

Umberto Eco

cinco
ESCRITOS
moraís



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.site](#) 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."



Cinco Escritos Morais

Umberto Eco

Tradução Eliana Aguiar

Rio de Janeiro: Editora Record — 1998

ISBN: 85-01-05160-8

SUMÁRIO

Introdução

Pensar a Guerra

O fascismo eterno

Sobre a imprensa

Quando o outro entra em cena

As migrações, a tolerância e o intolerável

Introdução

Os escritos aqui reunidos têm duas características em comum. Antes de tudo são ocasionais, nascidos como conferências ou intervenções de atualidades. E, apesar da variedade dos temas, são de caráter ético, ou seja, referem-se àquilo que seria justo fazer, àquilo que não se deveria fazer ou àquilo que não se pode fazer em hipótese nenhuma.

Dado o seu caráter ocasional, parece-me indispensável esclarecer em que circunstâncias foram escritos, pois sem isso poderiam tornar-se de difícil compreensão.

Pensar a guerra foi publicado em *La Rivista dei Libri*, 1, abril de 1991, nos dias da Guerra do Golfo.

O fascismo eterno foi uma conferência pronunciada, em versão inglesa, em um simpósio organizado pelos departamentos de italiano e francês da Columbia University, em 25 de abril de 1995, para celebrar a liberação da Europa. Apareceu depois como “Eternal Fascism” na *The New York Review of Books* de 22 de junho de 1995 e foi traduzida para *La Rivista dei Libri* de julho-agosto de 1995 como “Totalitarismo fuzzy e Ur-Fascismo” (versão que se distingue desta que publico aqui apenas em alguns leves reajustes formais). Mas é necessário ter presente que o texto foi pensado para um público de estudantes americanos e foi pronunciado nos dias em que a América havia sido sacudida pelo atentado de Oklahoma e pela descoberta do fato (nada secreto, aliás) de que existiam, nos Estados Unidos, organizações militares de extrema direita. Portanto, o tema do antifascismo assumia, naquelas circunstâncias, conotações particulares, e a reflexão histórica pretendia encorajar uma reflexão sobre problemas da atualidade em diversos países — a conferência foi traduzida depois para jornais e revistas em várias outras línguas. Além disso, o fato do discurso ser dirigido a estudantes explica por que fornecemos informações e precisões quase escolásticas sobre acontecimentos que um leitor italiano deveria conhecer e por que há citações de Roosevelt, alusões ao antifascismo americano ou referências repetidas ao encontro entre europeus e americanos nos dias da liberação.

Sobre a imprensa é uma exposição apresentada no curso de uma série de seminários organizados pelo Senado (presidente Carlo Scognamiglio), diante dos membros do Senado e dos diretores de nossos maiores jornais, com os quais se seguiu uma vasta discussão. O texto foi publicado depois, aos cuidados do próprio

Senado, em Gli Incontri di studio a Palazzo Giustiniani. Stampa e mondo politico oggi, Roma, Tipografia del Senato, 1995, contendo também as intervenções de Carlo Scognamiglio, Eugenio Scalfari, Giulio Anselmi, Francesco Tabladini, Silvano Boroli, Walter Veltroni, Salvatore Carruba, Darko Bratina, Livio Caputo e Paolo Mieli.

Quando o outro entra em cena reproduz uma resposta minha ao cardeal Martini no curso de uma troca de cartas (quatro), organizada e publicada pela revista Liberal.

A correspondência foi reunida depois em um pequeno volume (Che cosa crede chi non crede?, Roma, Atlantide Editoriale, 1996). Meu texto responde à pergunta que me foi feita pelo cardeal Martini: “Em que o senhor baseia a certeza e a imperatividade de seu agir moral sem fazer apelo, para fundar a universalidade de uma ética, a princípios metafísicos ou, de qualquer forma, a valores transcendentais, e sequer a imperativos categóricos universalmente válidos?” Para restabelecer o quadro em que se deu o debate, remeto obviamente ao volume citado, que contém também anotações e intervenções de Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa e Claudio Martelli.

As migrações, a tolerância e o intolerável é uma colagem. O primeiro parágrafo reproduz a primeira parte de uma conferência proferida em 23 de janeiro de 1997, na abertura do convênio organizado pelo município de Valencia sobre as perspectivas do Terceiro Milênio. O segundo traduz e readapta a introdução ao Fórum internacional sobre a intolerância, organizado em Paris pela Académie Universelle des Cultures, em 26 e 27 de março de 1997. O terceiro foi publicado com o título de “Não nos perguntemos por quem os sinos dobram” no jornal Repubblica, por ocasião da sentença do tribunal militar de Roma sobre Priebke.

Pensar a Guerra

Este artigo fala da Guerra, com G maiúsculo, como guerra “quente” e guerreada com o consenso explícito das nações, na forma que assume no mundo contemporâneo. Como foi entregue à redação na época em que as tropas aliadas entraram em Kuwait City, é provável que — se não acontecer algum golpe de cena — seja lido quando todos já tiverem dado por estabelecido que a Guerra do Golfo obteve resultados satisfatórios, porque conformes aos fins pelos quais foi travada. Em tal caso, falar da impossibilidade ou inutilidade da guerra pareceria uma contradição, pois ninguém estaria disposto a considerar inútil ou impossível uma empresa que permitiu que se chegasse aos resultados previstos. No entanto, as reflexões que se seguem devem valer não importa como andem as coisas. Aliás, muito pelo contrário, devem valer ainda mais se a guerra chegou a resultados “vantajosos”, exatamente porque tais vantagens poderiam persuadir a todos de que a guerra é ainda, em certos casos, uma possibilidade razoável. O que deve, obrigatoriamente, ser desmentido.

Desde o início da guerra era possível ouvir ou ler vários apelos que reprovavam os intelectuais por não terem tomado a posição devida em relação ao drama.

Como a maioria vocal que assim falava ou escrevia era representada, em geral, por intelectuais (no sentido sindical do termo), fica a pergunta sobre quem seria, então, a minoria silenciosa de quem se exigia que tomasse a palavra.

Evidentemente tratava-se daqueles que não se haviam pronunciado de maneira “correta”, escolhendo uma das duas partes em jogo. Prova disso é que, dia após dia, se alguém pronunciava-se de modo contrário às expectativas de um outro, era logo tachado de intelectual traidor, seja belicista pró-capitalista, seja pacifista pró-árabe.

A contraposição da mídia no interior dessa maioria vocal fazia com que, justamente, um merecesse as acusações do outro. Os partidários da necessidade e inelutabilidade do conflito pareciam intervencionistas à moda antiga; os pacifistas, na maioria incapazes de evitar slogans e rituais dos decênios passados, mereciam a cada momento a acusação de querer a rendição de uns para premiar a beligerância dos outros. Como ritual de exorcismo, quem apoiava o conflito tinha que afirmar em permanência a crueldade da guerra e quem se opunha, a crueldade de Saddam.

Em cada um desses casos assistimos certamente a um debate entre intelectuais profissionais, mas nunca a um exercício da função intelectual. Os intelectuais como categoria é algo de muito nuançado, todos o sabem. Diverso é, por outro

lado, tentar definir “função intelectual”. Esta consiste em distinguir criticamente aquilo que se considera uma aproximação satisfatória do próprio conceito de verdade — e pode ser exercida por qualquer um, até mesmo por um marginal que reflete sobre sua própria condição e, de alguma maneira, a expressa, do mesmo modo como pode ser traída por um escritor que reaja aos acontecimentos de modo passional, sem impor a si mesmo a decantação da reflexão.

Por isso, como dizia Vittorini, o intelectual não deve rufar os tambores para a revolução. Não para fugir à responsabilidade de uma escolha (que, como indivíduo, ele pode fazer), mas porque o momento da ação demanda que sejam eliminadas as nuances e as ambiguidades (e esta é a função insubstituível do decision maker em qualquer instituição), enquanto a função intelectual consiste justamente em escavar as ambiguidades para trazê-las à luz. O primeiro dever do intelectual é criticar os próprios companheiros de estrada (“pensar” significa representar o papel do Grilo Falante). Pode acontecer que um intelectual escolha o silêncio porque teme trair àqueles com quem se identifica, pensando que, apesar de seus erros contingentes, eles perseguem, no fim das contas, o bem máximo para todos. Trágica escolha, de que a história está cheia, pela qual já vimos muitas pessoas morrerem, buscarem a morte, numa luta em que não acreditavam e porque pensavam que não se pode barganhar a lealdade com a verdade. Mas a lealdade é uma categoria moral e a verdade é uma categoria teórica.

Não que a função intelectual seja separada da moral. É uma escolha moral exercê-la, assim como também é moral a escolha do cirurgião que decide cortar carne viva para salvar uma vida humana. Mas no momento em que corta, o cirurgião não pode comover-se, sequer quando decide fechar de novo porque não vale a pena continuar a operação. A função intelectual também pode levar a resultados emotivamente insuportáveis, porque às vezes é preciso resolver alguns problemas mostrando que não têm solução. É escolha moral exprimir a própria conclusão — ou calá-la (talvez esperando estar enganado). Tal é o drama de quem, mesmo por um só instante, assume a tarefa de “funcionário da humanidade”.

Fez-se muita ironia, mesmo no ambiente católico, sobre a posição do Papa, que disse que não se deve fazer guerra, rezou e propôs soluções alternativas que pareciam exíguas diante da complexidade dos acontecimentos. Para justificá-lo, amigos e inimigos concluíram que o pobre homem estava só fazendo o seu trabalho, pois não poderia dizer outra coisa. É justo. O Papa (do próprio ponto de vista acerca da verdade) exercitou a função intelectual e disse que não se deve fazer guerra. O Papa deve dizer que, se quisermos praticar o Evangelho em

profundidade, devemos oferecer a outra face. Mas o que faço se alguém quer matar-me? “Vire-se”, deveria dizer o Papa, “o problema é seu” — e a casuística sobre a legítima defesa interviria apenas para compensar a fragilidade humana.

Ninguém é, portanto, obrigado ao exercício heróico da virtude. A posição é tão impecável que se (e quando) o Papa acrescenta alguma coisa que pode ser entendida como indicação prática, deixa de exercer sua própria função intelectual e faz escolhas políticas (e o problema é dele).

Se é assim, é preciso dizer que a comunidade intelectual tem falado sobre o problema da guerra há quarenta e cinco anos. Falou, e com tal empenho missionário que mudou radicalmente a maneira como o mundo vê a guerra.

Nunca como nessa ocasião as pessoas sentiram todo o horror e a ambiguidade de tudo que estava acontecendo. À parte alguns dementes, ninguém tinha as ideias em preto e branco. O fato da guerra ter explodido assim mesmo é sinal de que o discurso dos intelectuais não teve um sucesso completo, não foi suficiente, não teve espaço histórico suficiente. Mas isso é um acidente. O mundo de hoje olha a guerra com olhos diversos daqueles com os quais podia olhá-la no início do século, e se alguém falasse hoje da beleza da guerra como única higiene do mundo, não entraria para a história da literatura, mas da psiquiatria. Aconteceu com a guerra o mesmo que aconteceu com o delito de honra e com a lei de talião: não é que ninguém os pratique mais, é que a comunidade os considera um mal, enquanto num tempo passado eram considerados um bem.

Mas essas seriam ainda reações morais e emotivas (e às vezes a própria moral pode aceitar exceções para a proibição de matar, assim como a sensibilidade coletiva pode aceitar horrores e sacrifícios que garantam um bem maior). Há, ao contrário, um modo mais radical de pensar a guerra em termos meramente formais, de coerência interna, refletindo sobre suas condições de possibilidade, para concluir que não se pode fazer a guerra porque a existência de uma sociedade da informação instantânea e dos transportes rápidos, da migração intercontinental contínua, unida à natureza da nova tecnologia bélica tornou a guerra impossível e irracional. A guerra está em contradição com as próprias razões pelas quais é feita.

Qual tem sido no correr dos séculos o objetivo de uma guerra? Fazia-se uma guerra para derrotar o adversário, de modo a poder extrair de sua perda algum benefício, e de maneira que nossas intenções — agir de determinada maneira para obter determinados resultados — fossem tática ou estrategicamente realizadas de tal modo que tornassem irrealizáveis as intenções do adversário. Com tais objetivos podia-se colocar em campo todas as forças de que se podia

dispor. Em poucas palavras, a partida era jogada entre nós e o adversário. A neutralidade dos outros, o fato de nossa guerra não os perturbar (e de permitir-lhes, em certa medida, extrair dela algum lucro), era condição necessária para a nossa liberdade de manobra. Sequer a “guerra absoluta” de Clausewitz fugia a essas restrições.

Foi só no nosso século que surgiu a noção de “guerra mundial”, que poderia envolver até mesmo sociedades sem história como as tribos polinésias. Com a descoberta da energia atômica, da televisão, dos transportes aéreos e com o nascimento de várias formas de capitalismo multinacional, verificaram-se algumas condições de impossibilidade da guerra.

1. As armas nucleares convenceram a todos de que um conflito atômico não teria vencedores, mas um único perdedor: o planeta. Mas se, num primeiro momento, demo-nos conta de que a guerra atômica é antiecológica, convencemo-nos depois de que qualquer guerra antiecológica é atômica e de que, enfim, qualquer guerra, hoje em dia, não pode senão ser antiecológica. Quem joga a bomba atômica (ou quem polui o mar) declara guerra não apenas aos neutros, mas à terra em seu conjunto.

2. A guerra não é mais entre duas frentes separadas. O escândalo dos jornalistas americanos em Bagdá é igual ao escândalo, de dimensões bem maiores, de milhões e milhões de muçulmanos pró-iraquianos que vivem nos países da aliança antiiraquiana. Nas guerras de outrora os inimigos potenciais eram capturados (ou massacrados), e um compatriota que, do território inimigo, falasse das razões do adversário seria, no fim da guerra, enforcado. Mas a guerra não pode mais ser frontal, em virtude da própria natureza do capitalismo multinacional. O fato de o Iraque ter sido armado pelas indústrias ocidentais não é um incidente. Faz parte da lógica do capitalismo maduro que escapa ao controle de cada Estado em separado. Quando o governo americano declara que as empresas de televisão estão fazendo o jogo do inimigo, acredita estar ainda diante de um complô dos cabeças-de-vento pró-comunistas; simetricamente, as empresas de televisão vivem a ilusão de personificar a figura heróica de Humphrey Bogart, quando faz o gângster contraventor ouvir pelo telefone o barulho das rotativas, dizendo: “É a imprensa, meu velho, e você não vai poder impedi-la.” Mas está na lógica da indústria da notícia vender notícias, de preferência dramáticas. Não que a mídia se recuse a rufar os tambores pela guerra: ela é, simplesmente, uma pianola que executa a música transcrita anteriormente no próprio rolo. Hoje, na guerra, qualquer um tem o inimigo na própria retaguarda, coisa que nenhum Clausewitz poderia imaginar.

3. E mesmo se a imprensa estiver amordaçada, as novas tecnologias da

comunicação permitem fluxos incessantes de informação — e sequer um ditador pode bloqueá-los, pois utilizam infra-estruturas mínimas, às quais nem ele pode renunciar. Este fluxo de informação desempenha a função que, nas guerras tradicionais, era desempenhada pelos serviços secretos: neutraliza qualquer ação de surpresa — e não é possível uma guerra em que não se possa surpreender o adversário. A guerra produz uma inteligência generalizada com o inimigo. Mas a informação faz mais: dá continuamente a palavra ao adversário (enquanto o objetivo de qualquer política bélica é bloquear a propaganda adversária) e abate o moral dos cidadãos de cada uma das partes em relação ao próprio governo (enquanto Clausewitz lembrava que a condição da vitória é a coesão moral de todos os combatentes). Todas as guerras do passado baseavam-se no princípio de que os cidadãos, considerando-a justa, estivessem ansiosos para destruir o inimigo. Agora, pelo contrário, a informação não só faz vacilar a fé dos cidadãos, mas também faz com que se tornem vulneráveis diante da morte dos inimigos — não mais um evento distante e impreciso, mas uma evidência visual insustentável.

4. Tudo isso interage com o fato, recorde-se Foucault, de que o poder não é mais monolítico e unidirecional: é difuso, parcelado, feito de uma contínua aglutinação e desaglutinação de consensos. A guerra não põe mais duas pátrias frente a frente. Coloca infinitos poderes em concorrência. Nesse jogo alguns centros de poder saem lucrando, mas à custa dos outros. Se a velha guerra engordava os comerciantes de canhões, e esse lucro colocava em segundo plano a suspensão provisória de algumas trocas comerciais, a nova guerra, se enriquece os comerciantes de canhões, coloca em crise (e em todo o globo) as indústrias de transportes aéreos, de entretenimento e de turismo, as indústrias da própria mídia (que perdem publicidade comercial) e, em geral, toda a indústria do supérfluo — ossatura do sistema -, do mercado da construção civil ao automóvel. Com a notícia de uma guerra em curso, o pregão da Bolsa aumenta de imediato; um mês depois, salta igualmente aos primeiros sinais de uma paz possível. Nenhum “cinismo” no primeiro caso, nenhuma virtude no segundo. A Bolsa registra as oscilações do jogo dos poderes. Na guerra, alguns poderes econômicos entram em concorrência com outros, e a lógica do conflito entre eles supera a lógica das potências nacionais. Se a indústria dos consumos estatais (como os armamentos, por exemplo) precisa de tensão, a dos consumos individuais tem necessidade de felicidade. O conflito é decidido em termos econômicos.

5. Por todas essas e por outras razões a guerra não se assemelha mais, como as guerras de outrora, a um sistema inteligente “serial”, mas a um sistema inteligente “paralelo”. Um sistema inteligente “serial”, usado por exemplo para construir máquinas capazes de traduzir ou extrair inferências de alguns dados de informação, é instruído pelo programador de maneira a tomar, com base em um

número finito de regras, decisões sucessivas, cada uma das quais depende de uma avaliação da decisão precedente, seguindo uma estrutura em árvore, feita de uma série de disjunções binárias. A velha estratégia bélica procedia nesse sentido: se o inimigo moveu suas tropas em direção leste, devo então prever que depois pretende dirigir-se para o sul; em tal caso, seguindo a mesma lógica, moverei minhas tropas na direção nordeste, para cortar sua passagem de surpresa. As regras do inimigo eram também as nossas, e cada um podia tomar uma decisão por vez, como em uma partida de xadrez.

