tornar-se obsoleto. Ele murcha até sumir porque todo o mundo vai governar em nome de todo o mundo, com muita alegria, e, portanto, ninguém

vai precisar impor governo nenhum sobre ninguém. O Estado coercitivo – que para Marx e Lênin é o único tipo de Estado – desaparece, portanto, sobrando apenas uma sociedade inteiramente não-coercitiva. Nas palavras de Marx, essa sociedade sem Estado “[pode] muito bem escrever em sua bandeira: feita por cada um, conforme suas habilidades, e para cada um, conforme suas necessidades!”.[97] A sociedade, então, existe sem um Estado, ninguém é dono de nada porque todos são donos de tudo, e tudo está bem, pela primeira vez na história da humanidade.

G. K. Chesterton dizia que o comunismo acaba com os batedores de carteira porque antes acaba com as carteiras. Isso ainda foi bem generoso da parte dele. Na visão de Lênin, o homem que traja roupas com bolsos deve ser morto porque tem bolsos, o batedor de carteiras é que deve ser o carrasco e todos aqueles que estiverem assistindo à execução devem ser forçados a, dali em diante, só usarem roupas sem bolsos, senão serão mortos também. Tal é a insanidade brutal do comunismo. Sob o regime de Lênin, de seis a oito milhões de pessoas foram massacradas. Sob o regime de Stálin, que herdou a “máquina eficiente e operante para a destruição em massa de oponentes políticos e sociais”, de 20 a 25 milhões de pessoas foram assassinadas.[98] Essa brutalidade praticamente inimaginável, perpetrada sobre as mesmas pessoas às quais clamava prestar auxílio, não foi simplesmente um resultado do estabelecimento, por parte de Lênin, de uma ditadura investida do poder de destruir toda e qualquer oposição. Foi também um efeito da abolição de todo e qualquer escrúpulo de consciência quanto ao uso de qualquer meio para atingir-se um fim meramente político – uma idéia bem maquiavélica, por sinal (Lênin era um grande admirador de Maquiavel).[99]

Lênin lançou mão de três ferramentas interligadas para abolir a idéia de consciência. A primeira foi o ateísmo (também usada por Maquiavel). Lênin era ateu desde que tinha 16 anos e, como deixam claro seus biógrafos mais recentes, sua abordagem da política era inteiramente amoral. Um mundo sem Deus significava que as mãos das pessoas jamais estariam atadas pela moralidade. Portanto, todos os meios eram justificáveis para atingirem-se os fins políticos desejados. A segunda ferramenta logo se seguia a esse ateísmo. Lênin negava que houvesse um reino do Céu e, em vez disso, insistia em que a utopia comunista, essa sim, poderia ser criada na Terra. Esse destino era pintado como tão maravilhoso – ainda que concretamente inatingível – e tão avançado que qualquer um que se pusesse em seu caminho merecia ser esmagado.

A terceira ferramenta fundamenta-se no próprio marxismo, especialmente na interpretação dele por Lênin. A história, como vista pelos ateus Marx e Lênin, nada tem a ver com o desdobrar das ações da Providência de Deus e com o trabalho advindo da vontade livre e própria do homem. A história marcha inevitavelmente, dialeticamente, passo a passo, revolução a revolução, para a utopia paradisíaca do comunismo. Porque esse é um processo histórico inevitável, não pode haver culpa alguma envolvida no ato de ajudar a história varrendo de seu caminho todos aqueles que resistem ao inevitável. Na realidade, espalhar a

brutalidade é meritório. Quanto mais rápida e completamente se eliminar os opositores ao inevitável progresso histórico rumo à utopia, mais eminente fica o advento dessa utopia.

Dado este panorama, vamos agora olhar mais de perto para os argumentos de *O Estado e a Revolução*. Como vimos, Lênin estava obcecado pela doutrina marxista pura. Aqueles que permitiriam acordos políticos, reconciliações e meios pacíficos de reforma ao invés da revolução violenta deviam eles próprios ser destruídos como inimigos do progresso revolucionário. A lógica de Lênin é bastante simples e brutal. Conforme a história avança, deve logo haver uma revolução final pela qual o governo dos capitalistas será substituído pelo governo dos trabalhadores. Para trazer à tona a tão desejada utopia comunista, todo e qualquer tracinho de capitalismo deve ser apagado pelos ditadores proletários (ou, mais precisamente, todo capitalista deve ser tratado como um tracinho a ser apagado, no momento mesmo em que os proletários recrutarem para si suas terras, suas fábricas e suas máquinas). Capitalistas devem ser assassinados porque são intransigentes e irremediáveis. Já que os capitalistas são os únicos capazes de frear o futuro glorioso tão sonhado pelos ditadores do proletariado, todos aqueles que se proponham a negociar alguns de seus pontos devem ser capitalistas. A simplicidade da lógica é a seguinte: se você discorda de Lênin e dos bolcheviques, mesmo que você seja ainda marxista, você deve ser, na realidade, um capitalista. A brutalidade da lógica, então, é mais simples ainda: você deve ser destruído como algo mais perigoso ainda do que um capitalista devoto.

Lênin, portanto, em *O Estado e a Revolução*, não traz nada além de veneno para qualquer marxista ou socialista que ousasse discordar e sugerir algum tipo de compromisso político – mencheviques, kaustskistas,[XX] pequeno-burgueses filisteus e democratas, social-revolucionários, o governo de [Alexander] Kerensky, que havia deposto o czar e retinha poder provisório, oportunistas, chauvinistas etc. etc.. O livro de Lênin era majoritariamente um manifesto para limpar o marxismo de qualquer traço não-leninista.

Quando Lênin e os bolcheviques finalmente alcançaram o poder com a Revolução de Outubro de 1917, *O Estado e a Revolução* tornou-se a declaração oficialmente sancionada da forma mais pura do marxismo. Esse é um ponto extremamente importante. A então futura União Soviética foi o primeiro Estado marxista, a primeira encarnação terrena da teoria especulativa marxista. Ao dar carne e osso ao marxismo pela primeira vez, Lênin o definiu para todos os subseqüentes Estados marxistas. Nas palavras de Dmitri Volkogonov:[XXI] “Lênin e o leninismo tornaram-se a religião estatal dos ateus”[100] e *O Estado e a Revolução* era o texto oficial que mostrava por que o marxismo era e deveria ser o leninismo.

Uma vez que os bolcheviques ganharam poder sob o comando de Lênin, eles puderam então eliminar (literalmente) os negociantes socialistas e marxistas com os quais debatiam. Lênin moldou todo o aparelho estatal dirigindo-o primordialmente no sentido de desenraizar todo e qualquer inimigo do povo, incluindo o próprio povo.

Para compreender a natureza completamente macabra do Estado bolchevique, devemos-nos dar conta de que Lênin, assim como Marx e Engels, via o Estado como algo inteiramente negativo – uma idéia que, em última instância, tinha vindo de Hobbes. Hobbes declarara, é importante lembrarmos, que nossa condição natural é, na verdade, pré-social e amoral. Em nosso estado natural, nós podemos fazer o que quisermos, inclusive matar e comer outros seres humanos. Mas essa condição amoral é caótica justamente porque os outros seres humanos também querem nos matar e comer. Já que, então, vemo-nos presos num estado de guerra total, nós todos decidimos desistir do nosso direito de fazer o que quer que desejássemos e decidimos dar a um indivíduo o poder sobre nós todos. Esse governante da sociedade civil é o Estado, já que a sua vontade, arbitrária o quanto for, é a lei. Portanto, Hobbes pinta o Estado como inteiramente negativo: nascido do caos, ele existe apenas para controlar o caos.

Marx, Engels e Lênin adotaram essa idéia, mas ao invés de se focarem em indivíduos e seus estados naturais, focaram-se em classes de indivíduos. Eis que o “Estado é o produto e a manifestação dos *irreconciliáveis* antagonismos de classe”.[\[101 \]](#) É por isso que o Estado não age e nem pode agir como “um órgão de conciliação entre as classes”.[\[102 \]](#) Se pudesse haver reconciliação, dispara Lênin, não teria nem havido a necessidade inicial por um Estado. O Estado é, por definição, incorrigivelmente opressor. Aqueles a quem se dá o poder quando governam através do Estado sempre governarão para eles próprios e para sua própria classe, a custo dos esforços de outra classe. Conseqüentemente, o Estado é sempre “um órgão para o *governo* de uma classe, um órgão de *opressão* de uma classe por parte de outra”, porque ele é “o produto dos irreconciliáveis antagonismos de classe”.[\[103 \]](#)

Conforme dita a abordagem marxista e dialética da história, os opressores nunca abrirão mão do poder nem nunca o negociarão; portanto, o único modo de destruí-los é pela revolução dos oprimidos. Todo Estado, portanto, deve render-se à revolução violenta. Qualquer tentativa de negociação política por parte daqueles que estiverem no poder será sempre uma mera tentativa de manterem-se no poder. Qualquer sugestão que der um camarada revolucionário de que pode haver negociações é um sinal de descarada traição.

Por que então, podemos perguntar, deveríamos supor que com a ditadura do proletariado seria diferente? Por que o Estado dos trabalhadores seria diferente de toda forma anterior de Estado? Não se engrajarão eles também com o poder e os privilégios? Não se tornarão eles também mais uma coletividade opressora daqueles sobre quem irão governar?

A resposta fatídica e histórica é: “Sim”. O governo soviético que Lênin construiu tornou-se uma ditadura absolutista de poucos escolhidos, cujo mando impiedoso acabou voltando-se a um alvo tão próximo quanto querido a eles mesmos: seu próprio poder e seus próprios privilégios.

A resposta inteiramente ficcional e ideológica – dada por Marx, Engels e Lênin – é: “Não”. O Estado proletário irá murchar até desaparecer. Toda e qualquer opressão da ditadura

do proletariado acontecerá somente no intuito de acabar com a opressão capitalista.

O grande truque do bolchevismo, de dar inveja até num Maquiavel, foi fazer com que a massa de miseráveis que gemiam sob o jugo soviético acreditasse que o seu sofrimento era para o seu próprio bem – na verdade, para o maior bem possível para todo o mundo, um reino utópico de paz e prosperidade numa sociedade global sem Estado nem conflito ou coerção. Com isso no horizonte, eles suportariam até com alegria e boa vontade o governo mais opressor de toda a história no intuito mesmo de remover da história a opressão governamental. (Ou então morreriam baleados, mesmo).

O problema óbvio é que a opressão é um monstro que se alimenta de si mesmo, e não um caminho que leva para algo melhor. Apesar do belo quadro que pintava, o pensamento bolchevique – o pensamento do próprio Lênin – embasava-se na consideração de que todo dissidente, mesmo o que discordasse apenas do senso comum, devia ser visto como uma sobra da oposição capitalista, contra quem todas as forças militarizadas do Estado revolucionário deveriam ser dispostas, no intuito de se “esmagar a resistência inevitável e desesperada da burguesia”. [104]

Mas a erradicação da peste burguesa fedorenta não era nem de longe a maior paixão dos bolcheviques. Assim como Pedro I e Catarina II, Lênin acreditava fervorosamente que a Rússia, vastamente agrária, deveria ser ocidentalizada, o que, para ele, significava: industrializada. Era uma questão de purismo marxista. De acordo com a teoria, o comunismo deveria vir do industrialismo capitalista; ele não poderia se consolidar sobre bases agrárias. Portanto, os ditadores proletários deveriam empurrar a população cada vez mais para dentro da era industrial, alcançando em meses aquilo que outras nações levaram décadas para fazer, ou até séculos. No dialeto leninista, isso se chamava a “organização de *toda* a massa trabalhadora e explorada dentro da nova ordem econômica”. [105] Como a massa de trabalhadores explorados já estaria livre dos capitalistas opressores, então trabalharia para o Estado até alegre e de boa vontade, por muito pouco ou mesmo nada, na condição de camaradas em igualdade. (Ou então morreriam baleados, mesmo).

Lênin falava sério ao considerar o terror como uma forma de disciplina. Simpatizava-se com os socialistas agrários da Rússia, os *narodniki*, que advogavam o uso da violência e do terror para consolidarem o comando imperial. Enquanto rejeitava aderir ao seu antigo ideal camponês para a Rússia (em vez disso, optando por uma Rússia marxista industrializada), Lênin achava inspirador, mesmo antes e especialmente depois da revolução, o uso que faziam do terror. Por exemplo: uma vez no poder, os comunistas tinham que provar a superioridade de seu sistema em relação ao sistema capitalista, o que significava que os trabalhadores comunistas deveriam produzir mais que os trabalhadores capitalistas. Mas os trabalhadores comunistas ainda carregavam valores burgueses de sobra, como o desejo de tirar um dia de folga ocasionalmente, por exemplo, no dia da festa de São Nicolau, patrono da Rússia. Isso era, no entanto, uma afronta dupla ao ateu Lênin. “É uma estupidez completa conciliarmo-nos

com a festa de São Nicolau. Devemos colocar toda a Tcheka a serviço [a polícia secreta assassina] para que fuzile todo aquele que não comparecer ao trabalho por conta da festa de São Nicolau”. Para ele, isso também deveria ser assim no Natal e nas celebrações de Ano Novo.[106]

A dureza de coração de Lênin era o resultado imediato de sua crença de que a completa industrialização da Rússia, alcançada a qualquer custo, seria o último passo necessário antes que o Estado pudesse murchar até desaparecer. Lênin não se afligia nem um pouco, portanto, ao forçar os trabalhadores a atingirem determinadas quotas industriais, mesmo que isso significasse arrastar boa parte deles às suas covas, ou à Sibéria. Como ele mesmo disse: “*Nós mesmos*, os trabalhadores, iremos organizar a produção de larga escala” e “devemos impor uma disciplina rígida e ferrenha, apoiada no poder estatal dos trabalhadores armados”. [107] Lênin nunca trabalhou sequer um dia em sua vida, ao menos não como proletário. Ele era um dos que faziam parte da “vanguarda”, os teóricos marxistas. Então, a camaradagem embutida no “nós” que pronunciara era inteiramente ficcional, assim como o era a noção mesma de que os trabalhadores realmente comporiam o governo na ditadura do proletariado; esse papel estava reservado aos de “vanguarda”. [108] O papo sobre a disciplina ferrenha a ser aplicada pelos camaradas “armados” era, no entanto, pura verdade. Como já vimos, uma vez no poder, os bolcheviques (a maioria dos quais se compunha de acadêmicos revolucionários, como Lênin) decidiram que não vir ao trabalho ou simplesmente chegar atrasado já era motivo de fuzilamento e envio para a Sibéria. Assim era a vida do proletariado feliz e “organizado”.

Devemos notar que Lênin, ainda que gostasse dos terroristas camponeses, tinha um desprezo todo especial pelo campesinato em si (que, por si, somava quase que 85% da população). Eles representavam o estágio atrasado da Rússia quando comparada às nações européias mais industrializadas. Os camponeses eram uma classe que já devia há muito ter sido substituída pela classe dos trabalhadores industriais – pois tal era a demanda histórico-dialética do marxismo. Como eram então um resquício histórico, para Lênin não era problema algum sacrificá-los pelo bem do progresso. Mesmo quando ainda era jovem, quando ele ouviu dizer das massas de camponeses que morriam de fome, seu coração empedrado reagiu de modo unicamente marxista: se não interferem, que passem fome. Já que o capitalismo devia ser o grande causador da fome entre as massas, no fim isso era bom. Mostrava que a história estava caminhando adiante, através do conflito, no sentido da revolução final do proletariado. [109]

O Estado e a Revolução foi o diagrama da escuridão bolchevique, escrito às sombras da noite pré-revolução. Era uma apologia do poder totalitário que dava indicações ambíguas a respeito de seu futuro e derradeiro dismantelamento. Por exemplo:

O proletariado precisa de um poder estatal, da organização centralizada da força, da organização da violência, para então poder esmagar a resistência dos exploradores e para poder liderar as massas da população – o campesinato, a pequena-burguesia, os semiproletários – para o trabalho de organização da economia socialista. [110]

Se você ler isso rapidamente, soa como se a organização da violência se direcionaria

apenas para o esmagamento da resistência por parte dos capitalistas exploradores, e que, uma vez esmagada essa resistência, se poderia deixar para trás os aspectos violentos dessa organização. Mas Lênin diz que a organização da violência continuará sendo uma necessidade “para poder *liderar* as massas da população – o campesinato, a pequena-burguesia, os semiproletários – para o trabalho de organização da economia socialista”. Só para acalmar os ânimos, Lênin chega a prometer que tudo “iria custar muito menos que a supressão das rebeliões dos escravos, servos ou trabalhadores assalariados” por parte do capitalismo, e que, portanto, “custaria muito menos à humanidade”. [111]

Lênin estava mentindo? Suspeito que não. Ele realmente acreditava que o extermínio da oposição seria um negócio relativamente menos sangrento. Afinal de contas, capitalistas eram a minoria; trabalhadores oprimidos e camponeses eram a maioria. Quanto tempo pode-se levar para livrar-se da minoria?

Na verdade, é a ingenuidade mesma de Lênin o que engrandece sua posterior brutalidade. Ele simplesmente não podia acreditar que a oposição aos seus planos utópicos seria tão vasta e concreta. Como pode ser que tantas pessoas tiveram o atrevimento de se indispor à sua visão perfeitamente esclarecida do marxismo? A raiva de ter sido contradito na teoria foi o que alimentou sua fúria pela destruição total das contradições na prática. Foi assim que o aparelho estatal comunista pôde vir a ser definido pela politização do ódio. Como já dissemos, o governo marxista de tipo soviético tornou-se o padrão (e o patrono) de outros tantos governos comunistas tão bárbaros quanto, que dizimaram mais milhões de vidas (ao menos 40 milhões a mais, se não for o dobro disso; o *Livro Negro do Comunismo* estima 100 milhões de vítimas) na Europa Oriental, na Coreia do Norte, no Vietnã, na China, no Camboja e em Cuba. Este é o legado do estado tal como definido por Lênin em *O Estado e a Revolução*.

XIX Pedro I (Piotr Alekseyevich Romanov, 1672-1725) foi czar da Rússia (de 1682 a 1696, junto de Ivan V) e, posteriormente, o primeiro Imperador do Império Russo (1696-1725). Catarina II (Sofia Frederica Augusta, ou Catarina, a Grande, 1729-1796) foi Imperatriz do Império Russo de 1762 a 1796. Sob o governo de ambos, a Rússia alcançou altos patamares de modernização e industrialização – NT.

XX O termo designa os adeptos do pensamento de Karl Kautsky (1854-1938), teórico marxista austríaco que se envolveu em muitas polêmicas com Lênin e os bolcheviques, principalmente por ser defensor de outra abordagem da teoria marxista, dita mais branda; escreveu muito sobre a social-democracia e é talvez um de seus maiores pensadores até hoje – NT.

XXI Dmitri Volkogonov (1928-1995) foi um general soviético que chegou a ser líder do departamento de guerra psicológica do exército, teve acesso aos arquivos mais secretos da inteligência soviética e, a partir da análise de seu conteúdo, escreveu três biografias comprometedoras, uma de Stálin, outra de Lênin e outra de Trotsky, saindo do Partido Comunista em 1991 – NT.

O EIXO DA CIVILIZAÇÃO

MARGARET SANGER (1922)

“[T]odo portador de alguma debilidade mental é uma possível fonte de uma descendência defeituosa e interminável; damos preferência à política da esterilização imediata, [para] que se proíba completamente a procriação dos débeis-mentais”

— Margaret Sanger (1879-1966)

Se você quiser comprar a sua cópia do livro *O eixo da civilização*, de Margaret Sanger, não encontrará nenhum exemplar à venda no site da *Planned Parenthood*. [XXII] Isso é muito estranho, visto que Sanger é a fundadora da *Planned Parenthood* e este é um de seus livros mais famosos. O site, é claro, reconhece a autoridade de Sanger, mas o faz admitindo também que “Sanger [...] acolhia algumas idéias populares ao seu próprio tempo que estão fora de sintonia com o nosso pensamento atual”. E, mais ainda, “a *Planned Parent hood Federation of America* considera essas idéias” – ou pelo menos algumas delas – “contestáveis e fora de moda”.

Quais eram essas idéias tão “fora de sintonia com o nosso pensamento atual”? Sanger era uma eugenista aclamada quando publicou sua grande obra pró-eugenia, *O eixo da civilização*, três anos antes de Adolf Hitler publicar a sua própria grande obra pró-eugenia, *Minha luta*. Dá para perceber o problema. Como já vimos, a eugenia ganhou má fama após o nazismo, mas a dura verdade é que, ao defendê-la, Margaret Sanger não somente “acolhia algumas idéias populares ao seu próprio tempo”; ela era uma das maiores líderes do movimento internacional pró-eugenia – e a conexão entre os delírios eugênicos dos americanos e os dos alemães antes da Segunda Guerra Mundial é uma questão de fatos concretos. [112] O que é ainda mais revelador é que Sanger não promovia o controle de natalidade enquanto, ao mesmo tempo, endossava a eugenia aqui e ali, como se fossem paixões não-relacionadas. A eugenia estava no coração das motivações que a faziam lutar pelo controle da natalidade.

Pode-se entender por que a *Planned Parenthood* se lançaria ao que fosse preciso para censurar sutilmente o livro de Sanger. Felizmente, *O eixo da civilização* está hoje disponível em várias publicações e também pode ser encontrado online, [XXIII] portanto o leitor pode tirar as próprias conclusões a respeito de quão acolhedoras eram essas suas “idéias populares”. Eu, por exemplo, estou bem contente por ele ter escapado da censura.

Passemos, então, ao trabalho sujo que é ler um livro ruim. *O eixo da civilização* trata do “maior perigo presente para [...] a civilização”: a “falta de equilíbrio entre a taxa de natalidade dos ‘inaptos’ e a dos ‘aptos’”, um perigo justamente por conta da “fertilidade dos débeis-mentais, dos fracos de espírito, [e] dos indigentes”. Sanger acredita que “o problema mais urgente dos dias atuais é como limitar e desencorajar a abundante fertilidade dos deficientes físicos e mentais”. Essa praga merece intervenções mais diretas e, com certeza, “possíveis métodos mais drásticos e espartanos podem ser forçados à sociedade americana se

ela continuar encorajando, complacente, essa reprodução caótica que resultou do nosso sentimentalismo estúpido e cruel”.[113]

A “debilidade mental” não é a única mancha que Sanger esperava limpar da população, e sua preocupação com isso era enquadrada por certa obsessão. Só para que fique claro, àquela época o termo “débil-mental” indicava todo um escopo de inteligências abaixo do padrão. Psicólogos haviam classificado as inteligências relativas de acordo com a idade mental; o primeiro Quociente de Inteligência (QI) era calculado de acordo com a seguinte fórmula:

$$QI = (\text{idade mental} \div \text{idade cronológica}) \times 100$$

Obviamente, se a sua idade mental igualava-se à sua idade cronológica, então você era um “100” padrão. Porém, quanto mais a sua idade mental ficava ultrapassada por sua idade cronológica, mais “débil-mental” você poderia se considerar. De acordo com essa escala, “idiota” era quem tinha QI entre 0 e 25, “imbecil” era quem o tinha entre 26 e 50 e o “ignorante” o tinha entre 51 e 70. O livro de Sanger é um longo discurso retórico contra a existência – e pior, contra a reprodução – dos “débeis-mentais” em geral, especialmente dos “idiotas”, “imbecis” e “ignorantes”, aqueles que “não deviam nem mesmo ter nascido”. [114] Contra essas ameaças, Sanger propõe o “controle de natalidade” como o “eixo mesmo da civilização”, querendo dizer que o futuro da civilização dependia do controle de natalidade para reduzir severamente – se não para eliminar mesmo – a debilidade mental de toda a espécie humana. O controle de natalidade era, para ela, “o maior e mais verdadeiro método eugênico” e ela prometia que “sua adoção como parte do programa pró-eugenia daria imediatamente um poder concreto e realista para aquela ciência. Para falar a verdade”, garantia Sanger ao leitor, “o controle de natalidade foi aceito pelos próprios eugenicistas mais brilhantes e visionários como o meio mais construtivo e necessário para a saúde racial”. [115]

Vamos olhar mais de perto para esse grande problema da debilidade mental, que, se formos levar a sério os alardes de Sanger, estava se espalhando como uma praga traiçoeira, ameaçando todo o futuro da raça humana. O “grande problema com os débeis-mentais [...] conforme concordam as maiores autoridades no assunto, [é] prevenir o nascimento daqueles que transmitiriam a imbecilidade aos seus descendentes”. Aí está o obstáculo: “A debilidade mental [...] está invariavelmente associada a uma taxa anormalmente alta de fertilidade”, isto é, gente burra procria como se fosse coelho, e bem mais rápido do que o pessoal mais esperto. E o problema não era só que os inaptos reproduziam-se mais que os aptos. Era o fato de que a debilidade mental era “o parente fértil da degeneração, do crime e da pobreza”. Aliás, “estudos modernos indicam que a insanidade, a epilepsia, a criminalidade, a prostituição, a miséria e a debilidade mental estão organicamente ligadas entre si e que as classes menos inteligentes e mais completamente degeneradas são as mais férteis. A debilidade mental de uma geração torna-se a miséria ea insanidade da próxima”. [116]

Isso, inclusive, era algo bem darwiniano de se dizer, se recordarmos nosso capítulo sobre o livro *A descendência do homem*, de Darwin. Uma vez que a moralidade é um traço dos mais evoluídos, então é claro que ela pode tornar-se uma característica herdada. Segundo Darwin, no coração da moralidade estava a compaixão. Se acontece de alguém não desenvolver o traço da compaixão, “então ele será essencialmente um homem mau”. [117] Uma boa descendência, portanto, proporciona uma boa moralidade: “Não há a menor improbabilidade inerente, a meu ver, no fato de as tendências virtuosas serem mais ou menos fortemente herdadas [...]. Se tendências más são transmissíveis, é provável que as boas sejam também transmissíveis. Se não for pelo princípio de transmissão das tendências morais, não somos capazes de compreender as diferenças que se crê que existem a esse respeito entre as várias *raças* da humanidade”. [118] O problema, lamentava Darwin, era que “os mais pobres e inconstantes, no geral degradados pelo vício, quase que invariavelmente se casam cedo, enquanto que os cuidadosos e sóbrios, que em geral são virtuosos, casam tarde na vida, quando acham que já conseguem sustentar-se e manter seus filhos no conforto”. O resultado lamentável é que aqueles que se casam cedo “produzem muito mais filhos”. Eis a consequência imediata: “os membros inconstantes, degradados e quase sempre viciados da sociedade tendem a procriar-se numa taxa mais alta que a dos membros prudentes e geralmente virtuosos”. Todos nós sabemos o que isso significa. Darwin cita, com grande louvor, o ensaísta inglês W. R. Greg:

O irlandês descuidado, esquelético e desinteressante multiplica-se como coelho: o sóbrio, prevenido e digno escocês, austero em sua moral, espiritual em sua fé, sagaz e disciplinado em sua inteligência, passa seus melhores anos na luta e no celibato, casa-se tarde e deixa poucos em seu rastro. Tome-se uma terra originalmente povoada por mil saxões e mil celtas – e, em doze gerações, cinco sextos dessa população seriam celtas, mas cinco sextos das propriedades, do poder e do intelecto pertenceriam ao único sexto remanescente de saxões. Na eterna ‘luta pela sobrevivência’, seria a raça inferior e menos favorecida que prevaleceria – e prevaleceria em virtude não de suas boas qualidades, mas de seus defeitos. [119]

Aí está. De fato, é um balde d’água fria. Imagine: uma panorâmica do futuro com nada além de irlandeses desinteressantes multiplicando-se até os limites do horizonte, enquanto que os bravos escoceses sentam-se como totens em sua ilha da moralidade, as margens cada vez mais encolhendo diante da maré esquelética que a submerge.

Por falar em débeis-mentais, Darwin via no retardamento mental um sinal da veracidade de sua teoria: era o sinal de uma erupção atávica, um exemplo abrupto de nossos simiescos antepassados dando uma espiadela para nos lembrar de nossas humildes origens. “O cérebro simplório de um idiota microcefálico, na medida em que se parece com o de um macaco, pode, nesse sentido, oferecer um quadro de reversão”. [120] O que quer dizer que os que têm cérebro pequeno são como que os apóstatas da evolução. Darwin inclusive notou, a esse respeito, que o “crânio dos europeus comporta cerca de 1,51 litro”, enquanto que o dos “asiáticos” e dos “australianos”, raças mais atrasadas, comportava apenas 1,42 litro e 1,34 litro, respectivamente. Os “americanos”, é claro, tinham “capacidade craniana interna média” de apenas 1,43 litro. [121]

Sanger foi uma boa darwiniana, certamente, ao colocar tudo isso junto, no mesmo pacote eugênico. No entanto, ao invés de se focarem termos de raça, ela enfatizou (ao mesmo tempo seguindo e liderando outros eugenicistas da época) a questão da inteligência relativa. Isso tornava o problema do mal e da moralidade bem simples de resolver. O mal não era fruto do pecado. Não há nenhum tipo de gênio mau. O pecado original que é causa de todas as nossas doenças, passado de gerações a (abundantes) gerações, é o baixo QI. Para acabar de vez com todos os males sórdidos que já assediaram toda sociedade – mas especialmente aquelas que permitem que os débeis-mentais se reproduzam indiscriminadamente –, nós devemos apenas impedir que os idiotas procriem.

