

Prefácio

Este livro compõe-se de três partes, que se completam, na tentativa de apresentar uma visão geral das transformações políticas e ideológicas por que vem passando a sociedade industrial da segunda metade do século XX.

A hipótese geral deste trabalho é a de que o poder político e o poder econômico nas sociedades industriais modernas está se transferindo cada vez mais para as mãos da tecnoburocracia. Depois do capitalismo está surgindo em todo o mundo um sistema econômico, político e cultural dominado por técnicos e administradores profissionais, o qual, em nome de um racionalismo eficientista, vai estabelecendo no mundo um tipo de sociedade cada vez mais repressivo e totalitário. Contra essa tendência ao estabelecimento de sociedades tecnoburocráticas, e antes mesmo que este fenômeno acabe de ocorrer, já se levanta toda uma revolução jovem, uma contracultura que pretende contestar de forma radical toda a cultura tecnoburocrática, já identificada com a ordem estabelecida.

Na primeira parte do livro, começamos com uma crítica à previsão de Marx de que, depois do capitalismo viria necessariamente o socialismo. Mostramos, então, como a classe operária perdeu qualquer força revolucionária. Mais ainda, procuramos demonstrar como não é jamais a luta de classes interna ao sistema que derruba a ordem estabelecida, mas é o surgimento de uma nova classe ou grupo sócio-econômico externo ao sistema, que irá provocar o estabelecimento de uma nova ordem social.

No segundo capítulo, examinamos o surgimento do novo fator estratégico de produção: a técnica. Esta, devido a seu enorme desenvolvimento, se torna de tal forma importante no mundo moderno, que ganha substância própria, transformando-se no principal elemento configurador da sociedade tecnoburocrática. Nos três capítulos seguintes examinamos a emergência da tecnoburocracia através de revoluções comunistas, das revoluções mi-

litares e, nos países desenvolvidos capitalistas, da revolução dos gerentes. Em relação a esta última, fazemos uma crítica da posição da velha esquerda, que insiste em negar a emergência da tecnoburocracia, na medida em que não tem condições para criticá-la radicalmente; na medida em que, apoiando-se em uma visão marxista do mundo, é vítima da ideologia tecnoburocrática, racionalista e utilitarista, tanto quanto o são os defensores dessa mesma ordem tecnoburocrática.

Sempre procurando utilizar um método histórico-dialético, é apenas no sexto capítulo que definimos técnicos, tecnoburocracia, distinguimos técnicos e burocratas de cientistas e relacionamos tecnoburocracia com democracia. Em seguida, fazemos a análise da ideologia tecnoburocrática. Apoiada no racionalismo, ela o reduziu ao utilitarismo eficientista. A eficiência torna-se assim o valor máximo a ser atingido, tudo a ela se subordinando.

Finalmente, no último capítulo da primeira parte, depois de tentarmos uma crítica radical da sociedade tecnoburocrática, fazemos uma rápida introdução à contestação jovem, à contracultura que, a partir dos anos sessenta, começou a desafiar a nova ordem estabelecida.

Na segunda parte, depois de examinarmos as principais evidências da revolução estudantil, que abalou todo o mundo a partir dos anos sessenta, perguntamo-nos a respeito das causas dessa revolução. Inicialmente excluimos as causas que consideramos superficiais ou falsas — infiltração comunista, preocupação com a reforma universitária — e, definimos o descompromissamento dos jovens e a existência de injustiça no mundo como condições permanentes e não como causas da revolução estudantil. As causas reais estão ligadas a fatos novos, históricos, que vieram dar um sentido e uma importância nova à ação política dos estudantes. O desenvolvimento tecnológico do último século constitui o quadro de fundo desses fatos novos. Mais especificamente são eles: a revolução na educação, a dissolução da família patriarcal, a crise do racionalismo e a massificação estudantil.

Examinamos, em seguida, a ideologia dos novos revolucionários em potencial. Verificamos então que se trata de uma ideologia que deve muito ao marxismo e ao anarquismo. É eminentemente idealista, senão utópica, caracterizando-se por grande autenticidade moral. É uma ideologia aberta, pouco definida. É mais negativa do que afirmativa, na medida em que se concentra na crítica violenta da sociedade industrial tecnoburocrática em que vivemos. Não obstante, pretende oferecer uma solução que será encontrada através da práxis, à medida que evolui o processo revolucionário.

Finalmente, esta é uma revolução que, embora tenha abalado países tão diferentes como a França, os Estados Unidos, a China, a Argentina, não logrou ainda êxito. Sofre do problema da falta de organização e da transitoriedade. Além disso, falta-lhe o controle, seja dos meios de produção, seja dos armamentos,

de forma que grandes são os obstáculos à sua efetivação. A revolução estudantil pode, porém, ser continuada pelos intelectuais não-comprometidos, que dão mais viabilidade à mesma.

Na terceira parte examinamos a revolução política na Igreja Católica. Nossa hipótese é a de que a Igreja, que até há pouco era parte integrante e sustentáculo da ordem estabelecida, está passando por uma profunda transformação política, através da qual a Igreja se desvencilha de seus antigos privilégios e compromissos ao mesmo tempo que amplos setores da mesma vão se constituindo em uma ameaça ao sistema de poder vigente.

Este fenômeno tem âmbito mundial, embora seja mais acentuado na América Latina. Está ligado ao amplo processo de reconciliação da Igreja com o mundo moderno. A Igreja, durante séculos, representou a própria ordem estabelecida. A partir da Renascença, transformou-se em força auxiliar das elites dominantes. Sua função era sacralizar o sistema de valores, crenças e normas que garantiam a vigência da ordem estabelecida. A medida, porém, que foi ocorrendo a revolução industrial, que o Estado foi se burocratizando, que a sociedade foi melhor se organizando, foi também se tornando capaz de tornar efetivo seu próprio sistema de sanções. Nesses termos, tornava-se cada vez mais dispensável a sacralização da ordem estabelecida desempenhada pela Igreja.

Era preciso, portanto, que a Igreja encontrasse novos papéis. Ao invés disso, porém, ela, em primeiro momento, combateu com todas as suas forças esse mundo moderno que a ameaçava.

Entretanto, essa política era suicida. A Igreja foi perdendo as elites. A Cristandade, ou seja, o sistema de poder do qual a Igreja é parte integrante, desintegrou-se. E agora também as massas populares ameaçavam abandonar a Igreja pelo ateísmo ou, no caso da América Latina, por religiões mais ajustadas às necessidades de adaptação social das classes baixas à vida urbana.

Em face a essa situação perigosa, abandonada pelas elites e em processo de ser abandonada pelas massas, a Igreja entrou em um profundo processo de renovação em todos os seus setores. Esse processo foi marcado, no plano mundial, por algumas grandes figuras, como a do Padre Teilhard de Chardin e por João XXIII, e por um grande acontecimento, o Concílio Vaticano II. No plano político, principalmente na América Latina, houve um grande processo de transformação da Igreja, que hoje se constitui em uma das forças vivas de mudança social e política da América Latina. Não pretendemos que essa revolução na Igreja tenha sido completa e radical. A Igreja é uma organização burocrática que se transforma lentamente e que não pode comprometer-se institucionalmente com uma revolução. Entretanto, amplos setores da Igreja, inclusive sua hierarquia, vêm se comprometendo com a revolução. O mundo e particularmente a América Latina assistem efetivamente a uma revolução política na Igreja.

Este livro foi escrito entre 1968 e 1971. O ensaio sobre a revolução estudantil foi iniciado em março e terminado em agosto daquele ano. O ensaio sobre a revolução na Igreja Católica foi escrito durante 1969. O primeiro ensaio, sobre a emergência da tecnoburocracia, escrito entre fins de 1970 e setembro de 1971, deu ao trabalho a unidade que lhe faltava. Dentro do processo de transformações econômicas, políticas e culturais por que está passando o mundo, a primeira e a segunda parte deste livro abordam temas centrais: tecnoburocracia e revolução jovem. A revolução na Igreja é um tema um pouco mais especializado, embora esteja intimamente relacionado com os anteriores. Este livro não pretende ser um exame de problemas conjunturais da atualidade, mas uma tentativa de detectar algumas das transformações estruturais básicas por que está passando o mundo moderno. Nesses termos, o espaço de mais de três anos entre seu início e seu término não deverá em princípio prejudicar a validade e o significado da análise realizada.

Dedico este livro à minha mulher, Vera Cecília, que sempre soube me apoiar e ajudar enquanto o redigia. Nossos diálogos transparecem em muitas partes deste livro.

Nestes ensaios e particularmente em relação ao último, tenho um débito particular para com o Esdras Borges Costa. Outros professores da Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas que muito me ajudaram com suas críticas e sugestões foram Antônio Angarita Silva, Manoel Berlinck, Carlos Estêvão Martins, Cândido Bueno Azevedo, Orlando Figueiredo, Fernando Cláudio Prestes Motta, Yoshiaki Nakano, Dennis Cintra Leite, Eduardo Matarazzo Suplicy e Fábio Mariotto. Foram também muito importantes as contribuições que recebi, através de longas conversas com Sylvio Pereira, meu pai, Sílvio Luiz Bresser Pereira, Fernão Carlos e Sônia Botelho Bracher, Fábio Aidar, Luiz e Maria Olímpia Ferreira França e Rose Marie Muraro. Deve ficar claro, porém, que o único responsável pelas posições assumidas e pelos erros cometidos é o próprio autor. Agradeço finalmente à minha secretária, Cornélia Nakayama, que datilografou e revisou este trabalho.

L.C.B.P.