Um sistema paralelo, ao contrário, confia a cada célula de uma rede a decisão de organizar-se em uma configuração final, segundo uma distribuição de pesos que o operador não pode decidir ou prever com antecedência, porque a rede cria regras que não recebeu com antecedência, automodifica-se para encontrar a solução e desconhece a distinção entre regras e dados. É verdade que se pode controlar um sistema do gênero (chamado “neoconexivo” ou “de redes neutras”) controlando a resposta dada com a resposta esperada e reajustando os pesos através de experimentos sucessivos. Mas isso demanda (i) que o operador tenha tempo, (ii) que não existam dois operadores em concorrência que redistribuam os pesos de maneira mutuamente contraditória, e enfim (iii) que cada célula da rede “raciocine” como célula e não como os operadores, isto é, não tome decisões que derivem de inferências a partir do comportamento dos operadores e, sobretudo, que não tenha interesses estranhos à lógica da própria rede. Já num sistema de parcelamento do poder, cada célula reage segundo seus próprios interesses, que não são os do operador e nada têm a ver com as tendências autodinâmicas da rede.

Consequentemente, se — mesmo por metáfora — a guerra é um sistema neoconexivo, desenvolve-se e organiza-se independentemente da vontade dos dois contendores. É interessante como, ao divulgar o funcionamento de uma rede neural, Arno Penzias (Come vivere in un mondo High-Tech, Milão, Bompiani, 1989, pp. 107-108) usa uma metáfora bélica: “Sabia-se que cada neurônio tornava-se eletricamente ativo (‘disparava’) se estimulado através de seus cabos de input (chamados dendrites) finamente ramificados. No momento do ‘disparo’ um neurônio emite sinais elétricos ao longo de uma série de cabos de output (chamados axônios)... Como o ‘disparo’ de cada neurônio depende da atividade de muitos outros, não existe nenhuma maneira simples para calcular o que e quando iria acontecer. [...] Segundo a disposição particular das conexões sinápticas, cada simulação de rede neural de cem neurônios define o próprio conjunto de possíveis estados de equilíbrio (em um total de possibilidades absolutas de mil milhões de milhões de milhões, ou seja 1030).”

Se a guerra é um sistema neoconexivo, ela não é mais um fenômeno em que o

cálculo e a intenção dos protagonistas tenham valor. Pela multiplicação dos poderes em jogo ela distribui-se segundo ordenamentos de pesos imprevisíveis.

Consequentemente é até possível que venha a acabar e que o ordenamento final seja conveniente para um dos contendores, mas em princípio, como desafia qualquer cálculo decisional, ambos saem perdedores. Em relação à metáfora, a atividade frenética dos operadores para controlar a rede, que recebe impulsos contraditórios, acabará fazendo com que ela se rompa. O fim provável de uma guerra é o tít. A velha guerra era como uma partida de xadrez na qual cada um podia não apenas ter como objetivo comer o máximo de peças do adversário, mas sobretudo conduzi-lo (especulando sobre a maneira como seguia as regras) ao xeque-mate. A guerra contemporânea, ao contrário, é como uma partida de xadrez em que ambos os jogadores (trabalhando em uma mesma rede) comem e movem peças de uma mesma cor (o jogo não é branco e preto, é monocolor). Ela é um jogo autofágico.

Por outro lado, afirmar que um conflito revelou-se vantajoso para alguém em um dado momento implicaria identificar a vantagem “em um momento dado” com a vantagem final. Mas só haveria um momento final se a guerra ainda fosse, como queria Clausewitz, a continuação da política com outros meios (portanto, a guerra acabaria quando fosse atingido um estado de equilíbrio tal que permitisse o retorno à política). Mas em nosso século é a política do pós-guerra que será sempre e de qualquer forma a continuação (com qualquer meio) das premissas colocadas pela guerra. Não importa qual seja o seu andamento, a guerra, tendo provocado um reordenamento geral de pesos que não pode corresponder plenamente à vontade dos contendores, vai prolongar-se em uma dramática instabilidade política, econômica e psicológica nos decênios seguintes, que não poderia produzir senão um política “guerreada”.

Por outro lado, já aconteceu de maneira diversa alguma vez? É proibido pensar que Clausewitz estava enganado? A historiografia relê Waterloo como o confronto entre duas inteligências (porque houve um resultado), mas Stendhal soube lê-la em termos de casualidade. Decidir que as guerras clássicas produziram resultados razoáveis — um equilíbrio final — deriva de um preconceito hegeliano, para o qual a história tem uma direção e o resultado de uma mediação realiza tese e antítese. Não há prova científica (nem lógica) de que a reorganização do Mediterrâneo depois das guerras púnicas, ou da Europa depois das guerras napoleônicas, deva ser identificada como um equilíbrio. Poderia ser identificada como um estado de desequilíbrio que não se teria verificado se não fosse a guerra. O fato de que a humanidade, por dezenas de milhares de anos, tenha praticado a guerra como uma solução para estados de desequilíbrio não é mais comprovatório do que o fato de que a humanidade, no mesmo período,

tenha decidido resolver problemas psicológicos recorrendo ao álcool ou a outras substâncias com o mesmo efeito devastador.

E aqui se insere o argumento do tabu. Moravia já havia sugerido que, visto que há séculos a humanidade decidiu elaborar o tabu do incesto porque se deu conta de que a endogamia estreita dava resultados negativos, talvez tenhamos chegado ao ponto em que a humanidade começa a perceber a necessidade de transformar a guerra em tabu. Foi respondido, com realismo, que um tabu não se “proclama” por decisão moral ou intelectual, mas forma-se ao longo de milênios nos recessos obscuros da consciência coletiva (pelas mesmas razões pelas quais uma rede neural poderia atingir sozinha, no final, uma situação de equilíbrio). Ora, um tabu não se proclama: se autoproclama. Mas há acelerações do tempo de crescimento. Para perceber que se unir à mãe ou à irmã bloqueava a troca entre os grupos, foram necessários dezenas de milhares de anos — assim como muito tempo decorreu antes que a humanidade percebesse uma relação de causa e efeito entre o ato sexual e a gravidez. Mas bastaram duas semanas para perceber que, com uma guerra, as companhias aéreas fecham. Portanto, é compatível com o dever intelectual e com o senso comum anunciar a necessidade de um tabu que, por outro lado, ninguém tem autoridade para proclamar, fixando assim seus tempos de maturação.

É dever intelectual proclamar a impossibilidade da guerra. Mesmo se não existem soluções alternativas. No mínimo, recordar que nosso século conheceu uma excelente alternativa para a guerra que foi a guerra “fria”. Ocasão de horrores, injustiças, intolerâncias, conflitos locais, terror difuso, a história no final terá que admitir que esta foi uma solução bastante humana e percentualmente branda, que teve até vencidos e vencedores. Mas não compete à função intelectual declarar guerras frias.

Aquilo que para alguns parecia um silêncio dos intelectuais sobre a guerra talvez tenha sido o temor de falar no calor dos acontecimentos através da mídia, pelo simples fato de que a mídia faz parte da guerra e de seus instrumentos, logo é perigoso considerá-la território neutro. Além de tudo, a mídia tem tempos diversos daqueles da reflexão. A função intelectual exercita-se sempre com antecipação (sobre o que poderia acontecer) ou com atraso (sobre o que aconteceu); raramente sobre aquilo que está acontecendo, por razões de ritmo, pois os eventos são sempre muito mais rápidos e prementes do que as reflexões sobre os eventos. Por isso Cosimo Piovasco di Rondò subiu nas árvores: não para escapar ao dever intelectual de entender o próprio tempo e dele participar, mas para entendê-lo e dele participar melhor.

No entanto, mesmo quando escolhe espaços de silêncio tático, a reflexão sobre a

guerra exige finalmente que este silêncio seja manifestado em voz alta. Com a consciência das contradições de uma proclamação do silêncio, do poder persuasivo de um ato de impotência, do fato de que o exercício da reflexão não exime de assumir responsabilidades individuais. Mas o primeiro dever é dizer que a guerra, hoje, anula qualquer iniciativa humana, e até mesmo seus próprios objetivos aparentes (e a vitória aparente de alguém) não podem impedir o jogo, agora autônomo, de pesos empilhados em sua própria rede. Porque um peso “o quanto é peso pende, e quanto pende depende... e mesmo descende, pois o próximo ponto supera em baixeza aquele que a cada vez atinge... O peso nunca pode ser persuadido” (Michelstaedter).

Esta descida não pode ser justificada, pois — em termos de direitos da espécie — é pior que um delito: é um desperdício.

O fascismo eterno

Em 1942, com a idade de dez anos, ganhei o primeiro prêmio nos Ludi Juveniles (um concurso com livre participação obrigatória para jovens fascistas italianos --

o que vale dizer para todos os jovens italianos). Tinha trabalhado com virtuosismo retórico sobre o tema: “Devemos morrer pela glória de Mussolini e pelo destino imortal da Itália?” Minha resposta foi afirmativa. Eu era um garoto esperto.

Depois, em 1943, descobri o significado da palavra “liberdade”. Contarei esta história no fim de meu discurso. Naquele momento “liberdade” ainda não significava “liberação”.

Passei dois dos meus primeiros anos entre SS, fascistas e resistentes, que disparavam uns nos outros, e aprendi a esquivar-me das balas. Não foi mal como exercício.

Em abril de 1945, a Resistência tomou Milão. Dois dias depois os resistentes chegaram à pequena cidade em que eu vivia. Foi um momento de alegria. A praça principal estava cheia de gente que cantava e desfraldava bandeiras, invocando Mimo, o chefe da resistência na área, em altos brados. Mimo, ex-suboficial dos carabinieri, envolveu-se com os partidários do marechal Badoglio e perdeu uma perna nos primeiros confrontos. Apareceu no balcão da Prefeitura, apoiado em muletas, pálido; tentou acalmar a multidão com uma mão. Eu estava ali esperando seu discurso, já que toda a minha infância tinha sido marcada pelos grandes discursos históricos de Mussolini, cujos passos mais significativos aprendíamos de cor na escola. Silêncio. Mimo falou com voz rouca, quase não se ouvia. Disse:

“Cidadãos, amigos. Depois de tantos sacrifícios dolorosos... aqui estamos. Glória aos que caíram pela liberdade.” E foi tudo. Ele voltou para dentro. A multidão gritava, os membros da resistência levantaram as armas e atiraram para o alto festivamente. Nós rapazes nos precipitamos para recolher os cartuchos, preciosos objetos de coleção, mas eu tinha aprendido ainda que liberdade de palavra significa também liberdade da retórica.

Alguns dias depois vi os primeiros soldados americanos. Eram afro-americanos. O primeiro ianque que encontrei era um negro, Joseph, que me apresentou às maravilhas de Dick Tracy e Ferdinando Buscapé. Seus gibis eram coloridos e tinham um cheiro bom.

Um dos oficiais (o major ou capitão Muddy) era hóspede na casa da família de dois dos meus companheiros de escola. Sentia-me em casa naquele jardim em que alguns senhores amontoavam-se em torno ao capitão Muddy, falando um francês aproximativo. O capitão Muddy tinha uma boa educação superior e conhecia um pouco de francês. Assim, minha primeira imagem dos libertadores

americanos, depois de tantos caras-pálidas de camisa negra, era a de um negro culto em uniforme cáqui que dizia: “Oui, merci beaucoup Madame, moi aussi j’aime le champagne...” Infelizmente, faltava o champanhe, mas ganhei do capitão Muddy o meu primeiro chiclete e comecei mastigando o dia inteiro. De noite colocava o chiclete em um copo d’água para que ficasse fresco para o dia seguinte.

Em maio, ouvimos dizer que a guerra tinha acabado. A paz deu-me uma sensação curiosa. Haviam me dito que a guerra permanente era a condição normal para um jovem italiano. Nos meses seguintes descobri que a Resistência não era apenas um fenômeno local, mas europeu. Aprendi novas e excitantes palavras como “reseau”, “maquis”, “armée secrète”, “Rote Kapelle”, “gueto de Varsóvia”. Vi as primeiras fotografias do Holocausto e assim compreendi seu significado antes mesmo de conhecer a palavra. Percebi que havíamos sido liberados.

Hoje na Itália existem algumas pessoas que se perguntam se a Resistência teve um impacto militar real no curso da guerra. Para a minha geração a questão é irrelevante: compreendo imediatamente o significado moral e psicológico da Resistência. Era motivo de orgulho saber que nós, europeus, não tínhamos esperado passivamente pela liberação. Penso que, também para os jovens americanos que derramaram seu sangue pela nossa liberdade, não era irrelevante saber que atrás das linhas havia europeus que já estavam pagando seu débito.

Hoje na Itália tem gente que diz que a Resistência é um mito comunista. É verdade que os comunistas exploraram a Resistência como uma propriedade pessoal, pois realmente tiveram um papel primordial no movimento; mas lembro-me dos resistentes com bandeiras de diversas cores.

Grudado ao rádio, passava as noites — as janelas fechadas e a escuridão geral faziam do pequeno espaço em torno ao aparelho o único halo luminoso -- escutando as mensagens que a Rádio Londres transmitia para a Resistência. Eram, ao mesmo tempo, obscuras e poéticas (“Ainda brilha o sol”, “As rosas hão de florir”), mas a maior parte eram “mensagens para a Franchi”. Alguém soprou no meu ouvido que Franchi era o chefe de um dos grupos clandestinos mais poderosos da Itália do Norte, um homem de coragem legendária. Franchi tornou-se o meu herói. Franchi (cujo verdadeiro nome era Edgardo Sogno) era um monarquista tão anticomunista que, depois da guerra, se uniu a um grupo de extrema direita e foi até acusado de ter participado de um golpe de Estado reacionário. Mas que importa? Sogno ainda é o sonho da minha infância. A liberação foi um empreendimento comum de gente das mais diversas cores.

Hoje na Itália tem gente que diz que a guerra de liberação foi um trágico período de divisão, e que precisamos agora de uma reconciliação nacional. A recordação daqueles anos terríveis deveria ser reprimida. Mas a repressão

provoca neuroses. Se reconciliação significa compaixão e respeito por todos aqueles que lutaram sua guerra de boa-fé, perdoar não significa esquecer. Posso até admitir que Eichmann acreditava sinceramente em sua missão, mas não posso dizer: “Ok, volte e faça tudo de novo.” Estamos aqui para recordar o que aconteceu e para declarar solenemente que “eles” não podem repetir o que fizeram.

Mas quem são “eles”?

Se pensamos ainda nos governos totalitários que dominaram a Europa antes da Segunda Guerra Mundial, podemos dizer com tranquilidade que seria muito difícil que eles retornassem sob a mesma forma, em circunstâncias históricas diversas. Se o fascismo de Mussolini baseava-se na ideia de um chefe carismático, no corporativismo, na utopia do “destino fatal de Roma”, em uma vontade imperialista de conquistar novas terras, em um nacionalismo exacerbado, no ideal de uma nação inteira arregimentada sob a camisa negra, na recusa da democracia parlamentar, no anti-semitismo, então não tenho dificuldade para admitir que a Aliança Nacional, nascida do Movimento Social e Italiano (MSI), é certamente um partido de direita, mas tem muito pouco a ver com o velho fascismo. Pelas mesmas razões, mesmo preocupado com os vários movimentos neonazistas ativos aqui e ali na Europa, inclusive na Rússia, não penso que o nazismo, em sua forma original, esteja ressurgindo como movimento capaz de mobilizar uma nação inteira.

Todavia, embora os regimes políticos possam ser derrubados e as ideologias criticadas e destituídas de sua legitimidade, por trás de um regime e de sua ideologia há sempre um modo de pensar e de sentir, uma série de hábitos culturais, uma nebulosa de instintos obscuros e de pulsões insondáveis. Há, então, um outro fantasma que ronda a Europa (para não falar de outras partes do mundo)?

Ionesco disse certa vez que “somente as palavras contam, o resto é falatório”.

Os hábitos linguísticos são muitas vezes sintomas importantes de sentimentos não-expressos.

Portanto, permitam-me perguntar por que não somente a Resistência mas toda a Segunda Guerra Mundial foram definidas em todo o mundo como uma luta contra o fascismo. Se lerem Por quem os sinos doam, de Hemingway, vão descobrir que Robert Jordan identifica seus inimigos com os fascistas, mesmo quando está pensando nos falangistas espanhóis.

Permitam-me passar a palavra a Franklin Delano Roosevelt: “A vitória do povo americano e de seus aliados será uma vitória contra o fascismo e o beco sem saída que ele representa” (23 de setembro de 1944).

Durante os anos de McCarthy, os americanos que tinham participado da guerra civil espanhola eram chamados de “antifascistas prematuros” -- entendendo com isso que combater Hitler nos anos 40 era um dever moral de

todo bom americano, mas combater Franco cedo demais, nos anos 30, era suspeito. Por que uma expressão como “fascist pig” era usada pelos radicais americanos até para indicar um policial que não aprovava os que fumavam? Por que não diziam: “Porco Caugolard”, “Porco falangista”, “Porco Quisling”, “Porco croata”, “Porco Ante Pavelic”, “Porco nazista”?

Mein Kampf é o manifesto completo de um programa político. O nazismo tinha uma teoria do racismo e do arianismo, uma noção precisa da entartete Kunst, a “arte degenerada”, uma filosofia da vontade de potência e da ubermensch. O nazismo era decididamente anticristão e neopagão, da mesma maneira que o Diamat (versão oficial do marxismo soviético) de Stalin era claramente materialista e ateu. Se como totalitarismo entende-se um regime que subordina qualquer ato individual ao Estado e sua ideologia, então nazismo e stalinismo eram regimes totalitários.

O fascismo foi certamente uma ditadura, mas não era completamente totalitário, nem tanto por sua brandura, quanto pela debilidade filosófica de sua ideologia. Ao contrário do que se pensa comumente, o fascismo italiano não tinha uma filosofia própria. O artigo sobre o fascismo assinado por Mussolini para a Enciclopédia Treccani foi escrito ou inspirou-se fundamentalmente em Giovanni Gentile, mas refletia uma noção hegeliana tardia do “Estado ético e absoluto”, que Mussolini nunca realizou completamente. Mussolini não tinha qualquer filosofia: tinha apenas uma retórica. Começou como ateu militante, para depois firmar a concordata com a Igreja e confraternizar com os bispos que benziavam os galhardetes fascistas. Em seus primeiros anos anticlericais, segundo uma lenda plausível, pediu certa vez a Deus que o fulminasse ali mesmo para provar sua existência. Deus estava, evidentemente, distraído. Nos anos seguintes, em seus discursos, Mussolini citava sempre o nome de Deus e não desdenhava o epíteto “homem da Providência”. Pode-se dizer que o fascismo italiano foi a primeira ditadura de direita que dominou um país europeu e que, em seguida, todos os movimentos análogos encontraram uma espécie de arquétipo comum no regime de Mussolini. O fascismo italiano foi o primeiro a criar uma liturgia militar, um folclore e até mesmo um modo de vestir-se — conseguindo mais sucesso no exterior que Armani, Benetton ou Versace. Foi somente nos anos 30 que surgiram movimentos fascistas na Inglaterra, com Mosley, e na Letônia, Estônia, Lituânia, Polônia, Hungria, Romênia, Bulgária, Grécia, Iugoslávia, Espanha, Portugal, Noruega e até na América do Sul, para não falar da Alemanha. Foi o fascismo italiano que convenceu muito líderes liberais europeus de que o novo regime estava realizando interessantes reformas sociais, capazes de fornecer uma alternativa moderadamente revolucionária à ameaça comunista.