Mas para que ela não seja mal compreendida, o problema fundamental com a debilidade mental, para Sanger, não era o fato de que seus portadores seriam a causa de todo mal possível e de todo crime. O “perigo da debilidade mental para a raça” é o simples fato de eles existirem. Ela admite a existência de uma “assim chamada ‘debilidade mental benigna’”, que poderia ser “acolhida em certos ‘ambientes apropriados’” e transformada num “dócil, tratável e pacífico elemento da comunidade”. Mas ela jamais iria tolerar devaneios sentimentalistas:

Nessa diferenciação tão descuidada e mal pensada entre a “benigna” e a “maligna” debilidade mental, podemos notar o velho e convencional preconceito, típico da classe média, que também encontra expressão entre alguns eugenicistas. Nós não contestamos a debilidade mental simplesmente porque ela leva à imoralidade e à criminalidade; tampouco podemos aceitá-la quando ela se expressa em forma de docilidade, submissão e obediência. Nós a contestamos porque, em ambos os casos, ela é um fardo e um perigo para a inteligência da comunidade. Na verdade, há evidências suficientes para nos levar a crer que os assim chamados “casos incertos” são uma ameaça maior ainda do que os inquestionáveis “delinquentes defeituosos”, que podem afinal ser supervisionados, controlados e pode-se prevenir que eles proliferem sua espécie. O advento da escala Binet-Simon [a dos testes de QI] e de testes psicológicos similares indica que o débil-mental que é fluente, plausível, radiante e atraente, mas que tem mentalidade de alguém de sete, oito ou nove anos, pode não apenas baixar todo o nível intelectual de uma escola ou sociedade, como também ser encorajado pelas igrejas e pelo Estado a procriar e se multiplicar até que chegue a dominar e a ditar a “coloração” predominante – culturalmente falando – numa comunidade inteira. [122]

Alguns poderiam subestimar o real “perigo dos ignorantes [...] por conta da sua supostamente baixa proporção numérica em relação ao resto da população”, mas:

Os perigos reais podem somente ser completamente compreendidos quando tivermos adquirido informações definitivas a respeito do custo financeiro e cultural decorrente dessa classe de gente para toda a comunidade, quando nos tornarmos plenamente conhecedores do fardo que é a classe dos imbecis para toda a raça humana; quando virmos os fundos, que deveriam estar à disposição para o desenvolvimento humano, para as ciências, para as pesquisas artísticas e filosóficas, começarem a ser desviados anualmente, em escala de milhões de dólares, aos cuidados e à segregação de homens, mulheres e crianças que não deviam nem mesmo ter nascido. [123]

No entanto, Sanger conhece “os problemas de se interferir na liberdade pessoal [...]”. Tampouco nós cremos que a comunidade poderia ou deveria enviar para câmaras letais as suas descendências defeituosas resultantes da procriação irresponsável e ignorante”. [124] (Apenas um lembrete: isso foi escrito cerca de uma década antes de começar o programa nazista de extermínio). Dito isto, no entanto, vem ainda:

O problema urgente da segregação e da esterilização deve ser encarado imediatamente. Toda menina ou mulher débil-mental do tipo hereditário, especialmente as da classe dos ignorantes, deve ser isolada durante seu período reprodutivo. Do contrário, ela quase certamente será genitora de crianças imbecis, que por sua vez terão a mesma

probabilidade quase certa de gerar outros defeituosos. A deficiência masculina não é menos perigosa. Esse isolamento, fosse feito durante uma ou duas gerações, nos renderia apenas um controle parcial do problema. Além disso, quando nos damos conta de que cada indivíduo débil-mental é uma fonte potencial de uma infinidade de deficiências hereditárias, passamos a preferir a política da esterilização imediata, da garantia de que a paternidade está absolutamente proibida para os débeis-mentais. [125]

Bem, alguém poderia questionar, então, quantos débeis-mentais há por aí no mundo? Sanger não tem muita certeza. Tomando como base os resultados de um estudo em Oregon, nos EUA, ela fixa a porcentagem de 10%. [126] Ainda assim, é difícil saber quão longe ela gostaria de lançar sua eugênica rede porque, junto da definição bem escorregadia que dava à deficiência mental, ela ainda acreditava que o controle da natalidade era necessário para se eliminar todas as deficiências físicas e mentais. Aí se poderia somar um bom bocado, uma vez que “as autoridades nos dizem que 75% das crianças em idade escolar são deficientes”. Ela nota que no alistamento militar de 1917, 38% dos homens “foram rejeitados por conta de incapacidades físicas e deficiências”, [127] e que num outro “exame psicológico feito com os homens selecionados [...] quase metade – 47,3% – do grupo tinha a mentalidade de crianças de 12 anos ou menos – em outras palavras [...] eles eram ignorantes”. E então ela cita um tal Prof. Conklin, que extrapolando essa proporção de recrutas e tomando-a como “uma amostra justa de toda uma população de 100 milhões de habitantes”, conclui que “45 milhões ou quase metade de toda essa população jamais desenvolverá sua capacidade mental para além do estágio representativo de uma criança normal de 12 anos”. [128] Imagine só. Qualquer outra pessoa que você encontra na rua é um ignorante, perfeito para a esterilização forçada!

Independente de quantos seriam e do quão difícil seria para detectá-los, Sanger tinha ao menos uma certeza. O “deboche do sentimentalismo”, a “crueldade da caridade” que apenas piora o problema, deve ser evitado. Outro tabu era a noção cristã de caridade que se baseava na santidade da vida humana, e que vê cada ser humano como feito à imagem e semelhança de Deus. Tal caridade “encoraja as parcelas mais saudáveis e normais do mundo a suportarem o fardo da irracionalidade e da fecundidade indiscriminada dos outros; o que traz consigo, e creio que o leitor há de concordar comigo, um peso morto de lixo humano. Ao invés de diminuir ou voltar-se para a eliminação desses estoques prejudiciais ao futuro da raça e do mundo, ela tende a elevá-los a um grau ameaçador dominante”. [129]

Pode-se simplesmente imaginar aqueles irlandeses católicos esqueléticos, desinteressantes, mencionados por W. R. Greg. Sanger estava bem consciente do problema dos irlandeses católicos, já que sua mãe havia sido uma, e a Igreja Católica era seu oponente mais ardente. Ela lembrou aos seus leitores que, na América, o “peso morto de lixo humano” ainda por cima votava:

O perigo de recrutarmos em nossos contingentes os membros desses estoques “mais férteis” é ademais enfatizado quando nos lembramos de que, numa democracia como a dos EUA, é permitido que todo homem e toda mulher votem para eleger o governo, e que são os representantes desse calibre de inteligência que podem destruir nossas liberdades, e que podem portanto ser o perigo mais duradouro para o futuro da civilização [...]. A igualdade do poder político foi portanto outorgada aos elementos mais baixos de nossa população. Não devemos nos surpreender, então, com o espetáculo dos escândalos políticos e das corrupções, do notório e universalmente ridicularizado baixo nível de

inteligência e da flagrante estupidez exibida pelos nossos órgãos legislativos. Os anais do Congresso espelham a nossa imbecilidade política.[130]

Imagine como a C-SPAN [XXIV] teria alimentado o justo incêndio da indignação de Sanger. “O ‘coração quente’ necessita do equilíbrio com a ‘cabeça fria’”.[131] Algo deve ser feito para fechar a “margem crescente de lixo biológico”.[132]

Se você alguma vez já se questionou a respeito do fervor tipicamente religioso dos adeptos da educação sexual, dos desvios desdenhosos que dão para longe da implementação democrática, basta que leia Sanger para esclarecer-se. Caso já tenha se perguntado alguma vez a respeito desse mesmo fervor religioso que têm os adeptos da educação sexual da ONU, idem: “A não ser que a ciência sexual seja incorporada como parte integral da diplomacia mundial e que seja reconhecida a importância central do controle de natalidade para todo e qualquer programa de restauração, todos os esforços para se criar um mundo novo e uma nova sociedade estão fadados ao fracasso”.[133]

Mesmo assim, você não compreenderá completamente a natureza *religiosa* desse fervor até que tenha certa noção da espiritualização totalmente bizarra que Sanger faz da sexualidade. Veja bem, é que o sexo não é apenas para fazer bebês. O sexo é, citando o guru sexual dela, Havelock Ellis, “a função pela qual todas as melhores atividades do organismo, físicas e psíquicas, podem satisfazer-se e desenvolver-se”.[134] Na verdade, segundo Sanger elabora, “o controle da natalidade é hoje uma necessidade ética para a humanidade, porque põe em nossas mãos um novo instrumento de auto-expressão e auto-realização”.[135]

Dúvida? É porque você não deve estar ciente, como estava Sanger, de que os psicólogos mais recentes afirmaram que nós temos “energias internas, das quais as maiores e mais imperativas são o sexo e a fome”. A fome origina a “luta pela sobrevivência”, tão lucrativa para o progresso evolucionário; foi ela que “estimulou o homem a descobrir e a inventar métodos e maneiras de evitar que morresse esfomeado”; ela “desenvolveu a permuta primitiva na nossa Wall Street contemporânea”; desenvolveu a “parcimônia e a economia” para conquistar a “Rainha Fome”. O controle da natalidade também ajuda a reprimir a Rainha Fome através da diminuição de bocas a serem alimentadas.[136]

Mas e quanto a essa outra “energia interna”? Sanger via o sexo como uma outra força essencialmente criativa, “não menos incessante em sua dinâmica energética”.[137] O problema é que, segundo ela, essa energia permanece majoritariamente inexplorada, porque somente é usada para a procriação (de idiotas, na maioria das vezes). Nós precisamos libertar essa energia sexual, tanto de seu maligno resultado procriador quanto dos tabus morais que a cerceiam:

No momento em que a civilização for esperta o bastante para remover os embaraços e as proibições que até então entravaram a libertação das energias internas, aí então a maioria dos maiores males da sociedade se extinguirá por inanição e subnutrição. Remova os tabus morais que hoje restringem o corpo e o espírito humanos, liberte o indivíduo da escravidão da tradição, remova as correntes do medo entre os homens e as mulheres e, acima de tudo, responda a seus

clamores incessantes pelo conhecimento que lhes tornaria possível a auto-administração e a salvação, que, fazendo isso, você serve da melhor forma aos interesses da sociedade em geral.[138]

Você deve estar, então, se perguntando como raios o descarte das proibições morais e a concessão estendida ao desejo sexual irrepreensível poderá servir aos interesses da sociedade. Agüente mais um pouco comigo, por favor, pois estamos prestes a assistir a uma vasta apresentação do *Hall* da Fama das Pseudociências. Temos em nossos corpos umas “glândulas endócrinas”, que liberam certas “secreções”, e alguns eminentes cientistas nos asseguram que “a geração e o exercício das mais altas faculdades do homem são condicionados puramente pela ação química da produção dessas secreções”. Quando usamos essas glândulas – especialmente as “glândulas reprodutivas” – as “secreções internas, ou endócrinas, passam diretamente por nossa corrente sangüínea e exercem um poder dominante sobre a saúde e a personalidade” não somente do nosso corpo, mas do nosso “desenvolvimento mental e psíquico também”.[139] Então, quanto mais você usa suas glândulas, maior é o seu desenvolvimento psíquico e mental. A “ciência”, portanto, “ilumina todo o problema do gênio”:

Escondido nas banalidades da humanidade, resta enterrado esse poder de auto-expressão. A ciência moderna está nos ensinando que o gênio não é algo como um dom misterioso dos deuses, um tesouro confiado a esmo a alguns indivíduos [...]. Ao contrário, ele [o gênio] se deve à remoção de inibições fisiológicas e psicológicas que torna possível a libertação e o direcionamento das energias internas primordiais do homem à sua expressão total e divina. A remoção dessas inibições, conforme nos asseguram os cientistas, torna possíveis percepções mais imediatas e profundas – tão imediatas que parecem ao homem comum praticamente instantâneas, ou intuitivas. As qualidades do gênio, portanto, não são qualidades faltantes no reservatório comum dos homens, e sim a fruição desimpedida e direcionada dos poderes latentes em todos nós.[140]

O controle da natalidade não só impede que o peso morto da escória humana se propague, como também permite ao restante de nós, sortudos, um aumento assombroso de QI. Não é à toa que o futuro parece tão cor-de-rosa. “Olhemos mais adiante nessa grande liberação dessa energia criativa e construtiva”, para onde “as grandes aventuras do reino encantado das artes e das ciências podem deixar de ser o privilégio dos poucos escolhidos e passar a ser o direito herdado de uma geração de gênios”.[141] E como tornar concretas essas grandes aventuras? “A abolição da vergonha e do medo quanto ao sexo [...]. Através do sexo, a humanidade pode atingir a grande iluminação espiritual que transformará o mundo e que irá clarear o único caminho para um paraíso terrestre. Portanto, devemos desenvolver necessária e inevitavelmente a expressão sexual”.[142] Ao chegar ao final da exposição de Sanger, damos conta de que o sexo se tornou, para ela, seu deus, seu ídolo, sua religião:

Os interesses pelas vagas fantasias sentimentais a respeito da existência extramundana, pelos vãos histéricos e patológicos para longe das realidades da terrestrialidade, terão desaparecido por atrofia, porque naquele amanhecer os homens e as mulheres terão chegado à conclusão, já sugerida, de que é aqui o nosso paraíso, ao alcance das nossas mãos está a nossa morada eterna, o nosso Céu e toda a nossa eternidade. Não é abandonando nossa humanidade essencial, nem buscando ser qualquer coisa que não o que verdadeiramente somos, que nos tornaremos um dia enobrecidos ou imortais. Não apenas para as mulheres, mas para toda a humanidade, este é o campo no qual devemos buscar a vida eterna.[143]

Assim termina a obra-prima de Sanger. Ao abordá-la, devemos ter em mente a influência fundamental do darwinismo. “A eugenia”, explicava Sanger, “busca encontrar a raiz do nosso problema, estudar a humanidade como um organismo cinético, dinâmico e evolutivo, em processo e em mudança com as sucessivas gerações, erguendo-se e derrubando-se, limpando-se de defeitos herdados, ou então se afundando, sob influências adversas e disgênicas, na degradação e na deterioração”.[144] À parte toda a pseudociência de Sanger a respeito das glândulas sexuais criadoras do gênio, seu desejo de criar uma supergeração de gênios, podada do peso morto da escória da humanidade, é capaz somente de lembrar-nos das rumações de Adolf Hitler, tão vis quanto as dela (ele é quem visitaremos a seguir). O livro de Sanger fazia parte de um grande movimento internacional eugênico, pré-Segunda Guerra Mundial, que unia os eugenicistas da América, da Inglaterra e da Alemanha. Se Sanger não influenciou Hitler diretamente, é inegável que eles bebiam da mesma e fétida fonte intelectual.

“Mas o que há de tão errado com a eugenia?”, podemos nos perguntar. É certo que Hitler manchou esse termo momentaneamente, mas parece que agora nós estamos mergulhando de cabeça num futuro cada vez mais eugênico: a eliminação dos malformados, ou, por outra, dos inaptos, através da triagem fetal; a manipulação da loteria genética pelas tecnologias capazes de moldar os bebês; o aprimoramento da nossa psique e da nossa inteligência através de terapias genéticas... Não parece haver fim para as possibilidades eugênicas que a tecnologia pode oferecer. Devemos ser moralmente tolerantes ou renitentes?

Se recapitularmos o que vimos em Darwin e em Sanger, especialmente dentro do contexto que estamos traçando da intelectualidade moderna em geral e seus arredores, podemos começar a ver a escuridão por trás do futuro promissor da eugenia. Ao se adotá-la mais integralmente, as imperfeições humanas seriam vistas cada vez mais com desprezo – um caminho que leva inevitavelmente ao barbarismo. Assim como Lênin sustentava no horizonte uma utopia comunista sem desacordos, e essa visão paradisíaca abastecia sua selvageria na remoção de tudo aquilo que se colocava no caminho, também o eugenicista se animará com a visão da perfeição física e mental que, por sua vez, justificará a destruição de toda e qualquer imperfeição que borra sua aparência. Aqueles que se colocarem no caminho da utopia eugênica – seja por questões morais ou porque eles mesmos portam algum tipo de deficiência – serão considerados inimigos da felicidade humana e defensores de sua miséria. As próprias deficiências se tornarão ofensas morais: “Como você pode seguir com o plano de ter esse filho, mesmo sabendo que quase certamente ele terá retardo mental?” é uma frase que logo irá desembocar em: “Você deveria saber que havia uma chance de ela ter cabelos ruivos”. O resultado será uma insistência prometéica de se ter exatamente aquilo que se quer e um descontentamento borbulhante que insiste em destruir todo o resto – uma espécie de monstro híbrido de criança mimada com assassino impiedoso.

Além do mais, se um problema aparenta ser eugenicamente curável, então todo problema certamente será, em breve, eugenicamente curável. Não precisamos nem olhar mais além do

que Sanger para ver quão sórdido isso seria. Se *acredita-se* que o crime, a miséria, o alcoolismo e a deficiência mental como um todo (seja como for definida) são resultados de imperfeições genéticas, então os eugenicistas quererão livrar-se desses genes livrando-se antes de seus portadores. Só o que basta para que se construa um rolo compressor eugênico é a suspeita de que há alguma ligação entre certos genes e certas imperfeições. Na mente nociva de Sanger, um QI baixo ou até um mediano estava ligado intrinsecamente a praticamente todos os males sociais. E não importa que ela estivesse errada; importa o número de pessoas que acharam que ela estava certa, e então a pseudociência pôde se tornar uma política pública formidavelmente financiada.

Outro resultado venenoso se espreita nas sombras. Um dos efeitos que se vê numa sociedade com base no utilitarismo, que promove o prazer como o bem maior e a dor como o mal maior, é a quase patológica frouxidão perante todo tipo de adversidade. Essa doença fará com que se fique sempre rendido perante todo tipo de resultado eugênico, bizarro o quanto for, uma profecia que podemos embasar consistentemente na alienação galopante que já percorre as praças públicas. O antigo ditado: “Meninos serão meninos” foi substituído pela prescrição: “Meninos tomarão Ritalina”. [XXV] Se hoje os pais e os educadores se preocupam tanto com o bem-estar dos garotos, e tão pouco com o seu bem maior, que são capazes de dopá-los até a sonolência sem nem um sinal de distúrbio moral, o que eles dirão aos eugenicistas engenhosos que lhes prometerem machos mais gentis, amáveis e melhor desenhados?

Devemos também lembrar que a eugenia é mais que a simples genética: nela inclui-se também a eliminação do menos apto. Vivemos em uma sociedade que há muito já se abriu para a permissão do aborto em casos “extremos”, a qualquer momento e pelas razões mais triviais – inclusive as eugênicas. Estamos agora caminhando para o infanticídio para casos “extremos”, o que, desenrolando-se pelo mesmo barranco, terminará na permissão do infanticídio pelas razões mais triviais. Se os pais estão obcecados por terem precisamente a criança que solicitaram no atendimento e acreditam, em sua alma hobbesiana, que têm o *direito* a isso, então eles ficarão cada vez mais enfurecidos quando receberem menos do que imaginaram e clamarão pelo direito de matar os indesejados. Hoje já há uma indústria eugênica que se utiliza de órgãos e tecidos perfeitamente funcionais de bebês que ainda estão no ventre da mãe. Pode facilmente haver uma indústria que colha os órgãos dos bebês que, por sua vez, só nasceram para isso mesmo, ou então daqueles que os pais decidirem por não querer, no fim das contas. Pode-se imaginar certos pais concordando com o infanticídio, sabendo que suas crias indesejadas serão recicladas para o aperfeiçoamento eugênico de algumas outras.

A eutanásia, a matança no outro extremo da vida, revela mais uma face da eugenia. Nesse caso, de novo, nos moveremos rapidamente da eutanásia voluntária dos doentes terminais à eutanásia involuntária dos mais velhos e onerosos. Pais que se importam tão pouco com seus filhos a ponto de jogá-los em creches já na sexta semana de suas vidas, e ainda dopá-los com

Ritalina e *videogames* para que não fossem incomodados, certamente não terão nenhuma compunção ao eliminar seus próprios pais quando eles também se tornarem um incômodo. E o que é mais provável: como os pais, à medida que envelhecem, necessitam de um cuidado especial que lhes suga toda a herança, os mais jovens enxergarão em qualquer doença um motivo para o extermínio. Seus raciocínios serão bem simples e bem eugênicos: qualquer descida do patamar de uma vida boa é sinal de uma vida ruim, e só há um caminho a se seguir quando você se torna idoso; assim como a geração presente espera que as gerações futuras se livrem eugenicamente de tudo que não é perfeito, as gerações que estão chegando ao ocaso também devem esperar que a geração presente se livre das suas imperfeições.

Portanto, não devemos vislumbrar nosso futuro eugênico de acordo com historinhas de ficção científica que contam de homens e mulheres perfeitos que eliminam sistematicamente tudo que é imperfeito. Isso já seria horrível o suficiente, mas o que vai realmente acontecer – o que, na verdade, realmente já acontece – é extremamente mais miserável. Nós seremos aquilo que já somos, mas até mais: uma sociedade doente, obesa, obcecada pela saúde e pela perfeição, mas tão viciada pelo prazer e pelas comodidades que a mais simples exortação e a menor privação serão excruciantes; um povo viciado em *fast-food*, entretenimento vazio e medicina pobre, que sugará qualquer garrafa eugênica de óleo de cobra oferecida por empresários coniventes, mais do que ansiosos para tornar a credulidade e o desespero em montanhas de dinheiro. Nossas mulheres se tornarão iguais àquelas que eu mencionei no capítulo sobre Maquiavel, que pagam contentes alguns milhares de dólares por órgãos de bebês, novinhos e cultivados, na vã esperança de protelar os estragos de seu próprio e inevitável envelhecimento. Não se surpreenda quando ouvir reportagens a respeito da substituição do Viagra por um tratamento com “tecidos” rejuvenescidos fornecidos pelas mesmas clínicas de aborto. Esse é o verdadeiro futuro no paraíso eugênico de Sanger.

XXII A *Planned Parenthood Federation of America* é uma organização não-governamental americana que promove as mais diversas práticas de controle de natalidade, desde a educação sexual e o uso de contraceptivos até a esterilização e o aborto em clínicas. Origina-se em 1916, quando Margaret Sanger e outras duas colegas abrem a primeira clínica de controle de natalidade dos EUA; a empreitada demora alguns anos para se consolidar, após uma série de fechamentos e contratemplos, sendo que em 1942 ganha finalmente um formato mais estável. Já em 1952, cria-se a *International Planned Parenthood Federation*, cujo número de países afiliados hoje já passa de 180 – NT.

XXIII Há uma versão em inglês disponível no seguinte endereço: <http://www.gutenberg.org/files/1689/1689-h/1689-h.htm> – NT.

XXIV Rede de TV a cabo americana, criada em 1979 para ser de serviço público, que hoje já alcança mais de 100 milhões de casas por meio não só da televisão, como também do rádio, da internet e até por aplicativos de celular. Costuma transmitir eventos políticos e cobrir as sessões do Congresso americano, que coloca no ar sem cortes ou filtros – NT.

XXV Ou *metilfenidato*: medicamento usado para o caso de pessoas diagnosticadas com o chamado Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) e também para casos de narcolepsia e hipersonia idiopática (ou, sonolência excessiva) – NT.

MINHA LUTA

ADOLF HITLER (1925)

“Neste nosso planeta, a cultura e a civilização humanas estão vinculadas indissociavelmente pela presença do Ariano. Se ele for exterminado ou subjugado, aí então o manto negro de uma nova era de barbárie cobrirá a Terra [...]”

— Adolf Hitler (1889-1945)

Muita gente já leu muitos livros sobre Adolf Hitler, mas pouquíssimas pessoas leram o livro do próprio Hitler, *Minha luta*, escrito antes que tomasse o poder, enquanto estava encarcerado por ter instigado a revolução. O perigo de se ler sobre Hitler, apenas, é que se pode facilmente criar uma imagem distorcida dele, como se ele fosse um louco maligno e não um gênio maligno. Um louco é movido pela fixação numa determinada idéia; um gênio é movido por uma visão grandiosa, toda uma visão viciada de mundo. Essa distinção é essencial para que se compreenda o ápice do mal causado por Hitler: sua aparente fixação pelo extermínio dos judeus. Podemos facilmente pensar que a ambição genocida de Hitler baseava-se inteiramente em seu virulento anti-semitismo. Mas o *Minha luta* revela que isso era apenas o efeito maléfico de um mal muito mais profundo, denso e perverso, uma *Weltanschauung*[\[XXVI \]](#) que já deve ter se tornado familiar para os leitores deste livro. O espírito maligno de Hitler era, em termos muito significativos, um espectro da tendência mais sombria de seu tempo, seu *Zeitgeist*, da alma penada que pairava sobre o caos da República de Weimar alemã.

“É um negócio extremamente bárbarico – nem se deseja entrar muito em detalhes – e não deve haver muitos judeus sobrando, eu imagino. Pode-se dizer que 60% deles foram liquidados e cerca de 40% está sob trabalhos forçados [...]. Não se pode ser muito sentimental quanto a essas coisas [...]. O *Führer*[\[XXVII \]](#) é o espírito movente por trás dessa solução radical, tanto em palavras quanto em atos”. Assim escreveu Dr. Paul Joseph Goebbels em seu diário, no registro que data de 27 de março de 1942. Goebbels foi o Ministro da Propaganda do *Reich*[\[XXVIII \]](#) Nazista, um homem formado Doutor em Literatura pela Universidade de Heidelberg e cujo desenvolvimento intelectual foi bastante influenciado por Friedrich Nietzsche. “Eu espero que vocês façam atos sobre-humanos de desumanidade”, disse Heinrich Himmler, comandante da temível *Schutzstaffel* (a S.S. de Hitler),[\[XXIX \]](#) aos seus esquadrões de força-tarefa[\[XXX \]](#) encarregados de remover os judeus da Polônia. “Mas é a vontade do *Führer*”.[\[145 \]](#)

A desumanidade não era algo fácil de se alcançar. Himmler logo descobriu que os membros da S.S. estavam sofrendo colapsos nervosos, imersos na bebida. Atencioso que era, ele decidiu testemunhar por si mesmo uma dessas atrocidades que faziam, e ordenou que um esquadrão específico atirasse em cem prisioneiros. Aterrado, enquanto assistia a duas mulheres se contorcerem no chão após serem apenas feridas pela primeira saraivada de balas,

ele ordenou: “Não torturem essas mulheres!”, “acabem com isso, atirem logo!”. Mais tarde, ele reuniu aqueles homens para uma conversa motivacional, assegurando a eles que, como eram alemães dignos, não deveriam gostar dessa tarefa, mas, como soldados, deviam fazer suas obrigações, sabendo porém que ele e o próprio Hitler é que portariam toda a responsabilidade, em última instância. Suas consciências podiam descansar em paz.[146] E também os corpos, amontoados em pilhas cada vez mais altas.

O regime nazista não só matou seis milhões de judeus, mas também milhões de outros “indesejáveis”: inimigos do *Reich*, de eslavos, ciganos e prisioneiros de guerra mutilados, retardados e até os levemente “inaptos”. O programa *Aktion T4*, o plano-de-ação eugênico dos nazistas, resultou na execução (ordenada pelo Estado) de cerca de 200 mil pessoas inválidas, retardadas, delinqüentes juvenis, crianças de raça mista e até mesmo algumas contaminadas com acne, uma praga de adolescentes muitíssimo séria.[147]

Dada a escala épica de sua desumanidade, devemos nos lembrar de que o regime nazista não se propunha a fazer o mal. Clamava ser científico, progressista, obediente à dura racionalização, que atuava para beneficiar a raça humana. Os atos sobre-humanos de desumanidade eram feitos pelo bem da humanidade. Não deveríamos nos preocupar quanto ao estado geral de saúde da nossa raça? Por que não deveria ser esse o bem maior? Por que não deveríamos exterminar brutalmente os inaptos, que são fardos para si mesmos e para os outros? Não é algo bom, buscar o avanço da medicina, os caminhos para salvar a humanidade do sofrimento?

Dura racionalidade, sim, mas sem um pinga de compaixão. É inevitável que se recorde do livro de Darwin, *A descendência do homem*. “O Nacional-Socialismo não é senão biologia aplicada”, disse o deputado Rudolf Hess, líder do Partido Nazista.[148] Repetindo o antagonismo maquiavélico e nietzschiano à religião, essa tal biologia aplicada colidia em cheio com a caridade: a aplicação brutal dos princípios biológicos darwinianos – a eliminação dos mais fracos e o aprimoramento dos mais fortes por todos os meios possíveis – demandava a rejeição explícita do cristianismo. Os nazistas eram bastante pró-saúde, e Himmler até coroou o médico grego Hipócrates como o paradigma da medicina nazista. Mas, como lembra o psiquiatra Robert Lifton:

Havia uma área na qual os nazistas insistiam por um rompimento explícito com a tradição médica [inaugurada por Hipócrates]. Eles armaram um ataque consistente contra aquilo que viam como exagerada compaixão cristã pelos indivíduos fracos que se contrapunha à preocupação da saúde do grupo como um todo, do *Volk*. [XXXI] Nesse posicionamento em parte nietzschiano [...] incluía-se a rejeição do princípio cristão da *caritas*, ou caridade, e do mandamento da Igreja de “cuidar do doente terminal e dá-lo tratamento médico até a morte”. [149]

As últimas palavras, entre aspas, são do Dr. Rudolf Ramm, da faculdade de medicina da Universidade de Berlin. Dr. Ramm ajudou a conduzir os médicos alemães para longe da caridade com os inaptos, exortando-os a não pensarem sobre si mesmos como, antes de tudo, ajudantes dos doentes, e certamente também não como instrumentos da caridade. Todo médico alemão, dizia ele, deveria ser um “médico para o *Volk*”, um “soldado biológico”. [150] Ser

um médico para o povo significava (nas palavras do Dr. Gerhard Wagner, chefe dos médicos do *Reich*) contribuir para a “promoção e o aperfeiçoamento da saúde do povo alemão [...] para garantir que o povo tenha plena consciência de todo o potencial de sua raça e de sua herança genética”. É claro que, conforme tinha esclarecido Dr. Ramm, isso significava prevenir toda e qualquer “bastardização” da raça “através da propagação de elementos indignos e estranhos à raça [...] e da manutenção e aumento daqueles com hereditariedade sadia”, pelo bem de “manter-se o sangue puro”. [151] Esse era o quadro maior do nazismo, o “ideal” para o qual cabia todo o extermínio dos judeus.

Voltemo-nos agora ao grande artista que pintou cores tão lúgubres. A primeira paixão de Hitler foi a pintura (sua primeira ambição era tornar-se um artista), mas ele logo viu que deveria imprimir na tela da história uma marca bem maior. Devemos, portanto, olhar primeiro para essa tela histórica precedente, do modo como ele a via em *Minha luta*. A julgar por seus efeitos falaciosos, trata-se de um dos livros mais malignos da história. Até o maior dos progressistas desejaria que esse livro jamais tivesse sido publicado e, caso publicado, que toda palavra impressa nele fosse queimada. Os alemães de hoje em dia ainda sentem acuradamente a dor de sua contínua existência, depois que acordaram de uma longa noite de barbárie e viram o próprio rosto refletido no espelho do demônio. Ao ler a tradução inglesa disponível, eu acabei tendo de consultar o original alemão e, quando fui checar o preço no *site* da distribuidora *Amazon*, dei de cara com um aviso medonho: “Este livro não pode ser enviado à Alemanha”.