São Paulo, setembro de 1971

Sumário

PARTE I

EMERGÊNCIA DA TECNOBUROCRACIA 17

- I. As Etapa sda História: Uma Crítica 19 — II. Técnica, o Novo Fator Estratégico 37 — III. Revoluções Comunistas 57 — IV. Revoluções Militares 66 — V. Tecnoburocracia e Capitalismo 78 — VI. Técnicos e Tecnoburocracia 96 — VII. A Ideologia Tecnoburocrática 109 — VIII. Da Tecnoburocracia à Revolução 122**

PARTE II

A REVOLUÇÃO ESTUDANTIL 141

- I. A Revolução do Nosso Tempo 143 — II. Os Ex-Revolucionários e os Novos Revolucionários 146 — III. As Causas Superficiais 157 — IV. As Condições da Revolta Estudantil 162 — V. As Causas Históricas 165 — VI. A Ideologia Revolucionária 181 — VII. Revolta ou Revolução 198 — VIII. Conclusão e Resumo 206**

PARTE III

A REVOLUÇÃO NA IGREJA 209

- I. Os Sintomas da Revolução 211 — II. A Igreja no Poder 233 — III. A Reconciliação com o Mundo Moderno 241 — IV. A Revolução de João XXIII 255 — V. Condições da Revolução 270 — VI. As Causas da Revolução 270 — VII. Conclusão 294**

I

As Etapas da História: Uma Crítica

O HOMEM, NESTE SÉCULO, MULTIPLICOU MUITAS VEZES seu conhecimento e seu poder sobre a natureza e sobre os sistemas sociais, e ao mesmo tempo, multiplicou igualmente seu grau de incerteza e dúvida a respeito de seu próprio destino, a respeito de seus valores e crenças fundamentais. Por um lado, elevou a alturas nunca antes atingidas o racionalismo e o humanismo. Por outro, envolveu-se nas guerras mais sangüinárias e irracionais, e utilizou meios de extermínio em massa, desde a guerra bacteriológica até a guerra química, guerra nuclear e a câmara de gás. Desenvolveu uma concepção democrática do mundo, baseado na liberdade, no respeito aos direitos individuais básicos e na representatividade política, mas estabeleceu regimes abertamente ditatoriais e totalitários em quase todos os países do mundo. Lutou por um socialismo democrático e aberto, que seria marcado pela igualdade de oportunidade e pela plena realização das potencialidades humanas, e em seu lugar estabeleceu regimes burocratizados e fechados. Alcançou índices de desenvolvimento econômico e técnico jamais imaginados, e não obstante mantém dois terços da população do mundo em estado de miséria. Pregou a cooperação e a igualdade entre as nações, criou a Liga das Nações e a ONU, mas continuou a pautar as relações internacionais pelos conflitos entre superpotências, em nome de

prestígio e poder nacional, e pelo imperialismo aberto ou disfarçado.

Neste mundo racional e irracional a um só tempo as teses mais desencontradas encontram guarida. O racionalismo do mundo ocidental, iniciado pelos gregos, marcado pelo cristianismo e por sua perspectiva tomista; reavivado e ganhando impulso com a Renascença e a emergência da burguesia e do capitalismo comercial; vitorioso com o iluminismo, o liberalismo e a Revolução Industrial; confirmado tanto pelas teses socialistas quanto pelo cientificismo do século XIX; retratado no capitalismo corporativo ocidental e no capitalismo de estado rotulado de socialismo do mundo soviético; definido pelo domínio crescente, tanto em um como em outro sistema, de uma tecnocracia ou tecnoburocracia totalitária e abrangente; pautado pelo princípio da eficiência, mas mergulhado no desperdício e no consumismo — esse racionalismo sem razão levou o mundo a uma crise e a um estado de revolução.

Neste livro vamos discutir alguns aspectos dessa crise e dessa revolução. Nesta primeira parte, além de uma colocação geral do problema, examinaremos em particular a emergência da tecnocracia, que também chamaremos, indiferentemente, de tecnoburocracia, e faremos uma rápida incursão pela contracultura, que pretende negar a denominação tecnocrática.

Utilizaremos, em todo o transcorrer deste livro, o método histórico e dialético. O processo social é eminentemente dinâmico. O mundo em que vivemos hoje é resultado do que aconteceu anteriormente. A história muda na medida em que a tecnologia evolui, que os meios de produção e de comunicação ganham novas formas.

Os meios de produção são essenciais na compreensão do processo histórico na medida em que permitem ao homem trabalhar mais produtivamente. Ora, o trabalho, a atividade econômica, é o centro de toda ação humana. E' ele que permite ao homem atingir a maioria de seus

objetivos, desde o bem-estar e a saúde, até o prestígio, o poder e a segurança. Nesses termos, o desenvolvimento tecnológico, ao aperfeiçoar o sistema econômico, tem um papel histórico fundamental. O desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação tem também um papel decisivo na história, não só na medida em que também são eles meios de produção, mas porque proporcionam aos homens, diretamente, uma nova percepção do mundo.

O desenvolvimento tecnológico dos meios de produção é um fato novo, que obriga o homem a reorganizar seu sistema de produção. Nova tecnologia implica em nova organização de produção, em novos sistemas de mando e subordinação. Em conseqüência todo o sistema social e político se transforma. A organização social e as instituições se modificam. Surgem novos sistemas de dominação, e surge a necessidade de novos valores e crenças, de novas ideologias que legitimem a posição dos novos detentores do poder.

O desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação, desde a criação da linguagem e do alfabeto até a dos meios eletrônicos de comunicação em massa — o cinema, o rádio e a televisão — e dos meios de comunicação para decisão — o computador — permitem uma difusão sempre crescente do conhecimento e da informação. Esse fenômeno não só confirma a importância da tecnologia na definição do processo histórico, mas também possibilita uma modificação das potencialidades de controle social, seja ao nível da sociedade global, seja ao nível das organizações burocráticas, aumentando muito mais que proporcionalmente a relação de poder em favor dos grupos dominantes, que controlam os meios de comunicação.

O controle destes meios e dos meios de produção são interdependentes. Quem controla estes, controla aqueles. E o caráter básico da estrutura social será definido pelo tipo de fator de produção que for historicamente estratégico em face ao desenvolvimento tecnológico. O poder político e a natureza do sistema de dominação serão definidos em função do controle dos meios estratégicos de produção.

Esta tese relativa à função fator estratégico na definição da estrutura social e política foi recentemente definida por John K. Galbraith.¹ O caráter estratégico do fator de produção depende de sua escassez relativa, seja ela provocada ou natural. Conforme afirma Galbraith:

«Está claro agora o que concede poder a um fator de produção ou àqueles que o possuem ou controlam. O poder vai para o fator que é mais difícil de obter ou substituir. Em linguagem precisa, adere àquele que possui maior inelasticidade de oferta na margem.»²

Esta é uma outra forma, não ortodoxa, de expressar a tese marxista de que o desenvolvimento tecnológico determina as relações de produção, ou seja, as relações de poder em uma sociedade. O fator é estratégico ou não, dependendo do grau de desenvolvimento das forças produtivas. Quando o desenvolvimento tecnológico resulta em modificação na importância relativa dos fatores de produção, ocorre concomitante modificação nas relações de produção existentes na sociedade. Ora, na medida em que toda a sociedade é regida pelo princípio econômico da escassez, as relações de produção dominam e determinam as demais relações sociais, inclusive as relações de poder. A modificação no fator estratégico de produção implica, assim, em mudança no sistema de poder da sociedade. A história entra em uma nova etapa. Novos são os senhores, novas as instituições, novas as ideologias.

Esta análise macrossocial é inclusive coerente com os princípios da psicologia social relativos à dinâmica de grupo e ao processo de liderança. A melhor definição de liderança que os autores que estudam essa matéria encontraram afirma que líder é aquele que dispõe dos meios para satisfazer as necessidades dos membros de seu grupo. Não é necessário que ele utilize esses meios sempre em benefício de seus seguidores. Muitas vezes ele os usará principalmente em benefício próprio. Os mem-

¹ GALBRAITH, John K., *O Novo Estado Industrial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, Capítulo V. Primeira edição norte-americana: 1967.

² *Idem*, p. 65.

bros do grupo, porém, dependem do líder para satisfazer suas necessidades.

Transposto o problema para o plano macrosocial, a propriedade ou o controle do fator estratégico de produção concede poder a seus detentores, na medida em que os fatores de produção são o meio por excelência de satisfação das necessidades humanas.

Este problema ganha ainda mais força na medida em que as mesmas pessoas e grupos sociais tendem a controlar os meios de comunicação em massa. O controle da imprensa, do rádio e da televisão garante uma homogeneidade de valores e crenças, um conformismo com o sistema de poder vigente, que complementa o poder conferido pelo controle dos fatores de produção.

E' claro que o desenvolvimento tecnológico dos fatores de produção e dos meios de comunicação não se limita a modificar as relações de poder existentes na sociedade. O processo histórico é um processo global e interdependente. Novos métodos de produção e novos meios de comunicação significam novos padrões de vida, novos hábitos de consumo, novas organizações sociais, novas concepções do mundo, novos valores e crenças, novas ideologias políticas, roupagem nova para as religiões, novos mitos, novas utopias. E toda essa superestrutura, fundamentalmente condicionada pela infra-estrutura tecnológica e pelas respectivas relações de poder existentes, sobre estas se reflete, ora legitimando-as, ora contradizendo-as, sempre influenciando-as.

O novo está sempre em contradição com o velho. A história tem um sentido e um contra-sentido. E' um processo permanentemente contraditório e portanto dialético. O momento presente não é mais que o resultado das contradições que se processaram no passado e que continuam a ocorrer a cada instante. Analisar um fenômeno social fora do seu contexto histórico e dialético, imobilizar os fenômenos sociais no tempo, como o fazem legitimamente as ciências físico-matemáticas, constitui uma violência contra os fatos. Devemos não só reconhecer esse caráter histórico e dialético do processo social, mas utilizar um método histórico e dialético para estudá-lo.