Todavia, a prioridade histórica não me parece ser uma razão suficiente para explicar por que a palavra “fascismo” tornou-se uma sinédoque, uma denominação pars pro toto para movimentos totalitários diversos. Não adianta

dizer que o fascismo continha em si todos os elementos dos totalitarismos sucessivos, por assim dizer, “em estado quintessencial”. Ao contrário, o fascismo não possuía nenhuma quintessência e sequer uma só essência. O fascismo era um totalitarismo fuzzy. O fascismo não era uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um alveário de contradições. É possível conceber um movimento totalitário que consiga juntar monarquia e revolução, exército real e milícia pessoal de Mussolini, os privilégios concedidos à Igreja e uma educação estatal que exaltava a violência e o livre mercado? O partido fascista nasceu proclamando sua nova ordem revolucionária, mas era financiado pelos proprietários de terras mais conservadores, que esperavam uma contra-revolução. O fascismo do começo era republicano e sobreviveu durante vinte anos proclamando sua lealdade à família real, permitindo que um “duce” puxasse as cordinhas de um “rei”, a quem ofereceu até o título de “imperador”. Mas quando, em 1943, o rei despediu Mussolini, o partido reapareceu dois meses depois, com a ajuda dos alemães, sob a bandeira de uma república “social”, reciclando sua velha partitura revolucionária, enriquecida de acentuações quase jacobinas.

Existiu apenas uma arquitetura nazista, apenas uma arte nazista. Se o arquiteto nazista era Albert Speer, não havia lugar para Mies van der Rohe. Da mesma maneira, sob Stalin, se Lamarck tinha razão, não havia lugar para Darwin.

Ao contrário, existiram certamente arquitetos fascistas, mas ao lado de seus pseudocoliseus surgiram também os novos edifícios inspirados no moderno racionalismo de Gropius.

Não houve um Zdanov fascista. Na Itália existiam dois importantes prêmios artísticos: o Prêmio Cremona era controlado por um fascista inculto e fanático como Farinacci, que encorajava uma arte propagandista (recordo-me de quadros intitulados *Ascoltando alla radio un discorso del Duce* ou *Stati mentali creati dal Fascismo*); e o Prêmio Bergamo, patrocinado por um fascista culto e razoavelmente tolerante como Bottai, que protegia a arte pela arte e as novas experiências da arte de vanguarda que, na Alemanha, haviam sido banidas como corruptas e criptocomunistas, contrárias ao Kitsch nibeolúngico, o único aceito.

O poeta nacional era D’Annunzio, um dândi que na Alemanha ou na Rússia teria sido colocado diante de um pelotão de fuzilamento. Foi alçado à categoria de vate do regime por seu nacionalismo e seu culto do heroísmo — com o acréscimo de grandes doses de decadentismo francês.

Tomemos o futurismo. Deveria ter sido considerado um exemplo de entartete Kunst, assim como o expressionismo, o cubismo, o surrealismo. Mas os primeiros futuristas italianos eram nacionalistas, favoreciam por motivos estéticos a participação da Itália na Primeira Guerra Mundial, celebravam a velocidade, a violência, o risco e, de certa maneira, estes aspectos pareciam próximos ao culto fascista da juventude. Quando o fascismo identificou-se com o império romano e

redescobriu as tradições rurais, Marinetti (que proclamava que um automóvel era mais belo que a Vitória de Samotrácia e queria até mesmo matar o luar) foi nomeado membro da Accademia d'Italia, que tratava o luar com grande respeito.

Muitos dos futuros membros da Resistência, e dos futuros intelectuais do Partido Comunista, foram educados no GUF, a associação fascista dos estudantes universitários, que deveria ser o berço da nova cultura fascista. Esses clubes tornaram-se uma espécie de caldeirão intelectual em que circulavam novas ideias sem nenhum controle ideológico real, não tanto porque os homens de partido fossem tolerantes, mas porque poucos entre eles possuíam os instrumentos intelectuais para controlá-los.

No curso daqueles vinte anos, a poesia dos herméticos representou uma reação ao estilo pomposo do regime: a estes poetas era permitido elaborar seus protestos literários dentro da torre de marfim. O sentimento dos herméticos era exatamente o contrário do culto fascista do otimismo e do heroísmo. O regime tolerava esta dissensão evidente, embora socialmente imperceptível, porque não prestava atenção suficiente a um jargão tão obscuro.

O que não significa que o fascismo italiano fosse tolerante. Gramsci foi mantido na prisão até a morte, Matteotti e os irmãos Rosselli foram assassinados, a liberdade de imprensa suspensa, os sindicatos desmantelados, os dissidentes políticos confinados em ilhas remotas, o poder legislativo tornou-se pura ficção e o executivo (que controlava o judiciário, assim como a mídia) emanava diretamente as novas leis, entre as quais a da defesa da raça (apoio formal italiano ao Holocausto).

A imagem incoerente que descrevi não era devida à tolerância: era um exemplo de desconjuntamento político e ideológico. Mas era um “desconjuntamento ordenado”, uma confusão estruturada. O fascismo não tinha bases filosóficas, mas do ponto de vista emocional era firmemente articulado a alguns arquétipos.

Chegamos agora ao segundo ponto de minha tese. Existiu apenas um nazismo, e não podemos chamar de “nazismo” o falangismo hipercatólico de Franco, pois o nazismo é fundamentalmente pagão, politeísta e anticristão, ou não é nazismo. Ao contrário, pode-se jogar com o fascismo de muitas maneiras, e o nome do jogo não muda. Acontece com a noção de “fascismo” aquilo que, segundo Wittgenstein, acontece com a noção de “jogo”. Um jogo pode ser ou não competitivo, pode envolver uma ou mais pessoas, pode exigir alguma habilidade particular ou nenhuma, pode envolver dinheiro ou não. Os jogos são uma série de atividades diversas que apresentam apenas alguma “semelhança de família”.

1	2	3	4
abc	bcd	cde	def

Suponhamos que exista uma série de grupos políticos. O grupo 1 é caracterizado pelos aspectos abc, o grupo 2 pelos aspectos bcd, e assim por diante. 2 é semelhante a 1 na medida em que têm dois aspectos em comum. 3 é semelhante a 2 e 4 é semelhante a 3 pela mesma razão. Note-se que 3 também é semelhante a 1 (têm em comum o aspecto c). O caso mais curioso é dado pelo 4, obviamente semelhante a 3 e a 2, mas sem nenhuma característica em comum com 1.

Contudo, em virtude da ininterrupta série de decrescentes similaridades entre 1 e 4, permanece, por uma espécie de transitoriedade ilusória, um ar de família entre 4 e 1.

O termo “fascismo” adapta-se a tudo porque é possível eliminar de um regime fascista um ou mais aspectos, e ele continuará sempre a ser reconhecido como fascista. Tirem do fascismo o imperialismo e teremos Franco ou Salazar; tirem o colonialismo e teremos o fascismo balcânico. Acrescentem ao fascismo italiano um anticapitalismo radical (que nunca fascinou Mussolini) e teremos Ezra Pound. Acrescentem o culto da mitologia céltica e o misticismo do Graal (completamente estranho ao fascismo oficial) e teremos um dos mais respeitados gurus fascistas, Julius Evola.

A despeito dessa confusão considero possível indicar uma lista de características típicas daquilo que eu gostaria de chamar de “Ur-Fascismo”, ou “fascismo eterno”. Tais características não podem ser reunidas em um sistema; muitas se contradizem entre si e são típicas de outras formas de despotismo ou fanatismo. Mas é suficiente que uma delas se apresente para fazer com que se forme uma nebulosa fascista.

1. A primeira característica de um Ur-Fascismo é o culto da tradição. O tradicionalismo é mais velho que o fascismo. Não somente foi típico do pensamento contra-reformista católico depois da Revolução Francesa, mas nasceu no final da idade helenística como uma reação ao racionalismo grego clássico.

Na bacia do Mediterrâneo, povos de religiões diversas (todas aceitas com indulgência pelo Panteon romano) começaram a sonhar com uma revelação

recebida na aurora da história humana. Essa revelação permaneceu longo tempo escondida sob o véu de línguas então esquecidas. Havia sido confiada aos hieróglifos egípcios, às runas dos celtas, aos textos sacros, ainda desconhecidos, das religiões asiáticas.

Essa nova cultura tinha que ser sincretista. “Sincretismo” não é somente, como indicam os dicionários, a combinação de formas diversas de crenças ou práticas.

Uma combinação assim deve tolerar contradições. Todas as mensagens originais contêm um germe de sabedoria e, quando parecem dizer coisas diferentes ou incompatíveis, é apenas porque todas aludem, alegoricamente, a alguma verdade primitiva.

Como consequência, não pode existir avanço do saber. A verdade já foi anunciada de uma vez por todas, e só podemos continuar a interpretar sua obscura mensagem.

É suficiente observar o ideário de qualquer movimento fascista para encontrar os principais pensadores tradicionalistas. A gnose nazista nutria-se de elementos tradicionalistas, sincretistas, ocultos. A mais importante fonte teórica da nova direita italiana, Julius Evola, misturava o Graal com os Protocolos dos Sábios de Sion, a alquimia com o Sacro Império Romano. O próprio fato de que, para demonstrar sua abertura mental, a direita italiana tenha recentemente ampliado seu ideário juntando De Maistre, Guenon e Gramsci é uma prova evidente de sincretismo.

Se remexerem nas prateleiras que nas livrarias americanas trazem a indicação

“New Age”, irão encontrar até mesmo Santo Agostinho e, que eu saiba, ele não era fascista. Mas o próprio fato de juntar Santo Agostinho e Stonehenge, isto é um sintoma de Ur-Fascismo.

2. O tradicionalismo implica a recusa da modernidade. Tanto os fascistas quanto os nazistas adoravam a tecnologia, enquanto os tradicionalistas em geral recusam a tecnologia como negação dos valores espirituais tradicionais. Contudo, embora o nazismo tivesse orgulho de seus sucessos industriais, seu elogio da modernidade era apenas o aspecto superficial de uma ideologia baseada no “sangue” e na “terra” (Blut und Boden). A recusa do mundo moderno era camuflada como condenação do modo de vida capitalista, mas referia-se principalmente à rejeição do espírito de 1789 (ou de 1776, obviamente). O iluminismo, a idade da Razão eram vistos como o início da depravação moderna. Nesse sentido, o Ur-Fascismo pode ser definido como “irracionalismo”.

3. O irracionalismo depende também do culto da ação pela ação. A ação é bela em si e, portanto, deve ser realizada antes de e sem nenhuma reflexão. Pensar é uma forma de castração. Por isso, a cultura é suspeita na medida em que é identificada com atitudes críticas. Da declaração atribuída a Goebbels

(“Quando ouço falar em cultura, pego logo a pistola”) ao uso frequente de expressões como “Porcos intelectuais”, “Cabeças ocas”, “Esnobes radicais”, “As universidades são um ninho de comunistas”, a suspeita em relação ao mundo intelectual sempre foi um sintoma de Ur-Fascismo. Os intelectuais fascistas oficiais estavam empenhados principalmente em acusar a cultura moderna e a inteligência liberal de abandono dos valores tradicionais.

4. Nenhuma forma de sincretismo pode aceitar críticas. O espírito crítico opera distinções, e distinguir é um sinal de modernidade. Na cultura moderna, a comunidade científica percebe o desacordo como instrumento de avanço dos conhecimentos. Para o Ur-Fascismo, o desacordo é traição.

5. O desacordo é, além disso, um sinal de diversidade. O Ur-Fascismo cresce e busca o consenso desfrutando e exacerbando o natural medo da diferença. O primeiro apelo de um movimento fascista ou que está se tornando fascista é contra os intrusos. O Ur-Fascismo é, portanto, racista por definição.

6. O Ur-Fascismo provém da frustração individual ou social. O que explica por que uma das características típicas dos fascismos históricos tem sido o apelo às classes médias frustradas, desvalorizadas por alguma crise econômica ou humilhação política, assustadas pela pressão dos grupos sociais subalternos. Em nosso tempo, em que os velhos “proletários” estão se transformando em pequena burguesia (e o lumpesinato auto-exclui-se da cena política), o fascismo encontrará nessa nova maioria o seu auditório.

7. Para os que se vêem privados de qualquer identidade social, o Ur-Fascismo diz que seu único privilégio é o mais comum de todos: ter nascido em um mesmo país. Esta é a origem do “nacionalismo”. Além disso, os únicos que podem fornecer uma identidade às nações são os inimigos. Assim, na raiz da psicologia Ur-Fascista está a obsessão do complô, possivelmente internacional. Os seguidores têm que se sentir sitiados. O modo mais fácil de fazer emergir um complô é fazer apelo à xenofobia. Mas o complô tem que vir também do interior: os judeus são, em geral, o melhor objetivo porque oferecem a vantagem de estar, ao mesmo tempo, dentro e fora. Na América, o último exemplo de obsessão pelo complô foi o livro *The New World Order* de Pat Robertson.

8. Os adeptos devem sentir-se humilhados pela riqueza ostensiva e pela força do inimigo. Quando eu era criança ensinavam-me que os ingleses eram o “povo das cinco refeições”: comiam mais frequentemente que os italianos, pobres mas sóbrios. Os judeus são ricos e ajudam-se uns aos outros graças a uma rede secreta de mútua assistência. Os adeptos devem, contudo, estar convencidos de que podem derrotar o inimigo. Assim, graças a um contínuo deslocamento de registro retórico, os inimigos são, ao mesmo tempo, fortes demais e fracos demais. Os fascismos estão condenados a perder suas guerras, pois são constitucionalmente incapazes de avaliar com objetividade a força do inimigo.

9. Para o Ur-Fascismo não há luta pela vida, mas antes “vida para a luta”.

Logo, o pacifismo é conluio com o inimigo; o pacifismo é mau porque a vida é uma guerra permanente. Contudo, isso traz consigo um complexo de Armagedon: a partir do momento em que os inimigos podem e devem ser derrotados, tem que haver uma batalha final e, em seguida, o movimento assumirá o controle do mundo. Uma solução final semelhante implica uma sucessiva era de paz, uma idade de Ouro que contestaria o princípio da guerra permanente. Nenhum líder fascista conseguiu resolver essa contradição.

10. O elitismo é um aspecto típico de qualquer ideologia reacionária, enquanto fundamentalmente aristocrática. No curso da história, todos os elitismos aristocráticos e militaristas implicaram o desprezo pelos fracos. O Ur-Fascismo não pode deixar de pregar um “elitismo popular”. Todos os cidadãos pertencem ao melhor povo do mundo, os membros do partido são os melhores cidadãos, todo cidadão pode (ou deve) tornar-se membro do partido. Mas patrícios não podem existir sem plebeus. O líder, que sabe muito bem que seu poder não foi obtido por delegação, mas conquistado pela força, sabe também que sua força baseia-se na debilidade das massas, tão fracas que têm necessidade e merecem um “dominador”. No momento em que o grupo é organizado hierarquicamente (segundo um modelo militar), qualquer líder subordinado despreza seus subalternos e cada um deles despreza por sua vez os seus subordinados. Tudo isso reforça o sentido de elitismo de massa.

11. Nesta perspectiva, cada um é educado para tornar-se um herói. Em qualquer mitologia o “herói” é um ser excepcional, mas na ideologia Ur-Fascista o heroísmo é a norma. Este culto do heroísmo é estreitamente ligado ao culto da morte: não é por acaso que o mote dos falangistas era: “Viva la muerte!” À gente normal diz-se que a morte é desagradável, mas é preciso enfrentá-la com dignidade; aos crentes diz-se que é um modo doloroso de atingir a felicidade sobrenatural. O herói Ur-Fascista, ao contrário, aspira à morte, anunciada como a melhor recompensa para uma vida heróica. O herói Ur-Fascista espera impacientemente pela morte. Em sua impaciência, é preciso ressaltar, consegue na maior parte das vezes levar os outros à morte.

12. Como tanto a guerra permanente quanto o heroísmo são jogos difíceis de jogar, o Ur-Fascista transfere sua vontade de poder para questões sexuais. Esta é a origem do machismo (que implica desdém pelas mulheres e uma condenação intolerante de hábitos sexuais não-conformistas, da castidade à homossexualidade). Como o sexo também é um jogo difícil de jogar, o herói Ur-Fascista joga com as armas, que são seu Ersatz fálico: seus jogos de guerra são devidos a uma invidia penis permanente.

13. O Ur-Fascismo baseia-se em um “populismo qualitativo”. Em uma democracia, os cidadãos gozam de direitos individuais, mas o conjunto de cidadãos só é dotado de impacto político do ponto de vista quantitativo (as decisões da maioria são acatadas). Para o Ur-Fascismo os indivíduos enquanto

indivíduos não têm direitos e “o povo” é concebido como uma qualidade, uma entidade monolítica que exprime “a vontade comum”. Como nenhuma quantidade de seres humanos pode ter uma vontade comum, o líder apresenta-se como seu intérprete. Tendo perdido seu poder de delegar, os cidadãos não agem, são chamados apenas *pars pro toto*, para assumir o papel de povo. O povo é, assim, apenas uma ficção teatral. Para ter um bom exemplo de populismo qualitativo, não precisamos mais da Piazza Venezia ou do estádio de Nuremberg. Em nosso futuro desenha-se um populismo qualitativo TV ou Internet, no qual a resposta emocional de um grupo selecionado de cidadãos pode ser apresentada e aceita como a “voz do povo”. Em virtude de seu populismo qualitativo, o Ur-Fascismo deve opor-se ao “pútridos” governos parlamentares. Uma das primeiras frases pronunciadas por Mussolini no parlamento italiano foi: “Eu poderia ter transformado esta assembleia surda e cinza em um acampamento para meus regimentos.” De fato, ele logo encontrou alojamento melhor para seus regimentos e pouco depois liquidou o parlamento. Cada vez que um político põe em dúvida a legitimidade do parlamento por não representar mais a “voz do povo”, pode-se sentir o cheiro de Ur-Fascismo.