Para se ter uma idéia completa do horror que é este livro de Hitler, devemos resistir à tentação de reduzir a medida real de seus crimes a apenas um de seus aspectos repugnantes – a destruição dos judeus. Eu temo que seja muito comum, infelizmente, que aqueles que de fato tentam ler o *Minha luta* pulem direto para as seções que contêm as passagens mais soturnas a respeito da superioridade racial dos arianos e a inferioridade racial dos judeus (expressamente, o capítulo XI do volume I). Tal impaciência para se chegar ao centro do coração corrupto de Hitler é compreensível, considerando-se a lugubridade das atrocidades cometidas pelos nazistas contra os judeus. Nós deveríamos lê-lo, no entanto, da capa à contracapa (ou, no mínimo, o volume I). Aí então ele revelará aquilo que verdadeiramente é: um livro gigantescamente perverso que, tal como *O Príncipe*, é repleto de conselhos extremamente práticos e perspicazes para governantes cuja intenção suprema define-se pela glória terrena, e que estão dispostos a fazer da eficácia – indiferente de quão brutal ela tenha de ser – o seu princípio primeiro.

Por mais que Maquiavel tenha tido em mente a glória da Itália, evidentemente – e especialmente a de Florença –, seus conselhos oferecem-se a todos que desejarem prestar-lhe ouvidos. O aconselhamento de Hitler, em contrapartida, dirige-se unicamente à glorificação terrena da Alemanha. Mas isso não é tanto um desvio em relação ao filósofo político florentino quanto, ao contrário, uma solidificação do esquema maquiavélico.

Há, no entanto, uma diferença curiosa. Enquanto que Maquiavel era o príncipe da praticidade, distanciando-se de todo “idealismo” e tomando o rumo da *realpolitik* mundana, há algo de platônico em Hitler (subvertido o quanto for). Ele via-se como um visionário que contemplava um mundo ideal povoado por uma humanidade ideal, uma visão utópica que, mesmo irrealizável na prática, serviria como ideal para as ações políticas mais brutais.

Demoremo-nos com mais cuidado sobre este ponto, geralmente tão negligenciado. Hitler faz uma distinção importante – outra coisa que, de novo, reporta a Platão – entre o “filósofo político” (ou, em tradução mais literal, o “programador” [*Programmatiker*]) e o “líder político” na prática (*Politiker*).[152] Segundo Hitler, a “tarefa” do filósofo político, enquanto “estrela-guia para todos aqueles que perseguem a luz”, é “formular os princípios de um programa político”. Seu objetivo é “a afirmação da verdade absoluta”, ao invés de uma análise a respeito de se o que ele descreve é “conveniente e realizável”. Ele busca “somente o objetivo”, e aí “[c]abe ao líder político apontar qual é o caminho através do qual aquele objetivo pode ser alcançado”. [153]

A grandeza do primeiro [do filósofo político, ou do programador] dependerá da veracidade absoluta do seu ideal, considerado abstratamente; enquanto que a do outro [do líder político] dependerá de se ele julga corretamente ou não as realidades dadas e o modo como elas devem ser utilizadas de acordo com o guiamento das verdades estabelecidas pelo primeiro. O teste da grandeza aplicado ao líder político é o sucesso dos seus planos e de seus empreendimentos, que indicam a habilidade que ele tem de alcançar os objetivos para os quais ele se lança; enquanto que os objetivos aos quais o filósofo político se lança jamais poderão ser alcançados; porque o pensamento humano pode alcançar verdades e visualizar finalidades que ele vê como cristal puro, apesar do fato de que tais finalidades podem jamais ser concretizadas completamente uma vez que a natureza humana é fraca e imperfeita. Quanto mais uma idéia é correta enquanto abstração e, portanto, quanto mais ela é potente, menor é a possibilidade de se colocá-la em prática, ao menos enquanto isso depender dos seres humanos. A importância de um filósofo político não depende do sucesso prático dos planos que ele formula, mas de sua veracidade absoluta e da influência que exercem para o progresso da humanidade. Se fosse diferente, os fundadores das religiões não poderiam ser considerados como os maiores homens que já viveram, porque suas intenções morais jamais serão completa ou satisfatoriamente colocadas em prática. Até aquela religião que é chamada de A Religião do Amor não é senão um reflexo fantasmagórico da vontade de seu Fundador sublime. Mas sua importância recai na orientação que se esforçou a dar à civilização humana, às suas virtudes e à sua moral. [154]

Hitler continua e faz outro apontamento completamente platônico, de que “as diferenças enormes entre as funções de um filósofo político e as de um líder político são o motivo pelo qual a qualificação necessária para ambas as funções raramente é encontrada numa mesma pessoa”. [155] A divergência de funções dá-se em parte pelas diferentes demandas de cada uma: para o filósofo político, há a demanda meditativa da vida intelectual e a sua necessidade pela abstração das várias particularidades para que se alcance o que é universal e eterno; para o líder político, há a demanda prática, agitada da vida ativa política, que deve necessariamente se focar quase que exclusivamente nas particularidades da vida diária. Mais ainda (conforme Platão deixa claro em *A República*), as diferenças entre o filósofo político e o político prático têm sua origem na natureza humana mesma. O filósofo olha para o que é “ideal”, para o que a natureza humana seria se sua fraqueza fosse removida e se fosse aperfeiçoada; o político prático deve sempre trabalhar de acordo com o que é prático, usando a “natureza humana”, que é “fraca e imperfeita”, como sua matéria.

Hitler pontua, porém, que “entre longos vácuos no progresso da humanidade pode ocasionalmente acontecer que o político prático e o filósofo político sejam uma pessoa só”. Quando isso ocorre – algo que Platão vislumbrava como a união altamente improvável do filósofo com o rei –, surge então “o filósofo político construtivo”, que adentra o *ranking* dos raros “estadistas genuinamente grandes”. [156] “Quanto mais íntima for essa união” entre o político prático e o filósofo político, “maior serão os obstáculos que sua atividade de político terá de enfrentar”. Quanto “maior for o trabalho” desse homem raro, “menos ele será apreciado pelos seus contemporâneos. Sua luta [*kampf*] será proporcionalmente mais severa, e seu sucesso, do mais raro tipo”. [157]

Essa é a *luta* que está no título do livro de Hitler. Ele achou que era ele mesmo essa raridade, a união do rei e do filósofo, político prático e filósofo político, programador e político de uma só vez. Vendo por esse lado, Hitler quase parece nobre, mas só até dar-mo-nos conta de que a filosofia que ele sustentava era um amálgama de maquiavelismo e darwinismo, misturados com Schopenhauer e Nietzsche (ao que ainda se juntavam as teorias racistas do diplomata francês Joseph Arthur, conde de Gobineau). Podemos dizer que quaisquer hesitações para agir que podem ser observadas em Darwin, Schopenhauer ou até mesmo Nietzsche, Hitler joga de lado com o auxílio da brutalidade de Maquiavel.

Pode-se ainda dizer que, independentemente da profundidade maligna de seus ascendentes intelectuais, o talento filosófico de Hitler era bem modesto e deixava à mostra a marca inconfundível de um propagandista filosófico dos mais obtusos. Se formos caracterizá-lo como gênio maligno, temos de dizer que sua genialidade foi vastamente emprestada, enquanto que a maldade, sim, era tipicamente sua. Como vemos naqueles dos quais ele emprestou a genialidade, a filosofia de Hitler era uma culminação prática do ateísmo moderno investido de um fervor quase-religioso. Isto é o que, a meu ver, dá conta de explicar a postura ambígua de Hitler perante a religião: frio, anticlerical e mordaz, ao mesmo tempo que era de uma mornidão fanática e convidativa. Às vezes ele pronunciava-se contra o cristianismo, às vezes como um amigo (de modo bem parecido com o de Maquiavel, já que ambos viam a religião como uma ferramenta do político prático, a ser descartada e repudiada quando fosse inconveniente e abraçada quando fosse útil). Para que compreendamos sua postura derradeira perante a religião, ao invés de ficarmos empilhando citações pró ou contra para depois ver qual pilha é a mais alta, podemos examinar os argumentos que Hitler dá em *Minha luta* e fixar nosso julgamento de acordo com o que descobriremos (eu ainda sugiro a leitura da análise astuta do historiador britânico Michael Burleigh a respeito de todas as ambigüidades de Hitler quanto à religião, que ele expõe em seu livro *Causas sagradas* [158]). [XXXII]

Como já foi dito, a intenção original de Hitler não era a de envolver-se diretamente com a política, mas sim de ser pintor e, mais tarde, arquiteto. Mas desde cedo, segundo relatos dele próprio, ele foi incendiado pelo nacionalismo. Na escola, além de Artes, sua “matéria favorita” era História. Instigado por seu professor, Leopold Poetsch, ele encheu-se de um

“fervor nacionalista” e “aos poucos me tornei um jovem rebelde”. [159] Hitler passou a ser um jovem defensor do Império Germânico de Otto von Bismarck e eventualmente chegou até a lutar – e a se ferir – pelo Segundo Reich, durante a Primeira Guerra Mundial.

Depois da morte de seus pais, Hitler se mudou de sua casa de infância em Braunau am Inn, na Áustria, para Viena, para estudar arquitetura. Viena era a cidade do progresso, cosmopolita, a cidade de Sigmund Freud e de uma vasta população de judeus. Em Viena, vivendo na pobreza entre as classes mais baixas, Hitler teve seus “olhos [...] abertos para dois perigos [...] o marxismo e o judaísmo”. [160] Voltaremos a esses “dois perigos” em breve. Antes, nós temos de entender que essa sua experiência em primeira mão da pobreza acendeu nele uma grande compaixão pelos pobres, conforme ele deixa claro em seu relato sobre seus anos em Viena:

Os trabalhadores braçais de Viena viviam cercados por uma miséria espantosa. Ainda hoje eu estremeço quando me lembro dos barracos lastimáveis nos quais aquela gente morava, dos abrigos noturnos e das favelas, de todo o espetáculo tenebroso de perversidade, imundície repugnante e esterco.

O que acontecerá se, num dia, hordas de escravos [trabalhadores braçais] avançarem para fora desses becos da miséria para arrebataram os outros homens desavisados? Porque esse outro mundo [o da burguesia] não considera tal possibilidade. Eles permitiram que essas coisas acontecessem sem se importarem, nem ao menos suspeitarem – do alto de sua incapacidade para o conhecimento instintivo – que, mais cedo ou mais tarde, o destino terá sua vingança, se não for acalmado a tempo. [161]

A experiência de Hitler com os efeitos nocivos do capitalismo o levou a focar suas energias no socialismo. Ele tornou-se membro do Partido dos Trabalhadores Alemães, tão logo renomeado para Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães – ou, para resumir, Partido Nazista.

Mas mesmo antes de se filiar ao Partido, Hitler acreditava que o problema social que ele tinha testemunhado em Viena precisava de uma solução radical, até brutal, para que se alcançasse algum efeito verdadeiro de mudança. Como ele mesmo diz, numa concisão estonteante, “adotar a atitude sentimentalista seria a pior decisão”:

Já naqueles dias eu via claramente que havia um método duplo exclusivamente pelo qual se poderia trazer à tona alguma melhoria para aquela situação. O método era: primeiro, criar melhores condições de base para o desenvolvimento social através do estabelecimento de um sentimento profundo de responsabilidade social entre o povo; e segundo, combinar esse sentimento de responsabilidade social com uma determinação violenta de se podar toda e qualquer excreção que fosse incapaz de ser aperfeiçoada.

Assim como a natureza concentra a maior parte da sua atenção não na manutenção daquilo que já existe, mas na criação seletiva das descendências, a fim de dar continuidade à espécie, assim também é com a vida humana, que é menos uma questão de melhorar artificialmente a geração que já existe – o que, devido às características intrínsecas a todo homem, é impossível em 99% dos casos – e mais uma questão de assegurar, desde o princípio, uma estrada melhor para o desenvolvimento futuro.

Durante a minha luta pela sobrevivência em Viena, eu percebi muito claramente que o fim de toda atividade social nunca deve ser a mera caridade sentimental, que é ridícula e inútil, mas deve sim ser o de encontrar os meios de se eliminar as deficiências fundamentais que necessariamente trazem à tona a degradação dos indivíduos, ou ao menos os guiam no caminho para essa degradação. [162]

Belos e humanitários objetivos; meios brutais de se atingi-los; rumando contra a humanidade para ajudar a humanidade. Hitler garante ao leitor que tais meios são necessários, porque enquanto as classes mais altas têm um “senso de culpa” por terem “permitido essa

tragédia da degradação”, essa culpa lhes paralisa “todo esforço de se fazer uma decisão firme e séria de agir” e cria pessoas que são “tímidas e hesitantes”. Pelo bem de curar todos os problemas que afligem a sociedade, não pode haver soluções hesitantes. A culpa deve ser colocada de lado: “Quando o indivíduo não é mais esmagado por sua própria consciência culposa, aí – e somente então – ele terá a tranqüilidade interior e a força exterior de talhar, drástica e cruelmente, todos os parasitas que se desenvolvem nele e de expurgar todas as ervas daninhas”. [163]

A culpa referente à degradação das classes mais baixas deve ser colocada em outro lugar. Agora sim, nós podemos voltar aos perigos-irmãos do judaísmo e do marxismo. Hitler castigava os industrialistas, a burguesia, por terem criado a pobreza massacrante das classes baixas e, depois, ignorado o assunto. Ele acreditava que, por serem os judeus o verdadeiro poder por trás do comércio, eles é que deviam, em última instância, ser culpados por oprimir os pobres. A burguesia, ao ignorar essas condições lamentáveis, estava despertando nos oprimidos a predisposição de se unirem aos marxistas, que estavam por toda a parte fomentando rebeliões movidas pelo descontentamento. É claro que o marxismo, Hitler garante ao leitor, era na verdade uma intriga dos judeus, carregada adiante pelos auspiciosos membros do Partido Social-Democrata Alemão. A situação como um todo, portanto, era uma conspiração duplamente conduzida pelos judeus, [164] cujo objetivo era a criação das condições nas quais eles quebrariam o poder nacional dos Estados e tomariam o mundo, substituindo o verdadeiro *Volk* por um Estado judaico.

Para compreender o antagonismo de Hitler em relação aos judeus, devemos também conhecer melhor o seu romantismo de raça (que é, acredito que se pode dizer, a fonte verdadeira do seu fervor religioso). Como ele mesmo deixou claro, “o fim mais alto da existência humana não é a manutenção do Estado ou do governo, mas a conservação da raça”. [165] O maior problema do capitalismo judaico e do marxismo judaico, ele via, era o antagonismo unificado e conspiratório dos judeus frente a qualquer nacionalismo. Hitler considerava uma nação como uma entidade racial, uma sociedade constituída biologicamente. Por ser cada vez mais internacionalizante, o capitalismo trabalha contra o bem maior de uma nação, e ao criar também uma vasta classe descontente e opressora, ele faz com que cidadãos unidos pela mesma raça voltem-se um contra o outro. [166] O marxismo busca a destruição de todo Estado, e portanto ataca as nações como se fossem meras estruturas burguesas opressoras que deviam ser destruídas. [167] O capitalismo judaico e o marxismo judaico estavam, portanto, minando a grandeza racial da Alemanha pelos dois lados.

Tal grandeza racial deveria ter-se expressado em 1871, quando Otto von Bismarck formou o Segundo Reich, unindo pela primeira vez um amontoado de Estados separados debaixo de uma mesma nação alemã. Mas Hitler acreditava que a grandeza da Alemanha unificada foi apenas parcialmente expressada no Segundo Reich, porque as forças da “degradação interna já haviam se estabelecido [...] quando o Império unido se formou e a nação alemã começou a

progredir externamente de modo acelerado”. [168] A degradação era resultado da presença dos judeus, dos de raça mista e do surgimento do capitalismo judaico e seu concomitante marxismo judaico. Uma das questões que assombrava Hitler – por que o Segundo Reich havia perdido a Primeira Guerra Mundial – ganhava finalmente uma resposta. A Alemanha não tinha perdido a guerra dentro do campo de batalha, mas “a causa mais profunda e decisiva [de sua derrota] deve ser atribuída à falta de consciência a respeito do problema racial e especialmente à falha de não se reconhecer o perigo judaico”. [169]

Os judeus podiam ser culpados por praticamente todos os males: desde a humilhante derrota do Segundo Reich na Primeira Guerra Mundial e as revoltas bolcheviques do pós-guerra à decadência da República de Weimar, e inclusive pela crise econômica da Grande Depressão. A única coisa a se fazer então era criar outro Reich, outro glorioso Império, um no qual o problema judaico, assim como todos os outros problemas sociais, seria resolvido.

Para assumir tal gigantesca tarefa, Hitler expõe seus primeiros princípios políticos em *Minha luta*. Ele rejeita a noção advinda da teoria do contrato liberal (encontrada em Thomas Hobbes e especialmente em John Locke), a idéia de que o Estado surge “de um pacto feito entre as partes contratantes, dentro de um território delimitado, no sentido de servir suas necessidades econômicas”. [170] O Estado é primordialmente uma unidade racial, argumentava Hitler, e não uma união econômica; é embasado na biologia, não na utilidade comercial. “O Estado é uma comunidade de seres vivos que têm naturezas física e espiritual aparentadas, organizada pelo propósito de garantir a conservação de sua espécie e de ajudar para que sejam alcançados os fins que a Providência designou para aquela raça em particular, ou ramo de raças unidas. É nisto e somente nisto que pode subjazer o propósito e o significado do Estado”. [171]

A rejeição que Hitler faz do Estado definido economicamente não era um mero resultado de seu romantismo de raça. Era um retorno, ele dizia, às bases verdadeiras do Estado, uma vez que “os Estados sempre surgiram do instinto de se preservar uma raça”. [172] Quando o comércio torna-se a principal preocupação de um Estado, isso cria cidadãos fracos para os quais os maiores bens são a prosperidade material e o prazer. Cidadãos assim são péssimos soldados: um homem “pode morrer por um ideal, mas não por um negócio”. [173] Porque “tão logo um homem é chamado a lutar puramente por causas materiais, ele irá evitar a morte de todas as formas que puder; já que a morte e o gozo dos frutos materiais de uma vitória são conceitos ligeiramente incompatíveis [...]. E apenas a vontade de salvar a raça ou o Estado, que é o que oferece proteção à raça, vem sendo, por todas as épocas, o impulso que forçou o homem a encarar as armas de seus inimigos”. [174] O homem hobbesiano, utilitarista, o homem do liberalismo moderno que toma o prazer como o bem supremo e a dor como o maior mal possível, vive apenas pelo seu próprio prazer e por sua preservação. Mas o Reich precisa de homens dispostos a morrer em batalha. Sem tal coragem heróica, o novo Império Germânico não poderia ser construído.

A fim de excitar o povo alemão, Hitler percebeu que ele teria de colocá-lo diante de uma nova *Weltanschauung*, um novo ideal político-religioso, “uma ordem espiritual das coisas totalmente nova” capaz de derrotar a cosmovisão corrente comercial-cosmopolita do liberalismo, que minava a força da Alemanha.[175] Eram precisamente a “falta de uma *Weltanschauung* definida e uniformemente aceita e a conseqüente perspectiva incerta generalizada” as verdadeiras causas do “colapso final” do Segundo Reich.[176] A antiga *Weltanschauung* do liberalismo que destruiu o Segundo Reich “jamais pode ser desconstruída pelo uso da força [...] a não ser em uma condição: expressamente, a de que esse uso de força seja em serviço de um novo ideal, uma nova *Weltanschauung*, que queime novas chamas”. Essa nova *Weltanschauung* “deve receber a estampa de uma fé política definitiva”.[177]

Essa nova ordem espiritual das coisas que Hitler esperava pôr em chamas deveria (recordando Nietzsche) impor uma espiritualização da crueldade que, indo além das noções convencionais de bem e de mal, desse permissão para a brutalidade necessária para que fossem atingidas as soluções indispensáveis para a pobreza na Alemanha e também para os demais problemas sociais. Hitler resolve brilhantemente o problema da consciência pesada de se usar uma força brutal através da espiritualização da lei darwiniana da natureza, que a toma como se fosse “Providencial”:

O homem não deve cair no erro de pensar que ele foi feito para tornar-se senhor e mestre da natureza [...]. O homem deve dar-se conta de que reina uma lei fundamental da necessidade na natureza e de que a sua existência está sujeita à lei do eterno conflito e da luta. E então ele irá sentir que não poderá nunca existir uma lei separada para a humanidade num mundo em que os planetas e sóis perfazem suas órbitas, onde luas e estrelas percorrem seus destinos traçados, onde os fortes são sempre os mestres dos fracos e onde aqueles que estão sujeitos a essa legislação devem ou obedecê-la ou sucumbirem diante dela. O homem deve também se submeter a esses princípios eternos da sabedoria suprema.[178]

Agora podemos ver por que Hitler vestia tão freqüentemente sua brutalidade com uma linguagem espiritualista; isto é, agora podemos ver por que Hitler freqüentemente parecia ser religioso (bem como Maquiavel recomendaria). Uma *Weltanschauung* é tanto política quanto religiosa;[179] é uma “fé política” que arrebatava o uso de energias espirituais para fins políticos. Como vimos, a modernidade – de Maquiavel, Descartes e Hobbes em diante – lega à sua posteridade o homem puramente material. Mas um homem assim definido não sacrificará seu conforto material, e certamente sua vida também não, para o bem da nação. A religião torna-se necessária ao longo da histórica e generalizada secularização do Ocidente porque o materialismo, por si só, prova-se insatisfatório enquanto motivo para a ação política unificada. Daí o florescimento das fés políticas no século XX, da fé inteiramente definida pela instância do político.

A um nível mais profundo, a tomada da religião como algo necessário foi para Hitler um meio de controlar e dirigir as massas precisamente por elas serem incapazes da compreensão tipicamente filosófica. Hitler diz:

Este nosso mundo seria inconcebível sem a existência prática de uma crença religiosa. As grandes massas de uma nação não se compõem de filósofos. Especialmente para as massas de gente, a fé é absolutamente a única base para

uma perspectiva moral da vida. Os muitos substitutos que foram sendo oferecidos jamais mostraram resultados que nos garantissem a segurança de que eles de fato substituiriam satisfatoriamente as diversas denominações [de cristianismo na Alemanha] [...]. Antes que tal substituto [à religião esteja disponível, somente tolos e criminosos pensariam em abolir a religião existente.] [180]

Fica claro que a perspectiva moral de Hitler sobre a vida tinha a forma quase-nietzschiana de um darwinismo espiritualizado. O cristianismo era útil contanto que apoiasse o programa de Hitler. O cristianismo liberal, com sua frouxa doutrina, sua moralidade flácida e sua ênfase em curar os males sociais, poderia ser especificamente útil. Mas o cristianismo conservador – com suas afirmativas dogmáticas e mandamentos morais, expressados em ações como a oposição da Igreja Católica à eugenia – deveria ser atacado sempre que contrariasse o regime. A verdadeira religião do Reich não era o cristianismo, mas o místico germanismo wagneriano que tanto arrebatou Nietzsche.

Não devemos achar que um ateu como Nietzsche não encontraria uso algum para a religião. Conforme ele diz em *Além do bem e do mal*:

Do modo como *nós* vemos, o filósofo [...] deve servir-se da religião como um meio de cultura e de educação, assim como se serve de quaisquer estados políticos e econômicos que estiverem à mão [...]. Para os fortes e independentes, preparados e predestinados a comandar, nos quais se incarnam a arte e o entendimento de governar uma raça, a religião é mais um meio para se superar resistências, para reinar – serve de vínculo para ligar governantes a súditos e é capaz de trair e entregar a consciência dos segundos, aquilo que têm de mais velado e íntimo e que tende a se esquivar da obediência, aos primeiros [...].

Finalmente, aos homens vulgares – que são o maior número, e que existem unicamente para servir e para ser úteis à comunidade, e que *só* por isto têm direito à existência –, a religião lhes dá o valioso contentamento com sua condição e estado e lhes oferece a paz múltipla de coração, um requinte de obediência [...]. A religião e a importância religiosa da vida são o raio de sol que embeleza a existência daqueles homens atribulados e lhes torna suportável a visão de si mesmos. [181]

Esse princípio foi muito bem compreendido por Hitler. O Partido Nazista sairia vitorioso de sua “gigantesca batalha [...] somente se prosperar desde o primeiro instante na tarefa de despertar uma convicção sacrossanta no coração de seus seguidores”, e para isso não seria necessário apenas “um novo slogan de campanha [...], mas [...] toda uma nova *Weltanschauung*”. [182] Essa nova visão de mundo – ou, como ele mesmo a chama, “fé política” [183] – será uma união de Darwin com Nietzsche. Será baseada num tipo de religião popular, isto é, uma religião só daqueles que forem racialmente identificados como “povo” [*Volk*], cuja adoração será dirigida a uma raça germânica exclusivamente capaz de eliminar os mais fracos e de trazer o *Übermensch* à existência, em conformidade com as crueldades da natureza. As palavras de Hitler pressagiavam claramente as atrocidades que viriam com a tomada de poder pelos nazistas:

[A] concepção étnica [*völkisch*] do mundo reconhece que os elementos primordiais de raça são da maior importância para a humanidade. Em princípio, o Estado é visto apenas como um meio para um fim e este fim é a conservação das características raciais da humanidade. Portanto, pelo princípio étnico [*völkisch*], não podemos admitir que uma raça é igual a outra. Ao reconhecer que são diferentes, a concepção étnica separa os homens em raças de qualidade superior e inferior. Tomando esse reconhecimento como base, e em conformidade com a Vontade eterna que governa o universo, esse princípio necessariamente postula a vitória do melhor e mais forte e a subordinação do inferior e mais fraco. E assim presta homenagem à verdade de que o princípio subjacente a todas as operações da natureza é o princípio aristocrático, e também crê que essa lei se aplica até o último dos últimos organismos individuais [...]. A crença

völkisch sustenta que a humanidade deve ter seus ideais, porque ter ideais é uma condição necessária da existência humana mesma. Mas, por outro lado, ela nega que um ideal ético tenha o direito de prevalecer caso ponha em risco a existência de uma raça que é portadora de um ideal ético maior. Porque, num mundo composto de mestiços e negróides, todos os ideais de beleza e nobreza humanos e todas as esperanças de um futuro ideal para a humanidade estariam perdidos para sempre.

Neste nosso planeta, a cultura e a civilização humanas estão vinculadas indissociavelmente pela presença do Ariano. Se ele for exterminado ou subjugado, aí então o manto negro de uma nova era de barbárie cobrirá a Terra [...].

Portanto, a concepção étnica do mundo está em profundo acordo com a vontade da natureza; porque restaura o livre agir das forças que lideram uma raça pela educação recíproca e continuada em direção a tornar-se um tipo mais elevado, até que finalmente a melhor porção da humanidade possuirá a Terra e será livre para trabalhar em todos os seus domínios ao redor do mundo e até alcançar esferas que estão além da Terra. [184]

Como bem sabemos e já vimos claramente, ao ir além do bem e do mal e ao definir o bem e o mal conforme contribuem ou não para a produção do *Übermensch* ariano, Hitler foi quem lançou “o manto negro de uma nova era de barbárie [que] cobrirá a Terra”. Que ninguém nunca duvide do mal que o livro de um homem pode fazer. Mas qual é esse mal? Há em Hitler a culminação mórbida de uma desmedida essencialmente moderna: o desejo de se consertar tudo de uma vez por todas de acordo com algum plano utópico. Hitler começou com o desejo admirável de consertar o problema social da pobreza. Logo ele desenvolveu um plano para consertar todos os problemas sociais. Então ele terminou com a Solução Final: a eliminação de todos aqueles que ele achava que estavam causando os problemas. Ele é um caso típico para os estudos a respeito do fim infernal ao qual continuamente se direcionam as boas e desmedidas intenções.

Mas por quê? O que há de errado com a desmedida quando se quer o bem de uma boa causa? Bem, para começar, a desmedida rejeita a realidade do pecado. Se entendo que há algo profundamente distorcido em minha própria alma, tenho então de reconhecer que essa distorção se manifestará inevitavelmente na minha visão das coisas, não importa quão grandiosas ou humanitárias sejam. Eu não vou, portanto, impor a realidade do meu pecado sobre a realidade do mundo. A visão grandiosa de Hitler, a *Weltanschauung*, não era uma *visão* de mundo – porque não correspondia com o mundo real –, mas a distorção de sua negra e pecadora alma em larga escala. Não à toa, a moderação é uma virtude clássica e cristã.

Um cristão ou um judeu ainda deve assumir o reconhecimento humilde de que ele não é Deus. O primeiro dos Dez Mandamentos – não terás outros deuses diante de Mim – é, antes de tudo, dirigido a *nós*. Hitler, junto de tantos outros ditadores modernos, coloca-se no lugar de Deus. Parte da deformidade na alma de Hitler deveu-se à crença de que ele já tinha conhecido toda a verdade a respeito dos judeus após viver sua experiência em Viena, após ler as teorias racistas, cientificamente desprezíveis, que vendiam as glórias dos arianos, e após absorver todo o darwinismo tão forçosamente despejado nas universidades alemãs e na imprensa popular. Ele quis acreditar que os judeus eram a causa de todo mal – não só porque ele tinha um ódio mortal dos judeus, mas porque ele precisava de algo bem simples sobre o que pudesse colocar a culpa de todo mal, real ou imaginário, e que ele, como uma divindade

onisciente e onipotente, era capaz de remover. Ele queria ser o salvador da humanidade e terminou sendo sua mais infame excrescência de maldade.

Mas a influência altamente significativa que Hitler sofreu de pensadores como Darwin e Nietzsche deve levar-nos a reconhecer que não podemos como que alçá-lo ao patamar de um exemplo singular de maldade. Ele era um homem de seu tempo, um homem dos séculos XIX e XX, que devia o mesmo tanto às teorias darwinistas e eugênicas em circulação quanto Margaret Sanger, e que compartilhava da mesma reação de Nietzsche perante a diminuição epicúreos homens trazida à tona pelo liberalismo de Hobbes e de Mill. Se não fosse assim, ele jamais teria reunido tantos participantes voluntários da *intelligentsia* alemã na devassidão monumental que foi o Terceiro Reich. E o que é ainda mais notável: se nós tratarmos Hitler como um caso curioso de exceção da regra, embaçaremos a continuidade visível entre as fantasias eugênicas dos nazistas e as nossas próprias. O extermínio dos inaptos feito por Hitler não se limitou apenas aos judeus; o massacre anti-semita foi apenas um dos aspectos de sua visão global eugênica. Enquanto nos esquivamos de exterminar crianças e adultos inaptos em câmaras de gás, quase não hesitamos em eliminar o mesmo tipo de seres humanos menos-que-perfeitos em clínicas de aborto.