A inspiração no materialismo histórico do que estamos propondo é evidente. Da mesma forma que Galbraith, porém, não pretendemos observar qualquer ortodoxia a respeito. Muito pelo contrário. Se em relação ao método de análise, estamos próximos do pensamento marxista, na medida em que os problemas de métodos são relativamente independentes do momento histórico em que foram formulados, em relação à análise histórica e política realizada com ajuda daquele método veremos que a distância é muito grande. Não só mais de cem anos separam uma análise da outra, fazendo com que o objeto de estudo se tenha modificado profundamente, como muito diversas são as influências ideológicas e as condicionantes sociais a que estão submetidas as respectivas análises.

Na análise do processo histórico que a humanidade tem percorrido uma primeira necessidade que temos é de dividi-lo em etapas ou fases. O processo histórico não é linear, não se realiza através de um *continuum*. A visão vitoriana de um mundo harmônico e equilibrado, evoluindo sempre através de transformações graduais, sob a égide da lei natural e de uma racionalidade inerente a tudo o que nos cerca, não tem hoje qualquer sentido. A história jamais teve essa tranqüilidade. O mundo foi sempre marcado pelas guerras, pelas revoluções, por violentas contradições de interesses e por transformações tecnológicas cada vez mais rápidas e revolucionárias. Em certos momentos as contradições geradas pela mudança tecnológica, pela luta pelo poder, pelos interesses de classes e de grupos sócio-econômicos se agudizavam de tal forma que a história entrava em uma nova etapa.

Marx, dentro dessa perspectiva, afirmava que a história da humanidade podia ser dividida em seis grandes fases: comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo, socialismo e comunismo. A passagem do comunismo primitivo, das sociedades tribais ou de clã para o escravismo foi possível quando as técnicas de produção

agrícola e pecuária permitiram a criação de um mínimo de excedente econômico, de forma que um trabalhador fosse capaz de produzir mais do que o necessário para sua sobrevivência. Nesse momento o escravo tornava-se um bem econômico. Era melhor escravizar do que matar os prisioneiros de guerra. O fator estratégico de produção era o trabalho humano. Quem dispusesse de armas ou terras para controlar o trabalho, mantendo escravos, constituir-se-ia na classe dominante.

Na medida, porém, em que as técnicas agrícolas vão se desenvolvendo, que as melhores terras vão sendo ocupadas e que a produção vai dependendo cada vez mais de um mínimo de motivação por parte dos trabalhadores, surge o feudalismo. Não só o fator estratégico de produção, escasso na margem, não é mais o trabalho e sim a terra, mas também o trabalho escravo deixa de ser economicamente interessante e é substituído pelo sistema de servidão. A posse da terra era agora a fonte por excelência de poder e de riqueza.

E' a partir daí que Galbraith faz sua análise. O poder conferido aos proprietários de terra atravessa toda a Idade Média e se faz presente ainda por um longo período na Idade Moderna. Conforme diz Galbraith:

«No Novo Mundo, assim como no Velho, presumia-se que o poder pertencia, como um direito, aos homens que possuíam terras. A democracia, em seu significado moderno, começou com um sistema que dava o direito de voto àqueles que provaram seu valor pela aquisição de propriedades imobiliárias e a nenhum outro.»³

Mas já no fim da Idade Média estavam surgindo uma nova classe e um novo sistema econômico que mudariam a face do mundo: respectivamente a burguesia e o capitalismo. O desenvolvimento tecnológico era agora incorporado de forma crescente em meios de produção criados pelo próprio homem. O processo de acumulação de capital começava a tornar-se decisivo. Inicialmente é o desenvolvimento da tecnologia dos transportes que vai

³ *Op. cit.*, p. 61.

permitir o desenvolvimento do capitalismo comercial. O novo sistema, porém, só se torna dominante na Europa Ocidental e nos Estados Unidos a partir do século XIX, com a Revolução Industrial.

Esta, iniciada na Inglaterra em meados do século anterior, e estendendo-se em seguida à França, aos Estados Unidos, à Bélgica, e à Alemanha, representa uma das evidências mais dramáticas de que a história não é um processo contínuo e gradativo de evolução. A Revolução Industrial revoluciona efetivamente toda a história do mundo. Com a introdução da produção mecanizada, a produtividade do trabalho se multiplica muitas vezes. Da mesma forma que o trabalho escravo fora substituído pelo trabalho servil, este é agora substituído pelo trabalho assalariado. O fator estratégico de produção deixa de ser a terra. O setor secundário da economia vai ganhando preeminência sobre o setor agrícola e extrativo em termos de repartição da renda nacional. Além disso, enquanto a produção primária está dividida entre um sem-número de proprietários de terra, a produção industrial está concentrada em um número relativamente pequeno de empresários capitalistas, que controlam as fábricas e os equipamentos industriais. O fator estratégico de produção não é mais a terra, passou para o capital. O poder político foi transferido da aristocracia latifundiária para a burguesia industrial. Estamos na fase do capitalismo. Este, no plano político, tende a adotar a fórmula da democracia burguesa, que garante ao mesmo tempo um razoável grau de liberdade aos indivíduos e de flexibilidade ao sistema político, e mantém o poder político firmemente nas mãos da classe capitalista.

Enquanto descrevia o comunismo primitivo, o escravismo, o feudalismo e o capitalismo, Marx estava fazendo história, e ainda que possamos criticar o excessivo grau de abstração em que sua análise era realizada, é indiscutível seu acerto básico. Na verdade trata-se de uma análise genial pela sua grande simplicidade e imensa capacidade explicativa. O único perigo que apresenta é o de levar analistas apressados a imaginar de que se trata de um modelo universal e necessário, de forma que

todos os países do mundo deverão passar necessariamente pelas mesmas etapas. Especialmente depois que o mundo passou por um processo de integração econômica, no século passado, como resultado, precisamente, da Revolução Industrial, a história dos países subdesenvolvidos passou a ser decisivamente influenciada pelos países desenvolvidos através da divisão internacional do trabalho e do imperialismo. Nesses termos os países subdesenvolvidos vêm passando por etapas diversas daquelas por que passaram os países hoje desenvolvidos.

Evitado esse erro grosseiro, todavia, a análise dividindo a história em etapas — comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo — é sem dúvida notável. Até aí, porém, Marx estava apenas analisando o passado. Quando, porém, define também como etapas históricas o socialismo e o comunismo, já não estava mais fazendo análise da história passada e sim previsão do futuro. E suas previsões, embora parcialmente fiéis ao método empregado e dotadas de lógica interna, estavam também profundamente marcadas pela generosidade daqueles que se dedicam a construir utopias.

Na *Crítica ao Programa de Gotha* Marx previu que a sociedade comunista, que sucederia ao capitalismo, seria, efetivamente, dividida em duas etapas. A primeira seria a socialista, ou simplesmente primeira fase do comunismo, como prefere Marx, iniciada com a tomada do poder pelo proletariado, a extinção da propriedade privada dos meios de produção e a instauração da ditadura do proletariado. O Estado e o Direito ainda subsistiram, na medida em que continuariam a existir interesses e valores burgueses a serem controlados. Os salários ainda seriam pagos de acordo com a produtividade do trabalho, não só porque não havia ainda abundância, como também porque permaneciam hábitos burgueses arraigados. Prevalece nesta fase a igualdade, definida pelo fato de que cada um recebe de acordo com o que produziu. Mas essa igualdade é injusta, segundo Marx, porque os homens não são iguais entre si: uns são mais fortes, uns mais capazes, outros menos, uns têm mais filhos do

que outros e, desta forma, o resultado final da igualdade nos salários é a desigualdade.

Esta fase seria substituída, dentro de um prazo não definido, pelo comunismo, que seria marcado pela abundância, pela ausência de Estado, pela liberdade e plena realização das potencialidades humanas, pela remuneração de acordo com as necessidades de cada um. Nas palavras de Marx:

«Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiverem desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho, e com ela a oposição entre o trabalho intelectual e o manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida mas se tornar a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento do indivíduo em todos os seus aspectos, tiverem crescido também as forças produtivas e estiverem então fluindo em toda a sua plenitude os mananciais da riqueza coletiva, somente então o estreito horizonte do Direito burguês poderá ser completamente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: 'De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades'».⁴

Neste parágrafo está a síntese da utopia marxista. A distinção entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, base fundamental das distinções de classe, agora desaparece. A outra base, a propriedade privada dos meios de produção, já havia desaparecido durante o socialismo. O desenvolvimento econômico teria sido de tal ordem que chegamos à época da abundância. O trabalho continua necessário, mas, mais do que uma necessidade social, ele é uma necessidade individual, é um meio por excelência de realização pessoal de cada um. O Estado e o Direito irão perdendo importância até desaparecer, substituídos pelo autocontrole de cada um. O homem, cuja natureza é essencialmente boa (Marx, a esse respeito, está claramente na linha de Rousseau de que o homem é essencialmente bom, conflitando assim com o conceito oposto, imortalizado por Hobbes na frase: *homo lupus homini*), estará realizando todas as suas potencialidades. Prevalecerá a verdadeira igualdade, definida pela divisão do produto social de acordo com as necessidades

⁴ MARX, Karl, *Crítica ao Programa de Gotha*, em Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, editado por T. B. Bottomore e Maximilien Rubel, Penguin Books, 1970, Harmondsworth, p. 263.

de cada um. O desaparecimento do Estado garantirá finalmente a liberdade. Liberdade e Estado são incompatíveis. A própria democracia é uma forma de governo em que a liberdade é limitada pela existência do Estado. Este desaparecendo, haverá liberdade. E o desaparecimento do Estado ocorrerá graças ao autocontrole exercido por cada um, possível pela abundância reinante, pelo desaparecimento das classes sociais e pelo desvencilhamento dos hábitos individualistas e egoístas das épocas anteriores.