14. O Ur-Fascismo fala a “neolíngua”. A “neolíngua” foi inventada por Orwell em 1984, como língua oficial do Ingsoc, o Socialismo Inglês, mas certos elementos de Ur-Fascismo são comuns a diversas formas de ditadura. Todos os textos escolásticos nazistas ou fascistas baseavam-se em um léxico pobre e em uma sintaxe elementar, com o fim de limitar os instrumentos para um raciocínio complexo e crítico. Devemos, porém, estar prontos a identificar outras formas de neolíngua, mesmo quando tomam a forma inocente de um talk-show popular.

Depois de indicar os arquétipos possíveis do Ur-Fascismo, permitam-me concluir. Na manhã de 27 de julho de 1943 foi-me dito que, segundo informações lidas na rádio, o fascismo havia caído e Mussolini tinha sido feito prisioneiro. Minha mãe mandou-me comprar o jornal. Fui ao jornaleiro mais próximo e vi que os jornais estavam lá, mas os nomes eram diferentes. Além disso, depois de uma breve olhada nos títulos, percebi que cada jornal dizia coisas diferentes. Comprei um, ao acaso, e li uma mensagem impressa na primeira página, assinada por cinco ou seis partidos políticos como Democracia Cristã, Partido Comunista, Partido Socialista, Partido de Ação, Partido Liberal. Até aquele momento pensei que só existisse um partido em todas as cidades e que na Itália só existisse, portanto, o Partido Nacional Fascista. Eu estava descobrindo que, no meu país, podiam existir diversos partidos ao mesmo tempo. E não só isso: como eu era um garoto esperto, logo me dei conta de que era impossível que tantos partidos tivessem aparecido de um dia para o outro. Entendi assim que eles já existiam como organizações clandestinas.

A mensagem celebrava o fim da ditadura e o retorno à liberdade: liberdade de palavra, de imprensa, de associação política. Estas palavras, “liberdade”,

“ditadura” — Deus meu — , era a primeira vez em toda a minha vida que eu as lia. Em virtude dessas novas palavras renasci como homem livre ocidental.

Devemos ficar atentos para que o sentido dessas palavras não seja esquecido de novo. O Ur-Fascismo ainda está a nosso redor, às vezes em trajes civis. Seria muito confortável para nós se alguém surgisse na boca de cena do mundo para dizer: “Quero reabrir Auschwitz, quero que os camisas-negras desfilem outra vez pelas praças italianas!” Ai de mim, a vida não é fácil assim! O Ur-Fascismo pode voltar sob as vestes mais inocentes. Nosso dever é desmascará-lo e apontar o indicador para cada uma de suas novas formas — a cada dia, em cada lugar do mundo. Cito ainda as palavras de Roosevelt: “Ouso dizer que, se a democracia americana parasse de progredir como uma força viva, buscando dia e noite melhorar, por meios pacíficos, as condições de nosso cidadãos, a força do fascismo cresceria em nosso país” (4 de novembro de 1938). Liberdade e liberação são uma tarefa que não acaba nunca. Que seja este o nosso mote: “Não esqueçam.”

E permitam-me acabar com uma poesia de Franco Fortini:

*Sulla spalletta del ponte
Le teste degli impiccati
Nell'acqua della fonte
La bava degli impiccati
Sul lastrico del mercato
Le unghie dei fucilati
Sull'erba secca del prato
I denti dei fucilati
Mordere l'aria mordere i sassi
La nostra carne non è più d'uomini
Mordere l'aria mordere i sassi
Il nostro cuore non è più d'uomini.
Ma noi s'è letto negli occhi dei morti
E sulla terra faremo libertà
Ma l'hanno stretta i pugni dei morti
La giustizia che si farà.*

(Na amurada da ponte/ A cabeça dos enforcados/ Na água da fonte/ A baba dos enforcados// No calçamento do mercado/ As unhas dos fuzilados/ Sobre a grama seca do Prado/ Os dentes dos fuzilados/ Morder o ar morder as pedras/ Nossa carne não é mais de homens/ Morder o ar morder as pedras/ Nosso coração não é mais de homens// Mas lemos nos olhos dos mortos/ E sobre a terra a liberdade havemos de fazer/ Mas estreitaram-na nos punhos os mortos/ A justiça que se há de fazer.)

Sobre a imprensa

Senhores senadores,

Aquilo que estou para apresentar-lhes brevemente é um cahier de doléances sobre a situação da imprensa italiana, sobretudo em suas relações com o mundo político. Posso fazê-lo não pelas costas, mas na presença de representantes da imprensa, porque aquilo que vou dizer aqui é o que tenho escrito desde os anos 60, e na maior parte das vezes em diários e semanários italianos. Isso significa que vivemos em um país em que uma imprensa livre e sem preconceitos é capaz de colocar-se sob investigação.

A função do quarto poder é certamente controlar e criticar os outros três poderes tradicionais (junto com o poder econômico e aquele representado pelos partidos e sindicatos), mas pode fazê-lo, em um país livre, porque sua crítica não tem funções repressivas: os meios de comunicação de massa só podem influenciar a vida política do país criando opiniões. Mas os poderes tradicionais só podem controlar e criticar a mídia através da própria mídia; de outra forma sua intervenção se transformaria em sanção, executiva, legislativa ou judicial — o que pode acontecer apenas no caso em que a mídia esteja cometendo algum crime ou pareça configurar situações de desequilíbrio político e institucional (ver o debate sobre a par condicio). Como, no entanto, a mídia, e em nosso caso a imprensa, não pode eximir-se de críticas, é condição de saúde para um país democrático que a imprensa possa colocar-se em questão.

Porém, muitas vezes, fazê-lo não é suficiente; fazê-lo, aliás, pode constituir um alibi sólido, ou ainda, usando de severidade, um caso daquilo que Marcuse chamava de “tolerância repressiva”: uma vez demonstrada a própria e autoflagelante ausência de preconceitos, a imprensa não se mostra mais interessada em sua própria reforma. Cerca de vinte anos atrás Livio Zanetti havia me pedido, e publicado na Espresso, um longo artigo de crítica à própria Espresso.

Talvez eu esteja sendo excessivamente modesto, mas se a Espresso emendou-se depois disso, não foi por mérito do meu artigo, mas sim pela natural evolução das coisas. Pelo que recordo, minha crítica deixou tudo como estava antes.

Ao traçar este meu cahier de doléances, não tenho a pretensão de criticar a imprensa em suas relações com o mundo político, como se o mundo político fosse uma vítima inocente dos abusos da imprensa. Considero que o mundo político está perfeitamente consciente da situação que tentarei delinear.

Também não farei como aqueles provincianos para os quais só o que acontece em nosso país vai mal. Não vou cair no erro da nossa imprensa, às vezes tão xe-nófoba que, quando cita um jornal estrangeiro, seu nome vem

sempre precedido pelo adjetivo “autorizado”, chegando a usar o “autorizado New York Post” quando quer usar uma de suas afirmações, e ignorando que o New York Post é um jornal de quinta categoria, cuja leitura seria uma vergonha em Omaha ou Nebraska. A maioria dos males de que sofre a imprensa italiana é, atualmente, comum a quase todos os países. Mas só farei referências negativas a outros países quando for estritamente necessário, porque “dois erros nunca fazem um acerto”. E tomarei outros países como exemplo quando me parecer que podem trazer uma lição positiva para nós também.

Última precisão: usarei como textos de referência os jornais La Repubblica, Corriere della Sera e a revista Espresso, e isso por uma questão de correção. São três publicações para as quais já escrevi ou ainda escrevo e, portanto, minhas críticas não podem ser tidas como preconcebidas ou inspiradas por alguma má vontade.

Mas os problemas que trarei à luz referem-se a toda a imprensa italiana.

AS POLÊMICAS DOS ANOS 60 E 70

Nos anos 60 e 70 a polêmica sobre a natureza e função da imprensa desenvolvia-se sobre estes dois temas: (i) diferença entre notícia e comentário, e portanto chamamento à objetividade; (ii) os jornais são instrumentos de poder, administrados por partidos ou grupos econômicos que usam uma linguagem voluntariamente críptica, pois sua verdadeira função não é dar notícias aos cidadãos, mas enviar mensagens cifradas a um outro grupo de poder passando por cima da cabeça dos leitores. A linguagem política inspirava-se nos mesmos - princípios e a expressão “convergências paralelas” ficou na literatura sobre a mídia como símbolo dessa linguagem compreensível apenas nos corredores de Montecitorio, mas impermeável para a dona-de-casa de Voghera.¹

Conforme veremos, esses dois temas são em grande parte obsoletos. Por um lado houve uma vasta polêmica sobre a objetividade e muitos de nós sustentávamos que (com exceção do boletim das precipitações atmosféricas) não existe notícia verdadeiramente objetiva. Mesmo separando acuradamente comentário e notícia, a própria escolha da notícia e sua paginação constituem um elemento de impacto implícito. Nos últimos decênios afirmou-se o estilo da chamada “tematização”: a mesma página abriga notícias ligadas de alguma maneira. Temos como exemplo de tematização a página 17 do La Repubblica de domingo, 22 de janeiro. Quatro artigos: “Brescia: dá à luz e mata a filha”; “Roma: sozinho em casa aos 4 anos brinca no peitoril, o pai acaba na prisão Regina Coeli”; “Roma: pode dar à luz em hospital até quem não quer ficar com o filho”; “Treviso: mãe divorciada desiste de ser mãe”. Como se pode ver, o risco da infância abandonada é tematizado. O problema que devemos colocar é: trata-se de um problema de atualidade típico desse período? Todas elas são notícias

sobre casos do gênero? Se fossem apenas quatro casos, o problema seria estatisticamente irrelevante; mas a tematização faz a notícia ascender àquilo que a clássica retórica judicial e deliberativa chamava de *exemplum*: um caso só do qual se extrai (ou sugere-se sub-repticiamente que se extraia) uma regra. Se são apenas quatro casos, o jornal nos faz pensar que existem muitos mais; se existem muitos mais, o jornal não o diz. A tematização não fornece quatro notícias: exprime uma opinião marcante sobre a situação da infância, não importa o que pensasse o redator ao organizar, tarde da noite, a página 17 daquela maneira, talvez porque não soubesse como preenchê-la. Com isso não estou querendo dizer que a técnica da tematização seja errada ou perniciosa: digo apenas que demonstra como é possível exprimir opiniões mesmo dando notícias completamente objetivas.

Quanto ao problema da linguagem críptica, eu diria que nossa imprensa já deixou de usá-la porque a linguagem dos políticos também mudou: diante dos microfones, eles não lêem mais uma folha cheia de palavras obscuras e elaboradas, mas dizem *apertis verbis* que seu companheiro de partido é um traidor, enquanto o outro aumenta em altos brados as qualidades eréteis de seu órgão reprodutor. A imprensa refugia-se aliás em uma linguagem ao alcance daquela entidade magmática que hoje se chama de “as pessoas”, mas considera que “as pessoas” falam apenas através de frases feitas. E eis então (escolhi ao acaso entre dados recolhidos por meus alunos em um mês de frases da imprensa italiana) a seguinte lista de frases feitas, encontradas em um só artigo do *Corriere* de 11 de janeiro de 1995: “A esperança é a última que morre”, “Dini anuncia sangue, suor e Lágrimas”, “O Quirinal está pronto para a guerra”, “Só se constrói o curral quando os bois deixam o estábulo”, “Pannella dispara: alta zero”, “O tempo urge, não há lugar para chorumelas”, “O governo ainda tem um longo caminho pela frente”, “Perdemos a batalha”, “Estamos com água até o pescoço”. No *La Repubblica* de 28 de dezembro de 1994 encontramos: “Quem tudo quer nada tem”, “Que Deus me salve dos amigos”, “Os piores momentos do jogo”, “Fininvest ataca novamente”, “A fritada está feita”, “Não há santo que segure”, “Uma erva difícil de extirpar”, “Os ventos estão mudando”, “A televisão fica com a parte do leão e deixa só migalhas”, “O índice de audiência foi um tombo”, “Perder o fio da meada”, “Abrir os olhos”, “Uma escuta no mercado”, “Saiu arranhado”, “Um doloroso espinho na garganta”, “A honra pelas armas”... Não é um jornal, é o *Barba Negra*. Podemos perguntar se estes clichês são, finalmente, mais ou menos transparentes do que as “convergências paralelas”, que pelo menos as Brigadas Vermelhas conseguiam entender e, de fato, agiram de modo consequente.

Note-se que estas frases feitas, boas para “as pessoas”, são cinquenta por cento inventadas pelos articulistas e cinquenta por cento citadas de declarações de parlamentares. Como se pode ver, para usar uma outra frase feita, “o círculo

se fecha” e estamos trazendo à luz uma diabólica aliança na qual não se sabe quem são os corruptos e quem são os corruptores.

Portanto, fim do antigo debate sobre objetividade e linguagem críptica. Abrem-se novos problemas. Quais são eles e como nascem?

O DIÁRIO TORNA-SE SEMANÁRIO

Nos anos 60 os jornais ainda não sofriam tanto a concorrência da televisão.

Apenas Achille Campanile, em uma conferência sobre a televisão em Grosseto, em setembro de 1962, teve um intuição luminosa: antes os jornais eram os primeiros a dar a notícia e só depois as outras publicações intervinham para aprofundar a questão; o jornal era um telegrama que terminava com: “Segue carta.” Assim, em 1962, a notícia era dada às oito da noite pelo telejornal. O jornal da manhã seguinte dava a mesma notícia: era uma carta que terminava com: “Segue, ou melhor, precede telegrama.”

Por que só um gênio da comédia como Campanile se deu conta dessa situação paradoxal? Porque na época a TV era limitada a um ou dois canais considerados pró-regime e, portanto, não era considerada (e em grande parte realmente não o era) confiável como fonte; os jornais diziam mais coisas e de maneira menos vaga; os comédicos nasciam do cinema ou do cabaré e nem sempre aportavam na TV; a comunicação política acontecia na praça, cara a cara, ou através de cartazes nas paredes: um estudo sobre o telecomício nos anos 60 apurou, através da análise de numerosas tribunas políticas, que, com a intenção de adequar suas propostas à média dos espectadores televisivos, o representante do PC acabava por dizer coisas muito semelhantes às que dizia o representante da DC, ou seja, anulavam-se as diferenças e cada um tentava parecer o mais neutro e tranquilizador possível.

Portanto, a polêmica, a luta política, acontecia alhures e, na maior parte das vezes, nos jornais.

Depois houve um salto, quantitativo (os canais multiplicavam-se cada vez mais) e qualitativo: até mesmo no interior da TV estatal diferenciavam-se três canais orientados politicamente de modos diversos; a sátira, o debate aceso, a fábrica dos grandes furos de reportagem passou a ser a televisão, que ultrapassou até mesmo a barreira do sexo, de forma que alguns programas das onze da noite tornaram-se muito mais audazes do que as monásticas capas da Espresso ou Panorama, que não iam além da fronteira dos glúteos. Ainda no início dos anos 70, lembro-me que publicava uma resenha sobre os talk-shows americanos, como espaços de uma conversação civil, espirituosa, que conseguia manter os espectadores vidrados na telinha até tarde da noite e propunha que se fizesse o mesmo na televisão italiana. Depois o talk-show começou a aparecer, cada vez de maneira mais triunfal, nos vídeos italianos, mas, pouco a pouco, tornou-se

local de enfrentamentos violentos, às vezes até físicos, escola de uma linguagem sem meios-termos (honrando a verdade, uma evolução do gênero aconteceu parcialmente também nos talk-shows de outros países).

Assim, a televisão tornou-se a primeira fonte de difusão das notícias, e para as publicações diárias abriam-se apenas dois caminhos: do primeiro caminho possível (que definirei por ora apenas como “atenção alargada”) falarei depois; mas acho que posso afirmar que a imprensa seguiu, na maior parte dos casos, a segunda via: ela “semanalizou-se”. O diário tornou-se cada vez mais semelhante a um semanário, com o enorme espaço dedicado às variedades, à discussão de notícias de costumes, de fofocas sobre a vida política, de referências ao mundo do espetáculo. Isso colocou em crise os semanários da alta faixa (para ser mais claro, da *Panorama* à *Epoca*, da *Europeo* à *Espresso*): para os semanários sobravam dois caminhos: ou “mensalizar-se” (mas já existem as publicações mensais — sobre vela, sobre relógios, sobre culinária, sobre computadores — com seu mercado fiel e seguro), ou invadir o espaço da fofoca que já pertencia, e continua a pertencer, aos semanários de faixa média, *Gente* ou *Oggi*, para os apaixonados por casamentos principescos, ou de faixa baixa, *Novella 2000*, *Stop* ou *Eva Express*, para os devotos do adultério espetacular e os caçadores de seios descobertos na intimidade dos banheiros.

Mas os semanários de alta faixa só podem descer para a faixa média ou baixa em suas páginas finais, e o fazem — de fato, é ali que devemos procurar seios, amizades coloridas e casamentos. Por um lado, ao fazê-lo, perdem a própria imagem junto de seu público; quanto mais um semanário de faixa alta aflora a faixa média ou baixa, mais ele conquista um público que não é o seu público tradicional e acaba não sabendo mais a quem se dirige e entrando em crise; aumenta a tiragem e perde a identidade. Por outro lado, os semanários recebem um golpe mortal dos suplementos semanais das publicações diárias. Haveria apenas uma saída: tomar a via das publicações semelhantes às que, na América, se dirigem a uma camada social alta, como a *New Yorker*, que oferece ao mesmo tempo a lista dos espetáculos teatrais, quadrinhos de alto nível, breves antologias poéticas e pode publicar também um artigo de cinquenta páginas datilografadas sobre uma grande dama da editoria, como Helen Wolf. Ou poderia tomar o caminho da *Time* ou da *Newsweek*, que aceitam falar de acontecimentos que já foram comentados pelos jornais ou pela TV, mas fornecem resumos especializados ou dossiês de vários autores aprofundando a análise desses mesmos acontecimentos. Cada um deles exige meses de programação e trabalho, e uma documentação controlada nos mínimos detalhes, de forma que é raro que tais semanários publiquem desmentidos referentes a dados de fato. Por outro lado, também um artigo para a *New Yorker* é encomendado meses e meses antes, e se depois é considerado inadequado o autor recebe igualmente (e muito bem) o combinado e o artigo é jogado fora.