XXVI “Visão de mundo”, em português – NT.

XXVII Título usado para tratar com – e se referir a – Hitler, que, em alemão, quer dizer *guia*, ou *líder* – NT.

XXVIII *Reino*, ou *Império*, em alemão – NT.

XXIX Em português, algo como “Tropa de Proteção”; era a polícia nazista, que chegou a mais de um milhão de membros, englobou a *Gestapo* (que era o Serviço Secreto), o *Sicherheitsdienst* (Serviço de Inteligência) e os esquadrões de força-tarefa, chegando inclusive a possuir um exército próprio. Uma de suas inúmeras responsabilidades era o controle dos campos de concentração – NT.

XXX Em alemão, *Einsatzgruppen* – NT.

XXXI Em alemão, *povo* – NT.

XXXII Tradução livre de *Sacred causes*; o livro não tem edição brasileira. Há, no entanto, uma edição espanhola cujo título também é “Causas sagradas”, lançado pela editora Taurus em 2013 – NT.

O FUTURO DE UMA ILUSÃO

SIGMUND FREUD (1927)

“Seria muito bom se houvesse um Deus que tivesse criado o mundo e fosse como que uma Providência benevolente [...] a ordem moral do universo e a própria vida após a morte; mas é fato admirável que tudo isso se conforma exatamente àquilo mesmo que somos obrigados a querer [...]”

— Sigmund Freud (1856-1939)

Sigmund Freud, segundo a descrição precisa e orgulhosa que ele faz de si mesmo, era um “judeu sem Deus”. Quando ainda era jovem, sua família se mudou da Tchecoslováquia para Viena, que, à segunda metade do século XIX, era um paraíso liberal para os judeus. O semitismo dos Freud era majoritariamente cultural, jamais religioso, mas o anti-semitismo com bases cristãs com o qual Freud veio a se confrontar talvez tenha confirmado sua animosidade perante todas as religiões, especialmente a cristã. *O futuro de uma ilusão* foi sua vingança.

O livro é fundamentalmente um ataque à religião, repudiando-a como se fosse mera ilusão, a realização tola dos desejos de mentes infantis. As idéias de Freud não eram inteiramente originais; ele se embasou numa estrutura intelectual ateísta que começou com Maquiavel e alcançou seu cume filosófico com Nietzsche. Freud ofereceu uma nova variação do tema ao tomar o ateísmo como uma circunstância dada. Para a sua imaginação, o ateísmo era simplesmente a verdade. Rejeitando a idéia de que a religião existe porque Deus existe e de que os seres humanos têm uma propensão natural à adoração, Freud achava que ele tinha de dar outra explicação para o fenômeno religioso. Mas, até do ponto de vista de um ateu, a explicação freudiana é bem bizarra. Atirada aos ventos pela primeira vez em seu livro *Totem e Tabu* (de 1913), a teoria de Freud era a de que a origem do culto religioso (a origem, aliás, da *cultura*) foi o assassinato de um pai por seus filhos, seguido de canibalismo. E por que os filhos queriam matar seu pai? Porque, naturalmente, eles queriam transar com a mãe. Em puro devaneio primitivo, eles acreditavam que, ao comer a carne de seu próprio pai, eles ganhariam sua força e seus privilégios. No entanto, eles sentiram um pouco de culpa, o que a princípio eles reprimiram, mas depois expressaram através de refeições sagradas que simultaneamente comemoravam, condenavam e consertavam a refeição original que foi aquele parricídio macabro. Essa refeição sagrada, por sua vez, foi o fundamento da religião e de sua conseqüente proibição do incesto e do parricídio.

Aí está. Olhe para o nosso passado sombrio, dizia Freud, e vai encontrar, por entre os galhos da nossa árvore genealógica, incestos, parricídios e canibalismo. É claro, ele tinha tantas evidências para comprovar esse bacanal primordial quanto Hobbes e Rousseau tinham para postular seus relatos inteiramente ficcionais a respeito do estado natural do homem. Também não é muito difícil ver por que Hobbes, em especial, é chamado de pai de Freud.

Relembramos que Hobbes pintou seu quadro anti-Edênico do estado natural como completamente amoral, sem um bem natural nem um mal natural. Os seres humanos, portanto, tinham direito a tudo e a qualquer coisa, inclusive a parricídios, incestos e canibalismo, se assim desejassem. A negação hobbesiana do bem e do mal seguia-se diretamente de seu ateísmo, pois se nem o bem nem o mal existiam por natureza, então algum ser inteligente e moral deveria ser a causa deles. Freud, herdando o ateísmo de Hobbes, preencheu os detalhes de seu estado natural completamente ficcional adicionando uma pitada de Rousseau, particularmente de sua ênfase nos impulsos pré-sociais do homem, sem foco, sem discriminação e de uma libidinosidade amoral. “Os selvagens não são maus”, lembramo-nos dos dizeres de Rousseau, “justamente porque eles não sabem o que é ser bom”. Portanto, nenhum impulso sexual – nem mesmo o incesto – poderia ser um mal para os nossos ancestrais primitivos. (Ainda veremos mais um pouco de Rousseau em Freud).

O fato de Freud embasar a religião num incesto e num parricídio era um ataque direto não só ao fenômeno religioso em geral, mas especialmente ao cristianismo – tanto à eucaristia quanto, talvez, à concepção da Virgem Maria –, com a sua insinuação de que o mais santo sacramento da Igreja era uma recapitulação vil do canibalismo parricida original seguido de incesto. Não podemos nos esquecer também da concepção nietzschiana de que a religião era inteiramente uma criação humana. Já que Freud lia Nietzsche, isso pode ter-lhe ajudado, como todas as outras coisas, a formar sua representação da religião em *O futuro de uma ilusão*. Mas não podemos culpar Nietzsche de tudo; a noção de que a religião era uma mera invenção humana pode ser encontrada já em Maquiavel. E Freud não precisava de muito mais. Era um ateu pugilista, como o caracterizou o biógrafo Peter Gay. “Demolir a religião com armas psicanalíticas”, diz o biógrafo, “foi por muitos anos a agenda de Freud”. [185] Não é surpresa, portanto, que *O futuro de uma ilusão* expresse, nas palavras do próprio autor, “minha atitude absolutamente negativa quanto à religião, em todas as suas formas ou diluições”. [186]

Entretanto, não queremos passar a impressão de que Freud era de todo mal. Ele fez um trabalho psicanalítico imensamente rico, que ajudou a escavar algumas motivações profundas e inconscientes da ação humana. Mas, infelizmente, suas suposições ateísticas envenenaram e muito esses frutos. Uma coisa é descobrir a imensa distância que, às vezes, divide nossas motivações e ações conscientes dos nossos desejos inconscientes ou danos psíquicos reprimidos. Outra coisa, totalmente distinta, é assumir, como fez Freud, que há uma espécie de anarquia amoral no âmago mesmo de nossas almas, e que a própria moralidade é uma supressão completamente artificial do nosso desejo tão natural de matar alguém por prazer. Vemos, então, o resultado da negação freudiana da religião, e em particular a sua animosidade perante o judaísmo e o cristianismo: sua rebelião tomou tal forma que batizou como natural os pecados mais medonhos e antinaturais, justamente aqueles que são condenados por todas as sociedades como os mais profanos e inconcebíveis.

Além do mais, assim como seus comparsas rebeldes Hobbes e Rousseau, Freud condenou como antinatural a moral com bases cristãs, que é própria da civilização ocidental. Ele começou com o pressuposto hobbesiano de que os seres humanos são essencialmente anti-sociais, ou, talvez mais precisamente, anticivis. Como todos os seres humanos são naturalmente – e não pecaminosamente – preguiçosos e passionais, e “toda civilização constitui-se de uma compulsão ao trabalho e uma renúncia dos instintos”, então “todo indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização”. Mesmo depois de sermos “civilizados”, porque ainda mantemos esses instintos primeiros e amorais, todos sofremos a “frustração” que advém de suprimirmos nossa satisfação.[187]

Mas, quais são esses instintos originais que “ainda formam o âmago da hostilidade perante a civilização”? Bem, como nós já apontamos, é de Freud a famosa afirmação de que “[j]unto desses desejos instintivos estão o do incesto, o do canibalismo e o do apetite por matar”.[188] Isso é o que todos nós faríamos se não reprimíssemos nossos desejos naturais. Veja o devaneio hobbesiano que Freud oferece logo no começo do terceiro capítulo de *O futuro de uma ilusão*:

Nós falamos da hostilidade à civilização que é produzida pela pressão demandada pela própria civilização. Se alguém se imagina liberto dessas proibições – se alguém, então, imagina poder tomar qualquer mulher que quiser como o seu objeto sexual, se alguém se vê livre para matar, sem hesitação, o rival de seu amor por essa mulher e qualquer outro que se colocar em seu caminho, se alguém, também, se ver na condição de levar consigo os pertences de outrem, sem ao menos pedir permissão –, quão esplêndida, que seqüência de satisfações seria a sua vida! Na realidade, esse alguém logo se depara com a primeira dificuldade: todo o resto das pessoas tem exatamente os mesmos desejos que eu tenho e me tratará com a mesma consideração que eu o tratarei. Portanto, na realidade, apenas uma pessoa poderia se tornar irrestritamente feliz com a tal remoção das restrições da civilização, e essa pessoa seria um tirano, um ditador, que se aproveitaria de todos os meios para governar [...].

Mas é muita ingratidão, muita pequenez de perspectiva, no fim das contas, lutar pela abolição da civilização! O que então restaria seria um estado natural, muito mais difícil de ser suportado.[189]

Podemos ver por essas palavras que, por mais que se clame originalidade a Freud, ele está, no fim das contas, devendo para Hobbes e também para todos os que seguiram o caminho encabeçado por Hobbes. (E, para ser justo com Freud, ele sabia que o que ele estava dizendo já havia sido proclamado por “outros e melhores homens” que o disseram “de um modo muito mais completo, convincente e impressionante”).[190] Também não nos surpreendemos, dado o tamanho do calibre dessa cosmovisão e os séculos e séculos que teve para infiltrar-se no solo do Ocidente e envenená-lo, que as noções do criminoso santo e do herói anti-social eventualmente tomariam conta da imaginação da *intelligentsia* e, por conseqüência, da popular também.

A originalidade de Freud foi mesmo sua incorporação dessa visão hobbesiana na disciplina da psicologia. Ele argumentava que as desordens psicológicas eram o resultado das repressões antinaturais dos nossos desejos naturais, dessacralizados e anti-sociais, e que algumas pessoas simplesmente não conseguiam suportar tal repressão: “os neuróticos [...] reagem a essas frustrações com um comportamento insociável”.[191] A ironia dessa posição que Freud assume deveria ser evidente: nós somos insociáveis naturalmente; a civilização é

frustrante; os neuróticos reagem a essas frustrações com um comportamento insociável. Portanto, os neuróticos são as únicas pessoas realmente sãs, que reagem às suas frustrações antinaturais tentando resgatar seu estado natural, originário, insociável e amoral. Resultado: os psicopatas anti-sociais que matam sem peso na consciência são os mais naturais de todos. O efeito mais interessante da asserção freudiana de que o mal é natural é a consequência aparentemente não-intencional de se fazer da insanidade psicopata algo também natural.

Com certeza, aqui não é difícil ver em Freud um despontar de Rousseau. O resultado óbvio de declarar, no *Primeiro* e no *Segundo discurso*, que a sociedade é algo antinatural (o que Rousseau deixou claro em seu livro subsequente, *O contrato social*) é que os limites “artificiais” da sociedade só podem ser vistos como amarras. “O homem nasceu livre”, esbravejou Rousseau, “e em todo lugar ele está acorrentado”. [192] Mas, assim como fez Rousseau, enquanto Freud desperta o desejo por esse estado natural, no qual as ânsias mais profanas correriam soltas, ele tenta nos reconciliar com a escravidão da sociedade. Este é um dos problemas que ele tenta resolver em *O futuro de uma ilusão*.

A tentativa de Freud de reconciliar o homem hobbesiano e rousseauiano às amarras da sociedade como forma de solucionar o problema vem justamente desse seu pressuposto de que nós somos, de fato, este homem. Não importa quão sóbria, racional e convincente pareça ser essa solução que ele dá ao problema, devemos sempre ter em mente que essa sua solução é tão adequada quanto a colocação que ele faz do problema, isto é, sua resposta é tão válida quanto sua pergunta.

Eu ressalto isso precisamente por conta de uma dificuldade persistente, que vive assaltando a natureza humana e que se tornou dez mil vezes pior com o advento da imprensa e da indústria editorial. Há todo tipo de curas aparentemente sóbrias, racionais e convincentes para doenças que, ou não existem, ou são terrivelmente mal diagnosticadas. Como é com todos os charlatões e suas curas mirabolantes, também o doutor empírico e administrador é geralmente empírico o suficiente apenas para botar meio pé num chão já nem tão firme assim. E então ele soa autoritário (especialmente na opinião dele mesmo), mas na verdade, a solução perfeitamente lógica que oferece ao paciente, na maioria das vezes, surte o insalubre efeito de matá-lo. Não há nada mais razoável, mais lógico, do que tirar sangue de alguém que está mortalmente enfermo se essa sua enfermidade realmente resulta do excesso de bÍlis em seu sangue. Como todos nós sabemos hoje em dia, a prática de tirar sangue de um paciente por conta de toda sorte de doenças que se possa imaginar, ainda que tenha sido considerada perfeitamente lógica pelos médicos durante séculos, foi baseada no pressuposto bastante imperfeito de que há bons e maus humores no sangue. Portanto, a boa lógica produziu resultados lastimáveis com muito mais frequência do que não o fez a doença prolongada ou a morte do paciente. Por essa razão, devemos sempre ter em mente os pressupostos de Freud quando ouvimos a sua “solução para o problema da religião”. [193]

Estou ciente de que eu acabei de dizer que o problema que Freud lançou-se a resolver foi o de reconciliar-nos com as amarras artificiais da sociedade. Isso continua sendo verdade e é realmente sua questão fundamental. A religião torna-se um problema porque, na visão dele, ela era a solução original para esse problema fundamental, e como veio a ser definitivamente uma solução errada, também acabou tornando-se um problema. Vamos analisar isso tudo, sempre lembrando o que vimos mais acima a respeito da visão desagradável que Freud tinha do nosso estado “original” ou “natural”.

A primeira afirmação que ele faz, como sabemos, é a de que Deus não existe. De novo, não é segredo algum o fato de que Freud não queria que Deus existisse. Esse seu desejo moldou sua primeira afirmação. Portanto, a existência de Deus torna-se algo que precisa ser explicado de acordo com outro algo que não seja... a existência de Deus. Freud escolheu “o desamparo da criança” e depois “o desamparo do adulto que lhe dá seqüência”. [194] Desamparo perante a quê? Em relação a quê? Trata-se de uma sensação de desamparo “perante a avassaladora força superior da natureza”. [195]

Uma suposição interessante, mas como saberemos se é verdadeira? Freud pretende afirmá-la fazendo uma analogia com a infância, na qual “a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto de amor, e certamente sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam desde o mundo exterior – sua primeira proteção contra a ansiedade, poderíamos dizer”.

Nessa função [protetora], a mãe é logo substituída pelo pai, mais forte, que a retém pelo resto da infância. Mas a atitude da criança perante seu pai é colorida de uma ambivalência particular. O próprio pai apresenta-se como um perigo para a criança, talvez por conta de sua relação prévia com a mãe dela. Portanto, ela sente medo dele tanto quanto sente admiração e desejo de sua companhia [...]. Quando o indivíduo, em fase de crescimento, descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre [...] porque ele jamais poderá dispensar certa proteção perante poderes estranhos e superiores, ele projeta nesses poderes as características pertencentes à figura de seu pai; ele cria para si os deuses de que tem medo, os quais ele deseja satisfazer e aos quais ele, não obstante, confia sua própria proteção. Portanto, sua ânsia por um pai é um motivo idêntico ao de sua necessidade por proteção contra as conseqüências da fraqueza de sua condição humana. [196]

Tal é o verdadeiro início da religião, e em seguida ele despeja as ruminações febris e edípicas de *Totem e Tabu* mencionadas anteriormente. A mais tenra criança é fundamentalmente sexualizada, e portanto a ligação materna desperta nela desejos incestuosos; o filho então vê o pai como um rival sexual e deseja matá-lo ao mesmo tempo em que o admira como forte protetor. E assim o filho mata e come seu pai, mas em seguida, num *disputandum de gustibus* interno à sua consciência atacada, o filho decide esconder seu crime através da deificação de seu pai e da sublimação de seu crime por meio de uma refeição totêmica (que consiste no sacrifício de um animal, que é usado para representar o pai, depois que primeiro banquete familiar já foi feito).

A maioria dessas especulações era fantasia impura, uma projeção bizarra do desejo primário de Freud de que a religião fosse desacreditada como a coisa mais depravada que podia conjurar. Como nota o biógrafo Peter Gay:

[A]s falhas que comprometem o argumento de *Totem e Tabu* foram aparecendo de modo mais e mais indiscreto [conforme iam sendo escrutinadas] – exceto para os coroinhas nada críticos de Freud. Antropólogos culturais demonstraram que, enquanto algumas tribos totêmicas praticavam o ritual do banquete sacrificial totêmico, a maioria delas não praticava; o que Robertson Smith [em quem Freud fortemente se baseara] achava que era a essência do totemismo acabou se mostrando como uma exceção. De novo, as conjecturas de Darwin e de outros [sobre as quais Freud se apoiava] sobre a horda pré-histórica governada autocraticamente por um homem polígamo e monopolista não se sustentaram decentemente perante as pesquisas subseqüentes, especialmente aquelas sobre os primatas superiores que não estavam disponíveis à época em que Freud escreveu *Totem e Tabu*. O retrato buliçoso de Freud daquela rebelião fraterna letal contra o patriarca parecia cada vez mais implausível.[197]

No entanto, evidências contrárias dadas por especialistas da área não incomodavam nem Freud, nem seus discípulos devotos. Seu desejo de que sua teoria vingasse já tinha determinado o tipo de uso que ele faria dos *experts* desde o começo. “O que ele queria dos especialistas”, nota Gay, “era o apoio, a corroboração; ele subscrevia seus argumentos quando sustentavam o seu próprio; desconsiderava-os quando não o faziam”.[198] Num ataque repentino, impressionantemente pouco exigente e portanto muito revelador, escrito próximo do fim de sua vida, Freud defende a seleção irresponsável e parcial que fez das evidências de sua obstinada recusa em aceitar a montanha sempre crescente de contra-evidências que os etnólogos reuniam contra a sua tese: “Eu não sou um etnólogo, mas um psicanalista. Eu tinha o *direito* de selecionar da literatura etnológica aquilo que eu poderia usar para o meu trabalho analítico”.[199]

Alongar-se na fundamentação curiosamente não-científica dos argumentos de Freud em *Totem e Tabu* é obviamente importante para a nossa avaliação de seu trabalho subseqüente, *O futuro de uma ilusão*. Faz-nos todos mais cautelosos quanto aos seus pressupostos e alegações de que seus argumentos são, de alguma forma, essencialmente racionais e científicos. Isso é particularmente importante quando examinamos a definição freudiana de ilusão, já que ele acreditava que, em partes, a religião era um problema porque era uma ilusão.

Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro [...]. O que é característico das ilusões é que elas derivam dos desejos humanos. Quanto a isso, elas se aproximam dos delírios psiquiátricos [...]. Ilusões não precisam ser falsas, necessariamente – isto é, irrealizáveis ou em contradição com a realidade [...]. Exemplos de ilusões que se provaram verdades [no entanto] não são fáceis de se encontrar [...]. Portanto, nós chamamos uma ilusão de crença quando a realização de um desejo é um fator proeminente em sua motivação, e ao fazê-lo, nós não consideramos suas relações com a realidade, assim como a ilusão por si não estabelece nenhum vínculo por verificação.[200]

Freud acreditava ter demonstrado “as origens psíquicas das idéias religiosas” no “terrível [...] desamparo da infância [que] despertou a necessidade pela proteção – pela proteção através do amor – que era fornecida pelo pai”, e que as idéias religiosas são, portanto, “ilusões, a realização dos desejos mais antigos, fortes e urgentes da humanidade”. A ilusão consiste no desejo de que haja um pai cósmico que continue a acalmar nosso desamparo, cuidando de nós neste mundo e no próximo. Mas como Deus não existe, esse desejo não tem um objeto real; não é somente uma ilusão, mas um “delírio”.[201] A religião é uma criação feita para realizar um desejo para o qual não há a possibilidade de realização:

Nós devemos dizer a nós mesmos que seria muito bom se houvesse um Deus que tivesse criado o mundo e fosse como que uma Providência benevolente, e se houvesse uma ordem moral do universo e a própria vida após a morte; mas é fato admirável que tudo isso se conforma exatamente àquilo mesmo que somos obrigados a querer. E seria ainda mais impressionante se os nossos antepassados miseráveis, ignorantes e oprimidos tivessem obtido sucesso em resolver todos esses enigmas difíceis do universo.[202]

A coisa mais racional a se fazer, alega Freud, é abrir mão dessa ilusão. Crescer. Desistir da religião e adotar a ciência. Tornar-se “irreligioso no mais verdadeiro sentido da palavra” e admitir “a insignificância do homem e sua impotência face ao universo”. [203]

Mas se não há nenhum Deus, de onde vem a moral? Do mesmo lugar de onde tiramos a religião, responde Freud. Proibições divinatórias ficcionalmente atribuídas a um pai infinitamente glorificado foram, historicamente, a origem da ordem moral: “o assassinato do pai primitivo [...] evocou uma reação emocional irresistível com conseqüências monumentais. Disto mesmo é que surgiu o mandamento: não matarás”. [204]

Se nós livrarmos-nos de Deus, não estaremos apenas revertendo o quadro para o bacanal amoral primitivo? Talvez os mais científicos se comportem. Mas não irão lançar-se à revolta os não-científicos e as massas poluídas?

Bem, diz Freud, vale a aposta, porque a humanidade, de uma forma ou de outra, atingiu a era da razão, e já passou da hora de deixarmos nossas ilusões infantis para trás e adotarmos a boa razão. Não precisamos basear a moral em Deus. Ao invés disso, teremos uma base puramente racional para a moral, basicamente aquela de Hobbes. Você gostaria de matar todo o mundo, mas você percebe que todo o mundo também gostaria de matar todo o mundo, inclusive você, então todo o mundo decide não matar ninguém.[205] Aí está, um “não matarás” sem Deus.

Mas e todas aquelas recompensas e punições divinas? O que vai acontecer se não houver Céu nem Inferno? O que será de nós se não tivermos nada pelo que esperar para além da morte a não ser o puro nada?

Uma vez que não tivermos mais nenhuma dúvida a respeito da origem da ordem moral, teremos de abrir mão da ilusão de que há uma extensão dessa ordem moral para dentro da eternidade. Mas isto, averigua Freud, pode muito bem trazer efeitos benéficos: “Ao deixar de ter expectativas a respeito do próximo mundo e ao concentrar todas as suas energias em suas vidas na Terra, eles provavelmente terão êxito em alcançar um estado de coisas no qual a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém”. [206]

Belo desejo. E como o próprio Freud diz que os sonhos são o coração das ilusões, ele admite candidamente no final: “Eu sei o quão difícil é evitar ilusões; talvez as esperanças que confessei ter são também de uma natureza ilusória”. Mas, “minhas ilusões não são, ao contrário das religiosas, incapazes de se corrigir. Elas não têm o caráter próprio do delírio. Se a experiência mostrar – não a mim, mas aos outros depois de mim, que pensam como eu – que nós nos equivocamos, então abriremos mão de nossas expectativas”. [207]

Freud viveu durante a Primeira Guerra Mundial, mas morreu às vésperas da Segunda. Se ele tivesse vivido para ver aquela energia de que falava transmutada em selvageria impiedosa por Hitler, ele teria aberto mão de sua ilusão e a considerado um delírio? Ou ele teria ignorado todas as evidências contrárias, assim como ele negou todas as evidências contrárias à sua apresentação da religião? Stálin seria o bastante para isso? Mao? Pol Pot? De quantas evidências um homem da ciência precisa para abrir mão de uma ilusão querida? Os maiores crimes da história da humanidade vieram não daqueles que sempre estiveram atrelados às “ilusões” do judaísmo e do cristianismo, mas daqueles que alegaram ser socialistas ateus e científicos. Ainda assim, apesar dessa evidência abominável, o relato fantasioso de Freud sobre a religião continua sendo, para muita gente, a grande ilusão, constrangedora demais para ser abandonada.

ADOLESCÊNCIA, SEXO E CULTURA EM SAMOA

MARGARET MEAD (1928)

“As crianças do futuro precisam ter mente aberta. O lar deve parar de advogar causas éticas ou crenças religiosas através de sorrisos ou olhares severos, carícias ou ameaças. Deve-se ensinar às crianças como pensar, e não o que pensar [...]”

— Margaret Mead (1901-1978)

Em 1925, uma jovem estudante de graduação em Antropologia, Margaret Mead, embarcou para a ilha de Tau, na Samoa americana, a fim de testar uma hipótese deveras interessante: se a rebelião, o tumulto e a angústia tipicamente adolescentes eram naturais ou culturais. Mead publicou suas descobertas em 1928, somando-as à pilha crescente de confusão que já incluía o livro *O eixo da civilização* (1922), de Margaret Sanger, e toda a sua fé no poder libertador de nossas glândulas sexuais; o *Minha luta* (1925), de Adolf Hitler, e sua identificação dos judeus como o maior problema para o progresso genético do mundo; e *O futuro de uma ilusão* (1927), de Freud, e suas declarações de que nós somos selvagens amorais por natureza e de que a moralidade é apenas uma série de tabus erigidos pelo homem em nome da religião (que é, em si, uma ilusão). O período entre-guerras foi mesmo um bom momento para os livros ruins, que contribuiu imensamente para aumentar o arcabouço de pseudociências do Ocidente. A contribuição de Mead foi impingir aos pobres samoanos polinésios a sua própria visão de um paraíso sexual radiante em *Adolescência, sexo e cultura em Samoa*.

O *modus operandi* que Mead adota – o de recolher alguns “fatos” de mitos originários e encaixá-los nos próprios devaneios filosóficos –, como já vimos, tem um *pedigree* bem conhecido. Hobbes pintou um quadro bem vivo da nossa condição natural baseado inteiramente num desses mitos. Rousseau e Freud fizeram o mesmo. Todos esses autores usaram evidências seletivas ou imaginárias para argumentar que a natureza humana é mais bem compreendida quando vista em seu estado primitivo. Seu pressuposto subjacente pode ser expresso numa fórmula simples: natural = primitivo = bom. Que o selvagem fosse nobre ou tosco, um moleque travesso ou uma besta feroz, fato é que ele era o Adão à cuja imagem foi feita primordialmente a nossa natureza, imagem essa que devemos resgatar e inspecionar, não sem antes esfregar para fora dela os acréscimos da nossa civilização.

Eu digo “Adão” de propósito, já que, como vimos, uma das preocupações da modernidade, especialmente dos seus espíritos mais entregues à secularização, é a tentativa incansável de conjurar um contra-mito ao relato bíblico do Gênesis. Quando Hobbes, Rousseau ou Freud imaginaram o estado pré-civilizado do homem, eles não o fizeram baseando-se em evidências históricas, mas em suposições. Subjacente a essas suposições estava a crença de que o que é melhor é o que é natural e original. Isso é verdadeiro até para Thomas Hobbes, para quem o estado natural era um estado de guerra, porque, por mais que escapemos dessa condição

nefasta e rumemos à sociedade civil, ainda assim sempre desejamos que fosse possível fazer ou ter o que quer que queremos.

Margaret Mead realmente tentou achar um exemplo vivo do humano primitivo, mas seu famoso retrato dos samoanos libidinosos e despreocupados era, na verdade, mais uma ficção moderna – e isso seria válido inclusive se os samoanos fossem mesmo da exata forma como ela os descreveu em *Adolescência, sexo e cultura em Samoa* (suas descobertas são hoje uma questão em debate na academia).

A busca de Mead era falha desde o princípio, porque mesmo que um “povo primitivo” seja libidinoso e despreocupado, não se pode inferir que, simplesmente porque ele aparenta ser mais primitivo, ele está, de algum modo, mais perto do que é natural e bom, e pode, portanto, nos oferecer correções para o nosso próprio estilo de vida. Ele pode ser, ao mesmo tempo, mais primitivo e mais perverso. Sua sociedade pode ter decaído ao invés de ter avançado. O ponto fundamental é: a habilidade técnica é moralmente neutra. Um ladrão é um ladrão, esteja ele armado com um porrete ou com uma AK-47; há bárbaros primitivos e bárbaros sofisticados.

A falácia de se pensar que o primitivo é superior porque é alegadamente mais natural é especialmente perniciosa quando usada da forma como a usa Mead: como um meio para contrabandear uma teoria sofisticada e altamente questionável a respeito da natureza humana. “Eis a minha teoria. Veja, esses nativos conformam-se exatamente à minha teoria. Portanto, minha teoria deve estar correta”.

Devemos ser capazes de ver mais claramente a falácia do trabalho de Mead se traçarmos um paralelo um tanto imaginário com Hobbes, permitindo-o ser um antropólogo viajante por alguns momentos. Hobbes argumentava que o ser humano é amoral por natureza, e que, no estado natural, ele tinha o direito de preservar-se por qualquer meio possível, inclusive o canibalismo. Agora, imagine Hobbes trabalhando em pleno feriado. Ele entra num barco e sai velejando em direção ao Caribe, onde encontra caribenhos antropófagos; aí então escreve *Adolescência, sexo e cultura no Caribe*, que descreve precisamente uma sociedade primitiva, livre de qualquer náusea em relação à ingestão de seres humanos. Como eles são mais primitivos, então estão mais próximos do estado natural; e como são canibais, eles confirmam que o canibalismo é algo natural. Portanto, declara Hobbes, minha teoria deve ser verdadeira. Os seres humanos são amorais por natureza.