Não é possível afirmar categoricamente que Marx errou quanto à sua previsão sobre o comunismo. E' um sonho otimista e será sempre possível dizer que ainda não chegou o seu tempo. A história destes últimos cem anos sem dúvida não autoriza esse otimismo. A visão orwelliana de 1948, ou de Huxley em *Admirável Mundo Novo*, ou do mais recente *Colossus*, de O. F. Jones, com toda a sua carga de pessimismo, parecem bem próximos da realidade.

Entretanto, se resta sempre a possibilidade de afirmar que ainda não chegou o tempo do comunismo, o mesmo não se pode afirmar em relação ao socialismo. Para Marx o socialismo sucederia diretamente ao capitalismo. Foi esta perspectiva que levou à revolução bolchevique de 1917 e às demais revoluções comunistas deste século. E em nenhum dos países em que foi extinta a propriedade privada dos meios de produção instalou-se o socialismo previsto por Marx, ainda que os novos governantes pretendessem seguir suas idéias. A sociedade sem classes, a remuneração segundo os méritos de cada um, o domínio da classe operária, ou mesmo dos «soldados, operários e camponeses», a tendência de uma liberdade cada vez maior — nada disto ocorreu. Muito pelo contrário, tomando-se como modelo a União Soviética, o que ocorreu foi a instalação de um sistema totalitário de governo, em que as liberdades mais elementares dos indivíduos são negadas, foi o estabelecimento de um sistema econômico quase tão baseado nos privilégios quanto o capitalista, foi o domínio político e econômico de uma tecnoburocracia, apoiada no Partido Comunista e na alta administração pública e das empresas estatais,

a qual é um dramático e vivo testemunho de que o socialismo não é a etapa histórica imediatamente posterior ao capitalismo.

Ao invés de socialismo, o que vemos em todo mundo hoje, seja nos países que ainda mantêm a propriedade privada dos meios de produção, seja naqueles que já a aboliram, é o poder político e econômico ir-se concentrando em um novo grupo sócio-econômico — o grupo dos tecnoburocratas ou simplesmente tecnocratas — e assim ir surgindo em novo sistema político e econômico: a tecnocracia, ou tecnoburocracia, ou tecno-estrutura, ou tecnocratismo, termos para nós sinônimos, ainda que possam ter conotações algo diversas. Nesses termos, a etapa imediatamente posterior ao capitalismo é a tecnoburocracia. A história do mundo hoje é a da transição do capitalismo para a tecnoburocracia e não para o socialismo. Este, em termos muito diversos dos previstos por Marx, provavelmente ainda deverá ocorrer, mas no momento assistimos em todo o mundo à tomada do poder não pelos operários, mas por técnicos, burocratas e militares. Da mesma forma que em fins do século XVIII e primeira metade do século XIX presenciávamos a ascensão ao poder da burguesia, vemos hoje, ainda que de formas muito diversas, de acordo com os diversos países do mundo, a emergência dos tecnoburocratas ao controle do sistema econômico e da organização política.

Marx falhou em sua previsão sobre o advento do socialismo porque não foi plenamente fiel ao seu próprio método de análise da história. Por outro lado, em seu método deu excessiva ênfase à luta de classes e não distinguiu a luta de classes partindo de um grupo externo ao sistema econômico e social, da luta de classes inter-

nas ao sistema. A essência da metodologia marxista está no relacionamento dialético entre o desenvolvimento tecnológico e a organização da produção em termos de propriedade, ou, em outras palavras, entre o grau de desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção. É também essencial a relação dialética entre a infra e superestrutura social. A esse núcleo básico, porém, adiciona-se um elemento ao qual Marx, provavelmente por motivos políticos, deu excessiva importância: a luta de classes. É foi principalmente baseado neste último aspecto que Marx previu o advento do socialismo.

Marx certamente deve ter sido influenciado pelas lutas operárias que, em meados do século passado, ganhavam particular importância, não só devido à exploração a que estava submetida a classe operária, mas também devido ao fato de que só nessa época os operários começavam a se organizar sindicalmente. Na verdade, porém, a luta de classes, embora deva ser considerada um componente importante da história, está longe de ser seu principal motor. Este papel deve ser reservado ao desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, ao desenvolvimento tecnológico.

Além disso, Marx não levou em conta que, historicamente, jamais a classe dominada transformou-se na classe dominante no sistema econômico subsequente. Em outras palavras, a luta de classes «interna» ao sistema não chega a ser revolucionária. Os escravos não se tornaram os senhores depois do feudalismo, muito menos os servos tornaram-se os empresários do sistema capitalista. Seria portanto estranho que os operários do sistema capitalista se tornassem o grupo dominante do sistema econômico imediatamente posterior. O novo grupo dominante surge, em geral, do grupo dominado. Mas surge como um grupo à parte, que conseguiu diferenciar-se do resto da classe dominada e aos poucos foi assumindo o controle do novo fator estratégico de produção que o desenvolvimento tecnológico estava no momento determinando. Em outras palavras, a nova classe, que irá disputar o poder com a classe dominante para afinal assumi-lo não é a classe dominada, mas um subgrupo, historicamente dela origi-

nário, mas que foi diferenciando-se através dos tempos, de forma a constituir em um grupo totalmente distinto da classe dominada. Na medida em que esse novo grupo estiver assumindo o controle do novo fator estratégico que os novos avanços tecnológicos estiverem determinando, esse grupo tenderá a assumir o poder econômico e político, dando surgimento a um novo tipo de sistema econômico, e, portanto, a uma nova etapa histórica. A luta de classes torna-se, portanto, historicamente revolucionária quando for «externa», quando partir de um grupo externo ao sistema.

Foi o que aconteceu na passagem do feudalismo para o capitalismo. A burguesia provavelmente tivera origens ligadas aos servos da gleba, que constituíam a classe dominada por excelência do sistema feudal. Em plena Idade Média, porém, a burguesia diferenciou-se dos servos, constituiu-se em um grupo sócio-econômico diferenciado, adotou valores e crenças, hábitos e padrões de comportamento próprios, definiu uma área própria dentro da estrutura de produção, constituiu-se em um grupo intermediário entre a classe dominante e a dominada. E durante séculos esta situação se manteve. A burguesia não era a classe dominante, mas estava longe de ser a classe dominada. Servia à aristocracia, ao mesmo tempo em que se fortalecia econômica e politicamente. A influência econômica naturalmente precedeu a política, mas afinal ambas tornaram-se dominantes. Uma luta de classes sem dúvida teve lugar entre a burguesia emergente e a aristocracia decadente, mas nem sempre essa luta foi clara e definida. Em muitas ocasiões, a burguesia cooperou ativamente com a aristocracia, ou com os setores da mesma, na medida em que essa cooperação lhe era interessante. O caso mais evidente, nesse sentido, foi o do grande apoio que as monarquias absolutas dos séculos XVII e XVIII receberam da burguesia, em sua luta contra os privilégios feudais.

Outra característica correlata do processo histórico de substituição de elites dominantes ou de modificação nas relações de produção é o de que a classe dominada é parte integrante do sistema vigente, crescendo e entrando em declínio juntamente com a respectiva elite, enquanto que a nova classe que vai assumir o poder representa uma inovação ou uma ruptura dentro do sistema. Assim, no caso da passagem do feudalismo para o capitalismo, os servos constituíam parte integrante do sistema feudal. As figuras do servo da gleba e mesmo do artesão surgem e desaparecem com o surgimento e o desaparecimento do feudalismo. Por muito tempo sobram vestígios deles, mas não há dúvida de que a decadência da aristocracia feudal corresponde a decadência dos servos e das corporações de ofício, da mesma forma que a decadência dos senhores de escravos da antiguidade correspondeu ao desaparecimento do escravo.

O mesmo fenômeno ocorre hoje quando o capitalismo entra em declínio e tende a ser substituído pelo tecnocratismo. A classe operária, o proletariado urbano dedicado a trabalhos manuais na indústria tende também, paulatinamente, ao desaparecimento. A classe operária foi fruto específico do capitalismo industrial. A emergência da burguesia industrial ao poder correspondeu o surgimento da classe operária, que imediatamente assumiu o papel de classe dominada por excelência, ficando marginalizados do novo sistema os trabalhadores rurais e camponeses. No momento em que o capitalismo começa a ser superado por um novo sistema, que tem como uma de suas características essenciais a automação, o número de trabalhadores manuais não especializados na indústria começa a diminuir não só em termos relativos como também absolutos, principalmente em países desenvolvidos, mas também em países subdesenvolvidos, nos quais essa redução tende a ocorrer apenas em termos relativos.

Em um excelente estudo a respeito Gláucio Dillon Soares mostra que, nos Estados Unidos, a participação dos trabalhadores manuais não qualificados das cidades

na força de trabalho total aumentou de 9% em 1870 para 14,2% em 1910, baixando em seguida para 8,3% em 1950.⁵ Esta forma curvilínea da participação dos operários não qualificados na força do trabalho foi verificada também em países subdesenvolvidos. Se tomarmos também os operários semiqualeificados, observamos o mesmo fenômeno, apenas com uma defasagem no tempo, de forma que a redução da sua participação na força do trabalho começa a ocorrer um pouco mais tarde do que a dos operários não qualificados.