Este tipo de semanário tem custos altíssimos e só pode existir em um mercado mundial de língua inglesa, e não para o mercado restrito de língua italiana, onde os índices de leitura não são nada reconfortantes.

Portanto, o semanário esforça-se para seguir a publicação diária, pela mesma estrada, e cada um tenta superar o outro para conquistar os mesmos leitores. Isso explica por que a gloriosa Europeo fechou, Epoca está buscando um caminho alternativo sustentando-se com lances televisivos e por que a Espresso e a Panorama lutam para diferenciar-se: elas o fazem, mas cada vez o público percebe menos.

Frequentemente, encontro conhecidos, alguns bastante cultos, que me cumprimentam pela bela seção que escrevo toda semana na Panorama e asseguram, com adulação, que comprem a Panorama, e só a Panorama, exclusivamente para lê-la.

A IDEOLOGIA DO ESPETÁCULO

E os diários? Para se tornarem semanais aumentam o número de páginas, para aumentá-lo lutam por publicidade, para ter mais publicidade aumentam ainda mais as páginas e inventam suplementos, para ocupar todas essas páginas são obrigados a contar alguma coisa, para contar algo devem ir além da notícia seca (que, aliás, já foi dada pela televisão) e, portanto, “semanalizam-se” cada vez mais e têm que inventar notícia, e transformar em notícia o que não é notícia.

Um exemplo. Alguns meses atrás, ao receber um prêmio em Grinzane, fui apresentado por meu colega e amigo Gianni Vattimo. Quem se interessa por filosofia sabe que minhas posições divergem das de Vattimo e que, apesar disso, cultivamos uma estima recíproca. Outros sabem que somos amigos fraternais desde a juventude e que gostamos de trocar alfinetadas a cada vez que uma ocasião de convívio público nos é oferecida. Naquele dia Vattimo escolheu justamente esse caminho e fez uma apresentação afetuosa e espirituosa, a que eu respondi também de maneira brincalhona, sublinhando com gracejos e paradoxos nossas perenes divergências. No dia seguinte, um jornal italiano dedicou uma página cultural inteira ao confronto de Grinzane, que teria assinalado, segundo o articulista, o nascimento de uma nova, dramática e inédita fratura no campo filosófico italiano. O autor do artigo sabia muito bem que não havia nenhuma notícia, sequer cultural. Ele havia simplesmente criado um caso que não existia.

Deixo a vocês a tarefa de encontrar exemplos equivalentes no campo político. Mas o exemplo cultural é interessante: o jornal tinha que construir um caso porque tinha que encher um número exagerado de páginas dedicadas à cultura, variedades e costumes, e dominadas por uma ideologia do espetáculo.

Tomemos o Corriere (44 páginas) e Repubblica (54 páginas) de segunda-

feira, 23 de janeiro. Considerando a maior densidade das páginas do Corriere, temos uma quantidade igual de material. Segunda-feira é um dia difícil, não há notícias políticas e econômicas frescas e sobra apenas o esporte. Na Itália, naqueles dias, estávamos em plena crise de governo e nossos jornais podiam dedicar-se basicamente ao duelo Dini-Berlusconi. Um massacre em Israel no “dia de Auschwitz” dava para preencher a maior parte da primeira página. Com o acréscimo do caso Andreotti e, para o Corriere, da morte da matriarca dos Kennedy. Há também as crônicas sobre a Chechênia. Como encher o resto? Os dois jornais dedicaram respectivamente 7 e 4 páginas à cidade, 14 e 7 ao esporte, 2 e 3 à cultura, 2 e 5 à economia e entre 8 e 9 páginas às crônicas de costumes, espetáculo e TV. Em ambos os casos, em 32 páginas, pelo menos 15 foram dedicadas a matérias típicas dos semanários.

Tomemos agora o New York Times da mesma segunda-feira. Sobre 53 páginas, 16 são de esportes, 10 sobre problemas metropolitanos, 10 sobre economia.

Sobram 16 páginas. Lá não há nenhuma crise em ação e Washington não demanda muito espaço, de forma que as 5 páginas do National Report ocupam-se de problemas internos. Em seguida, depois do massacre em Israel, encontro pelos menos dez artigos sobre o Peru, o Haiti, refugiados cubanos, Ruanda, Bósnia, Argélia, a conferência internacional sobre a pobreza, Japão pós-terremoto, o caso do bispo Gaillot. Seguem-se duas páginas de comentários e análises políticas.

Os dois jornais italianos não falam do Peru, do Haiti, de Ruanda ou de Cuba.

Podemos admitir que as três primeiras matérias interessem mais aos americanos que aos europeus, mas de qualquer maneira fica evidente que havia alguns temas de atualidade internacional que os jornais italianos deixaram de lado para aumentar a parte dedicada a espetáculos e TV. O New York Times, mas somente porque era segunda-feira, dedicava duas páginas aos media business, mas não se tratava de antecipações ou indiscrições sobre personagens do espetáculo, mas de reflexões e análises econômicas sobre o show business.

A PUBLICAÇÃO DIÁRIA E A TV

A imprensa italiana é completamente submissa à TV. É a TV que fixa, como se costuma dizer, a pauta da imprensa. Não há imprensa no mundo em que as notícias televisivas acabem na primeira página, a não ser que Clinton ou Mitterrand tenham falado na telinha na noite anterior, ou que o administrador de uma rede nacional tenha sido substituído.

E não me venham dizer que é preciso preencher as páginas. Vejamos o New York Times de domingo, 22 de janeiro. São, ao todo, 569 páginas, incluídas as inserções publicitárias, as revistas de livros, o suplemento semanal de variedades,

viagens, automóveis *etc.* Vamos ver onde é que se fala de televisão — que também é um eletrodoméstico que ocupa muito espaço no imaginário americano. E fala-se dela na página 32 do suplemento de artes e espetáculos, em uma reflexão sobre os estereótipos raciais nos programas, e em uma longa resenha de um belo documentário sobre os vulcões. Há também, é claro, um fascículo com a programação, mas o tema televisão não volta a aparecer sequer no suplemento de variedades e costumes. Portanto, não é verdade que é preciso falar de televisão para preencher as páginas e interessar o público. É uma escolha, não uma necessidade. No mesmo dia, os jornais italianos davam amplo espaço a uma transmissão de Chiambretti (que ainda não tinha ido ao ar, logo tratava-se de publicidade gratuita) e a notícia central era que Chiambretti tentara entrar com suas câmeras no auditório da universidade em que eu estava dando aula e eu — por respeito ao local e à função B não tinha permitido. Se essa era a notícia (porque realmente é uma notícia o fato de algum santuário continuar televisivamente ilibado), valia quatro linhas entre os artiguets de curiosidades.

E se tivesse sido algum homem político a bater, câmera na mão, à porta do tal auditório e eu o tivesse convidado a desistir? Ele teria conseguido, sem entrar na aula e sem aparecer no vídeo, as primeiras páginas dos jornais. Na Itália, o mundo político fixa a pauta das prioridades jornalísticas declarando à TV uma coisa qualquer (ou mesmo fazendo com que se saiba que vai declarar tal coisa). A imprensa do dia seguinte não fala do que aconteceu no país. Mas daquilo que foi dito ou poderia ter sido dito na televisão. E se fosse só isso... Atualmente, uma declaração provocativa de um político na TV certamente daria ensejo a um comunicado formal à imprensa. Isso é porque, hoje na Itália, uma troca de socos entre D'Agostino e Sgarbi vai para a primeira página, entre as notícias políticas.

Certamente, somos o país em que, mais que em qualquer outro, a vida da televisão aparece mais estreitamente mesclada com a vida política, de outra maneira não discutiríamos sobre par condicio — e isso já acontecia nos tempos de Barnabei, antes, portanto, que a Fininvest aparecesse no horizonte. Por conseguinte, a imprensa deve prestar contas dessa ligação. Um amigo estrangeiro fez com que eu notasse, no domingo 29 de janeiro, que só na Itália pode acontecer de aparecer em várias colunas (primeira e sétima páginas do Repubblica e quinta do Corriere) a histórica declaração de Chiambretti: “Eu não desisto” (e só porque Santoro tinha feito uma provocação no dia anterior). É certo que a decisão profissional de um comico não deveria ser notícia de primeira página, sobretudo se esse comico não decidiu interromper, mas continuar tranquilamente uma transmissão. Se o homem que morde o cão é notícia e o cão que morde o homem não, esse é o caso em que o cão aparentemente não tinha mordido ninguém. Mas nós sabemos que por trás desse debate, que envolvia também Enzo Biagi, havia um claro desconforto, uma polêmica de sabor nitidamente político. Temos, porém, que dizer que a imprensa foi obrigada a

colocar a notícia na primeira página e não por culpa própria, mas da situação italiana. Mas posso arriscar-me a dizer que a situação italiana é o que é também por responsabilidade da imprensa.

Muito antes, e para atrair o público da televisão, a imprensa impôs a TV como espaço político privilegiado ao propagandear além de todas as medidas a própria concorrente natural. Os políticos tiraram as consequências óbvias: escolheram a televisão, assumiram sua linguagem, seguros de que só assim chamariam a atenção da imprensa.

A imprensa politizou o espetáculo mais que o devido. Então era óbvio que o político tentasse chamar atenção levando Ciccilina para o parlamento. E o caso de Ciccilina é típico porque, por excesso de pruderie, a TV não tinha dado a ela o espaço que a imprensa apressou-se a dar.

A ENTREVISTA

Como depende da TV para fazer sua pauta, a imprensa decidiu imitar seu estilo.

A entrevista tornou-se a maneira mais típica de dar qualquer notícia — de política, de literatura ou científica. A entrevista é obrigatória na TV, onde não se pode falar de alguém sem mostrá-lo, mas, ao contrário, é um instrumento que a imprensa sempre usou com muita parcimônia no passado. Entrevistar quer dizer oferecer o próprio espaço a alguém para que diga aquilo que bem lhe parecer.

Basta pensar no que acontece quando um autor publica um livro. O leitor espera da imprensa uma apreciação e uma orientação, e confia na opinião de um crítico conhecido ou na seriedade de uma publicação. Mas hoje um jornal considera-se passado para trás se não consegue ter, antes de todos, uma entrevista com o tal autor. O que é uma entrevista com o autor? Fatalmente, autopublicidade. É raríssimo ver um autor que declare ter escrito um livro ignóbil. É comum uma chantagem implícita (e devo lembrar que isso também acontece em outros países): “Se você não nos der a entrevista, não faremos nem a resenha”; mas muitas vezes o jornal, satisfeito com a entrevista, esquece a resenha. Em qualquer caso o leitor foi enganado; a publicidade precedeu ou substituiu o julgamento crítico, e frequentemente o crítico, quando enfim escreve, não discute o livro, mas aquilo que o autor disse sobre ele em suas várias entrevistas.

A entrevista com um político deveria, mais ainda, ser um gesto de certo relevo; ou é solicitada pelo político, que quer usar o jornal como o veículo — e é o jornal a decidir se quer ou não conceder o espaço pedido —, ou é solicitada pelo jornal, que deseja aprofundar determinadas posições do político. Uma entrevista séria deveria tomar muito tempo e o entrevistado (como acontece em quase todo o mundo) deve rever as citações entre aspas para evitar mal-entendidos e

desmentidos. Hoje os jornais publicam uma dezena de entrevistas por dia, requeentadas várias vezes, pois o entrevistado diz apenas o que já disse a outros jornais. Para bater a concorrência é preciso, portanto, que a entrevista daquele jornal seja mais saborosa que a do concorrente. Logo, a jogada está em arrancar do político em questão a meia admissão de alguma coisa que, devidamente enfatizada, fará explodir o escândalo.

Então o político, sempre em cena no dia seguinte para desmentir o que disse no anterior, é uma vítima da imprensa? Devemos então perguntar-lhe: “Mas por que você aceita esse jogo em vez de adotar a técnica do *no comment*?” Bossi, no mês de outubro passado, parecia ter escolhido essa via quando proibiu que seus deputados falassem com os jornalistas. Escolha errada por submetê-lo aos ataques da imprensa? Escolha correta porque lhe rendeu pelo menos dois dias de presença garantida em página inteira de todos os jornais? Os jornalistas de política afirmam que, em todos os casos de declarações seguidas de virulentos desmentidos, é o próprio político que fez a tal meia afirmação, exatamente para que o jornal a publique e para que ele possa desmenti-la no dia seguinte, lançando assim um *ballon d'essai* e, ao mesmo tempo, enviando uma ameaça ou insinuação com endereço certo. Mas, se é assim, não seria o caso de perguntar ao cronista de política, vítima do político astuto: “Mas por que você aceita esse jogo em vez de exigir que ele controle e subscreva as citações entre aspas?”

A resposta é simples. Nesse jogo todos têm algo a ganhar e nada a perder. Na medida em que o jogo é vertiginoso, as declarações sucedem-se dia após dia, o leitor perde o controle e esquece o que foi dito. Em compensação, o jornal estampou sua notícia e o político conseguiu a vantagem que almejava. É um *pactum sceleris* à custa do leitor e do cidadão. E é tão difundido e aceito que se tornou um costume não mais de “dação”, mas de “dicção ambiental”. Mas, como todos os delitos, no final das contas não compensa: o preço, tanto para a imprensa quanto para o político, é perda da confiabilidade, o “pouco se me dá” do leitor.

Para tornar a entrevista mais atraente houve, como já dizíamos, uma mudança radical da linguagem política que, assumindo as características do debate e da alteração televisivas, não é mais cautelosa, mas pitoresca e imediatista. Durante um longo tempo estivemos a lamentar-nos dos políticos italianos que liam uma parca e obscura declaração em um folheto, e admirávamos os políticos americanos que, diante dos microfones, pareciam falar sem preparação, de improviso e inserindo no discurso até mesmo alguns ditos saborosos. Pois bem, não era bem assim: a maioria deles tinha seguido os cursos dos *speech centers* de suas universidades; seguiam e seguem as regras de uma oratória aparentemente improvisada, mas na verdade milimetricamente estudada; diziam e dizem (à parte os casos de gafe) piadinhas registradas em manuaizinhos específicos ou preparadas noite adentro pelos *ghost writers*.

Afastando-se da oratória eclesiástica da primeira república, o político da segunda improvisa de verdade. Fala de maneira mais compreensível, mas muitas vezes descontrolada. Não é preciso dizer que, para os jornais, sobretudo os que decidiram tornar-se semanários, isso é um maná. Vocês hão de perdoar-me a comparação irreverente, mas é um mecanismo psicológico comum nas tabernas de província em que, se alguém exagerou nos copos e começa a dizer a primeira imprudência, todo o auditório fará o possível para estimulá-lo e levá-lo a ultrapassar todos os limites. Esta é a dinâmica da provocação que se instaura no talk-show, e é a mesma que se instala na relação cronista/homem político. Metade dos fenômenos que hoje estamos definindo como “exacerbação da luta política”

tem origem nessa dinâmica incontrolável. É verdade que eu disse que, no turbilhão, os leitores esquecem a declaração específica. Mas o que fica, tornando-se habitual, é o tom do debate, a convicção de que tudo é permitido.

A IMPRENSA FALA DA IMPRENSA

Nesta caça desesperada às declarações, cada vez mais a imprensa fala da própria imprensa. Cada vez mais aparece no jornal A o anúncio da entrevista que será publicada no dia seguinte no jornal B. Cada vez é mais frequente o desmentido de quem diz que não deu nenhuma declaração ao jornal A, seguido da resposta do jornalista que sustenta ter lido a afirmação em uma entrevista ao jornal B, sem se preocupar se o jornal B não tirou a notícia indiretamente do jornal C.

Quando não está falando de televisão, a imprensa fala de si mesma; aprendeu com a televisão, que na maior parte do tempo fala de televisão. Ao invés de suscitar preocupada indignação, esta situação anômala interessa ao político, que acha interessante que cada declaração a um meio de comunicação apenas encontre o eco na caixa de ressonância de todos os outros juntos. Assim a mídia, de janela para o mundo, passa a ser espelho. Os espectadores e leitores olham um mundo político que se mira a si mesmo, como a rainha de Branca de Neve.

QUEM DÁ ENTÃO O FURO DE REPORTAGEM?

Muitas vezes a Espresso lançou campanhas que fizeram época, basta recordar a célebre e inicial: “Capital corrupta, nação infectada.” Mas qual era a técnica dessas campanhas? Só tenho em casa um ano completo da Espresso, 1965, que folheei ainda outro dia. Do número 1 ao 7, os artigos vão da política aos costumes e não há revelações extraordinárias. Apenas no número 7 aparece uma investigação sobre Jannuzzi e “Os impostos de San Pietro”, em que se acusa o Vaticano de ter sonegado, em três anos, quarenta milhões em impostos, com o

consenso do governo italiano. Estávamos em um período de concílio, colocava-se em questão o artigo 7 da Constituição, o tema era explosivo. No número 8 o tema fiscal não foi retomado. Aparece, no entanto, uma matéria sobre O vigário de Hochhut, cuja representação tinha sido proibida pela Chefatura de Polícia de Roma, com um artigo de Scalfari. Sem que o leitor pudesse dar-se conta de imediato, o tema de O vigário é retomado na rubrica sobre teatro de Sandro Feo. No número 9 começa uma longa série de artigos de Camillo Cederna sobre o concílio, que vai até o número 13.

Apenas no número 13, quase dois meses depois, um artigo de Livio Zanetti abre o problema político das discussões sobre a revisão da concordata, e só no final o problema é relacionado às prováveis fraudes fiscais do Vaticano. Volta-se ao assunto no número 14, mas sem estampá-lo em primeira página. No número 15, a Igreja aparece com um artigo de Falconi sobre os padres rebeldes e sobre o caso, que então era novidade, da igreja de Barbiana. Somente no número 16 um editorial na primeira página fala do peso político de uma visita de Nenni ao Vaticano. Conseguiria o Estado italiano fazer valer seus direitos? A partir do número 18 começa uma nova investigação sobre os mistérios da magistratura.

O jornal tinha evidentemente uma estratégia, sabia que não podia gritar “Pega o ladrão!” todas as semanas, dosava os tons, fragmentava as notícias, deixava que os leitores formassem pouco a pouco a própria opinião, fazia com que a classe política sentisse o peso de um controle discreto, mas constante, deixando entrever que, se necessário, poderia voltar ao ataque.