Se quisermos colocar a coisa de um modo mais politicamente correto, essa falácia é uma forma de colonialismo intelectual e cultural imposta sobre os pobres nativos, contra suas vontades, uma tentativa levemente disfarçada de fazê-los úteis, junto dos pós-primitivos, para ainda outra agenda estrangeira ou um programa revolucionário de ponta.

Qual era a agenda de Mead? Aparentemente, ela tinha viajado para a Samoa para descobrir se “a rebelião contra a autoridade, as perplexidades filosóficas, o aflorar do

idealismo, o confronto e a luta” eram “dificuldades inerentes à adolescência ou se à adolescência americana”.[\[208 \]](#) Todo o tumulto da adolescência era natural ou era mera coisa de ocidental?

É claro que essa era uma pergunta perfeitamente legítima, apesar de certamente não ser das mais simples, daquelas que uma simples viagem à Polinésia poderia resolver. Mas, mesmo reconhecendo a legitimidade da questão, o famoso parágrafo de abertura do Capítulo 2 deveria fazer soar o alarme de que a autora havia embrulhado uma agenda escondida em sua bagagem:

A vida do dia começa ao amanhecer, ou, se a lua manteve seu brilho até a luz do dia, pode-se ouvir os gritos dos homens jovens antes mesmo do amanhecer, vindos do declive na montanha. Inquietos à noite, povoada de fantasmas, eles gritam vigorosamente uns para os outros enquanto aceleram seu trabalho. Conforme a aurora começa a cair, suave, por entre os telhados marrons, e as palmeiras, esbeltas, destacam-se contra o mar reluzente e sem cor, os amantes esgueiram-se de volta para casa de seus encontros privados, deslizando entre as palmeiras ou pelas sombras das canoas encalhadas, para que a luz então só os encontre onde deveriam ter dormido.[\[209 \]](#)

Isto parece mais ser uma abertura de uma novela romântica, das mais ardentes, que o início de um livro de pesquisa antropológica, diligentemente concebida e executada. Para ser mais exato, Mead escreveu-a como um romance mesmo, a fim de que sua agenda oculta tivesse o maior apelo popular possível (o que, de fato, aconteceu). Seu objetivo era convencer o Ocidente de que os rigores da moral sexual cristã eram antinaturais, e de que seríamos bem mais felizes sem suas proibições angustiantes.

Em outras palavras, Mead estava usando os samoanos para forçar a sua própria moral sexual, mas isto não era tudo que ela estava tentando forçar. Conforme ela deixa claro em sua conclusão, ela buscava toda uma nova abordagem para a educação, a “Educação para a Escolha”, cuja ênfase essencial era evitar toda ênfase e cuja principal convicção era a de que não havia convicção principal alguma:

A educação [...] ao invés de ser uma defesa especial de uma conduta em particular, uma tentativa desesperada de formar um hábito específico de pensar, que irá se opor a todas as influências exteriores, deve ser uma preparação para essas mesmas influências [...]. [As] crianças do futuro precisam ter mente aberta. O lar deve parar de advogar causas éticas ou crenças religiosas através de sorrisos ou olhares severos, carícias ou ameaças. Deve-se ensinar às crianças como pensar, e não o que pensar. E, porque males antigos morrem devagar, deve-se ensiná-las a tolerância, assim como hoje as ensinam a intolerância. Elas devem aprender que muitos caminhos estão abertos para elas, nenhum está canonizado sobre seus alternativos, e que cabe a elas e somente a elas o fardo da escolha. Livres de qualquer preconceito, desprendidas de qualquer condicionamento que desde cedo familiariza certos padrões, elas devem ver às claras as escolhas que jazem diante delas.[\[210 \]](#)

Uma “mente aberta”, é claro, para as diferentes posições sexuais; uma “tolerância” para com uma multidão de prazeres sexuais alternativos; isso era o que estava no topo da agenda educacional de Mead. Então como foi que ela espremeu dos samoanos uma orientação dessas? Ela tentou demonstrar que a sociedade samoana era majoritariamente pacífica e livre de tormentos – especialmente da “tempestade de estresse [encontrada] nos adolescentes americanos” – porque as fontes de conflito e ansiedade incorporadas em nossa sociedade

estavam majoritariamente ausentes na sociedade samoana. Mead raciocina que, se estavam ausentes na sociedade samoana, portanto, elas não devem ser naturais.

Por exemplo, na sociedade samoana há muito pouco conflito entre pais e filhos, porque as crianças samoanas são cuidadas indiferentemente por seus pais, seus tios, suas tias, seus primos e, em geral, por qualquer pessoa da vila que seja mais velha que elas. Se uma jovem garota não gosta de viver debaixo do mesmo teto com seus pais, ela simplesmente embrulha sua esteirinha e vai morar com outro parente. Se um jovem garoto acha sua mãe muito exigente e seu pai pouco convidativo, ele simplesmente desacampa dali e vai acampar-se na companhia de parentes mais agradáveis. “Nenhuma criança samoana [...] tem de lidar jamais com o sentimento de estar presa. Há sempre algum parente para o qual ela pode fugir”. [211]

Mead traça a conclusão de que “seria desejável [para nós] que abrandássemos, ao menos em alguma pouca medida, o papel determinante que os pais representam na vida das crianças”, [212] para aí podermos duplicar o efeito débil que os pais samoanos exercem na vida de suas crianças. Um ótimo efeito advindo do fato de que os samoanos não são tão ligados aos seus pais é que, para eles, não há a “especialização do afeto” (ou seja, o amor intenso e pessoal tipicamente familiar) que se pode ver na modernidade ocidental, com suas “famílias biológicas, minúsculas e encravadas”. Nas nossas famílias “encravadas”, existem “fortes laços entre pais e filhos”, mas na vida tribal samoana, grandiosa e tempestuosa, multifamiliar e não-nuclear, “o lar não domina e distorce a vida da criança” como o faz no Ocidente. [213] Os filhos, portanto, não criam laços especiais com seus pais biológicos; como seu afeto se dispersa numa pletora de parentes, ele é correspondentemente fraco em relação a qualquer pessoa. Mead considerava isso um *plus*. Um amor forte gera conflitos fortes; um amor fraco torna os conflitos leves e escassos.

Um dos tipos mais intensos de amor, é claro, é o amor romântico, que gera todo tipo de sobrecarga emocional, angústia e conflito – jovens perdidamente apaixonados jurando alianças eternas até a morte, suplicantes atormentados implorando pela mão de uma moça, esposas traídas tramando vinganças assassinas. Mas aqui Mead encontra outra “diferença gritante entre a sociedade samoana e a nossa”, a saber, vemos uma “falta de especialização dos sentimentos, e particularmente do desejo sexual, entre os samoanos”. [214] “O amor romântico, da forma como ocorre em nossa civilização, inextricavelmente ligado às idéias de monogamia, exclusividade, inveja e inflexível fidelidade, não ocorre em Samoa”. [215] E por quê? Porque os samoanos agem de modo bem parecido aos amantes despreocupados de Rousseau em seu estado natural, lançando-se desde cedo, e com freqüência, em “experimentações livres e tranqüilas”. [216]

Segundo Mead, muito da energia típica da fase final da adolescência é gasto saltitando “sob as palmeiras”. [217] O foco de sua pesquisa antropológica eram as jovens meninas samoanas, que, ao contrário de suas colegas ocidentais, eram completamente livres de qualquer angústia sexual porque eram completamente livres quanto a tudo que se relacionava a

sexo. Tolu, Namu e Fala, representantes comuns das meninas adolescentes samoanas, faziam, todas, “encontros casuais com seus amantes e seus contatos eram freqüentes e animados”. [218] Elas desviaram da crise ocidental de tormento e estresse sexual tornando-a inteiramente casual, conforme o relato de Mead:

Com a exceção de alguns casos [...] a adolescência não representava um período de crise e estresse, mas era, ao contrário, uma época de desenvolvimento ordenado de um conjunto de interesses e atividades cada vez mais maduros. As idéias das meninas não eram perturbadas por nenhum conflito, não eram confundidas por nenhum questionamento filosófico, não eram abatidas por nenhuma ambição remota. Viver sendo uma garota com muitos amantes pelo máximo de tempo possível e então se casar na própria vila, perto de seus parentes, e ter muitos filhos – essas eram ambições uniformes e satisfatórias. [219]

Mas a dedicação dos samoanos pelo sexo livre começa muito antes de sua adolescência, e sua falta de “especialização” em relação ao sexo os faz descer saltitando por várias avenidas de prazeres animados. Desde muito cedo, as crianças têm “uma compreensão vívida da natureza do sexo. A masturbação é um hábito nada menos que universal, começando na idade dos seis ou sete anos”, apesar de a freqüência com que acontecesse diminuir um pouco “com o começo das atividades heterossexuais”, e porque “as práticas homossexuais entre os garotos e as garotas maiores também acabam tomando seu lugar, em certa medida”. [220] Obviamente, os encontros homossexuais também não são nenhum fardo:

Essas relações casuais entre as garotas nunca assumiram uma importância a longo termo. Da parte das garotas em fase de crescimento e das mulheres que trabalhavam juntas, elas eram consideradas uma diversão prazerosa e natural, apenas tingidas pela falta de pudor. Onde as relações heterossexuais eram tão casuais, canalizadas por tamanha superficialidade, não havia um padrão no qual poderia se encaixar ou não as relações homossexuais. [221]

Enquanto nós, ocidentais, ficamos todos preocupados com a heterossexualidade e com a homossexualidade, os samoanos ignoravam todo o conjunto das nossas ansiedades e discriminações culturais considerando todo tipo de atividade sexual algo como uma mera brincadeira. Nós temos a mente restrita quanto ao sexo; eles têm a mente completamente aberta. Nós perdemos nosso tempo discutindo divórcios nas cortes, desvendando os nós das nossas neuroses nos sofás dos analistas e suando para encontrar os limites aceitáveis para a conduta sexual. Os samoanos passam seu tempo como chimpanzés rousseauianos, casualmente coçando aquilo que está ardendo. A natureza tão casual de sua sexualidade os mantém distantes do nervosismo a respeito de sua homossexualidade, tão comum a nós, ocidentais puritanos de gola alta.

A preocupação generalizada com o sexo, a atitude que considera as atividades sexuais menores, as danças sugestivas, as conversas estimulantes e impudicas, as músicas indecorosas e as lutas provocadas como sendo diversões aceitáveis e atrativas são majoritariamente responsáveis pela atitude nativa perante as práticas homossexuais. Elas são apenas *brincadeiras*, não recebem nem reprovação nem muita importância. Como as relações heterossexuais ganham importância não pelo amor e a tremenda fixação sobre o indivíduo, que são as únicas forças capazes de fazer uma relação homossexual durar e tornar-se importante, mas sim pelos filhos e pelo lugar do casamento na estrutura social e econômica da aldeia, é fácil entender porque as práticas homossexuais tão prevaletentes não têm tanta importância nem desfechos escandalosos. O reconhecimento e o uso de todas as variedades secundárias de atividades sexuais nas relações heterossexuais, as quais se agigantam como primárias nas relações homossexuais, serve de instrumento também na minimização de sua importância. [222]

O modo de superar as inibições sexuais, portanto, é a saturação sexual da cultura. Se o sexo é inteiramente indiscriminado e as amarras morais que nos aprisionam são todas cortadas, então recuperamos nosso modo natural e nada angustiante de existir – e isso não vale somente para os solteiros. Repetindo a inversão moral de Rousseau, Mead sugere que é o desejo tolo pela fidelidade que cria o conflito matrimonial; os laços antinaturais da monogamia duradoura criam o sofrimento duradouro. Desfaçam-se os laços e o peso será aliviado.

Se [...] uma esposa realmente se cansa de seu marido, ou um marido de sua esposa, o divórcio vem como uma questão simples e informal, o não-residente simplesmente vai para casa, para sua família, e o relacionamento é dito ‘falecido’. Trata-se de uma monogamia muito frágil, freqüentemente trespassada e mais ainda rompida por completo. Mas muitos adultérios ocorrem [...], o que dificilmente ameaça a continuidade dos relacionamentos estabelecidos. A parte das terras da família que cabe a uma mulher torna-a independente de seu marido, e portanto não há casamentos de qualquer duração no qual uma das pessoas está constantemente infeliz. Uma pequena faísca de briga e a mulher vai embora para sua casa e para seu povo; se seu marido não se esforça para conciliar-se com ela, cada um procura outro parceiro. [223]

Então, veja, o problema com os ocidentais é que, ao “assumir apenas uma forma restrita de atividade sexual”, nós canalizamos nossa libido muito cedo num tubo muito estreito, o que deve eventualmente “resultar em casamentos insatisfatórios”. [224] Se apenas ignorássemos as restrições primárias e deixássemos nossos impulsos sexuais fluírem irrestritos, então quando chegássemos à época do casamento, já poderíamos estar despreocupados e relaxados como os samoanos. A melhor maneira para um divórcio sem culpas é livrarmo-nos das pesadas e antinaturais noções de culpa. Na verdade, toda a noção de que há culpas morais quanto à sexualidade é – como diria Freud – a causa do nosso profundo e neurótico mal-estar. Mas não é assim com os samoanos. Eles nos ensinam que a noção mesma de perversão sexual é uma perversão:

Ao descontar a nossa categoria de perversão, conforme é aplicada na prática, e reservá-la ao caso ocasional do perverso psíquico, eles legislam todo um campo de possíveis neuroses para fora da existência. Onanismo, homossexualidade, formas estatisticamente incomuns de atividade heterossexual são práticas que não são nem banidas nem institucionalizadas. O espectro mais amplo que elas proporcionam previne o desenvolvimento de culpas obsessivas que são causa freqüente de desconforto entre nós. As práticas mais variadas permitidas heterossexualmente preservam qualquer indivíduo de ser penalizado por determinado condicionamento. Essa aceitação de um espectro mais amplo como “normal” proporciona uma atmosfera cultural na qual a frigidez e a impotência psíquica não ocorrem, e um ajuste sexual satisfatório no casamento pode sempre ser estabelecido. Aceitar tal atitude sem aceitar, de forma alguma, a promiscuidade, seria dar vários passos na direção de resolver muitos impasses matrimoniais e de esvaziar muitos dos bancos de nossas praças e as casas de prostituição. [225]

Sem aceitar a promiscuidade de forma alguma? Se isso tudo é normal, que raio de prática poderia ser considerada promíscua? Seja lá como isso for, Mead deixa claro que a atitude casual perante o sexo é só uma parte da filosofia de vida samoana do *não-faça-guerra-faça-amor*. O que “torna o amadurecimento tão fácil, tão simples, é a casualidade generalizada de toda a sociedade” a respeito de tudo, tanto no Céu quanto na Terra:

Porque Samoa é um lugar onde ninguém aposta muito alto, ninguém paga muito caro, ninguém sofre por suas convicções ou briga até à morte por motivos especiais. Os desacordos entre pais e filhos solucionam-se com a mudança do filho para o outro lado da rua, as rugas entre um homem e toda a vila resolvem-se pela remoção desse para outra vila, as brigas de um marido com o amante de sua esposa acabam em belas esteiras [costuradas, em forma de

presente]. Nem a pobreza nem grandes desastres ameaçam a população e a faz agarrar-se à sua vida avidamente, e a tremer pela continuação da existência. Nenhum deus implacável, veloz em sua fúria e poderoso em sua punição, disturba o significado de seus dias.[226]

Alguém bem que poderia se perguntar a respeito da implacabilidade dos deuses em Samoa, dado que ali foi um território de missão para os cristãos desde a metade do século XIX. A resposta de Mead – que, é claro, ela queria que fosse bastante instrutiva para os cristãos ocidentais – era a de que os samoanos usaram seu cristianismo como usavam seus andrajos, tão leve e facilmente jogados para trás quando ocasiões apropriadas se apresentavam. Como dizia ela, “os únicos dissidentes” da atitude casual samoana perante os costumes sexuais “são os missionários, que divergem em vão e seus protestos não são relevantes”.[227] O “prêmio moral da castidade” introduzido pelos missionários era encarado “com reverência, mas com completo ceticismo, e o conceito de celibato é absolutamente insignificante para eles”.[228] A “influência dos missionários [...] falhou em dar ao nativo a noção de pecado”, ainda que tenha “providenciado a ele uma lista de pecados”.[229] O resultado é que, em Samoa, “todo o cenário religioso é de formalismos [isto é, ter certas noções, mas nenhuma convicção mais profunda], de certo compromisso e aceitação à meia-medida. O grande número de pastores nativos, com suas interpretações peculiares do cristianismo, tornou impossível o estabelecimento do rigor típico do protestantismo ocidental, sua inseparável associação com as ofensas e sanções sexuais e sua consciência individual do pecado”.[230] Isto é tudo para o bem, já que essa versão mais liberal e maleável de cristianismo mostra-se uma religião que produz bem pouca aflição. Outro *plus* e outra lição para os eclesiásticos causadores de neuroses deste nosso lado do Pacífico.

Qual é, então, a lição de casa de Mead? Nós, ocidentais, “vivemos um período de transição”.[231] Ao contrário dos samoanos, que vivem numa sociedade estável, porém promíscua, os ocidentais encontram-se num estado de fluxo, inundado por múltiplos padrões de conduta, vários estilos de vida, numerosas visões religiosas, variadas idéias a respeito da sexualidade. Nosso estresse, em especial o da adolescência, é também multifacetado. Os samoanos são despreocupados porque têm poucas restrições à sua sexualidade, não têm laços atados pela relação familiar, buscam viver uma vida fácil numa cultura simples, que não os aflige com escolhas competitivas, intermináveis, a respeito do que fazer com suas vidas. Os americanos preocupam-se demais com conflitos e escolhas porque o “progresso” abriu-lhes a fenda para um lamaçal de visões de mundo conflitantes. Que fazer?

Obviamente, não podemos voltar à simplicidade nativa, mas podemos importar para a nossa cultura a casualidade samoana a respeito de toda questão sexual e deixar o vapor do nosso estresse para trás através do estabelecimento de algo como um prêmio cultural para a escolha individual e a tolerância completa. Nosso problema é que deparamo-nos com “muitos padrões, mas ainda acreditamos que apenas um deles deve ser o correto”. Não é à toa que estamos estressados. Nós devemos aceitar a idéia de que os padrões são como uma pletora de bugigangas que podemos escolher num bazar – a cada um o que lhe couber, e quanto mais

bizarro, melhor. Que haja apenas um padrão: que ninguém interfira no padrão dos outros. Não pode haver um certo porque não pode haver um errado, e não há erros porque ninguém pode estar definitivamente certo.

O grito de guerra de Mead é, portanto, o de que nós precisamos marchar adiante na criação de uma nova era, “na qual nenhum grupo reclama sanções éticas para os seus costumes e todo grupo acolhe em seu meio aqueles que forem temporariamente adequados para filiação”. Só aí, dispara Mead, “teremos conhecido o ponto alto da escolha individual e da tolerância universal ao qual uma cultura heterogênea, e somente uma cultura heterogênea, pode chegar”. [232]

Isso tudo deve soar tão familiar que seria supérfluo comentar o fato de que essa é a plataforma mesma das revoluções culturais liberais do século xx. O mesmo vale para a idéia de Mead a respeito das restrições sexuais, que, ao invés de nos salvarem da crueldade e da autodestruição, causam-nos uma insalubre implosão neurótica.

Algo deve ser dito a respeito do trabalho de Mead enquanto pura propaganda científica. Para o canalha, a “ciência”, bem como o patriotismo, pode servir de último refúgio (às vezes até de primeiro). Em 1983, o antropólogo Derek Freeman acusou Margaret Mead (que havia morrido cerca de cinco anos, antes canonizada como ícone cultural e intelectual) de ter representado os samoanos de modo inteiramente errado. “As conclusões principais de *Adolescência, sexo e cultura em Samoa*”, argumentou ele, “são, na realidade, fantasias de um mito antropológico profundamente em discordância com os fatos da etnografia e da história samoanas”. [233] Na realidade, ele dizia, os samoanos estavam muito mais preocupados com a castidade – e, portanto, eram bem menos sexualmente promíscuos – que os ocidentais da época. O ponto feito por Freeman era contundente: Mead impôs sua própria agenda ao tratar dos samoanos.

O argumento de Freeman certamente é plausível. Seja lá o que os samoanos estavam fazendo, a própria Mead agia de modo bem parecido aos alegados nativos descompromissados, o que leva a crer que sua antropologia era, na verdade, uma autobiografia levemente disfarçada, que ela estava prestes a atualizar. Ela era casada quando partiu em viagem para a Samoa, mas largou seu primeiro marido por um homem que conheceu na viagem de volta. Este segundo foi logo substituído por um terceiro, e finalmente esse seu terceiro casamento foi jogado de lado, assim, casualmente. O tempo todo ela mantinha-se em relação com sua amante lésbica, Ruth Benedict. Conforme ela mesma afirma depois, sendo bem franca, “uma heterossexualidade rígida é uma perversão da natureza”. [234] Em sua sociedade ideal, confidenciava, as pessoas seriam homossexuais quando jovens, aí trocariam para algo mais heterossexual durante a época de reprodução, para então trocarem de volta. [235] Estaria Mead pintando os samoanos com suas próprias cores?

A crítica de Freeman causou um belo alarde e uma batalha retórica vem se alastrando desde então. Alguns têm questionado a análise de Freeman sobre a cultura samoana, e portanto

também o seu criticismo quanto à de Mead, cujo status de ícone cultural e liberal foi arranhado, mas não sobreposto. Enquanto isso, o antropólogo Martin Orans levantou outra acusação contra Mead, totalmente distinta, mas igualmente danosa. Segundo ele, Freeman não provou realmente que Mead estava equivocada sobre os samoanos; os métodos que ela usou eram tão ruins que suas conclusões não tinham substância suficiente para estarem erradas. Daí o título do livro de Orans, *Nem mesmo errada: Margaret Mead, Derek Freeman e os samoanos*. [XXXIII] A real questão é: como o livro *Adolescência, sexo e cultura em Samoa* – que Orans demonstra estar encoberto por “falhas metodológicas extensas” e infectado por uma “escassez ou total ausência de informações de suporte para seu argumento” [236] – tornou-se tão influente? Sendo mais direto, “[c]omo os antropólogos e outros eminentes acadêmicos podem ter ignorado surdamente tantos defeitos ruidosos? Como tantas gerações de professores universitários puderam incluir [esse livro] em suas listas de leituras obrigatórias aos estudantes? Como pôde um trabalho tão falho ter servido de pedra-angular para tanta honra?”. [237]

Orans diz que a razão número um é “ideológica”. “Nós queríamos que as descobertas de Mead estivessem certas. Nós acreditávamos que uma moral sexual mais permissiva seria um benefício para todos nós. Mais importante ainda, suas descobertas eram estratégicas para os defensores da importância da cultura frente à biologia. Essa perspectiva propunha a resolução dos problemas humanos através de uma mudança social, enquanto que a outra, de ênfase biológica, insistia que nossos problemas estavam enraizados na natureza humana e não eram, portanto, erradicáveis”. A mensagem de que a permissividade sexual e a engenharia social poderiam nos render uma diversão enorme e ainda eliminar completamente os problemas da sociedade teve pronta audiência no início do século xx (como ainda tem hoje em dia).

A razão número dois encontra-se enraizada na própria disciplina da antropologia cultural – ou, talvez, em sua falta de disciplina. Segundo Orans, ele próprio um antropólogo praticante, “desde sua concepção, essa sua prática vem sendo profunda e freqüentemente não-científica e categoricamente despreparada, à vontade para acolher espontaneamente generalizações sem qualquer embasamento empírico”. [238] A antropologia serviu então como manto científico perfeito para cobrir uma análise cultural em nada mais científica do que a teoria do estado natural imaginada por Hobbes e Rousseau.

O desejo de que algo seja verdadeiro, no lugar do desejo pelo que é verdadeiro em si, pode muito bem ser a raiz mesma de todo mal. É certamente a origem de toda ideologia, e as ideologias foram as fontes de uma boa parte do mal perpetrado no século passado.

O que é uma ideologia? Vivemos em uma era tão ideológica que nos é difícil distinguir os bons raciocínios dos maus. A distinção crucial aqui é a de que ideologia não é filosofia. A filosofia é o amor à sabedoria, o amor ao que é real, independentemente de gostarmos dele ou não. É o desejo pela verdade, é a humildade constante de remodelar nossos desejos de acordo com a realidade. A ideologia atinge a verdade pelo outro lado, moldando-a àquilo que

porventura desejarmos. Por uma ideologia, não se tem escrúpulos para talhar a verdade a fim de fazê-la caber aos nossos desejos, e por isso mesmo ela não leva a hesitar aqueles que, como Mead, a usam para refazer a realidade conforme suas ânsias. A pseudociência é, portanto, serva da ideologia. A política é sua ferramenta.

Mead dá um belo exemplo do poder que uma ideologia tem de criar e perpetrar uma pseudociência. Conforme Orans deixa claro, o desejo de se criar uma revolução sexual fez vários cientistas altamente qualificados (que deviam ter sido mais espertos) aceitarem e exaltarem o trabalho de Mead, mesmo considerando que, pelos cânones adotados em metodologia científica, o tecido de sua argumentação tinha mais furos que pano. Mas eles queriam que aquilo fosse verdade. “Fosse o livro não-científico na mesma medida, mas com uma ideologia oposta”, Orans nota com sinceridade, “com certeza o teríamos destruído por conta de suas falhas científicas”. [239]

É claro que Mead não é a única culpada pelo sucesso de vendas das pseudociências. Marx e Engels consideravam-se eminentemente científicos, assim como Darwin, Freud, Hitler e Sanger. E quando tomarmos Kinsey para analisar, veremos a perversão sexual posando de ciência no traje emprestado e austero de um jaleco de laboratório. Mas não podemos culpar apenas esses autores execráveis. Livros ruins apenas estragam o mundo quando são consumidos ferozmente por aqueles que têm fome de suas mensagens: que seria bom eliminar os “ínaptos” ao invés de preocupar-se caridosamente com eles; que todo mal é causado por uma classe ou raça e pode ser eliminado através do extermínio dessas pessoas; que podemos nos tornar gênios se lançarmos-nos aos bacanais e ao sexo-livre; e que o sexo casual, o divórcio casual, a família casual, os padrões casuais e a religiosidade casual podem nos curar dos males que nos afligem.

Em cada um desses casos, a cura é o que mata.

XXXIII Tradução livre para *Not even wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans* – NT.

O RELATÓRIO KINSEY

ALFRED KINSEY (1948)

Como o leitor deve ter visto, não há nenhuma citação de *O relatório Kinsey*, de Alfred Kinsey (1894-1956), para abrir este capítulo. Também não haverá citação alguma no decorrer de todo o capítulo. Há um motivo muito simples – e bastante notável – para isso. O Instituto Kinsey para Pesquisas em Sexo, Gênero e Reprodução [XXXIV] não me permitiu citar absolutamente nada. Isso é tanto grave quanto revelador.

É grave porque eu achava que teria a permissão (como é de costume com os editores e detentores de direitos autorais), portanto eu escrevi este capítulo alguns meses antes da publicação deste meu livro. Eu o enchi de citações diretas do livro de Kinsey, pela óbvia razão de que um autor deve ser julgado por suas próprias palavras.

Isso nos leva à parte reveladora. O Instituto Kinsey se recusou a dar-me a permissão de citar diretamente do livro *O relatório Kinsey*. Evidentemente, o Instituto não quer que sua reputação seja julgada pelas palavras do autor. Como é o caso de Margaret Sanger, as palavras de Kinsey também são um embaraço completo. Sendo franco: o Instituto Kinsey está censurando o seu próprio porta-voz (o que não admira, tendo em vista as citações que eu havia elencado).

Mas, de volta à parte grave. O resultado foi que eu tive de reescrever todo o capítulo à última hora. Mas, como eu tento ser um acadêmico escrupuloso, você verá que eu coloquei tudo em forma de notas de rodapé, bem precisamente, para que você, leitor, possa driblar as barreiras postas pelo Instituto Kinsey à leitura d'*O relatório Kinsey*.

Então, prossigamos ao reescrito e (de certa forma) censurado *relato* daquilo que Kinsey diz. Nessa pesquisa de Kinsey, muitas das piores correntes que já vimos nos livros anteriores fluem em conjunção e desembocam num mesmo poço fedorento: a crença de que o nosso estado natural é de uma extravagância sexual sem moralidade alguma; a redução evolucionária do homem aos níveis da existência puramente animalesca; o uso prodigioso da ciência para se mascarar uma propaganda; o ataque à compreensão judaico-cristã do homem, da mulher, do casamento e da família. A revolução de Kinsey, até mais que a de Rousseau ou a de Mead, era intensamente personalizada, uma revolução enraizada em sua própria e monstruosa perversão sexual. Ele representa, em libras esterlinas, o mal que resulta de se tentar mudar o mundo de acordo com o próprio caráter, ao invés de se mudar o próprio caráter de acordo com a profunda ordem moral inscrita na natureza humana.

Embora o livro de Kinsey não tenha sido o primeiro manifesto da insurreição sexual da modernidade, ele foi certamente aquele que rompeu a represa. Lançado em 1948, o livro foi um balde d'água fria em qualquer moral sexual que ainda sustentava algum limite, com sua torrente de quadros, gráficos e linguagens técnicas. A postura austera de Kinsey em jalecos de laboratório, o semblante severo que assumia enquanto despejava informações aos pessimistas

e incrédulos, sua aura de objetividade desinteressada – tudo era friamente calculado para um determinado fim: fazer passar a revolução sexual simplesmente como mais um aspecto da revolução científica.

Foi somente quando James Jones lançou sua biografia de Alfred Kinsey, em 1997, que o jaleco de laboratório e a malha científica foram rasgados para que se revelassem as abundâncias fervilhantes da vida privada de Kinsey. Se sua grande saturnália[XXXV] sexual viesse à luz do dia cinquenta anos antes, seu livro se revelaria como aquilo que realmente era: uma tentativa densamente disfarçada de forçar o mundo a aceitar a sua própria sexualidade antinatural como natural. Mas, ai de nós!, à época em que saiu o livro biográfico de Jones, *Alfred Kinsey: Vida pública e privada*,[XXXVI] a revolução já havia acabado e Kinsey havia vencido.