Na própria América Latina esta tendência ao declínio da classe operária como um todo, incluindo operários qualificados, já é notória. Em 1930 a participação dos trabalhadores industriais no setor não-agrícola era de 10,5%; aumentou para 11,6% em 1935; 14,9% em 1945. Em 1950 já havia caído para 14,8% e em 1955 para 14,2%.⁶

Nesses termos, da mesma forma que os servos e os artesões tenderam a desaparecer, à medida em que a sociedade tradicional ia sendo substituída pelo capitalismo, agora também assistimos ao ocaso da classe operária, à medida que o capitalismo vai sendo substituído por um outro sistema econômico e político. Nas palavras de Gláucio Dillon Soares

«o destino da classe operária não parece muito mais promissor do que o da classe artesanal. Um *post-scriptum* da história da classe operária industrial pode enfatizar seu curto significado, seja ele numérico, político ou qualquer outro.»⁷

Não bastasse tudo isto, temos ainda a constatar que a classe operária, na medida em que se constitui em parte integrante do sistema capitalista, acabou partilhando dos benefícios do sistema. Este fenômeno não ocorreu desde

⁵ SOARES, Gláucio Ary Dillon, Desenvolvimento Econômico e Estrutura de Classes, em *Dados* 6 (1969) 99, baseado em Joseph Kahl, *The American Class Structure*.

⁶ *Idem*, p. 102.

⁷ *Idem*, p. 103.

o início do capitalismo. Até o fim da Revolução Industrial, em cada um dos países capitalistas, o aumento da taxa de acumulação de capital para mais de 15% da renda, necessário ao estabelecimento do capitalismo industrial, foi possível graças a decidida exploração dos trabalhadores manuais pela classe empresarial emergente, e, conseqüentemente, graças a uma forte concentração de renda nas mãos dessa classe, deixando os operários urbanos marginalizados de todos os benefícios do sistema. Em muitos casos chegou mesmo a ocorrer uma deterioração do padrão de vida da população que, de um trabalho saudável e de condições de vida razoáveis nos campos, passava para condições sub-humanas de trabalho nas cidades, com mulheres e crianças trabalhando 16 horas por dia.

Entretanto, terminada a Revolução Industrial em cada um dos países hoje desenvolvidos, o subsequente desenvolvimento econômico desses países passou a depender de forma crescente do aumento do poder aquisitivo da classe operária. Por outro lado, esta organizou-se em sindicatos poderosos. O resultado foi que a classe operária passou a ver seus salários e seu padrão de vida crescerem à medida em que as economias capitalistas se desenvolviam e aumentavam sua produtividade. Torna-se, assim, beneficiária do sistema, e entrava em um processo de acomodamento político, que lhe retirava qualquer possibilidade revolucionária.

Temos, portanto, três motivos para que não se confirmassem as previsões de Marx de que ao capitalismo sucederia o socialismo. Sua previsão estava baseada na idéia da luta de classes e na tomada do poder pela classe operária, pelo proletariado urbano. Ora, conforme acabamos de ver, (a) a classe dominada em um sistema econômico jamais se torna a classe dominante do sistema subsequente, cabendo a um grupo externo, diferenciado da classe dominada, o papel revolucionário; (b) a classe dominada, dentro de um sistema econômico, surge e tende a desaparecer dentro desse sistema, como aconteceu com os artesões, e agora está acontecendo com os operários;

e (c) a classe operária tornou-se beneficiária do sistema capitalista e a ele se acomodou politicamente.

Não pretendemos, com isto, fazer o epitáfio do socialismo. Estamos apenas constatando que, nos termos previstos por Marx, ele não tinha condições de ocorrer. Terá que ser profundamente reformulado, principalmente no capítulo de sua inevitabilidade, e no da liderança da classe operária.

E' preciso não esquecer, porém, que, neste último século e meio da história da humanidade, as aspirações mais generosas e moralmente mais legítimas de um grande número de jovens, de intelectuais, e mesmo de operários, estão diretamente relacionadas com a causa do socialismo. E ainda hoje, como veremos mais adiante neste livro, a idéia do socialismo está longe de estar morta. Ela se encontra impregnada profundamente em todos os movimentos contestatórios da ordem estabelecida existente hoje no mundo. De uma forma ou de outra, a contracultura é socialista, os estudantes em revolta e a parte da Igreja em revolução são socialistas. Trata-se, porém, de um socialismo muito diverso daquele previsto por Marx e absolutamente oposto ao socialismo pretendidamente praticado na União Soviética.

E' verdade que ainda muitos jovens e intelectuais, principalmente nos países subdesenvolvidos e na Europa, continuam a raciocinar em termos clássicos de esquerda e direita, identificando a esquerda com a classe operária, a qual seria supostamente revolucionária. Entretanto, este tipo de confusão, ao qual não escaparam os próprios jovens de maio de 1968, na França, tende aos poucos a desaparecer. Quando isto ocorrer de forma generalizada, a reformulação do socialismo, em termos de segunda metade do século XX e da contracultura antitecnocrática que nele desponta, estará transformando-se em realidade.

II

Técnica o Novo Fator Estratégico

SE MARX TIVESSE SIDO FIEL AO CERNE DE SEU MÉTODO histórico, e não a um aspecto relativamente secundário dele, como é a luta interna de classes, provavelmente não faria a previsão de que a classe operária derrotaria a burguesia e implantaria no mundo o socialismo. Dificilmente, porém, teria podido prever que, durante o século XX, o capitalismo tenderia a ser substituído pela tecnoburocracia. Muito menos poderia imaginar que esse fenômeno ocorreria de forma mais rápida nos países em que uma revolução socialista-marxista fosse tentada. Ele não poderia fazer esta previsão porque, no seu tempo, não dispunha de dados de que hoje dispomos. Se deles dispusesse, é bem provável que suas previsões teriam sido muito diferentes e muito menos otimistas.

Para nós, hoje, é relativamente fácil constatar a ascensão da tecnoburocracia ao poder. Trata-se de um fenômeno histórico que está ocorrendo nos nossos dias e que pode ser objeto de simples constatação. Além disso, se Marx dispusesse de dados a respeito do processo tecnológico que ocorreria neste último século, e, ao mesmo tempo, se se mantivesse fiel ao seu próprio método histórico-dialético, teria que concluir que seria o tecnocratismo ou simplesmente a tecnoburocracia o novo sistema econômico e político que substituiria o capitalismo. Não obstante, como veremos mais adiante, é a confusão do método

histórico-dialético com a análise marxista dos fenômenos políticos e sociais de seu tempo que leva grande parte da esquerda, em todo o mundo, a negar a emergência da tecnoburocracia.

Não é por outro motivo que a aplicação do método marxista para chegar à constatação do surgimento da tecnocracia teve que ser feita por um intelectual que, embora altamente influenciado por Marx, é estritamente heterodoxo em relação ao marxismo.

Já nos referimos ao conceito de Galbraith, relativo ao fator estratégico de produção. Aplicando esse conceito, Galbraith mostrou que o capitalismo tornou-se o sistema dominante no mundo quando, com a revolução industrial, o capital substituiu a terra como fator estratégico de produção. Mais recentemente, devido ao imenso progresso tecnológico que vem ocorrendo, o conhecimento técnico-burocrático começou a substituir o capital no papel de fator estratégico de produção. E com a mudança do fator estratégico muda também o sistema econômico e político. O capitalismo vai sendo substituído pela tecnoestrutura ou tecnoburocracia. Inicialmente Galbraith mostra porque o capital foi perdendo seu caráter estratégico:

«O último capítulo mostrou que no sistema industrial, embora o capital seja usado em grandes quantias, é, pelo menos em tempo de paz, mais abundantemente oferecido. A tendência a um excesso de poupanças e a necessidade de uma estratégia de compensação por parte do Estado é um aspecto firmado e bem conhecido da economia keynesiana. As poupanças, já vimos, são fornecidas a si mesmas pelas empresas industriais como parte de seu planejamento. Há um alto grau de certeza quanto à sua disponibilidade, porque este é o propósito do planejamento.»⁸

A relativa abundância de capital nos países desenvolvidos decorre, portanto, em primeiro lugar, da tendência dos investimentos (ou seja, a procura de capital) não cobri-

⁸ *Op. cit.*, p. 66.

rem plenamente a poupança (ou seja, a oferta de capital). Esta tendência não é meramente conjuntural, como um analista apressado da obra de Keynes poderia concluir, mas é uma tendência intrínseca ao sistema econômico capitalista. E ocorre mesmo em países subdesenvolvidos, como é o caso do Brasil ou da Argentina, em que já tenha surgido um subsistema capitalista relativamente integrado. Sua causa fundamental está relacionada com a tendência à concentração de renda, ou seja, ao aumento da participação dos lucros na renda mais que proporcional ao dos salários, que se acentua sempre que o sistema capitalista está passando pela fase ascensional do ciclo econômico. A própria distribuição desigual da renda, sempre presente dentro do sistema, independentemente da fase do ciclo econômico em que nos encontremos, dificulta a perfeita absorção do grande excedente econômico produzido pela economia industrial, tornando relativamente abundante o capital disponível na sociedade.

Em segundo lugar, o acesso ao capital está perfeitamente sob o controle das próprias empresas. Ao contrário do que pressupunha toda a teoria econômica ortodoxa (tanto neoclássica como keynesiana), o mercado de capitais tem importância secundária na capitalização das empresas. Em geral, mais de três quartos do capital utilizado pelas empresas provém de seus próprios lucros, é resultado de autofinanciamento. Nesses termos, as empresas não só dispõem de capital em relativa abundância e sob controle de suas administrações, como também os acionistas perdem grande parte de sua importância como supridores de capital.