Poderia um semanário comportar-se hoje da mesma maneira? Não: (i) a Espresso de então dirigia-se, por sua tiragem e apresentação gráfica, à classe dirigente; hoje seus leitores aumentaram pelo menos cinco vezes; não pode mais usar a técnica da insinuação sutil, progressiva e gradual; (ii) hoje o furo inicial seria retomado e ampliado pelo resto da imprensa e pelos outros meios e, para poder retomar o tema, o semanário teria que partir para o ataque, encontrar notícias mais explosivas, com o risco de inchar dados ainda insuficientemente controlados; (iii) no mundo político, e em suas aparições na TV, o tema teria atingido o nível de uma rixa; o objeto da notícia não seria mais a suspeita de fraude fiscal, ou um problema concordatário, mas a disputa pitoresca que girava em torno ao problema — e o semanário falaria apenas sobre como os outros jornais e telejornais estavam abordando a questão; (iv) enfim, entre os elementos de transformação da imprensa, não podemos deixar de considerar o novo comportamento da magistratura. A imprensa intervinha exatamente lá onde as forças políticas calavam-se e a magistratura não via. Depois da operação Mãos Limpas a magistratura atingiu uma tal intensidade de denúncia em todos os níveis que sobrou muito pouco para a imprensa descobrir. Ela só pode repetir (ou antecipar, em uma corrida frenética à indiscrição) as denúncias vindas do palácio de justiça ou mudar o jogo e denunciar a magistratura, mas aí também a

reboque da televisão. A partir daí, o jogo entre partes torna-se convulso. E sua convulsão conseguiu esvaziá-lo de qualquer efeito, ou teve como único efeito global a exacerbação da luta política.

Se antes um jornal tinha que enviar seus próprios espíões aos longos corredores dos palácios romanos para extrair alguma cautelosa afirmação de pessoas bem informadas, hoje deve no máximo precaver-se contra aqueles que aparecem com dossiês não solicitados, cuja confiabilidade deve ser bem controlada para evitar enganos e, conseqüentemente, perda de credibilidade. Deve jogar na defesa, aparar golpes que vêm de fora. Pecorelli (que jogava a meio caminho entre os acontecimentos, o mundo político, as matérias e o jornalismo) venceu Arrigo Benedetti, que pensava o jornalismo como um quarto poder autônomo.

Não é que nos outros lugares as coisas aconteçam de maneira diferente.

Recentemente a França lamentou que a corrida atrás do furo de reportagem a qualquer custo tenha violado a mais bem guardada intimidade do presidente da República. Podemos descobrir quais serão as conseqüências dessa corrida fazendo uma comparação entre Nixon e Clinton.

Antes da investigação do Washington Post sobre Watergate não existiam ataques, exceto os de caráter político, à Presidência e sua honorabilidade. Considerando a entidade do dolo em si, Nixon poderia escapar facilmente acusando colaboradores excessivamente zelosos. Mas cometeu o erro de começar com uma mentira. A partir daquele momento, a campanha jornalística concentrou-se toda no fato de que o presidente dos Estados Unidos tinha mentido e Nixon caiu finalmente, não porque era indiretamente culpado de arrombamento, mas por falsidade. A escolha tinha sido precisa, pontual, calibrada e, exatamente por isso, eficaz. O que torna a campanha contra Clinton extremamente mais fraca e tênue é que hoje temos um furo por dia e, mesmo assim, não se hesita em atribuir a Clinton e Hillary qualquer tipo de incorreção: da especulação imobiliária à alimentação do gato com dinheiro do Estado. Demais. A opinião pública fica confusa e fundamentalmente cética. O resultado final, também nesse caso, é a exacerbação da luta política: só se substitui um líder se for possível colocá-lo na cadeia.

QUE FAZER?

Para fugir dessas contradições a imprensa tem apenas duas vias, ambas difíceis, pois até mesmo os jornais estrangeiros que as colocam em prática terão que se transformar de alguma maneira, para adaptar-se aos novos tempos.

A primeira é a “via fijiana”. Em 1990, permaneci por quase um mês nas ilhas Fiji e, no mês passado, quase um mês no Caribe. Só podia ler, nas ilhas em que estava, o jornal local: oito ou doze páginas, a maior parte publicidade de

restaurantes e notícias de caráter local. No entanto, eu estava nas Fiji no momento em que explodia a crise do Golfo, e no Caribe enquanto na Itália discutia-se o decreto Biondi: bem, eles mantiveram-me ao corrente de todos os fatos essenciais. Esses jornais tão pobres, trabalhando apenas com as mensagens das agências, conseguiam dar em poucas linhas as notícias mais importantes do dia anterior. Àquela distância pude, aliás, entender que aquilo que o jornalzinho não dizia não era tão importante assim.

Seguir a via fijiana implica naturalmente uma tremenda queda de vendas para um jornal. Ele acabaria por se transformar em um boletim para uma elite semelhante àquela que lê os boletins cambiais: porque para compreender o peso de uma notícia dada de modo essencial é preciso um olho educado. Seria também uma perda para a vida política, que não poderia contar com a função crítica da imprensa. Os políticos superficiais poderiam pensar que, àquela altura, lhes bastaria a televisão: mas a televisão, como qualquer outra forma de espetáculo, desgasta. Fanfani sobreviveu mais tempo que Nilla Pizzi. Uma classe política cresce e amadurece também através do conflito amplo, tranquilo e reflexivo, como só a imprensa pode permitir. E a classe política é quem mais tem a perder (amealhando apenas algumas vantagens de curto prazo: poucas, malditas e rápidas) com uma imprensa cotidiana “semanalizada” e rebaixada diante da TV.

A outra via seria a que eu defini como “atenção alargada”: a publicação diária desiste de tornar-se um semanário de variedades para tornar-se uma austera e confiável fonte de notícias sobre tudo o que acontece no mundo; não falará apenas do golpe de Estado sobrevivendo no dia anterior num país do Terceiro Mundo, mas terá dedicado aos acontecimentos desse país uma atenção contínua, mesmo quando os fatos que ainda estavam por vir estavam incubados, conseguindo explicar aos leitores por que (em razão de quais interesses econômicos, políticos ou mesmo nacionais) era preciso estar atento ao que acontecia por lá. Mas esse tipo de imprensa cotidiana exige uma lenta educação do leitor. Hoje, na Itália, um jornal, antes de ter conseguido educar seus leitores, já os teria perdido todos. Até mesmo o New York Times, que tem leitores já educados e atua em Nova York em regime praticamente monopolista, enfrenta o coloridíssimo e mais leve US Today, que atrai alguns de seus leitores.

Mas poderia acontecer outra coisa. Com o desenvolvimento da telemática e da TV interativa, cada um de nós poderia compor e mesmo imprimir em casa, com o controle remoto, o próprio jornal essencial, escolhendo entre uma miríade de fontes. Essas publicações poderiam morrer — mas não necessariamente os editores de jornais, que poderiam vender informações a custos reduzidos. Mas o jornal feito em casa falaria apenas daquilo que já interessa ao usuário, afastando-o de um fluxo de informações, apreciações, avisos de alarme que poderiam solicitá-lo e retirando-lhe a possibilidade de colher, ao folhear ao acaso

o resto do jornal, a notícia inesperada ou não-desejada. Teríamos uma elite de usuários informadíssimos, que saberiam onde e quando buscar as notícias, e uma massa de subproletários da informação, satisfeitos em saber que nas proximidades havia nascido um bezerro de duas cabeças, ignorando o resto do mundo. É o que já vem acontecendo com os jornais americanos que não são de Nova York, São Francisco, Los Angeles, Washington ou Boston.

Também nesse caso haveria uma perda para os políticos, obrigados a contar apenas com a televisão: teríamos um regime de república plebiscitária em que os eleitores reagiriam sob a emoção do momento, transmissão por transmissão, hora por hora. Para alguns esta poderia parecer uma situação ideal: mas em tal caso não apenas o homem político, mas os próprios grupos, os movimentos, teriam a vida curta de uma modelo.

Continua aberta, é verdade, a possibilidade de um futuro Internet, e políticos como Al Gore já o perceberam faz tempo. A informação difunde-se por inumeráveis canais autônomos, o sistema é acéfalo e incontrolável, cada um pode discutir com os outros, e não reage apenas emotivamente à sondagem em tempo real, mas mastiga mensagens aprofundadas que vai descobrindo aos poucos, tecendo relações e discussões mais elevadas do que tem sido a dialética parlamentar ou a vetusta polêmica jornalística.

Porém, e ao menos por longos anos: (i) as redes telemáticas continuarão sendo instrumentos para uma elite aculturada e jovem, e não para a massa católica, para os marginalizados a quem Rifondazione Comunista se dirige, para o aposentado visado pelo PDS, (Partido Democrático de Esquerda), para a senhora burguesa que se manifesta a favor do Polo. Estou brincando ao ameaçá-los assim, mas há algo de verdadeiro em tudo isso: a rede telemática, por ora, pode dar poder não aos senhores e a seus eleitores tradicionais, mas a meus estudantes, que estabelecerão uma ponte privilegiada com os yuppies de Wall Street; (ii) não é evidente que essas redes vão continuar acéfalas: já estão em situação de congestionamento e amanhã um Grande Irmão poderia controlar os canais de acesso e, então, nada de discussão sobre a par condicio...; (iii) a imensidão de informações que essas redes permitem poderia levar a uma censura por excesso. O New York Times de domingo traz realmente all the news that's fit to print (todas as notícias que vale a pena imprimir), mas não se diferencia muito do Pravda dos tempos de Stalin porque — visto que é impossível lê-lo por inteiro em sete dias — é como se as notícias que dá fossem censuradas. O excesso de informação leva ou a critérios casuais de escolha, ou a escolhas acuradas acessíveis apenas, de novo, a uma elite educadíssima.

Como concluir? Eu considero que a imprensa, no sentido tradicional de diário ou semanário feito de papel, que se compra voluntariamente nas bancas de jornais, ainda tem uma função fundamental, e não apenas para o crescimento civil de um país, mas também para nossa satisfação e pelo prazer de estarmos

habituaados, há alguns séculos, a considerar com Hegel que a leitura dos jornais é a prece matutina do homem moderno.

Mas do modo como vão as coisas hoje, a imprensa italiana manifesta em suas próprias colunas um mal-estar do qual está consciente sem, no entanto, saber como resolvê-lo. Como já vimos, as alternativas são difíceis; é necessário, portanto, começar uma lenta transformação, à qual o homem político não pode permanecer estranho. Não se pode exigir da imprensa que elimine completamente o processo de “semanalização”, pelas razões que vimos acima. Mas também não se pode encorajá-la a registrar apenas fofocas palacianas ou revelações precipitadas.

Porque o risco de um colapso é comum.

Para começar, muitas vezes um homem político manda aos jornais um artigo, que é publicado sob uma rubrica do tipo “Recebemos e publicamos voluntariamente”. Bem, esta é uma maneira de contribuir para a reflexão e de assumir a responsabilidade pelas próprias declarações. Que o homem político exija que toda entrevista lhe seja submetida antes da publicação e as citações entre aspas subscritas. Certamente, ele irá aparecer menos nos jornais, mas quando aparecer será levado a sério. Também para os jornais será vantajoso, pois não serão condenados a registrar somente tiradas de humor ditas entre um café e outro. E como a imprensa irá preencher esses vazios? Talvez buscando outras notícias no resto do mundo, que não é formado apenas por este pequeno quadrilátero entre Montecitorio e Palazzo Madama — que para milhares de pessoas não tem nada de interessante. No entanto, existem milhares de pessoas por quem devemos nos interessar e de quem a imprensa deve falar mais, não apenas porque milhares de nossos concidadãos estão construindo algo junto com eles, mas também porque de seu crescimento ou de sua crise depende o futuro de nossa sociedade.

Este é um convite, tanto para a imprensa quanto para o mundo político, para olhar mais para o mundo e menos para o espelho.

Quando o outro entra em cena

Caro Carlo Maria Martini,

Sua carta tirou-me de um grave embaraço, para colocar-me em outro de igual gravidade. Até agora tenho sido eu (e não por decisão minha) a abrir a discussão, e quem fala primeiro fatalmente interroga, esperando que o outro responda. Daí meu embaraço ao sentir-me inquisitório. E muito apreciei a decisão e humildade com que o senhor, por três vezes, desafiou a lenda de que os jesuítas responderiam sempre a uma pergunta com outra pergunta.

Agora, porém, sinto-me embaraçado para responder sua pergunta, pois minha resposta seria significativa se eu tivesse tido uma educação leiga e, ao contrário, tive uma forte influência católica até (para assinalar o momento de uma ruptura) os vinte e dois anos. A perspectiva laica não foi para mim uma herança absorvida passivamente, mas o fruto, muito sofrido, de uma longa e lenta maturação, e não estou certo de que algumas de minhas convicções morais não dependem ainda de uma influência religiosa que marcou minhas origens. Hoje, já em idade avançada, vi (em uma universidade católica estrangeira que tem em seus quadros professores de formação leiga e deles exige, no máximo, manifestações de respeito formal no curso dos rituais religioso-acadêmicos) alguns de meus colegas chegarem aos sacramentos sem que acreditassem na Presença Real e, portanto, sem que tivessem sequer se confessado. Com um frêmito, depois de tantos anos, adverti ainda o horror do sacrilégio.

Todavia, creio poder dizer em que fundamentos se baseia, hoje, minha “religiosidade laica” — porque creio firmemente que existem formas de religiosidade, e logo sentido do Sagrado, do Limite, da interrogação e da espera, da comunhão com algo que nos supera, mesmo na ausência da fé em uma divindade pessoal e providente. Mas isso, posso percebê-lo em sua carta, o senhor também sabe. O que o senhor tem se perguntado é o que há de vinculante, arrebatador e irrenunciável nestas formas de ética.

Gostaria de tomar as coisas à distância. Certos problemas éticos tornam-se mais claros para mim ao refletir sobre alguns problemas semânticos — e não se preocupe porque alguns dizem que falamos difícil: eu poderia ter sido encorajado a pensar fácil demais pela “revelação” do mass media, previsível por definição. Que aprendam a pensar difícil, pois nem o mistério nem a evidência são fáceis.

Meu problema era se existem “universais semânticos”, ou seja, noções elementares comuns a toda a espécie humana que podem ser expressas por todas as línguas. Problema não tão óbvio, no momento em que sabemos que muitas culturas não reconhecem noções que para nós parecem evidentes: por exemplo, a de substância a que pertencem certas propriedades (como quando dizemos “a maçã é vermelha”) ou a de identidade ($a = a$). Estou convencido de que

certamente existem noções comuns a todas as culturas, e que todas elas referem-se às posições de nosso corpo no espaço.

Somos animais de postura ereta, por isso é cansativo permanecer muito tempo de cabeça para baixo e, portanto, temos uma noção comum de alto e baixo, tendendo a privilegiar o primeiro sobre o segundo. Igualmente temos noções de direita e esquerda, do estar parado e do caminhar, do estar em pé ou deitado, do arrastar-se e do saltar, da vigília e do sono. Como todos temos membros, sabemos o que significa bater em uma matéria resistente, penetrar em uma substância mole ou líquida, esmagar, tamborilar, amassar, chutar, talvez até dançar. A lista poderia continuar longamente e compreender o ver, o ouvir, comer ou beber, ingurgitar ou expelir. E certamente todo homem tem noção de que coisa significa perceber, recordar, sentir desejo, medo, tristeza ou alívio, prazer ou dor, e emitir sons que exprimam estes sentimentos. Portanto (e já entramos na esfera do direito), temos concepções universais acerca do constrangimento: não se deseja que alguém nos impeça de falar, ver, ouvir, dormir, ingurgitar ou expelir, ir aonde quisermos; sofremos se alguém nos amarra ou mantém-nos segregados, nos bate, fere ou mata, nos sujeita a torturas físicas ou psíquicas que diminuam ou anulem nossa capacidade de pensar.

Notemos que até agora coloquei em cena apenas uma espécie de Adão bestial e solitário, que ainda não sabe o que seja a relação sexual, o prazer do diálogo, o amor pelos filhos, a dor da perda de uma pessoa amada; mas já nessa fase, pelo menos para nós (se não para ele ou ela), esta semântica já tornou-se a base de uma ética: devemos, antes de tudo, respeitar o direito da corporalidade do outro, entre os quais o direito de falar e pensar. Se nossos semelhantes tivessem respeitado esses “direitos do corpo” não teríamos tido o massacre dos Inocentes, os cristãos no circo, a noite de São Bartolomeu, a fogueira para os hereges, os campos de extermínio, a censura, as crianças nas minas, os estupros na Bósnia.

Mas como é que, mesmo elaborando de imediato o seu repertório instintivo de noções universais, o/a besta — toda estupor e ferocidade — que coloquei em cena poderia chegar a compreender que deseja fazer certas coisas e que não deseja que lhe façam outras, e também que não deveria fazer aos outros o que não quer que façam a si mesmo? Porque, felizmente, o Éden populou-se rapidamente. A dimensão ética começa quando entra em cena o outro. Toda lei, moral ou jurídica, regula relações interpessoais, inclusive aquelas com um Outro que a impõe.

Também o Senhor atribui ao leigo virtuoso a convicção de que o outro está em nós. Não se trata, porém, de uma vaga propensão sentimental, mas de uma condição “fundadora”. Assim como ensinam as mais laicas entre as ciências, é o outro, é o seu olhar, que nos define e nos forma. Nós (assim como não conseguimos viver sem comer ou sem dormir) não conseguimos compreender

quem somos sem o olhar e a resposta do outro. Mesmo quem mata, estupra, rouba, espanca, o faz em momentos excepcionais, mas pelo resto da vida lá está a mendigar aprovação, amor, respeito, elogios a seus semelhantes. E mesmo àqueles a quem humilha ele pede o reconhecimento do medo e da submissão. Na falta desse reconhecimento, o recém-nascido abandonado na floresta não se humaniza (ou, como Tarzan, busca o outro a qualquer custo no rosto de uma macaca), e poderíamos morrer ou enlouquecer se vivêssemos em uma comunidade na qual, sistematicamente, todos tivessem decidido não nos olhar jamais ou comportar-se como se não existíssemos.

Como então houve ou há culturas que aprovam o massacre, o canibalismo, a humilhação do corpo de outrem? Simplesmente porque essas culturas restringem o conceito de “outros” à comunidade tribal (ou à etnia) e consideram os “bárbaros” como seres desumanos; e sequer os cruzados sentiam os infieis como um próximo que devia ser tão amado assim. É que o reconhecimento do papel dos outros, a necessidade de respeitar neles aquelas exigências que para nós são inabdicáveis, é produto de um crescimento milenar. Até mesmo o mandamento cristão do amor foi enunciado e aceito (com dificuldade) apenas quando os tempos estavam maduros para tal.