Mesmo sem o brilho da luz do dia sobre a escuridão privada de Kinsey, nós já devíamos desconfiar. Seu livro *O relatório Kinsey* é uma fraude científica que poderia ter sido exposta já no lançamento. Na verdade, muitas de suas óbvias falhas foram apontadas a tempo. Mas a triste verdade é que, como aconteceu com *Adolescência, sexo e cultura em Samoa*, de Margaret Mead, muita gente estava sedenta por ouvir o sermão sexual pregado por Kinsey, e as armadilhas pseudocientíficas serviram meramente para ajudar a aplacar suas consciências.

Kinsey afirma, logo no começo, que nada havia feito mais para obstruir a livre investigação do sexo do que a aceitação quase universal – mesmo entre os cientistas – de que alguns tipos de comportamentos eram normais e alguns, anormais. A causa da obstrução? A conexão óbvia entre o normal/anormal e o bom/mau. Kinsey via nessa conexão uma incursão intrusiva da moral dentro do mundo da pura ciência e assegurava o leitor de que ele havia batido a porta na cara da moral. Estamos apenas relatando o que os homens fazem, não o que eles *deveriam* fazer, Kinsey nos diz; é apenas um relato do comportamento sexual do varão americano conforme o encontramos, *seja o que for* que ele faça.[240]

Essa é toda a estratégia de Kinsey, em sua raiz. Ao invés de formular a antiga questão “como devemos agir?”, Kinsey faz a questão aparentemente científica “como agimos na realidade?”. A ciência, ele clama, trata do que “é”, não do que “deve ser”. Quando descobrirmos como o homem realmente age, aí então teremos um relatório confiável a respeito da conduta sexual do homem varão.

O que poderia haver de errado nisso tudo? Como já mencionei anteriormente, eu me purifiquei das minhas fantasias romantizadas a respeito de galos e galinhas quando os criei em meu quintal. Antes de testemunhar o modo como agem os galos, minha visão de um galo “normal” era condicionada pela Walt Disney e seu rol de animais geralmente rosados e cantantes. Todos nós aqui ficamos escandalizados ao descobrir que os galos de verdade não têm nem uma peninha de cavalheirismo. A idéia de romance, para um galo, é montar brutal e regularmente em cima das cocotas e arrancar-lhes as penas das costas com o bico, enquanto tira grosseiramente o seu proveito. Depois de várias semanas ouvindo os guinchos de dor das

galinhas, resolvemos relocar os galos diretamente para o nosso *freezer*. A realidade foi a cura para os nossos devaneios romantizados. Aquilo que “é” um galo é demais para se agüentar, mas desistimos de qualquer sonho de vê-los mudando seus costumes para aquilo que “deveriam ser”. Desde então, eu tenho pensado em escrever o *Relatório Wiker* sobre o sexo dos galos. [XXXVII]

Então, o que pode haver de errado na abordagem de Kinsey? Afinal de contas, a ciência deveria apresentar os fatos brutos, não importa quão duros eles sejam de engolir. O problema com a abordagem de Kinsey – um deles – é precisamente sua negação do “deve ser” em virtude de uma visão bem particular do “é”. Tal abordagem enraíza-se na confusão darwiniana dos animais com os seres humanos, mas pode identificar-se algumas de suas ressonâncias já no ilustre Maquiavel.

A primeira das raízes podres é o fato de Kinsey ser um darwinista fervoroso, que recebeu seu título de doutor na Universidade de Harvard por um trabalho de insetologia e se tornou mundialmente famoso por ser um *expert* em vespas-das-galhas. Kinsey via a contínua e infinita variação da natureza como um fato essencialmente evolucionista, não somente no que concerne às vespas, mas, mais importante ainda, no concernente ao homem e às suas variações sexuais sem fim. Para ele, não havia fronteiras na natureza: uma espécie misturava-se com outra tão despercebidamente quanto uma tendência sexual humana resguardava-se em outra, tudo isso sem nem um traço fronteiro mais claro. Daí que a infinita possibilidade de variações e expressões sexuais que encontramos nos varões da raça humana não é mais perversa ou imoral que as variações infindáveis de formas e formatos observadas nas sucessivas gerações de vespas-das-galhas que o entomologista havia descoberto. A variedade é o tempero da evolução e do sexo. O que quer que aconteça, tem de ser bem natural.

Indo para além de Darwin e alcançando Maquiavel, vemos a um nível mais profundo uma declaração do tipo maquiavélica de que o mundo deveria ser definido pelo que a maioria das pessoas realmente faz, ao invés de o ser por um ideal de recompensa-após-a-morte, baseado naquilo que elas deveriam fazer. Maquiavel insistia que a maioria dos príncipes de verdade mentia, traía, roubava e matava sempre que fosse adequado aos seus intentos, e isso fazia deles príncipes muito mais efetivos. O que quer dizer, em certo sentido, que os príncipes deveriam agir como animais: criaturas que não têm fronteiras morais. De acordo com isso, Maquiavel aconselha os príncipes a aprenderem a agir como o leão em sua brutalidade e como a raposa em sua astúcia, em ambos os casos sem preocuparem-se na mais mínima medida com as noções judaico-cristãs de certo e errado.

Kinsey escreveu que a maioria das pessoas satisfaz seus impulsos sexuais de inúmeras formas e que isso (conforme ele queria demonstrar) fazia todo o mundo mais feliz e mais natural. Eles ignoram as fronteiras morais e fazem o que quer que lhes atice a fantasia. Kinsey aconselha seus leitores a sentirem-se livres como os animais e a agirem como os animais ao

satisfazerem seus desejos sexuais, e que, precisamente porque eles eram apenas animais, eles podiam descartar as noções judaico-cristãs de certo e errado.

Já que Kinsey quer nos tratar como bestas, talvez seja bastante apropriado que ilustremos sua abordagem através do exame daquilo que ele diz sobre a bestialidade. Ele começa seu discurso num tom tipicamente condescendente, notando que muitas pessoas simploriamente assumem que dois animais, para acasalarem, têm de ser da mesma espécie. Sim, geralmente isso é comum, Kinsey admite, mas essa tal crença inocente de que aquilo que ocorre para a maioria é algo intrinsecamente universal é, bem, mera inocência – especialmente se ela leva a crer também que há um tipo de razão moral universal que diz que apenas animais da mesma espécie podem acasalar. Se ao menos as pessoas soubessem, ralhava Kinsey, quantas exceções há para esta regra! O equivalente da bestialidade para os animais – animais de uma espécie tentando acasalar com animais de outra espécie – é freqüente demais para que se o classifique como uma exceção.[241] Então, se você é infantil e inocente ao ponto de julgar a bestialidade bestamente, é só por que você não sabe com que freqüência ela ocorre entre as próprias bestas. Segundo Kinsey, cientistas descobriram recentemente uma miríade de casos desses tais acasalamentos interespecíficos, até mesmo entre os animais superiores.[242]

Vendo que todos os leões ao léu, sob o céu, fazem – e quase toda criatura em todo galho da árvore evolucionária também faz –, o verdadeiro cientista começa a suspeitar de que há muito mais exceções entre o céu e a terra do que sonha o nosso senso comum, e tantas exceções assim colocam em questão algumas regras sexuais já canonizadas.[243]

E então, o que isso quer realmente dizer para nós? Já que agora sabemos quão comuns são essas coisas no reino animal – um reino do qual somos cidadãos e companheiros –, torna-se bastante estranho que nós achemos nossa bestialidade tão... estranha. Especialmente, Kinsey diz ainda, se a maioria de nós não *experimentou a bestialidade por conta própria* (ouvem-se as ressonâncias do dilema de John Stuart Mill: somente aqueles que mergulharam de cabeça na bestialidade podem julgar se ela é boa ou má).[244] Tal aversão é obviamente anticientífica e anti-histórica. Kinsey informa ao leitor que, certamente, o contato sexual entre homem e animal é um fato desde a aurora da história da humanidade, e nós podemos encontrá-lo em toda cultura, até hoje – até mesmo na nossa. E a razão é simples, é a física sexual: as forças sexuais que unem indivíduos da mesma espécie também unem indivíduos de espécies diferentes.[245]

Quanto às informações a respeito da nossa própria cultura, Kinsey relata alegremente que, entre os garotos crescidos em fazendas, cerca de 17% já fez sexo com animais antes mesmo da adolescência. Se contarmos todo tipo de contato sexual, aí então a percentagem sobe para quase 50%. E, como nós sabemos que é provável que os garotos escondam tais fatos, tão condenados pela sociedade, podemos ficar à vontade para dobrar esses números. Imagine só, Kinsey devaneia, quantas pessoas não estariam transando com animais se ao menos isso não fosse tão discriminado pela sociedade![246]

A coisa é bastante simples para Kinsey. Dada a frequência com que ocorre a bestialidade no reino animal – e em nossas fazendas –, não há motivo científico para considerá-la imoral. A única razão para condená-la provém da ignorância e do preconceito da parte daqueles inclinados à não-bestialidade.[247] E, para aqueles que se sentem culpados, essa é uma bela notícia, já que os psicólogos mais informados podem assegurá-los de que tal atividade é apenas um traço normal do ser animal.[248]

Essa é a estratégia de Kinsey em ação. Simplesmente não há depravação sexual alguma. Se algo de sexual ocorre, deve estar dentro do espectro natural; se está dentro do espectro natural, não pode ser considerado nem anormal nem antinatural, mesmo que seja relativamente incomum; mas, como acaba se mostrando muito mais comum do que suspeitávamos, então deve realmente ser normal e, portanto, bastante natural.

Como a questão da bestialidade é o último assunto tratado n’*O relatório Kinsey*, toda a argumentação acima desemboca em sua conclusão estrondosa. Não há maneiras boas ou más, certas ou erradas, normais ou anormais de expressar a própria sexualidade. É tudo natural, até a última gota. Pode *parecer* que os seis tipos de atividades sexuais estudados n’*O relatório Kinsey* (masturbação, poluição noturna, preliminares, relação heterossexual, contatos homossexuais e contatos animais) são cabíveis de serem analisados dentro das antiquadas categorias de certo e errado, lícito e ilícito, normal ou anormal, aceitável ou não aceitável, mas, na verdade, eles são apenas respostas diferentes aos mesmos mecanismos sexuais.[249]

Aqui vemos um legado interessante de Descartes, que nos rendeu o eu dualista, o espírito trancafiado na máquina. Quando o espírito foi demitido e aceitou-se o mecanicismo a puro vapor, o caminho fez-se livre para que se considerasse a expressão da sexualidade humana como mera resposta mecânica, de uma dimensão moral nada maior que o disparo de um despertador.

Também vemos o patrimônio de Rousseau e seu paraíso pré-moral. Kinsey assume que, se não impuséssemos restrições artificiais à nossa sexualidade, se jamais tivéssemos de carregar o fardo dos ideais de certo e errado, normal e anormal, mas, ao contrário, nos tivesse sido permitido vaguear por onde quer que nossa luxúria nos conduzisse, dentro do jardim pré-moral de Rousseau, as coisas seriam *muito* diferentes. Sem essas noções artificialmente restritivas quanto à moral sexual, os indivíduos responderiam aos impulsos mecanicamente, através de várias atividades sexuais – até, e especialmente, daquelas que hoje eles consideram revoltantes. Simplesmente não há nenhum tipo de perversão sexual inata.[250] A “conclusão” é, como logo veremos, uma ótima notícia para Kinsey, que esperava da ciência um carimbo que aprovasse suas próprias perversões.

Antes de examinar a vida de Kinsey, precisamos elencar os problemas óbvios de sua abordagem. Declarar que algo é natural porque ocorre tanto entre os animais quanto entre os seres humanos é, para dizer o mínimo, um modo arriscado de se proceder. As galinhas no meu quintal servem como um bom exemplo. Se uma das galinhas se machuca ou fica doente, as

outras logo irão começar a bicá-la, e se não isolarmos a pobre galinha sitiada, ela será bicada até à morte em poucos instantes. Aí, então, é hora do canibalismo (o que realmente acontece quando morre um pintinho). Devemos, portanto, declarar que essa conduta é natural aos seres humanos?

Por falar em almoço em família, é bem sabido que a fêmea do louva-a-deus, a viúva-negra e tantas outras criaturas partem para o canibalismo logo após o acasalamento. Desde os insetos até os leões e os chimpanzés, o canibalismo ocorre a todo o momento, com muito mais frequência (como se pode suspeitar) do que os “acasalamentos interespecíficos”.

Podemos, portanto, de um jeito kinseyano, dizer o seguinte? “Para muitas pessoas, pode parecer uma obviedade o fato de que indivíduos da mesma espécie não deveriam comer seus próprios colegas. Isso é tão freqüente, de um ponto ao outro do reino animal, que as exceções a essa regra são especialmente dignas de nota. É claro que as crianças acham que a conformidade com a regra deveria ser universal e qualquer desvio, imoral. Essa imoralidade pode parecer particularmente repugnante para alguém que não está ciente da freqüência com que ocorrem tais exceções a essa *suposta* regra”. E se oferecêssemos então a seguinte ruminção? “É certamente interessante notar o grau de horror com que o canibalismo é encarado pelas pessoas que nunca comeram outro ser humano, mas isso é porque eles estão sendo provincianos e preconceituosos”. Ou, se através de documentos históricos e registros policiais descobríssemos que o canibalismo já vem ocorrendo há séculos e inclusive em nossa própria época, o que deveríamos dizer a respeito? “É certo que o canibalismo é algo conhecido desde a aurora da história e se pode observá-lo em curso até nos tempos atuais – até mesmo em nossa própria cultura. Não devemos ficar admirados – esse registro apenas confere substância à nossa compreensão científica atual de que as forças que levam os indivíduos de uma espécie a comerem indivíduos de outras espécies também podem levar alguns indivíduos a comerem outros da sua mesma espécie”. Todas essas frases são citações de Kinsey ligeiramente modificadas – a única diferença é que ele substitui a palavra “canibalismo” pela palavra “bestialidade”.

E, quanto aos próprios canibais, os psicólogos podem assegurá-los com satisfação de que o canibalismo é “biológica e psicologicamente um aspecto normal do ser mamífero”.

O argumento, era de se esperar, é óbvio e pode ser feito com todo tipo de atividade que de fato ocorre entre os animais e entre os seres humanos: estupro, assassinato, incesto e pedofilia. Em cada um desses casos, a aplicação do método supostamente científico de Kinsey produziria basicamente os mesmos resultados. Cada um deles parece, a princípio, cair nos velhos enquadramentos do certo e do errado, do lícito e do ilícito, do normal e do anormal, do aceitável e do inaceitável, mas como eles de fato acontecem, deve-se considerá-los naturais.

Esse seria o resultado final da abordagem de Kinsey caso fosse realmente “científica” e, conforme ele prometia, completamente destituída de intromissões morais. Em suma, o método

de Kinsey levaria à loucura total do estado natural e amoral hobbesiano, no qual não cabem o certo e o errado.

É claro que Kinsey não queria abdicar de todas as fronteiras morais, mas apenas daquelas referentes à sexualidade. Ele estava disposto, portanto, a declarar um estado natural sexual hobbesiano (algo que seria bem mais brutal e bestial do que o Éden rousseauiano, relativamente manso), mesmo que evitasse assumir as implicações óbvias que já elencamos.

Mas, por quê? Porque as perversões sexuais de Kinsey eram tão espantosas que a única maneira que ele tinha de escapar da absurdidade de suas ações era declarar que elas eram naturais, sustentar que não havia nada bom ou mau no sexo. Resumindo: a vida privada de Kinsey era um estado natural sexual hobbesiano.

Sem entrar muito em detalhes, é importante saber que Kinsey era um homossexual fervoroso, sado-masoquista, que se masturbava enquanto encaixava objetos largos em sua uretra (como escovas de dente, pincéis) e, ao mesmo tempo, estrangulava seus testículos com uma corda. Ele transava com todos os seus colegas de trabalho frequentemente, e eles também alternavam suas esposas. Ele ordenava regularmente que sua própria esposa, Clara, fizesse todo tipo de perversões para as câmeras do Instituto de Pesquisas Sexuais da Universidade de Indiana. Conforme sua biografia, escrita por James Jones, deixa dolorosamente claro, Kinsey era um homem sexualmente deformado, e sua posterior biografia, *Kinsey: Sexo, a medida de todas as coisas*, [XXXVIII] escrita por Jonathan Gathorne-Hardy na intenção de defendê-lo, acabou apenas contribuindo para pintar sua sórdida imagem, mesmo tentando colocá-lo sob um ângulo mais amigável. (Consideremos apenas um dos exemplos assombrosos: com relação ao uso da escova de dente e de todos os outros objetos interessantes empregados por Kinsey, Gathorne-Hardy diz: “Como devemos encarar os experimentos de Kinsey? Como sempre, podemos admirar sua coragem”). [251] Gathorne-Hardy, aliás, foi o consultor da intragável produção hollywoodiana *Kinsey – Vamos falar de sexo*, estrelada pelo ator Liam Neeson.

A revolução sexual de Kinsey era algo muito personalizado, portanto. Na verdade, era o próprio Kinsey escrito em grandes diagramas, quadros e calhamaços de informações. Foi tudo empacotado para fazer de Kinsey o homem natural, o homem que ele seria se sua sexualidade jamais tivesse sido acorrentada pelas argolas artificiais da moral.

O programa revolucionário de Kinsey detinha-se primeiramente na liberação da homossexualidade, e o primeiro passo para quebrar as barreiras morais que a reprimiam era mudar o foco de toda a discussão. Ele dizia que o debate seria esclarecido se as pessoas não fossem mais caracterizadas somente como homo ou heterossexuais. Ao invés disso, cada um deveria juntar num todo as experiências sexuais que já tivesse vivenciado, tanto as heterossexuais quanto as homossexuais. [252] Se fizermos assim, veremos que, a cada três homens que encontrarmos na rua, pelo menos um já viveu algum tipo de experiência homossexual entre o começo da adolescência e a velhice. [253] A abordagem de Kinsey borrava a escala preto-e-branca da moral e fazia dela uma faixa de vários tons de cinza, sem

extremidades muito definidas. Categorias morais estreitamente definidas são construções da mente humana.[254]

Enquanto que a estratégia de Kinsey era bastante eficaz, ela não era lá tão científica. Para começar, havia o problema quanto às fontes de onde ele tirava seus dados. Quanto à amostra de entrevistados que sustentava a conclusão de que um a cada três homens na rua já tinham vivido uma “experiência homossexual”, ele se esqueceu de mencionar que grande parte dos entrevistados eram homens *da* rua: algumas centenas deles eram garotos de programa. Muitos dos que não estavam exercendo sua profissão nas ruas estavam atrás das grades: 25% dos entrevistados eram agressores sexuais ou já tinham passado pela cadeia por algum outro motivo. Além do mais, os entrevistadores de Kinsey saíam em busca propositadamente apenas dos casos “mais raros” de agressores sexuais encarcerados, a fim de causar a impressão de que a perversão era algo normal.[255] Quando Kinsey se aventurou para além desses círculos sórdidos, ele alistou apenas o que melhor cabia em seus propósitos, sempre buscando entrevistados de círculos homossexuais. Como nota o biógrafo Jones, esse hábito de “mirar os homossexuais” desde o começo de sua coleta de dados “enviesava sua futura amostra”. [256] Finalmente, mesmo quando Kinsey era avisado, ele não levava em conta o chamado “viés do voluntariado”. O tipo de pessoa que se voluntaria a depor sobre sua história sexual é o tipo de pessoa que tende a ser sexualmente pervertida.

Há ainda o problema quanto ao modo como Kinsey apresentava seus dados. Mesmo se a estatística do um-a-cada-três-homens não fosse altamente inflacionada, nela incluíam-se tanto o homossexual francamente ativo, de longa data, quanto aqueles que tiveram apenas uma experiência homossexual fugaz na adolescência. É o mesmo que dizer que mais de um terço dos homens que você conhece é ladrão, sendo que o que você quer dizer é que uns poucos são ladrões e muitos são garotos que, uma vez na vida, roubaram um chiclete da lojinha de conveniência.

Usando informações tão previamente equipadas para isso, Kinsey foi capaz de prover uma baciada de estatísticas que tornava a homossexualidade quase tão comum quanto a heterossexualidade. Apenas 50% da população é exclusivamente heterossexual durante toda a vida adulta, e apenas 4% é exclusivamente homossexual. Então, bem, isso significa que quase metade dos homens pratica atos tanto heterossexuais quanto homossexuais! [257]

A homossexualidade não é, portanto, um tipo peculiar de perversão sexual; é apenas mais uma expressão normal da sexualidade. Se nossa cultura não fosse tão artificialmente restritiva, o percentual de bissexuais seria bem maior, talvez até beirando os 100%. O fato de que a homossexualidade foi muito difundida em outras culturas deveria bastar para provar que, se nossas restrições artificiais fossem removidas, aí então voltaríamos ao nosso estado natural do sexo livre.[258]

Em outras palavras, a proibição judaico-cristã da homossexualidade é artificial e, portanto, antinatural. Já que ela compõe a base da nossa cultura anglo-americana, então o

judaísmo e o cristianismo são antinaturais. Não deveria nos surpreender o fato de que Kinsey era um ateu veemente. Mas a Grécia antiga também é conhecida por sua prática da pedofilia. Se seguirmos o raciocínio de Kinsey, poderíamos afirmar que a pedofilia também é natural, é apenas mais uma maneira de os indivíduos responderem aos seus impulsos eróticos. Kinsey não poderia dizer isso?

Certamente. É um espanto que Kinsey não tenha sido preso logo após a publicação de seu infame *Relatório*, já que não são poucas as páginas que ele dedica à afirmação da sexualidade pré-adolescente, usando dados coletados de histórias de homens que já haviam tido contato sexual com meninos mais novos.[259] Otimista, ele tabula as estatísticas de orgasmos de bebês de quatro a cinco meses e anuncia que o aspecto mais notável da sexualidade pré-adolescente é sua capacidade de atingir múltiplos orgasmos num período assustadoramente curto – ora, cerca de um terço dos 182 garotos “estudados” era capaz de ter cinco ou mais orgasmos rápida e sucessivamente.[260] Kinsey então conjectura melancolicamente que, se as restrições morais artificiais contra a pedofilia fossem abolidas, as taxas de orgasmos rápidos dos pré-adolescentes poderia ser inflacionada para mais de 50%![261] E, é claro, sendo bons cientistas, devemos reconhecer que a naturalidade da pedofilia é confirmada pelo registro de sua ocorrência entre outros mamíferos.[262]

Kinsey não hesitava em usar dados coletados de molestadores porque ele acreditava que a própria noção de “molestamento” – um termo muito negativo – era o resquício de uma mania religiosa. A ciência era a cura para o obscurantismo moral-religioso. Uma boa abordagem darwiniana, uma abordagem científica, coloca a sexualidade pré-adolescente em seu contexto apropriado, como mais uma das formas de nós nos “expressarmos”.

Mal se pode suportar a leitura das seções d’*O relatório Kinsey* sobre os repetidos estupros de bebês e de crianças pequenas. O que as torna tão insuportavelmente nauseante é a pretensão libidinosa que têm de soarem como mero produto da objetividade científica. Tudo se parece assustadoramente com os relatos detalhados e objetivos dos cientistas nazistas a respeito de seus experimentos com vítimas ainda vivas. Ambos os casos, sem dúvida, apresentam dados reais e em ambos confrontamo-nos com uma ciência distorcida, em vista de objetivos que destroem a humanidade tanto da vítima quanto do carrasco, tudo em nome do progresso.

Temos aí, portanto, Alfred Kinsey. Usando o mesmo tipo de raciocínio, ele obviamente acabou com a idéia de que o sexo antes do casamento e o adultério eram errados. Como tudo aparentava ser tão científico, e nós queríamos mesmo ouvi-la, a pseudociência de Kinsey tornou-se a pedra fundamental da revolução sexual, usada tanto nos júris quanto nas salas de aula para erguer uma insurreição sexual que começou na década de 1960 e na qual ainda vivemos. Essa revolução não se extinguirá enquanto não ultrapassar todas as barreiras sexuais, o que quer dizer que não estará completa enquanto não derrotar toda oposição, sendo que a maior delas é o cristianismo. Mais uma vez, vemos o ateísmo na raiz de uma rebelião.

XXXIV Tradução livre para *The Kinsey Institute for Research in Sex, Gender and Reproduction* – NT.

XXXV A Saturnália era uma festa romana comumente celebrada ao final de dezembro, desde alguns séculos antes de Cristo, em que os romanos faziam sacrifícios de animais ao deus Saturno, seguidos de banquetes públicos, dos quais grande parte da sociedade participava; uma característica marcante dessa festa era a inversão momentânea dos papéis sociais – o escravo desfilava como homem livre, um cidadão qualquer era feito “príncipe” etc. – NT.

XXXVI Tradução livre de *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life* – NT.

XXXVII O título americano do livro de Kinsey em questão é *Sexual Behavior in the Human Male*, cuja tradução livre seria algo como “A conduta sexual do homem varão”; no Brasil, porém, ele é conhecido apenas por *O relatório Kinsey* (em inglês, *Kinsey Report*, que também é um codinome reconhecido do livro). Neste trecho, o autor brinca com o título dizendo que pensou em escrever um *Sexual Behavior in the Inhumane Rooster*, algo como “A conduta sexual do galo desumano”. Opto por “Relatório Wiker” para manter-me fiel ao título português mais conhecido – NT.

XXXVIII Tradução livre para *Kinsey: Sex the Measure of All Things* – NT.

PARTE III

MENÇÃO DESONROSA

A MÍSTICA FEMININA

BETTY FRIEDAN (1963)

“Depois de arrumar as camas, comprar comida, combinar as colchas dos móveis, comer sanduíches de manteiga de amendoim com seus filhos, levá-los e buscá-los junto de seus amigos escoteiros, deitar ao lado de seu marido, à noite – ela tinha medo até de perguntar a si mesma – ‘Isso é tudo?’”

— Betty Friedan(1921 – 2006)

Termino o livro fazendo uma consideração de *A mística feminina*, de Betty Friedan, não porque precisamos de um “símbolo” feminino (já temos Margaret Sanger e Margaret Mead; escrever livros ruins é uma oportunidade igualitária de emprego), mas porque precisamos de um símbolo do feminismo, um movimento que deixou sua marca histórica distinta, mesmo tendo compartilhado muitas das idéias que já vimos.

Betty Friedan tem a fama de ter lançado a segunda onda de feminismo no mundo – apesar do que, se algumas das feministas originais tivessem vivido para vê-la (dentre elas, Susan B. Anthony), talvez a tivessem repudiado. Como foram os casos de Mead e de Kinsey, a vida privada de Friedan dá uma interpretação especial aos seus escritos, especialmente ao mais famoso deles, *A mística feminina*. Mais uma vez, vemos uma autobiografia mascarada de ciência – e podemos notar o quanto dessa segunda onda de feminismo foi determinado pela personalidade de Friedan e por seus conflitos pessoais.

Ela nasceu na cidade de Peoria, no estado americano de Illinois, e recebeu o nome de Bettye (e não Betty, originalmente) Naomi Goldstein, era filha de Harry Goldstein, joalheiro, e sua mulher Miriam Horwitz Goldstein, amarga, autoritária, porém muito bonita. Ambos os pais eram judeus imigrantes e a família Goldstein sofreu o seu bocado de afrontas e indiferenças. De seu pai, Bettye herdou o ateísmo. De sua mãe, o temperamento violento. A beleza da mãe ficou toda com a irmã de Bettye, Amy. Como fazem notar até os biógrafos mais simpáticos a ela, Bettye era bastante caseira (o que sua mãe jamais a deixava esquecer) e tinha consciência de que não era nada atraente, o que, misturado ao seu ardente desejo por um romance, endureceu seu coração desde a primeira infância.

Porém, tão rígida quanto ela era a sua mãe, tempestuosa, uma candura com as visitas e uma bruxa com a própria família. Ela desprezava seu marido, considerava-se fina demais para ele, homem que havia legado à filha Bettye seu proeminente nariz, o que só aumentava a hostilidade da mãe para com a filha. A casa dos Goldstein enchia-se de rancor enquanto Miriam ia gastando muito mais do que as economias de Harry podiam suportar, só para bem adornar sua auto-imagem já insuflada (até mesmo quando a Grande Depressão assolou os negócios do joalheiro), e continuava repreendendo Bettye.

A pitada de amargura que tornou aquele imbróglio matrimonial ainda mais desagradável veio quando Harry pediu a Miriam que abandonasse seu emprego de colunista social e se dedicasse ao trabalho de dona de casa. Bettye, por sua própria conta, associava a raiva constante da mãe e a conseqüente infelicidade profunda presente no lar dos Goldstein com a amargura que sua mãe sentia por ter sido obrigada a abandonar o jornalismo *socialite*. O substrato autobiográfico secreto de *A mística feminina* era a busca pela cura dessa amargura de infância.

A mística feminina é um livro muito comprido, grande demais para a simples mensagem que traz: mulheres que são apenas esposas e mães são, secreta ou abertamente, infelizes porque não podem aventurar-se para fora do lar e maximizar seus potenciais como seres humanos realizando trabalhos significativos, como fazem os homens. Dissecado até os ossos, as falhas de *A mística feminina* tornam-se visíveis. Friedan assume que os homens estão realizando alegremente suas mais profundas ânsias humanas quando saem para trabalhar em profissões “significativas” como jornalista, professor, publicitário, piloto, médico, ao invés de estarem, como de fato acontece, envolvidos numa labuta de moer os ossos e entorpecer as idéias, uma estafa que preenche os dias da maioria dos homens que realmente trabalham e que os deixa exauridos de qualquer força ao final do expediente. O trabalho fora de casa parece ter certo *glamour* para ela – ou melhor, uma mística –, o que a experiência concreta do trabalho real que a maioria dos homens executa em valas, fábricas, lojas de soldagem, ou até mesmo nos bancos e nas firmas, desmente em um segundo.

Essa abstração da realidade concreta deforma muito da análise de Friedan. Antes de publicar *A mística feminina*, ela havia passado anos envolvida em agitações de cunho marxista, em defesa dos trabalhadores oprimidos das classes mais baixas – e essa sua análise abstrata é fundamentalmente marxista.