Um terceiro argumento poderia ter sido adicionado por Galbraith para justificar a relativa abundância do capital na sociedade industrial moderna: as inovações poupadoras de capital. As inovações tecnológicas não são simplesmente poupadoras de mão-de-obra por produto produzido. Grande parte delas são também poupadoras de capital por produto físico produzido. Muitas máquinas modernas não só poupam mão-de-obra, mas em adição ainda apresentam uma relação produto físico/custo da máquina, ou seja, uma relação produto-capital mais alta.

Em casos extremos, mas não raros, a alta sofisticação tecnológica incorporada na nova máquina permite que sua produção aumente enquanto que seu custo se reduz em termos absolutos. Foi o que ocorreu, por exemplo, com os computadores eletrônicos de terceira geração, em comparação com os de segunda geração.

Nesses termos, seja porque a poupança tende a ser maior que os investimentos, só se equalizando *a posteriori*, seja porque a grande maioria do capital das empresas é resultado de autofinanciamento, seja porque as inovações tecnológicas vão adquirindo caráter crescentemente poupador de capital, este vai perdendo seu caráter estratégico e os capitalistas vão perdendo importância e poder dentro do sistema.

A perda de importância de capital, porém, é necessariamente um fenômeno relativo. Só faz sentido na medida em que um outro fator de produção começa a se tornar estratégico. Ora, o surgimento de um novo fator estratégico, que vem ganhando uma importância crescente no processo de produção das chamadas sociedades industriais modernas, é um dos fenômenos mais significativos do século XX. Este novo fator estratégico é o *conhecimento técnico e organizacional*. Hoje, sem dúvida, ele já supera em importância ao capital (o qual vai deixando, portanto, de ser estratégico, não obstante continue sendo essencial, como também o são a terra e o trabalho não qualificado). Galbraith chama esse novo fator estratégico de «talentos especializados» e «informação organizada»:

«Ao mesmo tempo (em que o capital perdia importância) as exigências da tecnologia e do planejamento aumentaram grandemente a necessidade que tem a empresa industrial de talentos especializados e da organização destes. Em geral o sistema industrial tem de suprir-se desses talentos em fontes externas. Diferentemente do capital isso não é algo que a firma possa fornecer a si mesma. Para serem eficientes esses talentos também precisam ser colocados numa associação eficiente com eles

próprios, ou seja, devem formar uma organização. Fornecida uma organização competente, o capital hoje se acha disponível. A mera possessão de capital, contudo, não é mais uma garantia de que os talentos exigidos possam ser obtidos e organizados. Pela experiência passada, pode-se esperar descobrir uma nova deslocação de poder na empresa industrial, esta agora do capital para a informação organizada. E pode-se esperar ainda que esta mudança se reflita no deslocamento do poder dentro da sociedade em geral.»⁹

Galbraith utiliza a expressão «esperar» porque está utilizando o método histórico, cuja conclusão lógica é a que está apresentando. De forma que, logo em seguida, ele passa para a constatação do fato:

«Na verdade, isto já aconteceu. E' uma deslocação de poder semelhante às ocorridas entre os fatores de produção e que se iguala àquela que se iniciou duzentos anos atrás, da terra para o capital, nos países desenvolvidos. E' um acontecimento dos últimos cinqüenta anos e ainda está ocorrendo.»¹⁰

Como evidências de sua tese, Galbraith cita a perda de poder dos acionistas, o caráter inexpugnável das diretorias de administradores profissionais das grandes empresas norte-americanas, a perda de prestígio dos grandes capitalistas e de Wall Street, a crescente procura de talentos para as indústrias, e o crescente prestígio da educação e dos educadores.¹¹

Galbraith está, evidentemente, tomando como modelo de sua análise a sociedade capitalista norte-americana em processo de transformação. O fenômeno do surgimento de um novo fator estratégico de produção, porém, é mais geral. Inclui todos os países em que, neste século, instalaram-se ou estão se instalando sociedades industriais modernas. Inclui portanto não apenas os países capitalistas industrializados, mas também os países comunistas e todos os países subdesenvolvidos que, sob influência da cultura ocidental moderna, estão procurando instalar em seus países sociedades industriais. Antes de examinar este fenômeno nos três planos acima citados (países capitalis-

⁹ *Op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹¹ *Idem*, *ibidem*.

tas desenvolvidos, países comunistas desenvolvidos, países subdesenvolvidos) é preciso colocar o problema nos termos mais gerais da sociedade industrial moderna.

Por que o conhecimento técnico organizacional estaria se transformando no fator estratégico de produção das sociedades industriais modernas? No plano técnico a resposta é óbvia. O mundo, neste século, vem conhecendo um desenvolvimento tecnológico sem precedentes.¹² O ritmo das descobertas científicas aplicáveis à produção aumenta todos os dias em proporção geométrica. A partir do domínio da eletricidade pelo homem, entramos em um processo de aproveitamento das virtualidades dessa nova fonte de energia que parecem inesgotáveis, não só devido a sua enorme força, mas também devido a sua imensa maleabilidade. A eletricidade fornece diretamente uma quantidade enorme de energia, que multiplica muitas e muitas vezes não só a energia humana e animal do período pré-industrial, mas também a energia mecânica da máquina a vapor, que marcou a Revolução Industrial. Além disso, a eletricidade, graças à sua qualidade de meio extremamente sensível de controle, permitiu o surgimento do motor a explosão, do rádio, da televisão, dos computadores e da própria energia atômica. Nesses termos, enquanto a máquina a vapor marcou a fase mecânica da Primeira Revolução Industrial, a eletricidade definiu a fase eletrônica da Segunda Revolução Industrial.

Este desenvolvimento em ritmo geométrico do conhecimento técnico, a partir do domínio do homem sobre a eletricidade, foi naturalmente tornando esse conhecimento técnico cada vez mais importante dentro do processo de produção. Enquanto nos primórdios da Primeira Revolução Industrial as máquinas eram simples imitações dos

¹² Cf. MURARO, Rose Marie, *A Automação e o Futuro do Homem*, Petrópolis, Vozes, 1969. Nesse livro o desenvolvimento tecnológico e suas conseqüências sobre o mundo moderno são examinados em profundidade.

processos de produções humanas e manuais, e as técnicas produtivas eram extremamente simplificadas, de forma que meros mecânicos de instrução elementar eram capazes de dominá-las, após a Segunda Revolução Industrial as máquinas e o seu controle tornaram-se extremamente complexas. Para construí-las e manejá-las agora não basta o velho mecânico prático, que aprendeu sua profissão no próprio trabalho. Muitas vezes nem mesmo engenheiros formados em cursos superiores são mais suficientes. Para controlar a tecnologia mais moderna são geralmente necessários engenheiros e cientistas altamente especializados, que realizaram um ou mais cursos de pós-graduação. Mas mesmo esses homens não têm condições, sozinhos, de construir ou operar as novas máquinas, tão complexas são elas. Este deverá ser o trabalho de equipes de técnicos.

A diferença fundamental entre a tecnologia «mecânica» da Primeira Revolução Industrial e a tecnologia «eletrônica» da Segunda Revolução Industrial está em que a primeira é apenas longinquamente apoiada no desenvolvimento científico, enquanto que a segunda está inteiramente baseada no desenvolvimento da ciência. Resulta daí uma complexidade muito maior para a tecnologia eletrônica em relação à tecnologia mecânica, cujas bases tradicionais eram ainda predominantes. A esse respeito diz-nos Paulo Bairoch:

«Essa complexidade crescente conduzirá progressivamente a uma ruptura com a técnica tradicional, que chegará a ser verdadeiramente total nos primeiros anos do século XX com a introdução generalizada da eletricidade e do motor a explosão principalmente.»¹³

Embora Bairoch não perceba que é a eletricidade, muito mais do que o motor a explosão, o qual dela depende, o elemento de ruptura, que dá início ao processo revolucionário da Segunda Revolução Industrial, está claro para ele essa ruptura e sua relação com a introdução da eletricidade. Esta terá um papel revolucionário. Não só

¹³ BAIROCH, Paul, *Revolución Industrial y Subdesarrollo*, tradução do original francês, México Siglo XXI Editores, 1967, p. 178.

porque irá possibilitar um enorme aumento da produtividade do trabalho e um extraordinário desenvolvimento das técnicas de comunicação, como também porque conduzirá o desenvolvimento tecnológico a uma crescente complexidade. Esta crescente complexidade da tecnologia, exigindo o trabalho de equipes de técnicos e cientistas altamente especializados, está na base da transformação do conhecimento técnico em fator estratégico de produção. O monopólio desse conhecimento por um grupo de técnicos, cuja oferta é naturalmente limitada, apesar de todos os avanços e da massificação da educação nas sociedades industriais, vai naturalmente aumentando o poder desses técnicos.

Além do fato de se tornar cada vez mais complexa, a tecnologia torna-se cada vez mais importante dentro do processo de produção. Da mesma forma que antes e mesmo durante a Revolução Industrial os economistas clássicos que então estabeleciam as bases da teoria econômica tendem a dar um papel secundário ao capital entre os fatores de produção¹⁴, na medida em que, efetivamente, o trabalho e a terra eram os fatores de produção por excelência na atividade agrícola e artesanal, os economistas neoclássicos do século XIX e da primeira metade do século XX tenderam a dar importância relativamente pequena à tecnologia entre os fatores de produção. Além do caso isolado de Schumpeter, com sua teoria de inovação, uma das únicas exceções a essa tendência foi a de Marx, que não só deu grande importância à acumulação de capital, mas também ao desenvolvimento tecnológico em seu modelo dinâmico da economia capitalista. De um modo geral, porém, os modelos estáticos desenvolvidos pelos economistas clássicos e principalmente neoclássicos,

¹⁴ Esta característica perdurou mesmo entre os economistas clássicos da Revolução Industrial. Grande parte das dificuldades criadas por Ricardo, por exemplo, com sua teoria do valor trabalho, derivam de não ter dado suficiente importância ao capital e particularmente a não ter considerado diferentes relações capital-trabalho em diversas indústrias.

inclusive por seu grande contestatário, Keynes, tendiam a deixar em segundo plano a tecnologia, na medida em que esta se encontrava incorporada nos dois fatores de produção considerados mais importantes: o capital e o trabalho. Além disso, como se tratavam de modelos estáticos, que não consideravam o fator tempo, o desenvolvimento tecnológico tornava-se efetivamente secundário.