Mas o Senhor pergunta: essa consciência da importância do outro é suficiente para fornecer-me uma base absoluta, um fundamento imutável para um comportamento ético? Bastaria que eu respondesse que também aqueles que o Senhor define como “fundamentos absolutos” não impedem que muitos fiéis pequem sabendo que pecam, e o discurso acabaria aqui: a tentação do mal também está presente em quem tem uma noção fundamentada e revelada do bem. Mas gostaria de contar-lhe duas anedotas que muito me fizeram pensar.

Uma refere-se a um escritor — que se proclama católico, embora sui generis -- do qual não cito o nome apenas porque disse o que vou contar em uma conversa particular e eu não sou nenhum sicofanta. Foi no tempo de João XXIII e meu velho amigo, celebrando entusiasticamente suas virtudes, disse (com evidente intenção paradoxal): “João XXIII deve ser ateu. Só quem não acredita em Deus pode querer tão bem a seus semelhantes!” Como todos os paradoxos, este também continha um grão de verdade: sem pensar no ateu (figura cuja psicologia me foge, porque kantianamente não vejo como se possa não acreditar em Deus e considerar que não se pode comprovar Sua existência e acreditar firmemente na inexistência de Deus, pensando poder prová-lo), parece-me evidente que uma pessoa que nunca teve a experiência da transcendência, ou perdeu-a, pode dar um sentido à própria vida e à própria morte, pode sentir-se confortado só com amor pelos outros, com a tentativa de garantir a alguém uma vida vivível, mesmo depois que ele mesmo já tenha desaparecido. É verdade que há quem não creia e não se preocupe em dar um sentido à própria morte, mas há também quem afirme crer e, no entanto, seja

capaz de arrancar o coração de uma criança para garantir a própria vida. A força de uma ética julga-se através do comportamento dos santos, não dos insipientes cujos deus venter est.

E passo à segunda anedota. Eu era ainda um jovem católico de dezesseis anos e aconteceu de empenhar-me em um duelo verbal com um conhecido mais velho que eu e tido como “comunista”, no sentido que tinha esse termo nos terríveis anos 50. E como me provocasse, coloquei-lhe a seguinte pergunta decisiva: como podia, ele, um incrédulo, dar um sentido àquela coisa tão insensata que seria a própria morte? E ele respondeu-me: “Pedindo antes de morrer um funeral civil.

Assim, já não estarei presente, mas terei deixado aos outros um exemplo.” Creio que também o senhor pode admirar a fé profunda na continuidade da vida, o sentido absoluto do dever que animava aquela resposta. E foi este sentido que levou muitos incrédulos a morrer sob tortura para não trair os amigos, outros a infectarem-se com a peste por cuidar dos infectados. Essa é, até hoje, a única coisa que leva um filósofo a filosofar, um escritor a escrever: deixar uma mensagem na garrafa porque, de alguma maneira, aqueles que virão poderão acreditar ou achar belo aquilo em que ele acreditou ou que achou belo.

Este sentimento tão forte justificaria, realmente, uma ética tão determinada e inflexível, tão solidamente fundamentada quanto a dos que crêem na moral revelada, na sobrevivência da alma, nos prêmios e nos castigos? Tentei basear os princípios de uma ética laica em um fato natural (e, como tal, também para o Senhor, resultado de um projeto divino) como a nossa corporalidade e a ideia de que só sabemos instintivamente que temos uma alma (ou algo que exerce tal função) em virtude da presença do outro. Surge daí que aquela que defini como “ética laica” é, no fundo, uma ética natural, que também não é desconhecida para os que crêem. O instinto natural, levado à devida maturação e autoconsciência, não é um fundamento que dê garantias suficientes? É verdade que podemos pensar que não é estímulo suficiente para a virtude: “assim”, pode dizer quem não crê, “ninguém saberá do mal que secretamente estou fazendo”. Mas pense bem, quem não crê considera que ninguém o observa lá do alto e sabe, portanto, que — exatamente por isso — também não há Alguém que o possa perdoar. Se sabe ter feito o mal, sua solidão não conhecerá limites e sua morte será desesperada.

Tentará antes, mais que o crente, a purificação da confissão pública, pedirá perdão os outros. Isto ele o sabe no íntimo de suas fibras e, portanto, terá que perdoar antecipadamente os outros. Senão como poderíamos explicar que o remorso seja um sentimento que mesmo os incrédulos experimentam?

Não gostaria que se instaurasse uma oposição seca entre quem crê em um Deus transcendente e quem não crê em nenhum princípio supraindividual.

Gostaria de recordar que era dedicado justamente à ética o grande livro de

Spinoza que começa com uma definição de Deus como causa de si mesmo. Salvo que esta divindade spinoziana, bem o sabemos, não é nem transcendente nem pessoal: mesmo assim, também da visão de uma grande e única substância cósmica, na qual um dia seremos reabsorvidos, pode emergir uma visão da tolerância e da benevolência, exatamente porque é no equilíbrio e na harmonia da substância única que estamos todos interessados. E o estamos porque de alguma maneira acreditamos que é impossível que essa substância não tenha sido enriquecida ou deformada por aquilo que, durante milênios, estivemos fazendo. Assim, ousarei dizer (não é uma hipótese metafísica, é apenas uma tímida concessão à esperança que jamais nos abandona) que, mesmo em tal perspectiva, poderíamos recolocar o problema de alguma vida depois da morte. Hoje o universo eletrônico nos sugere que podem existir sequências de mensagens que se transferem de um suporte físico a outro sem perder suas características inimitáveis, e parecem sobreviver como o puro imaterial algoritmo no instante em que, abandonado um suporte, ainda não estão impressas em um outro. E quem sabe se a morte, assim como a implosão, não seja explosão e estampido em algum lugar entre os vórtices do universo, do software (que outros chamam de “alma”) que elaboramos vivendo, feito também de recordações e remorsos pessoais e, portanto, de sofrimento insanável ou senso de paz pelo dever cumprido, e amor.

Mas o Senhor diz que, sem o exemplo e a palavra de Cristo, qualquer ética laica careceria de uma justificativa de fundo que tenha uma força de convicção ineludível. Por que retirar do laico o direito de valer-se do exemplo do Cristo que perdoa? Procure, Carlo Maria Martini, para o bem da discussão e do confronto em que acredita, aceitar, mesmo que por um só instante, a hipótese de que Deus não exista: que o homem, por um erro desajeitado do acaso, tenha surgido na Terra entregue a sua condição de mortal e, como se não bastasse, condenado a ter consciência disso e que seja, portanto, imperfeitíssimo entre os animais (e permita-me o tom leopardiano dessa hipótese). Este homem, para encontrar coragem para esperar a morte, tornou-se forçosamente um animal religioso, aspirando construir narrativas capazes de fornecer-lhe uma explicação e um modelo, uma imagem exemplar. E entre tantas que consegue imaginar — algumas fulgurantes, outras terríveis, outras ainda pateticamente consoladoras — chegando à plenitude dos tempos, tem, num momento determinado, a força religiosa, moral e poética de conceber o modelo do Cristo, do amor universal, do perdão aos inimigos, da vida ofertada em holocausto pela salvação do outro. Se fosse um viajante proveniente de galáxias distantes e visse-me diante de uma espécie que soube propor-se tal modelo, admiraria, subjugado, tanta energia teogônica e julgaria redimida esta espécie miserável e infame, que tantos horrores cometeu, apenas pelo fato de que conseguiu desejar e acreditar que tal seja a verdade.

Abandone agora também a hipótese e deixe-a para os outros: mas admita que, se Cristo fosse realmente apenas o sujeito de um conto, o fato de que esse conto tenha sido imaginado e desejado por bípedes implumes que sabem apenas que não sabem, seria tão milagroso (milagrosamente misterioso) quanto o fato de que o filho de um Deus real tenha realmente encarnado. Este mistério natural e terreno não cessaria de perturbar e adoçar o coração de quem não crê.

Por isso, considero que, nos pontos fundamentais, uma ética natural — respeitada na profunda religiosidade que a anima — possa ir ao encontro de princípios de uma ética baseada na fé na transcendência, a qual não pode deixar de reconhecer que os princípios naturais foram esculpidos em nosso coração com base em um programa de salvação. Se restam, como certamente hão de restar, margens não-superáveis, não ocorre diversamente no encontro entre religiões diversas. E nos conflitos de fé deverão prevalecer a caridade e a prudência.

As migrações, a tolerância e o intolerável

1. AS MIGRAÇÕES DO TERCEIRO MILÊNIO

O ano 2000 aproxima-se. Não estarei aqui a discutir se o novo milênio começa à meia-noite do dia 31 de dezembro de 1999 e não à meia-noite de 31 de dezembro de 2000, como nos encorajariam a pensar a matemática e a cronologia.

No campo simbólico, tanto a matemática quanto a cronologia são uma opinião e certamente 2000 é uma cifra mágica, cujo fascínio é difícil de evitar depois de tantos romances do século passado anunciando as maravilhas do ano 2000.

Por outro lado, ficamos sabendo que, também do ponto de vista cronológico, os computadores entrarão em crise com suas datas em 1o de janeiro de 2000, e não em 1o de janeiro de 2001. Nossos sentimentos podem ser impalpáveis e erráticos, mas os computadores não se enganam, mesmo quando o fazem: se vão se enganar no dia 1o de janeiro de 2000, têm razão.

Para quem é mágico o ano 2000? Para o mundo cristão, evidentemente, visto que assinala dois mil anos do presumível nascimento de Cristo (mesmo sabendo que Cristo efetivamente não nasceu no ano 0 de nossa era). Não podemos dizer “para o mundo ocidental”, porque o mundo cristão estende-se também a civilizações orientais, assim como Israel faz parte do chamado “mundo ocidental”, considerando nosso sistema de registro apenas em termos de Common Era e numerando seus anos, de fato, de modo diverso.

Por outro lado, no século XVII, o protestante Isaac de la Peyrère revelou que as cronologias chinesas eram muito mais antigas que as hebraicas, avançando a hipótese de que o pecado original envolvesse apenas a posteridade de Adão, mas não a de outras raças, nascidas muito tempo antes. Naturalmente, foi declarado herético mas, tivesse ou não razão do ponto de vista teológico, estava reagindo a um fato que, hoje em dia, ninguém mais coloca em dúvida: as várias datações em vigor em diferentes civilizações refletem teogonias e historiografias diversas, e a cristã é apenas uma entre tantas (e gostaria de notar que a contagem ab anno Domini não é tão antiga como se costuma crer, pois ainda na Alta Idade Média computavam-se os anos não a partir do nascimento de Cristo, mas da data provável da criação do mundo).

Considero que o ano 2000 será celebrado também em Cingapura ou Pequim por causa da influência do modelo europeu sobre os outros modelos.

Provavelmente todos celebrarão o advento do ano 2000, mas para a maioria dos povos da Terra será apenas uma convenção comercial e não uma convicção íntima.

Se na China florescia uma civilização antes do nosso ano 0 (por outro lado

sabemos que antes desse ano floresceram outras civilizações na bacia do mediterrâneo, só que decidimos numerar os anos em que Platão ou Aristóteles viveram como “antes de Cristo”), o que significa celebrar o ano 2000? Significa o triunfo do modelo que não chamarei de “cristão” (porque também os ateus celebrarão o ano 2000), mas em qualquer caso do modelo europeu que, depois que Cristóvão Colombo “descobriu” a América — embora os índios da América digam que naquela época foram eles a nos descobrir — se tornou também o modelo americano.

Quando celebrarmos o ano 2000, que ano será para os muçulmanos, para os aborígenes australianos, para os chineses? É claro que podemos desinteressar-nos de tudo isso. O ano 2000 é o nosso, é uma data eurocêntrica, é problema nosso.

Mas, à parte o fato de que o modelo eurocêntrico parece dominar a civilização americana — embora africanos, orientais e índios nativos, que não se identificam com esse modelo, também sejam cidadãos americanos --, temos o direito, nós europeus, de identificarmo-nos com o modelo eurocêntrico?

Alguns anos atrás, ao constituir em Paris a Académie Universelle des Cultures, que reúne artistas e cientistas de todo o mundo, redigiu-se um estatuto ou uma charte. E uma das declarações introdutivas dessa charte, que pretendia definir também as tarefas científicas e morais da academia, era de que assistiríamos, no próximo milênio, a uma “mestiçagem de culturas”.

Se o curso dos acontecimentos não se inverter bruscamente (e tudo é possível), devemos nos preparar para o fato de que, no próximo milênio, a Europa será como Nova York ou como alguns países da América Latina. Em Nova York assistimos à negação do conceito de melting pot, diversas culturas coexistem dos porto-riquenhos aos chineses, dos coreanos aos paquistaneses: alguns grupos fundiram-se entre si (como italianos e irlandeses, judeus e polacos), outros se mantêm separados (em bairros diversos, falando línguas diversas e praticando tradições diversas) e todos se encontram com base em algumas leis comuns e numa língua veicular, o inglês, que todos falam de modo insuficiente. Gostaria de lembrar que, em Nova York, onde a população dita “branca” se prepara para ser uma minoria, 42% dos brancos são judeus e os outros 58% são de origens diversíssimas, entre elas os wasps (brancos, anglo-saxônicos e protestantes) são a minoria (há católicos polacos, italianos, hispano-americanos, irlandeses etc.).

Na América Latina aconteceram, segundo os países, fenômenos diversos: em alguns casos os colonos ibéricos mestiçaram-se com os índios, em outros (como no Brasil) também com os africanos, em outros ainda nasceram línguas e populações ditas “crioulas”. É muito difícil, mesmo pensando em termos raciais de sangue, dizer se um mexicano ou um peruano é de origem europeia ou ameríndia, para não falar de um jamaicano.

Bem, o que espera a Europa é um fenômeno do gênero, e nenhum racista,

nenhum nostálgico reacionário poderá impedi-lo.

Considero que devemos distinguir o conceito de “imigração” do conceito de “migração”. Temos “imigração” quando alguns indivíduos (mesmo muitos, mas em medida estatisticamente irrelevante em relação à cepa original) transferem-se de um país para outro (como os italianos ou irlandeses na América, ou os turcos hoje na Alemanha). Os fenômenos de imigração podem ser controlados politicamente, limitados, encorajados, programados ou aceitos.

Não acontece da mesma maneira com as migrações. Violentas ou pacíficas, são como os fenômenos naturais: acontecem e ninguém pode controlá-los. Temos “migração” quando um povo inteiro, pouco a pouco, desloca-se de um território para outro (e não é relevante quantos permanecem no território original, mas em que medida os migrantes mudam radicalmente a cultura do território para o qual migraram). Houve grandes migrações do leste para o oeste, no curso das quais os povos do Cáucaso mudaram a cultura e a herança biológica dos nativos. Existiram as migrações dos chamados povos “bárbaros” que invadiram o império romano e criaram novos reinos e novas culturas, chamadas justamente de “romano-bárbaras” ou “romano-germânicas”. Houve a migração europeia para o continente americano: de um lado, da Costa Leste até a Califórnia; de outro, das ilhas caribe-nhas e do México até o extremo do Cone Sul. Mesmo tendo sido parcialmente programada, falo de migração porque os brancos provenientes da Europa não assumiram os costumes e a cultura dos nativos, mas fundaram uma nova civilização à qual até mesmo os nativos (os que sobreviveram) se adaptaram.

Houve migrações interrompidas, como a dos povos de origem árabe para a península ibérica. Houve formas de migração programadas e parciais, mas nem por isso menos influentes, como a dos europeus para o leste e o sul (donde o nascimento das nações ditas “pós-coloniais”), em que os migrantes, apesar de tudo, mudaram os costumes das populações autóctones. Parece-me que até hoje não se fez uma fenomenologia dos diversos tipos de migração, mas seguramente as migrações são diversas das imigrações. Temos “imigração” quando os imigrantes (admitidos segundo decisões políticas) aceitam em grande parte os costumes do país para o qual migram; temos “migração” quando os migrantes (que ninguém pode prender nas fronteiras) transformam radicalmente a cultura do território para o qual migram.

Hoje, depois de um século XX cheio de imigrantes, encontramos-nos diante de fenômenos incertos. Hoje — em um clima de grande mobilidade — é muito difícil dizer se certos fenômenos são de imigração ou de migração. Há certamente um fluxo inextinguível do sul para o norte (os africanos ou médio-orientais para a Europa), os indianos invadiram a África e as ilhas do Pacífico, os chineses estão em todo lugar, os japoneses estão presentes com suas organizações industriais e econômicas, mesmo quando não se deslocam

fisicamente de maneira massiva.

Ainda é possível distinguir imigração de migração quando todo o planeta está se tornando território de deslocamentos cruzados? Creio que sim: como já disse, as imigrações são controláveis politicamente, as migrações não; são como os fenômenos naturais. Enquanto estivermos nos limites da imigração, os povos podem pensar em manter os imigrantes em um gueto para que não se misturem com os nativos. Diante de um caso de migração não há mais guetos e a mestiçagem é incontrolável.

Os fenômenos que a Europa tenta enfrentar agora como se fossem casos de imigração são, pelo contrário, casos de migração. O Terceiro Mundo está batendo às portas da Europa, e entra mesmo se a Europa não estiver de acordo. O problema não é mais decidir (como os políticos fingem acreditar) se estudantes com o xador devem ser admitidas em Paris, ou quantas mesquitas podem ser construídas em Roma. O problema é que, no próximo milênio (e como não sou um profeta não posso especificar a data), a Europa será um continente multirracial, ou se preferirem, “colorido”. Se lhes agrada, assim será; se não, assim será da mesma forma.

Esse encontro (ou confronto) de culturas poderá ter resultados sangrentos, e estou convencido de que, em certa medida, os terá, serão impossíveis de eliminar e durarão bastante. Porém os racistas serão (em teoria) uma raça em vias de extinção. Não existiu um patricio romano que não suportava a ideia de que também os gauleses, os sármatas ou os judeus, como São Paulo, se tornassem cives romani e de que um africano pudesse chegar ao trono imperial, como finalmente aconteceu? Esse patricio, no entanto, foi esquecido, derrotado pela história. A civilização romana era uma civilização de mestiços. Os racistas diriam que justamente por isso acabou por se dissolver. Mas foram necessários quinhentos anos B parece-me um espaço de tempo que pode permitir que nós também façamos projetos para o futuro.

2. INTOLERÂNCIA

Em geral, consideram-se fundamentalismo e integrismo como conceitos estreitamente ligados e como as duas formas mais evidentes de intolerância. Se consultarmos dois ótimos instrumentos como o *Petit Robert* e o *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, encontraremos na definição de “fundamentalismo” uma remissão imediata a integrismo. O que nos leva a pensar que todos os fundamentalistas são integristas e vice-versa.