Mas estamos nos adiantando. Neste momento, precisamos pontuar essa observação bastante simples a respeito de Friedan. Ela romantizava o trabalho fora de casa e demonizava o trabalho de dona de casa. Ela o fazia com base não só no descontentamento vulcânico de sua mãe por ser obrigada a ficar em casa, mas também no seu descontentamento. Ela assumia que, com certeza, todas as mulheres sofriam a mesma insatisfação agitada que ela e sua mãe sofriam.

Isso fica claro logo aos primeiros capítulos de *A mística feminina*, nos quais Friedan tenta demonstrar que, apesar do aparente contentamento e da tendência inquietante que têm as mulheres (inquietante para Friedan, pelo menos) de se casarem cedo e bastante entusiasmadas, todas as donas de casa afligem-se gravemente com “o problema que não tem nome”:

O problema permaneceu quieto por muitos anos, intocável, nas mentes das mulheres americanas. Era um rebuliço estranho, um sentimento de insatisfação, uma ânsia que muitas mulheres tiveram ao longo do século XX, nos Estados Unidos. Toda mulher suburbana lutou sozinha contra isso. Depois de arrumar as camas, comprar comida, combinar as colchas dos móveis, comer sanduíches de manteiga de amendoim com seus filhos, levá-los e buscá-los junto de seus

amigos escoteiros, deitar ao lado de seu marido, à noite – ela tinha medo até de perguntar a si mesma – “Isso é tudo?”.[263]

Essas donas de casa de coração despedaçado, Friedan clamava, haviam topado um contrato projetado para mantê-las acorrentadas – eis a “mística feminina”, a idéia de que “elas não poderiam desejar um destino maior do que o de glorificar-se em sua própria feminilidade” para então bradar “profissão: dona de casa”, como se isso servisse para sumarizar seu *status*. Mas, segundo Friedan, a máscara alegre estava prestes a cair. Conforme demonstravam as revistas femininas da época e as mais recentes descobertas psicológicas, a dona de casa suburbana era um caldeirão de descontentamento e neurose, fervilhando por toda parte da nação, apesar dos esforços dos homens, especialmente daqueles que tocavam grandes negócios, de manter a tampa fechada. No lugar da dona de casa toda feliz das ficções publicitárias, Friedan descortinava a realidade das “vidas sem sentido, sem criatividade e até sem alegria sexual” das donas de casa suburbanas que, por causa da “mística feminina [...] haviam se acorrentado àquela única paixão, àquela única ocupação, àquele único papel na vida”. Segundo ela, elas estavam “condenadas a sofrer, em última instância, aquele tedioso e difuso sentimento de não encontrar sentido no mundo, de não existir, de não se envolver, que pode ser chamado de *anomia*” e, portanto, viviam uma vida repleta de “solidão, vazio, tédio, ociosidade, alcoolismo, dependência química, obesidade, doenças e desespero depois dos 40, quando sua função sexual já tinha sido cumprida”. [264]

Friedan garante ao leitor: a bem-aventurada dona de casa é meramente um mito daquela mística, e ela bem o sabia, já que dela não havia encontrado nenhum exemplo vivo. “Com a idéia da dona de casa moderna e feliz, do modo como ela é descrita pelas revistas, pela televisão, [...] pelos sociólogos, [...] educadores e manipuladores, dançando perante os meus olhos, eu saí em busca de uma dessas criaturas místicas. Como ia Diógenes [à procura de um homem sábio] com sua lanterna, eu saí feito repórter, de subúrbio a subúrbio, à procura de uma mulher qualificada e bem educada que se sentisse satisfeita como dona de casa”. [265] Ai dela, não teve sucesso. Ela foi a um “de alto desenvolvimento e alta renda”, onde entrevistou “28 esposas” que aparentemente exemplificavam a “mística da realização feminina”.

Mas como eram as mães, na realidade? Das 28, 16 estavam em análise psicoterapêutica. 18 tomavam tranquilizantes; várias já haviam tentado se suicidar; algumas já haviam sido hospitalizadas por períodos variados, ou por depressão ou por estados psicóticos brevemente diagnosticados (o médico local, que não era psiquiatra, mas era sempre chamado nesses casos emergenciais, disse: “Você se surpreenderia com a quantidade dessas alegres esposas suburbanas que, numa bela noite, simplesmente enlouqueciam e saíam correndo pelas ruas aos berros, sem roupa alguma no corpo”) [...]. 12 estavam envolvidas em casos extraconjugais, reais ou imaginários. [266]

E assim a coisa prossegue, páginas a fio, até que o leitor se deprime e sucumbe perante a realidade nua e crua da “armadilha das domésticas”. “O problema que não tem nome”, anuncia Friedan com severidade, nos últimos floreios de *A mística feminina*, “que é o simples fato de que as mulheres americanas estão sendo impedidas de desenvolver plenamente suas

capacidades humanas [...] está tomando muito mais da saúde física e mental do nosso país do que qualquer doença conhecida”.[267]

Foi assim que, através dos ensinamentos de *A mística feminina*, o trabalho da dona de casa transformou-se no câncer, ou, na AIDS dos anos 60. Mas quão forte é o argumento dela? O caso que Friedan apresenta, de que todas, ou ao menos a maioria das donas de casa suburbanas viviam uma vida de desespero mudo, é extremamente frágil. É razoável supor que algumas donas de casa, além de Friedan, cabiam em sua rabugenta descrição, fossem as causas aquelas que ela descrevia ou não. Mas “algumas” é algo um tanto diferente de “todas” ou de “a maioria”. Já que “algumas” não são o bastante para uma revolução, Friedan teve de manipular adequadamente as impressões dos leitores. Como consequência, há no texto várias formulações como: “Eu tomei consciência de um corpo de evidências a respeito do qual muito não se divulgava porque não cabia nos moldes do pensamento corrente hoje em dia sobre as mulheres”,[268] o que é um belo sinal de que a autora está tentando impor muitas dessas evidências por conta própria. Há uma boa quantia de evidências anedóticas que seria difícil, se não impossível, comprovar (“Sentei-me no escritório de uma veterana, uma das poucas mulheres do mundo que ainda eram editoras de revista [...]”;[269] “uma terapeuta de outro colégio me contou que algumas meninas [...]”;[270] “quando eu estava fazendo entrevistas nos *campi* de universidades, ao final da década de 50, tanto padres quanto sociólogos testemunharam que [...]”;[271] “mais tarde, quando vi o mesmo padrão se repetir de novo e de novo em subúrbios parecidos, eu sabia que não poderia ser simples coincidência que [...]”;[272] “enquanto que eu nunca encontrei uma única mulher que realmente se enquadrasse na imagem da ‘dona de casa satisfeita’ [...]”;[273]). Pior ainda, às vezes a evidência anedótica aparece pré-estofada com conclusões dela própria (“Recentemente, entrevistando garotas do ensino médio que haviam começado a carreira cheias de promessas e talentos, mas de repente haviam interrompido sua educação, eu comecei a ver novas dimensões do problema do conformismo feminino”[274]). Ou, algo talvez mais ofensivo ainda, o disparate de anedotas transformadas em pseudoleis (“Eu notei esse padrão várias vezes, conforme entrevistava mulheres [...]” torna-se, por exemplo, “quanto mais uma mulher é privada de seu exercício na sociedade a um nível que corresponda às suas próprias habilidades, mais se expandirá o trabalho doméstico, o trabalho materno e o esponsal [...]”[275]). Impressões anedóticas podem ter seu valor (pode-se lembrar da análise magistral de Tocqueville em *Democracia na América*), mas podem facilmente ser usadas como substitutos de uma análise mais aprofundada que talvez contrarie o esboço superficial.

Às vezes, à anedota segue-se uma declaração retórica fugidia que assume o lugar de prova, como quando ela diz que o artigo da revista *McCall* chamado “A mãe que fugiu de casa”[XXXIX] “teve o maior índice de leitura que um artigo seu já teve”, e em seguida coloca uma declaração de um antigo editor da revista, dizendo que ““de repente, nós descobrimos que todas aquelas mulheres, em casa, com seus três filhos e meio, eram miseravelmente infelizes””. [276] Esse artigo foi publicado em 1956. A revista *McCall* já era publicada (de

início com outro nome) há mais de 75 anos. Será que o artigo teve realmente o maior índice de leitura desde sempre? Isso foi medido pelo quê? Como? Ainda que tivesse havido uma resposta massiva ao artigo, e mesmo que todas as respostas fossem aprovativas, isso realmente significava que “*todas* aquelas mulheres, em casa, com seus três filhos e meio, eram miseravelmente infelizes”?

Em outros momentos, um punhado de “evidências” é atrelado a conclusões bizarras, sem que a estranheza da associação incomodasse Friedan. Ela cita um estudo feito em Green, Massachusetts, sobre pais impiedosos (que, na maioria, eram imigrantes poloneses) que espancavam brutal e rotineiramente seus filhos rebeldes. Friedan diz que as crianças, espancadas e negligenciadas regularmente, não sofriam traumas psicológicos porque “suas mães, assim como seus pais, trabalhavam o dia todo nas fábricas”. Segundo ela, a pesquisadora que conduzia tal pesquisa se questionava se “a ausência mesma desse amor materno, carinhoso e onipresente, não poderia explicar o motivo de essas crianças não sofrerem os sintomas neuróticos tão comumente observados nos filhos dos pais da classe média”. [277] Então, quer dizer que é muito melhor não ser amado, ser negligenciado e espancado, do que cuidado pelo amor materno?

Parece que sim – até mesmo quando as informações parecem indicar o contrário. Embora ela reconheça que muitos estudos tentam provar e demonstrar os efeitos prejudiciais em crianças cuja mãe trabalha fora de casa, ela no entanto os lê de outro modo, dizendo que eles “na verdade, indicam que, nos lugares em que as condições são igualitárias, as crianças cuja mãe trabalha porque quer tendem menos aos distúrbios, aos problemas escolares ou à ‘ausência de autovalorização’ comuns aos filhos das donas de casa”. [278] Mais adiante, ela escreve que “não há evidências definitivas de que as crianças são menos felizes, saudáveis ou enturmadas *porque* suas mães trabalham” [279] (embora ela cite, como prova, apenas um artigo). E, realmente, os horrores da “superproteção materna”, segundo ela, estão bastante documentados num “estudo famoso” sobre “20 mães que estragaram seus filhos a um ponto patológico por conta de ‘infantilização material, clemência e superproteção’”. [280]

Não admira, portanto, que tenha havido um “aumento da consciência nacional [em meados do século XX] de que havia algo de errado com as mães americanas”. Não é mesmo uma “implicação real” desse apanhado de informações “o fato de que o papel de dona de casa de classe média americana força muitas mães a sufocar, a absorver a personalidade tanto de seus filhos quanto de suas filhas?”. [281]

Ainda bem que há um modelo ideal para a criação de crianças – e ele pode ser encontrado logo atrás da Cortina de Ferro:

Há não muito pouco tempo, Dr. Spock confessou, um tanto quanto inquieto, que as crianças russas, cujas mães geralmente têm algum outro propósito na vida além de serem mães – elas trabalham nas áreas de saúde, ciência, educação, indústria, no governo, com arte – parecem ser, de algum modo, mais estáveis, ajustadas, mais maduras do que as crianças americanas, cujas mães de período integral não fazem outra coisa senão se preocuparem com elas. Poderia

ser, então, que as mães russas são, de algum modo, mães melhores porque têm um propósito sério em suas próprias vidas?.[282]

O tom marxista é inegável. Apesar das tentativas de esconder seu passado radical, Friedan não era uma dona de casa suburbana inocente, que de repente percebeu que era infeliz. Ela era marxista desde seus dias de faculdade em Smith, ao final da década de 30, início da de 40. Nos anos seguintes, ela pertenceu a, trabalhou para e escreveu aprovativamente sobre uma corrente de organizações e publicações de esquerda – como o Fronte Popular [do Partido Comunista Americano], a *Federated Press*, o *UE News*, o Congresso das Mulheres Americanas, a revista *Jewish Life* – que tinham membros comunistas de alto escalão, ou simpatizantes soviéticos. Sabendo que o chamado à revolução de *A mística feminina* seria prejudicado se fosse associado ao chamado à revolução do *Manifesto do Partido Comunista*, ela escondeu seu passado radical. Quando seu biógrafo, Daniel Horowitz, trouxe isso à tona, a até então cooperante Friedan fechou o acesso aos seus arquivos pessoais.[283]

Mas não seria isso apenas uma acusação gratuita? Desacreditar assim de seu trabalho mais recente e maduro por conta de uma imprudência juvenil? Penso que não. Friedan interpretou o fato de que as mulheres eram donas de casa em termos de um grande historicismo dialético-marxista. Em um dos capítulos de *A mística feminina*, voltado a criticar a colega viajante Margaret Mead (cujo nome é “O congelamento funcional – o protesto feminino e Margaret Mead”), ela argumenta que Mead não viu que a tecnologia estava superando a natureza, e, portanto, tornando obsoletas as diferenças sexuais baseadas na natureza. Em Samoa, onde os meios de produção eram primitivos e, por conta do clima quente e da pouca roupa, os meios de reprodução eram evidentes, definir uma mulher como esposa e mãe faz sentido porque “ter um filho” é o “auge das realizações”. Mas os samoanos de Mead não tinham os “objetivos complexos das civilizações mais avançadas, nas quais o instinto e o meio-ambiente são cada vez mais controlados e transformados pela mente humana”.[284] Ao romantizar os samoanos (uma tendência de Mead que Friedan diz ser culpa de sua confiança em Freud), Mead estava contribuindo para que as mulheres americanas caíssem na armadilha da mística feminina:

As páginas eloqüentes de Margaret Mead fizeram com que muitas mulheres americanas invejassem a feminilidade serena das samoanas de seios nus, e tentassem tornar-se elas mesmas em lânguidas selvagens, com os peitos desimpedidos pelos sutiãs da sociedade e as mentes imperturbadas pelas noções fabricadas pelos homens brancos a respeito dos objetivos do progresso da humanidade.[285]

Mead ofereceu uma “visão da mística [...] na qual as mulheres, simplesmente por serem mulheres e por terem filhos, deveriam ser respeitadas do mesmo jeito que os homens o são por suas conquistas criativas”. O efeito danoso dessa visão é que a “feminilidade tornar-se mais ainda do que sua definição pela sociedade; ela se torna um valor que a sociedade tem de proteger da investida destruidora contra a civilização, como um búfalo em extinção”.[286] Isso faz de Mead uma reacionária perigosa, cujas “palavras adquirem a aura de uma cruzada justiceira – uma cruzada contra a mudança”.[287] Contra a idealização do primitivismo, que enraíza a mística feminina na natureza, o progresso significa a conquista das condições naturais que impedem que a mulher seja determinada por seu sexo.

Conforme o marxismo, a investida criador-destruidora do progresso tecnológico irá, em última instância, libertar o ser humano das correntes da natureza e da cultura obsoleta. Agora podemos entender em outra chave o enfoque dela nas donas de casa suburbanas de classe média. Para Friedan, elas encabeçavam a etapa final da grande dialética da história. Elas, e não seus maridos, é que eram as primeiras criaturas libertas através dos aparelhos que poupam o trabalho, ao final da superação efetiva das condições materiais que determinavam e classificavam os seres humanos de acordo com seus trabalhos. O problema é que elas estavam gastando sua liberdade no tédio caseiro, ao invés de aproveitá-la em trabalhos criativos e socialmente construtivos, fora de casa.

Mas Betty Friedan não. Apesar de suas tentativas de se mostrar como mais uma dona de casa inocente, acorrentada pela falsa consciência suburbana, Friedan estava continuamente em agitação e, a não ser por uns meses, estava concentrada em construir sua carreira de escritora, usando suas economias (e as de seu marido Carl) para pagar pelos cuidados das crianças e pelo serviço das empregadas, que a livravam para fazer seu trabalho “criativo” e “significativo”. Aqui vemos, novamente, o quanto Friedan fazia lembrar sua mãe: um desgosto tremendo pela vida doméstica e um desejo apaixonado de se realizar como escritora. A diferença era que Friedan não iria deixar seu marido se colocar em seu caminho. O resultado foi uma triste duplicação da amargura que sentia em seu lar de infância, somada ao fato de que tanto Betty quanto seu marido Carl eram dados à briga física, além da verbal.

A amargura era amolecida pelo sentimento que ela tinha de estar na linha de frente da revolução, a primeira a se libertar da falsa consciência da mística feminina. Privilegiada o suficiente para ter sido educada por professores radicais na faculdade de ponta da cidade de Smith e para ter morado, enquanto escrevia *A mística feminina*, em uma casa com 11 quartos, três banheiros e lareiras maravilhosas em Nova Iorque, no Condado de Rockland, ela tinha a preparação intelectual e toda a liberdade necessárias para agir como a vanguardista que iria acordar as outras mulheres brancas de classe média-alta.

Mas acordá-las para fazer o quê? Se surrupiarmos algumas idéias de *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, depois da revolução, na sociedade tão esperada por Friedan, o governo providenciará o cuidado diário das crianças e subsidiará a educação contínua das mulheres. Aí então as mulheres poderiam ir às compras pela manhã, escrever alguma coisa à tarde, educar as crianças à noite e tecer críticas literárias e artísticas depois do jantar, sem jamais se tornarem única e exclusivamente consumidoras, escritoras, mães ou críticas.

Como alguns já notaram, o livro de Friedan incitava a revolução de um grupo bastante pequeno, uma elite de classe média-alta de mulheres intelectualmente dispostas que poderiam ser doutoras, advogadas, escritoras, artistas, médicas, arquitetas ou atrizes – o tipo de gente com quem ela vivia no Condado de Rockland. Ela não parecia se preocupar, a julgar pela vida que levava e pelo que escreve no capítulo “Um novo plano de vida para a mulher”, com a

emancipação das mulheres que limpavam a casa das revolucionárias, ou que tomavam conta de seus filhos.

Bem, mas então, que males podemos tirar de *A mística feminina*, de Betty Friedan? Em primeiro lugar, Friedan semeou o descontentamento através da demonização do trabalho doméstico e da idealização do trabalho fora de casa. Como notou até seu biógrafo, Daniel Horowitz, simpático a ela, Friedan apresentou uma visão distorcida da situação real e dos sentimentos das donas de casa suburbanas da década de 50, relatando tudo que era negativo e suprimindo do relato tudo que era positivo, amassando as informações para fazê-las caber em seu desejo por uma crise e ignorando (como o fez Marx) tudo que contradizia sua grande tese abstrata.[288]

Em segundo lugar, Friedan tirou Marx e Engels das saletas de reunião e infiltrou-os nos lares comuns. Observe esse resumo do depoimento de Friedan a respeito da necessidade das mulheres de se libertarem da “armadilha doméstica”:

Emancipar a mulher e torná-la igual ao homem é e continuará sendo uma impossibilidade enquanto ela for banida do trabalho social produtivo e confinada ao trabalho doméstico. A emancipação da mulher só será possível quando as mulheres puderem tomar seu lugar nas produções de larga escala, de escala social, e o trabalho doméstico não tomar senão uma parte insignificante de seu tempo.[289]

Há um sem-número dessas declarações ao longo de *A mística feminina*. Eles refletem a preocupação apaixonada da autora pelo apelo às mulheres para que não usassem sua liberdade apenas para tornarem-se voluntárias na comunidade, mas sim para saírem em busca do ofício profissional, onde o trabalho verdadeiramente significativo encontra seu lugar.

O único problema é que essa citação vem, na verdade, do nono capítulo do ensaio de Friedrich Engels chamado *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Friedan a copiou enquanto fazia suas pesquisas para escrever o *Mística*, e isso adentrou o seu próprio fluxo de pensamentos. Ninguém pode duvidar, portanto, do fato de que Engels endossa a tese de Friedan – ou então, de que Friedan elaborou a tese de Engels.

Em terceiro lugar, o mais desonroso de tudo é que Friedan, a princípio, não escondeu apenas suas raízes radicais, mas também as implicações radicais de seu argumento – ainda que ela tenha desejado plenamente esses resultados. Em nenhum momento, por exemplo, encontramos a palavra “aborto” na edição de 1963 de *A mística feminina*. Mas, em versões posteriores, encontramos um “Epílogo” adicionado (escrito em 1973, o mesmo ano em que se decidiu o famoso processo Roe x Wade),[XL] no qual há uma alegre celebração da necessidade do aborto para a revolução que ela estava propondo:

A sociedade teve de ser reajustada para que as mulheres, que por acaso são as pessoas que dão à luz, pudessem fazer uma escolha humana e responsável a respeito de terem filhos ou não – e quando os terem –, e portanto não fossem barradas de participar na sociedade usufruindo seus próprios direitos. Isso significa a legalização do aborto seguro e do controle de natalidade; do direito à licença-maternidade e dos centros de assistência infantil, caso a mãe não queira retirar-se completamente da sociedade adulta durante os meses de gestação; e de um equivalente à Lei de Reajuste dos Militares[XLI] às mulheres que decidam ficar em casa com seus filhos. Pois me parece que a maioria das mulheres ainda preferiria ter filhos, mas menos fariam essa escolha caso a educação dos filhos não fosse mais a

única estrada que as pudesse levar ao reconhecimento econômico e social – o que era uma participação sofrida na vida.
[290]

Junto de Bernard Nathanson, Friedan criou a NARAL[XLII] em 1969; o acrônimo significava então *Associação Nacional pela Revogação das Leis sobre o Aborto*. Sua grande vitória foi em Roe x Wade. O direito concedido às mulheres de matarem seus filhos não nascidos era necessário para sua emancipação, para que não fossem sempre definidas como “mãe”. Assim como foi com Marx, a fervorosa abstração revolucionária deixa pouco tempo para que se possa pensar na carnificina em massa, bastante concreta. Fazendo um cálculo bruto, nos Estados Unidos o número de abortos cometidos depois do resultado do processo Roe x Wade gira em torno de 48 milhões, o que ultrapassa o número de assassinatos cometidos por Lênin e Stálin em nome do comunismo.[291]

Mas isso não é tudo. Para assegurar que essa história de “profissão: dona de casa” se tornasse uma memória longínqua, Friedan foi co-fundadora da NOW (a Organização Nacional das Mulheres).[XLIII] Para ela, a NOW era a organização dos sonhos, que a legava o tipo de prestígio e aclamação que ela desejou por muito tempo, além de servir de veste política necessária para que se fizessem as mudanças sociais que livrariam a mulher de ser (nas palavras de Engels) “banida do trabalho social produtivo e confinada ao trabalho doméstico”.

É justo que se diga, como uma forma de epílogo, que Friedan resistiu por um bom tempo aos elementos mais radicais da NOW (o que não fez quanto aos da NARAL). Ela não odiava os homens (ela mesma o dizia), e também não era simpática ao lesbianismo. Fazendo uma leitura caridosa de sua vida e de seu *A mística feminina*, Friedan queria tanto um lar-doce-lar quanto a liberdade em relação às suas amarras, para que pudesse ir em busca das atividades que ela considerava mais nobres e significativas. Talvez esse seja mesmo seu legado mais danoso. Ela ajudou a proliferar a noção de que a combinação de uma maternidade a meio período e uma vida profissional a período integral era um objetivo alcançável e desejável. Contra quase todas as pesquisas psicológicas, ela argumentava que as crianças se sentiriam amadas se suas mães dessem-lhes um beijo pela manhã e outro à noite e, nesse meio tempo, as deixassem aos cuidados das escolas, das creches e dos programas de televisão.

Até entre os esquerdistas há uma rebelião borbulhando contra essa visão de Friedan, já que se reconhece que se trata de uma farsa. Michelle Obama, esposa do candidato democrata à Presidência da República Barack Obama,[XLIV] num evento para arrecadação de fundos, confessou o seguinte: “Eu não sei quanto a vocês, mas eu, enquanto mãe, esposa, profissional [com um salário de 300 mil dólares], mulher cujo marido está em campanha, e todo o resto que está em minhas mãos, eu estou me afogando. E ninguém está falando sobre esses problemas. Em plena vida adulta, sinto-me enganada”. E continuou: “Alguns me disseram: ‘Você consegue fazer tudo ao mesmo tempo. Apenas agüente firme, termine sua educação e você poderá ter seus filhos, continuar magra, estar em forma, amar seu marido, arrumar-se bem e criar crianças saudáveis’. Isso era uma mentira”. Mas, a única resposta que ela

consegue dar é a de Friedan: “O Obama diz que a América precisa de assistência médica para todos, acesso às creches e aos cuidados infantis e melhores escolas. E ela, ela própria, está em busca ‘de alguém – não só de uma mulher –, mas de alguém que compreenda a minha luta’”. [292] E assim vai a revolução...

XXXIX Tradução livre para *The Mother Who Ran Away* – NT.

XL Através deste processo, ficou decidido que o aborto seria permitido nos Estados Unidos até o terceiro mês de gravidez – NT.

XLI Conhecida nos EUA como *G.I. Bill*; uma lei que promove uma série de benefícios aos soldados que retornam de guerras (o soldado era geralmente chamado de *G.I.*) – NT.

XLII Escolho não traduzir a sigla para que se possa identificá-la mais facilmente em outros escritos que eventualmente o leitor possa querer consultar, mas traduzo livremente a forma extensa condensada na sigla, que em inglês é *National Association for the Repeal of Abortion Laws* – NT.

XLIII A sigla, em inglês, diz *National Organization for Women* – NT.

XLIV Este livro foi escrito em meados de 2008; Obama assumiu seu primeiro mandato em 2009, após ter sido eleito em 4 de novembro de 2008 – NT.

POSFÁCIO

UM ESBOÇO FINAL DE SANIDADE

Ao olharmos para trás, para os escombros fumegantes do século XX, vemos um estranho panorama: a humanidade devorando-se a si própria pelo bem da humanidade. As palavras do filósofo russo Semyon Frank, trazidas novamente à tona por Michael Burleigh, captam, talvez mais claramente que quaisquer outras, esse paradoxo doloroso:

Sacrificando-se a si mesmo pelo bem de uma idéia, ele não hesita em sacrificar os outros por ela. Dentre seus contemporâneos, ele vê ou as meras vítimas do mal do mundo, que ele quer erradicar, ou os praticantes desse mal [...]. Esse sentimento de ódio pelos inimigos do povo é o fundamento psicológico ativo e concreto de toda a sua vida. Assim, o grande amor pela humanidade do futuro dá à luz um grande ódio pelas pessoas; a paixão pela construção de um paraíso terrestre transforma-se na paixão pela destruição. [293]

O ódio foi tão mais intenso quanto mais diretamente apontado a um objeto real: às pessoas que se colocaram no caminho da tentativa de se realizar um objetivo irrealizável. O objeto amado, a meta utópica, retrocedeu continuamente para logo atrás dos obstáculos dos quais pedia a destruição, abastecendo assim as paixões tanto do ódio quanto do amor.

Ninguém sabe o que esperar do século XXI. Muito dependerá do quanto vamos tirar do século XX. A varredura dos nossos 15 livros começou na Renascença e terminou num baque surdo meio milênio mais tarde. Será que poderemos tirar, daquilo tudo que estragou o mundo, aquilo de que precisaremos para salvá-lo?

Quem formula essa questão já mostra que dormiu no ponto. Numa medida nada pequena, a carnificina e a confusão toda foram causadas pela idéia de que o mundo, e não os seres humanos, é que precisa ser salvo de e para alguma coisa. Para salvar o mundo da impotência política, Maquiavel quer que adotemos a brutalidade efetiva. Para salvar o mundo do ceticismo, Descartes quer que nos tornemos mais céticos e mais orgulhosos. Para salvar o mundo da opressão industrial, Marx e Lênin quer que aniquilemos meio mundo através da revolução. Para salvar o mundo das doenças, da pobreza e de todos os males sociais, Margaret Sanger e Adolf Hitler querem que eliminemos as hordas de “inaptos”. Para salvar o mundo da opressão masculina, Betty Friedan quer que as mulheres matem sua prole.

Até o século XX, a idéia de salvação tinha uma reputação decente. Hoje em dia, essa noção já foi tão manchada por suas adesões seculares que será uma surpresa se ainda for possível salvar a própria idéia de salvação. O que nossos autores entenderam, de uma forma ou de outra, é que algo está errado e precisa ser consertado. No entanto, eles também sofreram agudamente devido a uma constatação terrível: se Deus realmente não existe, então tudo está em nossas mãos. Se esse mundo é o nosso único mundo, essa vida, nossa única vida, então pode parecer que qualquer esforço, qualquer meio e todas as paixões, dignas ou condenáveis,

deveriam ser usadas pelo bem de se transformar as misérias da vida humana numa felicidade terrena durável. Se todos nós batermos nos portões do Paraíso com a nossa força coletiva, eles devem quebrar, abrir e permitir que a humanidade entre, ainda que alguns sejam perdidos nessa batida.

Se este é o resultado da rejeição da idéia de que é o homem, e não essencialmente o mundo, que está decaído, então o caminho deve se abrir para uma sóbria reavaliação de uma antiga compreensão. Há algo de profundamente errado *conosco*, alguma falha ou mancha profunda, que em grande parte é incurável porque é em grande parte invisível, uma podridão terrível que começa na alma e envenena todo o caminho corpo afora. Essa é a raiz podre de tudo aquilo que estragou o mundo.

As corrupções da alma tornam-se mais visíveis quando são ignoradas. Elas ficam mais aparentes quando a alma decaída tenta arrancar do mundo a idéia mesma de que cada indivíduo tem uma alma pela qual deve prestar contas a Deus. A alma distorcida faz isso para negar a própria distorção e, junto dela, a noção de que o bem e o mal são definidos por uma fonte divina que está fora do seu mundo subjetivo. Os autores que analisamos, que se revezaram na proliferação das páginas que estragaram o mundo, todos eles têm isso em comum. Todos negam o pecado.

As idéias tanto de Deus quanto de pecado podem parecer míticas demais para essa era científica, mas só até darmos conta de que, não importa qual dos malfadados pensadores estivermos analisando, seja Hobbes, seja Rousseau, seja Marx ou Freud, todos os autores que vimos neste livro foram criadores de mitos. Eles se encantaram por estados naturais totalmente míticos, Édens alternativos inteiramente ficcionais, enfeitiçados por paraísos fantásticos inteiramente inatingíveis. Dezenas de milhões de vidas foram sacrificadas por esse par de ilusões gêmeas, o Jardim do Éden alternativo e o paraíso alternativo, cada uma delas tomada e apresentada (falsamente) como um fato científico.