A partir da Segunda Guerra Mundial surgiu um redobrado interesse pelo desenvolvimento econômico em todos os setores, inclusive, naturalmente, entre os economistas. Modelos dinâmicos de desenvolvimento começaram a ser formulados. Mas os primeiros modelos, particularmente os de Harrod e Domar, ainda davam à acumulação de capital o papel mais importante no processo de desenvolvimento econômico.

Mais recentemente, porém, em face à evidência da grande importância do desenvolvimento tecnológico no aumento da produtividade, os economistas começaram a se preocupar cada vez mais com o problema. Percebia-se que o desenvolvimento tecnológico era o elemento qualitativo por excelência no processo de desenvolvimento. A diferença entre trabalho não qualificado e trabalho especializado não é meramente de grau. É essencial. A simples acumulação de capital, sem que novas técnicas fossem introduzidas, pouco desenvolvimento provocaria. É a incorporação da nova tecnologia à acumulação de capital que promove o desenvolvimento. Este fato foi inclusive verificado empiricamente por uma série de estudos econométricos realizados, entre outros, por Solow e por Abramovitz, os quais revelaram que a simples acumulação de capital, sem que novas técnicas fossem introduzidas, teria sido responsável por 1/10 a 1/6 do aumento de produtividade ocorrido, devendo os restantes 5/6 a 9/10 do aumento de produtividade ser aplicado através do desenvolvimento tecnológico incorporado nas novas máquinas.¹⁵

¹⁵ Cf. SOLOW, Robert, Technical Change and the Aggregate Production Function, em *Review of Economic and Statistics*, agosto de 1957; ABRAMOVITZ, M., Resources and Output Trends, in the United States since 1970, em *National Bureau of Economic Research, Occasional Papers* 52 (1956).

Este reconhecimento da tecnologia como fator de produção importante, e do desenvolvimento tecnológico como principal impulsor do desenvolvimento econômico não surgia por acaso em meados do século XX. Um século antes esse tipo de análise não poderia normalmente ter ocorrido pelo simples fato de que a tecnologia e o desenvolvimento tecnológico não eram tão importantes naquela época. Estávamos em pleno apogeu do capitalismo. O capital era necessário e efetivamente o fator de produção por excelência e a acumulação de capital, o fator dinâmico do desenvolvimento. Um século mais tarde, porém, as condições econômicas haviam mudado. A tecnologia teve tal desenvolvimento que superou o próprio capital em importância. A introdução da tecnologia eletrônica representou um salto qualitativo decisivo em relação à velha tecnologia mecânica. O aumento de eficiência e de complexidade incorporados nessa nova tecnologia foram tão grandes, que esta se tornou o novo fator relativamente escasso de produção. O conhecimento dessa tecnologia por um número relativamente reduzido de homens conferia a seu trabalho altamente especializado uma importância cada vez maior. A nova tecnologia eletrônica, ou, mais simplesmente, o conhecimento técnico transformava-se no novo fator estratégico de produção.

Não é apenas o conhecimento técnico estrito mas também o conhecimento organizacional que definem o novo fator estratégico de produção. Poderíamos incluir o conhecimento organizacional no conceito de conhecimento técnico. Realmente não há nenhuma diferença essencial entre um e outro. Mas preferimos incluir explicitamente o conhecimento organizacional a fim de podermos salientar devidamente a sua importância.

Entendemos por conhecimento organizacional a tecnologia necessária para administrar as grandes organizações burocráticas modernas, tanto no plano microssocial das

empresas e demais organizações burocráticas, como também no plano macrossocial da administração do Estado moderno. Inclui não só a Economia e a Administração, que constituem seu núcleo operacional, mas também, de um lado, a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia, e de outro, as ciências formais, a Matemática, a Estatística, a Contabilidade, a Pesquisa Operacional, que representam, respectivamente, a base social e a base metodológica do conhecimento organizacional.

Uma das transformações essenciais por que passou o mundo moderno, e à qual, freqüentemente, não tem sido dada a importância necessária, é a da emergência da organização burocrática como fenômeno social dominante. É comum falar-se sobre a revolução técnica e científica por que passou o mundo nos últimos cem ou duzentos anos. Maravilhamo-nos ou nos tornamos apreensivos mas em qualquer hipótese sempre temos presente em nossas mentes a extraordinária transformação técnica por que passa o mundo todos os dias. O avião, o rádio, a televisão, o computador, o domínio da energia nuclear, os antibióticos, as explorações espaciais são fenômenos revolucionários que não escapam à observação de ninguém.

Tão importante quanto essa revolução tecnocientífica, porém, está sendo aquilo que chamaremos de Revolução Organizacional. Ambas estão extremamente ligadas. A Revolução Organizacional é em grande parte função da Revolução Tecnocientífica, é sem dúvida um produto da tecnologia eletrônica que tem início em fins do século XIX. Tanto uma como outra fazem parte do processo geral de racionalização, da tentativa sistemática de racionalizar e tornar mais eficiente a produção, que domina o mundo desde a vitória da ideologia racionalista, com a emergência da burguesia e a Revolução Industrial.

Revolução Organizacional é o processo que, nos últimos cem anos, transformou a organização burocrática no tipo de sistema social dominante das sociedades industriais. Durante todo o período pré-industrial, até a Primeira Revolução Industrial inclusive, as organizações burocráticas tinham um papel secundário dentro do sistema social. Prevalciam tipos de sistema social tradi-

cionais, não-rationais, como a tribo, o clã, o feudo, a corte, a unidade de produção familiar, seja ela artesanal, agrícola, ou mesmo industrial dos primeiros tempos, em que a tecnologia era simplesmente mecânica. Na medida em que a tecnologia não o exigia, não se constituíam organizações burocráticas. Há algumas exceções clássicas. No Egito dos faraós e na China dos mandarins chegaram a se constituir burocracias estatais expressivas. A Igreja Católica é um célebre exemplo de burocracia multissecular. Os primeiros estados nacionais, nos séculos XVII e XVIII, e os respectivos exércitos, em uma época mais recente, são também exemplos de burocracias. Mas não só não eram burocracias ainda plenamente definidas, como também constituíam exceções dentro do sistema social maior, todo ele constituído de sistemas sociais menores de base tradicional.

Foi só depois da Segunda Revolução Industrial que o crescimento das unidades de produção determinou o surgimento das grandes empresas burocráticas. As economias de escala que o progresso tecnológico acentuava, com a introdução de inovações como a linha de montagem, a produção em fluxo integrado e a automação, obrigavam as empresas a se tornar cada vez maiores e mais complexas. Por outro lado, o desenvolvimento dos meios de comunicação, coroado com o computador, tornavam viável a administração eficiente de sistemas sociais cada vez maiores. Nesses termos, de um lado a nova tecnologia de produção obrigava o crescimento das empresas, de outro a nova tecnologia de comunicações permitia que essas organizações fossem eficientemente dirigidas. Antes do advento dos meios de comunicações eletrônicas a administração centralizada de grandes organizações era extremamente difícil. O sistema de produção era necessariamente formado por uma infinidade de pequenas unidades de produção independentes. Agora, com a tecnologia eletrônica, tornava-se possível e necessária a concentração da produção em grandes empresas.

Além das empresas, ou seja, do setor da produção, nos demais setores também se desenvolviam organizações burocráticas. Os clubes, as associações de classe, os sin-

dicatos, os partidos políticos, todos produtos da sociedade industrial, também cresciam, também se tornavam complexos, e também conseguiam se manter coesos graças ao desenvolvimento da tecnologia das comunicações.

Finalmente, o próprio Estado também se burocratiza, além de crescer enormemente em importância e poder. Na verdade, não é apenas o Estado que se burocratiza. E' todo o sistema social que tende a burocratizar-se, sob a égide do Estado. Este fora dos primeiros a se burocratizar. As burocracias modernas surgem com os Estados nacionais. Por isso muitas vezes se confunde burocracia com Governo. A partir da tecnologia eletrônica, porém, e principalmente após a Segunda Guerra Mundial, não é mais apenas o Estado que se burocratiza, mas a própria sociedade. Sob a direção do Estado, as relações sociais tendem cada vez mais a ser racionalizadas, ou seja, a burocratizar-se. Tem início um processo de burocratização global da sociedade.

No processo de racionalização de um sistema social é necessário que o mesmo defina objetivos precisos a serem atingidos e determine-se os meios mais adequados, mais coerentes com os fins visados. Os objetivos definidos são em princípio econômicos. Não há uma necessidade lógica de que os objetivos visados sejam econômicos, e há casos, como o das Igrejas, em que o objetivo econômico não é o principal. Historicamente, porém, o que tem caracterizado as burocracias, no mundo racionalista e materialista construído pelo capitalismo e complementado pelo socialismo, é a definição de objetivos econômicos para as organizações burocráticas.