Mas mesmo que isso fosse verdade não seria evidente que todos os intolerantes são fundamentalistas e integristas. Mesmo se no momento presente enfrentamos diversas formas de fundamentalismo e que exemplos de integrismo são visíveis em todo lugar, o problema da intolerância é mais profundo e mais

perigoso.

Em termos históricos o “fundamentalismo” é um princípio hermenêutico ligado à interpretação de um livro sagrado. O fundamentalismo ocidental moderno nasce nos ambientes protestantes dos Estados Unidos do século XIX e caracteriza-se pela decisão de interpretar literalmente as Escrituras, sobretudo no que se refere às noções de cosmologia, cuja veracidade a ciência da época parecia colocar em dúvida. Donde a recusa, muitas vezes intolerante, de qualquer interpretação alegórica e especialmente de qualquer forma de educação que tentasse minar a confiança no texto bíblico, como acontecia com o darwinismo triunfante.

Esta forma de literalismo fundamentalista é antiga, e já entre os pais da Igreja houve debates entre partidários da letra e adeptos de uma hermenêutica mais leve, como a de Santo Agostinho. Mas no mundo moderno o fundamentalismo estrito só podia ser protestante, pois para poder ser fundamentalista é preciso assumir que a verdade é dada pela interpretação da Bíblia. No ambiente católico, ao contrário, é a autoridade da Igreja que garante a interpretação, e portanto o equivalente do fundamentalismo protestante assume, no máximo, a forma de tradicionalismo. Não tratarei de considerar (deixando a tarefa aos expertos) a natureza do fundamentalismo muçulmano e hebraico.

O fundamentalismo é necessariamente intolerante? No plano hermenêutico sim, mas não necessariamente no plano político. Podemos imaginar uma seita fundamentalista que assume que os próprios eleitos têm o privilégio da justa interpretação das Escrituras, sem com isso sustentar alguma forma de proselitismo e querer obrigar os outros a compartilhar tais crenças ou lutar para realizar uma sociedade política nelas baseada.

Ao contrário, entende-se por “integrismo” uma posição religiosa e política segundo a qual os princípios religiosos devem tornar-se ao mesmo tempo modelo de vida política e fonte das leis do Estado. Se fundamentalismo e tradicionalismo são, por princípio, conservadores, há integrismos que pretendem ser progressistas e revolucionários. Há movimentos católicos integristas que não são fundamentalistas, que se batem por uma sociedade totalmente inspirada em princípios religiosos sem com isso impor uma interpretação literal das Escrituras, e talvez prontos a aceitar uma teologia nos moldes de Teilhard de Chardin.

As nuances podem ser até mais sutis. Basta pensar no fenômeno da political correctness na América. Nasceu para promover a tolerância e o reconhecimento de qualquer diferença, religiosa, racial e sexual, e todavia está se transformando em uma nova forma de fundamentalismo que investe de maneira quase que ritual contra a linguagem cotidiana e que trabalha ao pé da letra em detrimento do espírito — de modo que se pode discriminar um cego desde que se tenha a delicadeza de chamá-lo “deficiente visual” e, sobretudo, pode-se discriminar os que não seguem as regras do politically correct.

E o racismo? O racismo nazista era certamente totalitário, pretendia-se científico, mas nada havia de fundamentalista na doutrina da raça. Um racismo não-científico como o da Liga Lombarda na Itália não tem as mesmas raízes culturais do racismo pseudocientífico (na realidade, não tem raiz cultural alguma), e mesmo assim é racismo.

E a intolerância? Reduz-se a essas diferenças entre fundamentalismo, integrismo e nazismo? Houve formas de intolerância não-racistas (como a perseguição aos hereges ou a intolerância das ditaduras contra seus opositores). A intolerância é algo bem mais profundo, que está na raiz de todos os fenômenos que considere até aqui.

Fundamentalismo, integrismo, racismo pseudocientífico são posições que pressupõem uma doutrina. A intolerância coloca-se antes de qualquer doutrina.

Nesse sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais como territorialidade, baseia-se em relações emotivas muitas vezes superficiais -- não suportamos os que são diferentes de nós porque têm a pele de cor diferente, porque falam uma língua que não compreendemos, porque comem rãs, cães, macacos, porcos, alho, porque se fazem tatuar...

A intolerância em relação ao diferente ou ao desconhecido é natural na criança, tanto quanto o instinto de se apossar de tudo quanto deseja. A criança é educada para a tolerância pouco a pouco, assim como é educada para o respeito à propriedade alheia e antes mesmo do controle do próprio esfíncter. Infelizmente, se todos chegam ao controle do próprio corpo, a tolerância permanece um problema de educação permanente dos adultos, pois na vida cotidiana estamos sempre expostos ao trauma da diferença. Os estudiosos ocupam-se com frequência das doutrinas da diferença, mas não o suficiente da intolerância selvagem, pois esta foge a qualquer definição e abordagem crítica.

No entanto, não são as doutrinas da diferença que produzem a intolerância selvagem: ao contrário, estas desfrutam de um fundo de intolerância difusa preexistente. Pensemos na caça às bruxas. Ela não foi um produto de épocas obscurantistas, mas da idade moderna. O martelo das feiticeiras (*Malleus Maleficarum*) foi escrito pouco antes da descoberta da América, é contemporâneo do humanismo florentino; *La Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin deve-se à pena de um homem do Renascimento que escreveu depois de Copérnico. Não pretendo explicar aqui por que o mundo moderno produziu justificativas teóricas para a caça às bruxas. Quero apenas recordar que essa doutrina conseguiu impor-se porque já existia a desconfiança popular em relação às bruxas. É possível encontrá-la na antiguidade clássica (Horácio), nos editais de Rotari, na *Summa Theologica* de São Tomás. Era levada em consideração como uma realidade cotidiana, assim como o código penal leva em consideração a existência dos ladrões. Mas sem essas crenças populares uma doutrina da bruxaria e uma prática sistemática da perseguição não teriam condições de se

difundir.

O antissemitismo pseudocientífico surge no decorrer do século XIX e transforma-se em antropologia totalitária e prática industrial do genocídio apenas em nosso século. Porém, não poderia ter nascido se não existisse há séculos, desde os tempos dos pais da Igreja, uma polêmica antijudaica e, junto ao povo comum, um antissemitismo prático que atravessou os séculos em qualquer lugar onde houvesse um gueto. As teorias antijacobinas do complotê judaico, no início do século passado, não criaram o antissemitismo popular, mas exploraram um ódio pelo diverso que já existia.

A intolerância mais perigosa é exatamente aquela que surge na ausência de qualquer doutrina, acionada por pulsões elementares. Por isso não pode ser criticada ou freada com argumentos racionais. Os fundamentos teóricos de Mein Kampf podem ser refutados com uma bateria de argumentos bastante elementares, mas se as ideias que propunha sobreviveram e sobreviverão a qualquer objeção é porque se apóiam em uma intolerância selvagem, impermeável a qualquer crítica.

Acho mais perigosa a intolerância da Liga Italiana que a da Frente Nacional de Le Pen. Le Pen tem por trás de si clérigos que traíram, já Bossi não tem nada, salvo pulsões selvagens.

Basta ver o que está acontecendo nestes dias na Itália, onde doze mil albaneses entraram no país no curso de uma semana ou pouco mais. O modelo público e oficial foi o da acolhida e a maior parte daqueles que querem frear esse êxodo, que pode tornar-se insustentável, usa argumentos econômicos e demográficos. Mas qualquer teoria torna-se inútil diante de uma intolerância crescente, que ganha terreno a cada dia. A intolerância selvagem baseia-se em um curto-circuito categorial que pode, depois, ser emprestada a qualquer doutrina racista: se alguns entre os albaneses que entraram na Itália no ano passado tornaram-se ladrões ou prostitutas (e é verdade), todos os albaneses são, portanto, ladrões e prostitutas.

É um curto-circuito terrível porque constitui uma tentação constante para cada um de nós: basta que nos roubem a mala no aeroporto de um país qualquer para que voltemos para casa dizendo que é bom desconfiar da gente do tal país.

E mais, a intolerância mais tremenda é a dos pobres, que são as primeiras vítimas da diferença. Não há racismo entre os ricos. Os ricos produziram, no máximo, as doutrinas do racismo; mas os pobres produzem sua prática, bem mais perigosa.

Os intelectuais não podem lutar contra a intolerância selvagem, porque diante da animalidade pura, sem pensamento, o pensamento fica desarmado. E é sempre tarde demais quando decidem bater-se contra a intolerância doutrinária, pois quando a intolerância faz-se doutrina é muito tarde para vencê-la, e aqueles que deveriam fazê-lo tornam-se suas primeiras vítimas.

Mas aí está o desafio. Educar para a tolerância adultos que atiram uns nos outros por motivos étnicos e religiosos é tempo perdido. Tarde demais. A intolerância selvagem deve ser, portanto, combatida em suas raízes, através de uma educação constante que tenha início na mais tenra infância, antes que possa ser escrita em um livro, e antes que se torne uma casca comportamental espessa e dura demais.

3. O INTOLERÁVEL

Há perguntas irritantes, como quando alguém pergunta o que aconteceu assim que você acabou de morder a língua. “O que você acha?”, perguntam nesses dias em que todos (exceto alguns poucos) pensam a mesma coisa do caso Priebe. E ficam quase decepcionados quando você responde que, obviamente, está indignado e confuso, porque no fundo todos perguntam na esperança de ouvir uma palavra, uma explicação que possa reduzir a indignação e a confusão.

O sentimento é quase de pudor ao falar, ao obter assim a preços tão módicos o consenso geral, virtuosos entre virtuosos em um arco que vai da Rifondazione Comunista à Aliança Nacional. Como se o tribunal militar de Roma tivesse posto todos os italianos de acordo. E todos do lado certo.

E se o caso Priebe fosse além do simples episódio, no final das contas bastante esquelético (um criminoso impenitente, um tribunal temeroso) e nos envolvesse mais profundamente, sugerindo que nós também não somos inocentes?

Continuamos a avaliar o que aconteceu em termos de leis vigentes. Com as leis vigentes talvez fosse possível condenar Priebe à prisão perpétua, mas em termos de jurisprudência não podemos sequer dizer que o tribunal de Roma tenha se comportado de maneira inconcebível. Havia um criminoso confesso de um delito terrível, tratava-se de ver se havia circunstâncias atenuantes, como qualquer tribunal deve fazer. Pois bem, eram tempos duros, Priebe não era um herói mas um pobre covarde, mesmo que tivesse percebido a enormidade do delito teria medo de arcar com as consequências de uma recusa; matou cinco a mais, mas quando se está embriagado de sangue, todos sabem, fica-se como um animal; é culpado, certo, mas em vez da prisão perpétua damos muitos e muitos anos; a justiça está salva, temos a prescrição e fechamos um capítulo doloroso. Não teríamos agido da mesma maneira com Raskolnikov, que assassinou uma velha, e sem justificativas militares?

Somos nós que conferimos aos juízes o mandato para comportar-se segundo as leis vigentes e que agora levantamos contra eles uma exigência moral, uma paixão; mas eles respondem que são homens de toga, não killers.

Igualmente, uma grande parte das objeções gira em torno da interpretação dos códigos já escritos. Priebe tinha que obedecer às ordens porque tal é a lei

militar de um país em guerra; não, existiam também leis nazistas que lhe permitiam que se subtraísse a uma ordem injusta, e não podia ser julgado segundo as leis militares porque a SS era um corpo voluntário de polícia. Mas as convenções internacionais justificam o direito de represália; sim, pode-se responder, mas apenas em caso de guerra declarada, e a Alemanha, que se saiba, nunca declarou guerra ao reino da Itália e, portanto, os alemães, ocupantes ilícitos de um país com o qual não estavam oficialmente em guerra, não podiam lamentar-se se alguém vestido de lixo lhes explodia um comboio.

Ficaremos para sempre nesse círculo, até decidirmos que diante de acontecimentos excepcionais a humanidade não pode permitir-se aplicar leis vigentes, mas deve assumir a responsabilidade de sancionar novas leis.

Ainda não tiramos todas as consequências daquele acontecimento que fez época, que foi o julgamento de Nuremberg. Em termos de estrita legalidade ou de usos internacionais, foi um arbítrio. Tínhamos nos habituado ao fato de que a guerra era um jogo regulamentado e que, no final, o rei derrotado abraçava seu primo vencedor, e o que vocês fazem? Pegam os derrotados e enforcam-nos? Sim senhor, responde quem decidiu Nuremberg: consideramos que nessa guerra aconteceram coisas além do tolerável e, por isso, mudamos as regras. Mas este intolerável o é em relação a seus valores de vencedores, temos valores diversos, vocês não vão respeitá-los? Não, como ganhamos, e entre nossos valores está a celebração da força, aplicamos a força: enforcaremos vocês. Mas o que acontecerá nas guerras futuras? Quem as detonar saberá que, se perder, será enforcado; que pense antes de começar. Mas vocês também cometeram ações atroz! Sim, mas são vocês, que perderam, que o dizem; nós vencemos e portanto enforcaremos vocês. Mas assumam, então, a responsabilidade! Assumiremos a responsabilidade.

Sou contrário à pena de morte e mesmo que tivesse capturado Hitler eu o teria mandado para Alcatraz: por isso, daqui por diante, usarei “enforcamento” no sentido simbólico, como punição dura e solene. Mas à parte o enforcamento, o raciocínio de Nuremberg não apresenta lacunas. Diante de comportamentos intoleráveis deve-se ter a coragem de mudar as regras, inclusive leis. Pode um tribunal na Holanda julgar o comportamento de alguém na Sérvia ou na Bósnia?

Segundo as velhas regras não, segundo as novas sim.

No final de 1982 houve em Paris um convênio sobre o tema da intervenção com a participação de juristas, militares, voluntários pacifistas, filósofos, políticos. Com que direito e segundo quais critérios de prudência pode-se intervir nos problemas de um outro país quando se considera que está sucedendo algo de intolerável para a comunidade internacional? Com exceção do caso limpo de um país ainda governado por um governo legítimo que pede ajuda contra uma invasão, todos os outros casos prestam-se a distinções sutis. Quem me pede que intervenha? Uma parte dos cidadãos? O quanto é representativa do país, quanto

uma intervenção não acoberta com os mais nobres propósitos (Sagunto ensina) uma ingerência, uma vontade imperialista? Devemos intervir quando o que acontece no tal país vai contra nossos princípios éticos? Mas nossos princípios serão os deles? Devemos intervir porque em um país pratica-se, há milhares de anos, o canibalismo ritual, que para nós é um horror, mas para eles é uma prática religiosa? Não foi assim que o homem branco tomou para si o virtuoso fardo e submeteu povos de civilizações antigas, embora diversas da nossa?

A única resposta que me pareceu aceitável é que uma intervenção é como uma revolução: não há uma lei precedente que nos diga se devemos fazê-la. Pelo contrário, devemos fazê-la contra as leis e os hábitos. A diferença é que a decisão de uma intervenção internacional não provém de um corte súbito ou de um movimento popular incontrolável, mas de uma discussão entre governos e povos diversos. Decide-se que, por mais que se deva respeitar as opiniões, os usos, as práticas, as crenças alheias, algo nos parece intolerável. Aceitar o intolerável coloca em questão nossa própria identidade. É preciso assumir a responsabilidade de decidir o que é intolerável e agir depois, prontos a pagar o preço do erro.

Quando aparece um intolerável inaudito, o limiar da intolerabilidade não é mais aquele que foi fixado pelas velhas leis. É preciso legislar de novo. Certo, é preciso que estejamos seguros de que o consenso sobre o novo limiar de intolerabilidade seja o mais vasto possível, supere os confins nacionais, esteja garantido de alguma maneira pela “comunidade” — conceito inapreensível, mas que está na base até mesmo do fato de acreditarmos que a terra gira. Mas depois é preciso escolher.

Isto aconteceu com o nazismo e o Holocausto colocou um novo limiar de intolerabilidade. Genocídios houve muitos no correr dos séculos, e de alguma forma toleramos todos. Éramos fracos, éramos bárbaros, não sabíamos o que acontecia a dez milhas de nosso povoado. Mas este foi sancionado (e realizado) em termos “científicos”, com demanda explícita de consenso, até mesmo filosófico, e foi propagandeado como modelo planetário. Não atingiu apenas a nossa consciência moral: colocou em jogo nossa filosofia e nossa ciência, nossa cultura, nossas crenças no bem e no mal. Tinha a intenção de cancelá-las. Era impossível não responder a tal apelo. E só se podia responder que não apenas naquele momento, mas cinquenta anos depois, e nos séculos vindouros, não seria tolerável.

É diante desse intolerável que se revela a abjeção do sórdido raciocínio dos negacionistas, que se metem a calcular se os mortos realmente foram milhões, como se entre cinco, quatro, dois ou um se pudesse chegar a uma negociação. E se a morte não foi causada pelo gás, mas apenas por terem sido colocados lá sem muita atenção? E se tivessem morrido de alergia às tatuagens?

Mas reconhecer o intolerável quer dizer que em Nuremberg todos deveriam ser condenados à força, mesmo que o morto fosse apenas um, e por simples

omissão de socorro. O novo intolerável não é só o genocídio, mas sua teorização. E esta envolve e responsabiliza também os peões dos massacres. Diante do intolerável caem as distinções de intenções, boa-fé, erro: há somente a responsabilidade objetiva. Mas (dizem eles) eu só empurrava as pessoas para as câmaras de gás porque recebia ordens, na realidade pensei que era apenas para desinfetá-las. Não importa, sinto muito, aqui estamos diante da epifania do intolerável, não valem as velhas leis com suas circunstâncias atenuantes: você também será condenado ao garrote.

Para assumir esta regra de conduta (que vale também para o intolerável futuro, que nos obriga a decidir dia a dia onde está o intolerável) uma sociedade deve estar pronta para muitas decisões, algumas duras, e deve agir solidariamente ao assumir qualquer responsabilidade. O que nos perturba como elemento obscuro no caso Priebke é que nos damos conta de que ainda estamos muito distantes dessa decisão. Os jovens, assim como os velhos, e não apenas os italianos. Todos lavaram as mãos: existem leis, deixemos esse desgraçado aos tribunais.

Naturalmente podemos dizer hoje que, depois de sentença de Roma, esta capacidade solidária de definir o intolerável está ainda mais distante. Mas já antes ela estava distante demais. E é isso que nos rói por dentro. Descobrimo-nos (sem confessá-lo, porém) co-responsáveis.

Então não nos perguntemos por quem os sinos dobram.

FIM