No impetuoso século XVIII, antes de o ateísmo ter sua chance no comando do processo histórico, era possível culpar o cristianismo por todo o mal que o Ocidente cristão já havia presenciado. Mas, depois do século XX, quando o mundo encontra-se em convulsão, derrubado sobre as certezas de tantos esquemas políticos seculares e utópicos, sólidos como rochas, o ateísmo não tem mais o luxo de especular quão brilhante será o futuro uma vez que livrarmos o mundo dos padres e dos reis e trouxermos o Paraíso para a Terra. Os antigos “mitos” parecem agora ter estranhas ressonâncias de verdade. O lugar mais seguro onde se pode colocar o Paraíso, conforme já devia saber alguma divindade inteligente, não é a Terra. Quanto às nossas origens, descobrimos que, se criarmos-nos à imagem e semelhança dos selvagens, terminaremos numa selvageria sem precedentes.

Devemos nos alongar neste último ponto. Nós gostamos tanto de pensar sobre o nosso progresso para longe do simples selvagem que nos esquecemos de tomar nota se estamos, de fato, progredindo de algum modo virtuoso ou se, ao invés disso, estamos nos tornando mais

complexa e desonestamente selvagens. Estimamos muito mais a saúde do que o faziam nossos ancestrais, e detemos um conhecimento biológico muito maior. Mas quando a biologia, ao invés da teologia, torna-se a rainha das ciências, aí então se tornam “medievais” e irrelevantes todas as proibições cristãs quanto à eugenia, à eliminação dos inaptos ou indesejados através do aborto ou do infanticídio, quanto à eliminação das raças doentes ou então de algumas classes sociais. A oposição cristã à análise amoral de Kinsey da bestialidade, da homossexualidade e da pedofilia torna-se ignorante e reacionária, ou até mesmo um “crime de ódio”. Ao seguir a trajetória desses livros que estragaram o mundo, podemos ver se o avanço da “ciência” em oposição à teologia é mesmo um bem absoluto e se é realmente um progresso. Talvez ele esteja nos levando a uma nova era de barbarismo tecnológico, na qual a humanidade torna-se ainda mais religiosamente obcecada com a saúde e o prazer sexual, como dois grandes falsos-deuses, aos quais se sacrifica tudo e qualquer coisa.

O que podemos afirmar com certeza é que a intensidade da autodestruição da humanidade é uma medida do mito pelo qual ela se orienta, e tal destruição não se limita de forma alguma às guerras e ao extermínio de países por outros países. Kinsey nos legou a intensidade da autodestruição sexual, da sexualidade desgovernada e direcionada a qualquer coisa que não fosse a paternidade ou a maternidade. Essa destruição havia sido prevista nos estados naturais de Hobbes e Rousseau, respectivamente, nos quais o sexo bruto e predatório, liberto de qualquer ordem moral, substituiu uma antiga idéia de sexualidade, reservada e atada a um homem e sua mulher, e que encontrava sua expressão na família monogâmica, uma família santificada por Deus nos moldes da Sagrada Família. A consequência da libertação operada por Kinsey foi a criação do estado natural sexual, no qual a paternidade e a maternidade desaparecem rapidamente e milhares de crianças são diariamente sacrificadas ao ídolo pagão dos “direitos abortivos”.

Se os livros que analisamos nos dão uma imagem da insanidade completa, talvez revertendo a imagem e segurando-a contra uma luz diferente, seremos capazes de vislumbrar ao menos um esboço de sanidade. Talvez nós não sejamos apenas animais, como Darwin gostaria que fôssemos, mas algo além de meros animais. Talvez não sejamos fantasmas encarcerados em máquinas, como queria Descartes, mas uma outra criatura, estranha e gloriosa, algo divina, mas com os dois pés no chão. Porém, mesmo sendo algo divinos, nós mesmos não somos deuses, para desgosto de Nietzsche, mas algo bem menor, uma lembrança débil mas incandescente de Alguém infinitamente mais brilhante. Talvez haja corredores sombrios em nossos corações que devem ser reconhecidos e expostos à luz do dia, como queria Freud, mas essa escuridão não é totalmente desesperadora, e essa luz vem de um outro coração, iluminado através da punção e da ressurreição. Talvez precisemos de uma revolução final, como queriam Marx e Lênin, mas de uma revolução interna e ascendente. Talvez devêssemos, como John Stuart Mill nos diz, buscar a maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas, mas enchendo nossa alma de uma alegria celestial, ao invés de nos esgotarmos como porcos em prazeres mundanos. Talvez, como Nietzsche apregoava, Deus

tenha mesmo morrido, mas depois ressuscitado, um *Übermensch* de outro tipo, que pode nos salvar das loucuras que nós mesmos inventamos.

AGRADECIMENTOS

Eu confesso – e com muita alegria – que a idéia principal deste livro veio de duas fontes. A primeira é minha longa experiência ministrando cursos baseados nos Grandes Clássicos da Literatura, em diversos programas de diversas faculdades e universidades. O adjetivo “grande”, é claro, não serve de sinônimo para “bom”, mas capta, em vez disso, a verdade triste e simples de que há livros profundamente malignos e livros profundamente bons. A segunda fonte, mais próxima, foi um artigo publicado no periódico nacional *Human Events*, chamado: “Os dez livros mais nocivos dos séculos XIX e XX”. [XLV]

Eu também gostaria de reconhecer o bom humor e o ótimo guiamento editorial de Harry Crocker Terceiro, e o apoio gentil de Bruce Schooley, de Sam Reeves e da *To The Source Foundation*. Como sempre, estou endividado com a minha amada mulher, Teresa, e com nossos filhos, por todo o amor e o apoio que me deram, eles que esperaram pacientemente, por meses a fio, enquanto eu me debruçava sobre o computador.

XLV Tradução livre para *The Ten Most Harmful Books of the Nineteenth and Twentieth Centuries*; pode ser lido aqui: <http://humanevents.com/2005/05/31/ten-most-harmful-books-of-the-19th-and-20th-centuries/> – NT.

NOTAS[XLVI]

CAPÍTULO 1

O Príncipe

1. Todas as citações são da tradução de Harvey Mansfield de *The Prince*, Chicago: University of Chicago Press, 1985. Como trata-se de capítulos curtos, eu simplesmente indico o número do capítulo de cada citação no próprio texto. [Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*. Tradução de Livio Xavier. Bauru, SP: Edipro, 2ª ed., 2001].

CAPÍTULO 2

Discurso sobre o método

2. Todas as citações são da tradução de Donald Cress de *Discourse on Method, in Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980. [René Descartes, *Discurso sobre o método*. Tradução de Paulo M. de Oliveira. Bauru, SP: Edipro, 2ª ed., 2006].

3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, tradução de Henry Reeve, New York: Random House, 2004, vol. II, cap. I, p. 3.

CAPÍTULO 3

Leviatã

4. Todas as citações são da seguinte edição: Thomas Hobbes, *Leviathan: or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, editado por Michael Oakeshott, New York: Collier, 1962. Essa citação vem do Livro I, cap. 6. [Thomas Hobbes, *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina – consultor jurídico Thélío de Magalhães. São Paulo, SP: Martin Claret, 2ª ed., 2012, cap. 6, p. 49].

5. *Ibid.*, cap. 13, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 105.

7. *Ibid.*, p. 106.

8. *Ibid.*, cap. 14, p. 108.

9. *Ibid.*, p. 107.

10. *Ibid.*, p. 108.

CAPÍTULO 4

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

11. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts, in The First and Second Discourses*, edição e tradução de Roger Masters, New York: St. Martin's Press, 1964, p. 36.

12. *Ibid.*, p. 37.
13. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, in Masters, *op. cit.*, p. 102.
14. *Ibid.*, p. 103.
15. *Ibid.*, p. 120-121.
16. *Ibid.*, p. 121.
17. *Ibid.*, p. 135.
18. *Ibid.*, p. 137.
19. *Ibid.*, p. 142.
20. *Ibid.*, p. 134-135.
21. *Ibid.*, p. 134.
22. *Ibid.*, p. 128.
23. *Ibid.*, p. 129-130.
24. *Ibid.*, p. 140.
25. Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, in Marx & Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, edição de Lewis Feuer, Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1959, p. 41. [Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 83-84].
26. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, in Masters, *op. cit.*, p. 117.
27. *Ibid.*, p. 146.
28. *Ibid.*, p. 141-142.
29. *Ibid.*, p. 159.
30. *Ibid.*, p. 160.
31. Citação de *Confessions*, Jean-Jacques Rousseau, in Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, New York: Houghton Mufflin, 2005, p. 191-192.

CAPÍTULO 5

Manifesto do Partido Comunista

32. Francis Wheen, *Karl Marx: a Life*. New York: W. W. Norton & Company, 1999, p. 2-3.
33. Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, in Marx & Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, edição de Lewis Feuer, Garden City, NY:

Doubleday & Company, Inc., 1959, p. 41. [Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 41].

34. Wheen, *op. cit.*, p. 135.

35. Karl Marx e Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 23.

36. *Ibid.*, p. 59.

37. Cf. Platão, *República e Leis*, e Aristóteles, *Política*.

38. Karl Marx e Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 54-56.

CAPÍTULO 6 *Utilitarismo*

39. Citação da *Introdução* de Max Lerner para John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in *Essential Works of John Stuart Mill*. New York: Bantam Books, 1961, p. 185.

40. John Stuart Mill, *Autobiography*, in Lerner, *ibid.*, p. 32.

41. *Ibid.*, in Lerner, *op. cit.*, p. 13.

42. Citação da *Introdução* de Max Lerner para John Stuart Mill, *Autobiography*, in Lerner, *op. cit.*, p. 3-4.

43. Essa avaliação que Mill faz de Bentham foi publicada no jornal *Westminster Review*, criado em 1823 pelo próprio Bentham, na edição de agosto de 1838, e pode ser encontrada em John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, org. Mary Warnock, New York: Meridian, 1962. p. 95-96.

44. Mill, *Autobiography*, in Lerner, *op. cit.*, p. 83.

45. Mill, *Autobiography*, in Lerner, *op. cit.*, p. 194.

46. Para um exame mais detalhado da doutrina de Epicuro e os efeitos perniciosos de seu ressurgimento na modernidade, o leitor pode consultar o meu livro *Moral Darwinism: How We Became Hedonists*, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2002. [Há uma edição brasileira: *Darwinismo moral: como nos tornamos hedonistas*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo, SP: Paulus, 2011].

47. Mill, *Autobiography*, in Lerner, *op. cit.*, p. 199.

48. *Ibid.*, p. 198. Grifo adicionado. O que é ainda mais ridículo é que o juiz teria de desenvolver uma capacidade discriminatória refinadíssima para que pudesse comparar o incomparável e mensurar o incomensurável. Imagine que meça numa mesma escala de utilidade (1) o prazer de ler *Orgulho e preconceito* durante um longo banho de banheira, (2) o prazer de comer um queijo raro acompanhado de um vinho mais raro ainda, (3) o prazer de ser abraçado por sua filha de sete anos de idade, (4) o prazer de caçar, (5) o prazer de ver o

Groucho Marx irritar a Margaret Dumont, (6) o prazer de rebater uma bola de beisebol e (7) o prazer de uma bela soneca. Que medida eles têm em comum? Se, dentro dessa escala de prazeres, o primeiro vale 4.2 e o quarto, 3.9, a pergunta imediata é: 4.2 o quê?

49. *Ibid.*, p. 202.

CAPÍTULO 7

A descendência do homem

50. Charles Darwin, *Origins of Species*, New York: Mentor, 1958, p. 29. [Charles Darwin, *A origem das espécies*. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo, SP: Martin Claret, 2014, p. 36].

51. Cf. o meu livro *Moral Darwinism: How We Became Hedonists*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002. [Benjamin Wiker, *Darwinismo moral: como nos tornamos hedonistas*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo, SP: Paulus, 2011].

52. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Introdução de John Tyler Bonner e Robert M. May. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, Parte I, cap. 5, p. 168.

53. *Ibid.*, Parte I, cap. 5, p. 177.

54. George William Hunter, *A Civic Biology, Presented in Problems*, New York: American Book Company, 1914, p. 261.

55. *Ibid.*, p. 262-263.

56. *Ibid.*, p. 263.

57. Darwin, *The Descent of Man*, Parte I, cap. 5, p. 168.

58. *Ibid.*, Parte I, cap. 3, p. 82.

59. *Ibid.*, Parte I, cap. 5, p. 168-169.

60. Aqueles que ainda querem acreditar que a eugenia só foi cozida mais tarde por Hitler e alguns de seus comparsas simiescos da S.S. devem ler: Richard Weikart, *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, New York: Palgrave Macmillan, 2004; Edwin Black, *War against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, New York: Four Walls Eight Windows, 2003; e Stefan Kühl, *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

61. Darwin, *The Descent of Man*, Parte I, cap. 3, p. 103.

62. *Ibid.*, Parte I, cap. 7, p. 235.

63. *Ibid.*, Parte I, cap. 7, p. 238.

64. *Ibid.*, Parte I, cap. 6, p. 201.

CAPÍTULO 8
Além do bem e do mal

65. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Tradução de Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1974, seção 125.
66. Charles Darwin, *The Descent of Men*, Parte I, cap. 5, p. 177.
67. *Ibid.*, Parte II, cap. 21, p. 403.
68. *Ibid.*, Parte II, cap. 21, p. 405.
69. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*. Tradução de Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1966, seção 225. [Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, seção 225].
70. *Ibid.*, seção 228.
71. *Ibid.*, seção 257.
72. *Ibid.*.
73. Darwin, *op. cit.*, Parte I, cap. 5, p.162-163.
74. Nietzsche, *op. cit.*, seção 258.
75. *Ibid.*, seção 259.
76. *Ibid.*, seção 4.
77. *Ibid.*, seção 13.
78. *Ibid.*, seção 259.
79. *Ibid.*, seção 260.
80. *Ibid.*.
81. *Ibid.*.
82. *Ibid.*, seção 62.
83. *Ibid.*.
84. *Ibid.*, seção 195.
85. *Ibid.*, seção 44.
86. *Ibid.*, seção 203.
87. *Ibid.*, seção 251.
88. *Ibid.*, seção 208.
89. *Ibid.*, seções 250-251.

90. Cf. Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche*. New York: Overlook Press, 2002, p. 546-547.

91. *Ibid.*, 559.

CAPÍTULO 9

O Estado e a Revolução

92. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, in *Lenin, Essential Works of Lenin*. New York: Dover, 1987, cap. 1, seção 1, p. 272.

93. *Ibid.*, cap. 1, seção 1, p. 274.

94. *Ibid.*, cap. 5, seção 4, p. 347.

95. *Ibid.*, cap. 1, seção 4, p. 282.

96. *Ibid.*, cap. 1, seção 4, p. 280-281.

97. *Ibid.*, cap. 5, seção 4, p. 343.

98. Essas são as palavras e as estimativas conservadoras de Zbigniew Brzezinski, *Out of Control*, New York: Simon & Schuster, 1993, p. 11.

99. Não digo apenas quanto a agir conforme os conselhos maquiavélicos, de maneira geral, mas a ser diretamente influenciado pela leitura de Maquiavel. Cf. Robert Service, *Lenin: A Biography*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2000, p. 8-10, 203-204, 376.

100. Dmitri Volkogonov, *Autopsy for an Empire: The Seven Leaders Who Built the Soviet Regime*, New York: The Free Press, 1998, p. 80.

101. Lenin, *op. cit.*, cap. 1, seção 1, p. 273.

102. *Ibid.*.

103. *Ibid.*, cap. 1, seção 1, p. 274

104. *Ibid.*, cap. 2, seção 1, p. 288.

105. *Ibid.*.

106. Citado em Service, *op. cit.*, p. 395.

107. *Ibid.*, cap. 3, seção 3, p. 307.

108. *Ibid.*, cap. 5, seção 2, p. 337.

109. Service, *op. cit.*, p. 87.

110. Lenin, *op. cit.*, cap. 2, seção 1, p. 288.

111. *Ibid.*, cap. 5, seção 2, p. 339.

CAPÍTULO 10

O eixo da civilização

112. Cf. Edwin Black, *War against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, New York: Four Walls Eight Windows, 2003; e Stefan Kühl, *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

113. Margaret Sanger, *The Pivot of Civilization*. Lenox, MA: Hard Press, 2006, cap. 1, p. 17.

114. *Ibid.*, cap. 8, p. 74.

115. *Ibid.*, p. 75.

116. *Ibid.*, cap. 4, p. 37.

117. Charles Darwin, *The Descent of Men*, Parte I, cap. 3, p. 92.

118. *Ibid.*, p. 102. Grifo adicionado.

119. *Ibid.*, Parte I, cap. 5, p. 174.

120. *Ibid.*, Parte I, cap. 4, p. 122.

121. *Ibid.*, p. 146.

122. Sanger, *op. cit.*, cap. 4, p. 41.

123. *Ibid.*, p. 43.

124. *Ibid.*.

125. *Ibid.*, p. 44.

126. *Ibid.*, cap. 5, p. 48; 75 mil de uma população de 783 mil.

127. *Ibid.*, cap. 3, p. 27.

128. *Ibid.*, cap. 12, p. 102.

129. *Ibid.*, cap. 5, p. 49.

130. *Ibid.*, cap. 8, p. 71.

131. *Ibid.*, cap. 5, p. 49-50.

132. *Ibid.*, cap. 6, p. 56.

133. *Ibid.*, p. 58.

134. *Ibid.*.

135. *Ibid.*, cap. 9, p. 85.

136. *Ibid.*, cap. 10, p. 89.

137. *Ibid.*, p. 91.

138. *Ibid.*, p. 91.

139. *Ibid.*, p. 91-92.

140. *Ibid.*, p. 91.

141. *Ibid.*, cap. 12, p. 103.

142. *Ibid.*, p. 104.

143. *Ibid.*, p. 106.

144. *Ibid.*, cap. 8, p. 69.

CAPÍTULO 11

Minha luta

145. Ambas as citações são de Alan Bullock, *Hitler and Stalin: Parallel Lives*, New York: Vintage, 1993, p. 803.

146. Quanto a esse episódio, cf. John Toland, *Adolf Hitler*, New York: Doubleday, 1976, p. 676-677.

147. Hugh Gallagher, *By Trust Betrayed: Patients, Physicians, and the License to Kill in the Third Reich*, edição revista, Arlington, VA: Vandamere, 1995, p. 9 e 86.

148. Citação de Robert Lifton, *The Nazi Doctors*, New York: Basic Books, 2000, p. 31.

149. *Ibid.*, p. 32.

150. *Ibid.*, p. 30.

151. *Ibid.*.

152. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Mumbai: Jaico Publishing House, 1988, vol. I, cap. 8, p. 195. A melhor tradução de *Mein Kampf* é a chamada “Reynal & Hitchcock” (R & H), edição de 1939 feita sob a tutela de Alvin Johnson e publicada pela Houghton Mifflin. Infelizmente, ela saiu de catálogo, portanto eu usei a edição da Jaico Publishing House. Na R & H, está o vocábulo “programador”, mais preciso, ao invés do vocábulo “filósofo político”, que consta na edição da Jaico, vol. I, cap. 8, p. 283-287. Mas essa distinção que Hitler faz é, sob sérios aspectos, a mesma que Platão faz. Mas Platão, é claro, era infinitamente mais sutil e trata da iluminação do bem verdadeiro, e não do mal caprichoso.

153. Hitler, *op. cit.*, vol. I, cap. 8, p. 194.

154. *Ibid.*, vol. I, cap. 8, p. 195. Os leitores mais interessados devem consultar a tradução de R & H, ao cap. 8, p. 283-284.

155. *Ibid.*.

156. *Ibid.*, p. 196-197.

157. *Ibid.*, p. 196.

158. Michael Burleigh, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*. New York: HarperCollins, 2007, p. 94-95 e 99-122.

159. Hitler, *op. cit.*, vol. I, cap. 1, p. 26.

160. *Ibid.*, vol. I, cap. 2, p. 32.

161. *Ibid.*, p. 38.

162. *Ibid.*, p. 39.

163. *Ibid.*.

164. *Ibid.*, vol. I, cap. 11, p. 285.

165. *Ibid.*, vol. I, cap. 3, p. 97.

166. *Ibid.*, vol. I, cap. 2, p. 40-42.

167. *Ibid.*, p. 48, 58, 62 e 66.

168. *Ibid.*, vol. I, cap. 11, p. 299.

169. *Ibid.*, p. 297.

170. *Ibid.*, vol. I, cap. 4, p. 146.

171. *Ibid.*.

172. *Ibid.*, p. 149.

173. *Ibid.*.

174. *Ibid.*.

175. *Ibid.*, vol. I, cap. 5, p. 164.

176. *Ibid.*, vol. I, cap. 10, p. 241-242.

177. *Ibid.*, vol. II, cap. 1, p. 346.

178. *Ibid.*, p. 223-224.

179. *Ibid.*, vol. I, cap. 5, p. 164.

180. *Ibid.*, vol. I, cap. 10, p. 242.

181. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, seção 61. [Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*, *op. cit.*, seção 61].

182. Hitler, *op. cit.*, vol. II, cap. 1, p. 339.

183. *Ibid.*, p. 346.

184. *Ibid.*, p. 348-349.

185. Peter Gay, *Freud: A Life of Our Time*. New York: W. W. Norton, 1998, p. 526.
186. *In Ibid.*, p. 527.
187. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*. Tradução de James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961, cap. 1-2, p. 6-12. [Sigmund Freud, *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012, p. 40-44].
188. *Ibid.*, cap. 2, p. 13 [45].
189. *Ibid.*, cap. 3, p. 18 [53].
190. *Ibid.*, cap. 7, p. 45 e 47 [94 e 97].
191. *Ibid.*, cap. 2, p. 13 [45].
192. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*. Tradução de Judith Masters, New York: St. Martin's Press, 1978, livro I, cap. 1, p. 46.
193. Freud, *op. cit.*, cap. 4, p. 29 [70].
194. *Ibid.*.
195. *Ibid.*, p. 27 [67].
196. *Ibid.*, p. 30 [71].
197. Peter Gay, *op. cit.*, p. 332-333.
198. *Ibid.*, p. 334.
199. Freud, *Moses and Monotheism*, cap. 23, p. 131, *in* Peter Gay, *op. cit.*, nota de rodapé da p. 334. Grifo adicionado.
200. Freud, *op. cit.*, cap. 6, p. 39-40 [84-85].
201. *Ibid.*, p. 40 [86].
202. *Ibid.*, p. 42 [90].
203. *Ibid.*, p. 41-42 [89].
204. *Ibid.*, cap. 8, p. 54 [107].
205. *Ibid.*, p. 51-52 [103-104].
206. *Ibid.*, cap. 9, p. 63 [121].
207. *Ibid.*, cap. 10, p. 67 [126].

CAPÍTULO 13

Adolescência, sexo e cultura em Samoa

208. Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Culture*. American Museum of Natural History Special Members Edition, 1928, 1973, cap. 1, p. 3.

- 209. *Ibid.*, cap. 2, p. 8.
- 210. *Ibid.*, cap. 14, p. 137.
- 211. *Ibid.*, cap. 4, p. 24.
- 212. *Ibid.*, cap. 13, p. 119.
- 213. *Ibid.*, p. 118.
- 214. *Ibid.*, p. 119.
- 215. *Ibid.*, cap. 7, p. 58.
- 216. *Ibid.*, p. 54.
- 217. *Ibid.*, p. 50.
- 218. *Ibid.*, cap. 10, p. 84.
- 219. *Ibid.*, p. 87.
- 220. *Ibid.*, p. 76.
- 221. *Ibid.*, p. 82.
- 222. *Ibid.*, p. 83.
- 223. *Ibid.*, cap. 7, p. 60.
- 224. *Ibid.*, cap. 10, p. 83.
- 225. *Ibid.*, cap. 13, p. 124.
- 226. *Ibid.*, p. 110.
- 227. *Ibid.*, p. 112.
- 228. *Ibid.*, cap. 7, p. 55.
- 229. *Ibid.*, cap. 9, p. 70.
- 230. *Ibid.*, cap. 11, p. 91.
- 231. *Ibid.*, cap. 14, p. 138.
- 232. *Ibid.*

233. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, p. 109.

234. Cf. Hilary Lapsey, *Margaret Mead and Ruth Benedict: The Kinship of Women*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1999, p. 26, 76, 79-80 e 308.

235. Jane Howard, *Margaret Mead: A Life*. New York: Fawcett Crest, 1984, p. 253.

236. Martins Orans, *Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman and the Samoans*. Novato, CA: Chandler and Sharp Publishers, Inc., 1996, p. 123-124.

237. *Ibid.*, p. 124.

238. *Ibid.*, p. 125.

239. *Ibid.*, p. 13.

CAPÍTULO 14
O relatório Kinsey

240. Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy e Clyde Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia and London: W. B. Saunders Company, 1948, p. 7.

241. *Ibid.*, cap. 22, p. 667. Grifo adicionado.

242. *Ibid.*, p. 668.

243. *Ibid.*.

244. *Ibid.*.

245. *Ibid.*, p. 669.

246. *Ibid.*, p. 671.

247. *Ibid.*, p. 677.

248. *Ibid.*.

249. *Ibid.*, p. 678.

250. *Ibid.*.

251. Jonathan Gathorne-Hardy, *Kinsey: Sex the Measure of All Things*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998, p. 337.

252. Kinsey *et al.*, *op. cit.*, cap. 21, p. 617.

253. *Ibid.*, p. 623.

254. *Ibid.*, p. 639.

255. Judith Reisman and Edward Eichel, *Kinsey, Sex, and Fraud*. Lafayette, LA: Huntington House, 1990, p. 29, 52-53.

256. James Jones, *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life*. New York: Norton, 1997, p. 387.

257. Kinsey *et al.*, *op. cit.*, cap. 21, p. 656.

258. *Ibid.*, p. 659-660.

259. *Ibid.*, cap. 5, p. 176-177.

260. *Ibid.*, p. 179.

261. *Ibid.*, p. 178.

262. *Ibid.*, p. 181.

CAPÍTULO 15

A mística feminina

263. Betty Friedan, *The Feminine Mystique*. Com introdução e epílogo da autora. New York: Bantam Doubleday Dell, 1983, p. 15.

264. *Ibid.*, p. 179, 181 e 208.

265. *Ibid.*, p. 233.

266. *Ibid.*, p. 234-235.

267. *Ibid.*, p. 364.

268. *Ibid.*, p. 31.

269. *Ibid.*, p. 56.

270. *Ibid.*, p. 176.

271. *Ibid.*, p. 188.

272. *Ibid.*, p. 235.

273. *Ibid.*, p. 236.

274. *Ibid.*, p. 72-73.

275. *Ibid.*, p. 238-239.

276. *Ibid.*, p. 50.

277. *Ibid.*, p. 199-200.

278. *Ibid.*, p. 195-196.

279. *Ibid.*, p. 194.

280. *Ibid.*, p. 198.

281. *Ibid.*, p. 202.

282. *Ibid.*, p. 197.

283. Cf. a introdução de Daniel Horowitz, *Betty Friedan and the Making of The Feminine Mystique: The American Left, the Cold War, and Modern Feminism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.

284. Friedan, *op. cit.*, p. 140-141.

285. *Ibid.*, p. 143.

286. *Ibid.*, p. 142-143.

287. *Ibid.*, p. 144.

288. Daniel Horowitz, *op. cit.*, p. 209-210.
289. *Ibid.*, p. 201.
290. Friedan, *op. cit.*, p. 385-386.
291. Disponível no site do Guttmacher Institute:
http://www.guttmacher.org/pubs/fb_induced_abortion.html.
292. [A reportagem fonte estava no site <https://www.barackobama.com/>, porém não está mais disponível].

POSFÁCIO

Um esboço final de sanidade

293. Michael Burleigh, *Sacred Causes*. New York: Harper Collins, 2007, p. 39.

XLVI Traduzo esta seção mantendo as referências que o autor faz às edições em que ele mesmo se baseou, mas também insiro, entre colchetes e após suas referências, a edição (ou as edições) em que me baseei para esta tradução, nos casos em que consegui acesso a edições brasileiras ou portuguesas dos livros em questão – NT.

Dez livros que estragaram o mundo – e outros cinco que não ajudaram em nada
Copyright © by Benjamin Wiker, 2008
1ª edição – maio de 2015 – CEDET

Título original: *10 Books That Screwed Up the World: And 5 Others That Didn't Help*, Regnery Publishing, Inc.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico Rua Ângelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: 19-3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Editor

Diogo Chiuso

Tradução & Assistência editorial:

Thomaz Perroni

Revisão

Roger Campanhari

Capa & Diagramação:

Renan Martins dos Santos

Desenvolvimento de eBook

Loope – design e publicações digitais
www.loope.com.br

Conselho Editorial

Adelice Godoy

César Kyn d'Ávila

Diogo Chiuso

Silvio Grimaldo de Camargo

VIDE EDITORIAL – www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Wiker, Benjamin

Dez livros que estragaram o mundo – e outros cinco que não ajudaram em nada [recurso eletrônico] / Benjamin Wiker; tradução de Thomaz Perroni – Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

eISBN: 978-85-67394-66-4

1. Guia de literatura 2. Ideologias I. Autor II. Título.

CDD - 910 / 301

Índice para Catálogo Sistemático

1. Guia de literatura – 910

2. Ideologias – 301

SOBRE O AUTOR



BENJAMIN WIKER é Ph.D. em Ética Teológica pela Universidade de Vanderbilt, Tennessee, membro do *Discovery Institute Center for Science and Culture* e foi professor de diversas universidades americanas, como a Thomas Aquinas College, na Califórnia, e a Franciscan University, em Ohio. É autor de *Darwinismo moral: como nos tornamos hedonistas* (2002), *Architects of the Culture of Death* (2004) e *Ten Books Every Conservative Must Read* (2010), entre outros títulos. Seu bestseller 10 livros que estragaram o mundo – e outros cinco que não ajudaram em nada ganha agora uma tradução brasileira. Atualmente é escritor e palestrante e vive em Ohio com a mulher e sete filhos.

“O bom senso e um pouco de lógica nos advertem que, se idéias têm conseqüências, então más idéias têm más conseqüências. E, ainda mais óbvio: más idéias, escritas em livros, tornam-se muito mais duráveis, infectam gerações e mais gerações e ampliam a miséria do mundo.

Eu afirmo, portanto, que o mundo seria hoje um lugar demonstravelmente melhor se os livros que estamos prestes a discutir jamais tivessem sido escritos”.