Para a sociedade como um todo se burocratizar necessitava ela, também, de objetivos definidos. Na segunda metade deste século as sociedades modernas, dentro do processo geral de burocratização que assalta o mundo, encontraram um objetivo definido a ser atingido: o desenvolvimento econômico. Até à Segunda Guerra Mundial

o mundo não havia sido despertado para o problema do desenvolvimento econômico. Falava-se em progresso, em aumento de riqueza, mas, de um modo geral, os diversos povos do mundo não haviam tomado uma perfeita consciência das disparidades do desenvolvimento existente, nem se colocado como objetivo dominante aumentar o padrão de vida das populações.

Só a partir da segunda metade deste século o desenvolvimento econômico torna-se objetivo das sociedades. Passa-se, em seguida, a procurar os meios mais eficientes, mais racionais, de alcançar esse objetivo. O planejamento econômico generaliza-se. As próprias sociedades subdesenvolvidas tendem a burocratizar-se, ainda que nem sempre com muito êxito, tendo como objetivo explícito a ser atingido o desenvolvimento econômico, e, como meios, o aumento da produtividade, a acumulação de capital e o desenvolvimento tecnológico, via planejamento econômico, no quadro de governos em geral autocráticos.

Nesses termos, o tipo ideal de burocracia, genialmente desenvolvido por Max Weber no começo deste século, transforma-se, em todos os planos da vida social, na forma dominante de sistema social. A burocracia, ou organização burocrática — definida como um sistema social racional, ou seja, como um sistema social administrado segundo critérios de eficiência, em que são definidos objetivos precisos a serem atingidos e se escolhem os meios mais adequados, mais eficientes para atingir aqueles objetivos — transforma-se na forma histórica de agrupamento social de nosso século.

Ora, uma organização burocrática, na medida em que é um sistema social racional, é uma organização técnica, que só pode ser administrada por técnicos. Para administrar uma organização burocrática de forma eficiente é necessária uma grande soma de conhecimentos técnicos, que vão se tornando monopólio dos administradores profissionais. Por outro lado, para administrar a sociedade como um todo em função do desenvolvimento econômico, é preciso de toda uma outra série de conhecimentos, que vão se tornando progressivamente monopólio dos economistas. Aos administradores profissionais e aos eco-

nomistas, portanto, cabe, cada vez mais, no mundo burocratizado em que vivemos, dirigir as organizações burocráticas e a própria sociedade global em processo de burocratização total.

Nesses termos, administradores e economistas são técnicos tanto quanto um engenheiro especializado em eletrônica, ou um físico, um engenheiro químico ou um biólogo. Ou melhor, muitas vezes cabe ao administrador burocrático o título de técnico muito mais adequadamente do que às profissões que acabamos de citar. O físico, ou o biólogo, por exemplo, podem ser muito mais cientistas do que técnicos, podem estar muito mais preocupados com o desenvolvimento do conhecimento do que com o aumento da eficiência. Em contrapartida, o administrador é sempre um técnico, na medida em que coloca como seu objetivo básico a eficiência, a utilização dos meios mais adequados para realizar determinada tarefa.

Na verdade, quando se nega ao administrador burocrático a qualidade de técnico está-se incidindo em uma confusão que tem duas origens. Em primeiro lugar, imagina-se que o técnico seja necessariamente um especialista. Ora, o administrador não é exatamente um especialista no sentido clássico da expressão. Ele não se especializa em determinado e bem limitado setor do conhecimento. Ele tem, sem dúvida, um conhecimento especializado, ele aprendeu e sabe como administrar organizações. Mas esse conhecimento implica em um arranjo determinado de uma série imensa de conhecimentos, ou, em outras palavras, implica em um conhecimento de uma gama extremamente variada de áreas, todas elas vistas sob um determinado enfoque: o administrativo.

Nesses termos, é comum ouvir-se dizer que o administrador é um especialista em generalidades. Ele deve conhecer bem os princípios básicos das ciências sociais, da Sociologia, da Psicologia e da Economia. Ele deve sentir-se à vontade com a Matemática, a Estatística, a

Lógica, e os métodos formais de tomada de decisão. Ele deve ter uma sólida base com Contabilidade, conhecer Produção, Mercadologia, Finanças, Planejamento Financeiro, Custos, Relações Industriais, Direito Comercial, Tributário e Trabalhista, e, principalmente, deve conhecer a Teoria das Organizações, e compreender como operam as organizações, como se interrelacionam com a tecnologia empregada, com os diversos tipos de mercado em que operam, e com o sistema econômico, político e social em que estão inseridas.

Em segundo lugar, nega-se a qualidade de técnico ao administrador porque se constata que muitos administradores não possuem os conhecimentos acima enumerados, e no entanto ocupam cargos de dirigentes nas organizações. Realmente, dentro das organizações burocráticas não basta apenas capacidade técnica. E' necessário conhecer as regras de como ser bem sucedido em uma organização. E' preciso um certo grau de bajulação e de oportunismo. E' preciso conformar-se aos valores e normas da organização. E' preciso ser flexível. E' preciso saber viver com os outros e principalmente com os chefes. E' preciso ser independente, sem cair nos extremos da arrogância ou do «sim senhor». E' preciso saber adaptar-se aos padrões sociais dos superiores. E' preciso ser ambicioso e calculado. E' preciso ter capacidade de mobilidade social, desligando-se de parentes e amigos que ficaram para trás, e encontrando novas relações no estrato social mais elevado. Enfim, é necessário ter uma série de características de personalidade, que não são necessariamente técnicas.¹⁶

Além dessas características de personalidade, porém, o administrador profissional deve possuir um conhecimento técnico, que se torna cada vez mais complexo, à medida em que as organizações burocráticas crescem, que as

¹⁶ Sobre a personalidade do administrador bem sucedido há um grande número de estudos. O melhor deles é provavelmente HENRY, William E., A Personalidade do Administrador bem Sucedido, em *Revista de Administração de Empresas*, vol. 4, n. 10 (1964). Originalmente publicado em "The American Journal of Sociology", vol. 54, n. 4 (1949). Este trabalho, baseado em cuidadosa pesquisa, nos dá uma imagem viva e nem sempre favorável da personalidade do administrador bem sucedido.

pressões por maior eficiência aumentam, e que a teoria da administração e das organizações se desenvolve.

Na verdade, negar caráter de técnico ao administrador porque ele deve também possuir certas características de personalidade particulares, as quais nem sempre são as mais recomendáveis do ponto de vista da moral corrente, revela simplesmente uma atitude de idealização da figura do técnico. O técnico é também um homem com as qualidades e defeitos comuns a todos os homens. Imaginar o técnico como uma espécie de super-homem, que só existe em função de seu conhecimento técnico especializado, é uma atitude ideológica muito comum no mundo moderno, a qual deveremos examinar mais adiante, dentro do contexto da ideologia tecnocrática.

No momento, esperamos ter deixado claro que o administrador burocrático é um técnico como qualquer outro. Mais do que isto, que domina um tipo de conhecimento técnico — o conhecimento organizacional — que vai se tornando cada vez mais importante ou estratégico, na medida em que a produção e a própria vida social são realizadas cada vez mais no seio das organizações burocráticas.

Estamos assistindo portanto a um processo histórico de transformação, em que um fator de produção, o capital, vai deixando de ser estratégico, enquanto que outro fator, o conhecimento técnico e organizacional, vai ganhando esse caráter. A tecnologia, incorporada nos demais fatores de produção, sempre existiu. O fator diferenciador da terra, do trabalho e do capital sempre foi a tecnologia. O contínuo e progressivo desenvolvimento tecnológico, porém, implicou em um salto qualitativo. A tecnologia deixou de ser um mero apêndice, deixou de ser uma mera roupagem de que se revestiam a terra, o trabalho e capital, para ganhar uma vida e uma massa própria.

Na verdade, a técnica tornou-se não apenas mais complexa, não apenas mais decisiva no processo de desenvolvimento econômico, não apenas o novo fator estratégico de produção, mas tornou-se o fenômeno dominante da época em que vivemos. A técnica incorporou-se de tal forma na vida do homem moderno a ponto de adquirir um papel preponderante na determinação de nossa própria vida.

Jacques Ellul, em um trabalho notável e pioneiro a respeito do problema, publicado em 1954¹⁷, mostra como a técnica tomou conta do mundo moderno, transformando-se no principal elemento configurador de nossa civilização.

Temos duas formas alternativas de encarar a técnica. Segundo uma concepção otimista podemos imaginar a técnica como um elemento neutro, que sempre existiu em todo o transcorrer da história, e que é utilizado pelo homem livremente, de acordo com sua própria vontade. Segundo essa alternativa a técnica seria um mero elemento entre o homem e seus instrumentos de produção. Seria a forma pela qual o homem fabrica e utiliza seus meios de produção. Esta técnica estaria sempre evoluindo através da história, mas sob o controle da vontade humana, à qual a técnica estaria subjugada.

A outra alternativa é considerar a técnica como possuindo uma entidade própria, como possuindo uma autonomia em relação ao homem que a cria, e como sendo portadora de características objetivas que, longe de torná-la valorativamente neutra, a transformam em um elemento decisivo no processo da história.

Jacques Ellul opta decisivamente pela segunda alternativa, afirmando:

«Com efeito, a técnica assumiu um corpo próprio, tornou-se uma realidade por si mesma. Não é mais meio e intermediário, mas objeto em si, realidade independente com a qual é preciso contar.»¹⁸

Não se trata, porém, de uma opção abstratamente tomada. A opção parte de uma análise histórica do pro-

¹⁷ ELLUL, Jacques, *A Técnica e o Desafio do Século*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968. Edição francesa: *La technique de l'Enjeu du Siècle*, 1954.
¹⁸ *Op. cit.*, p. 65.

blema. Se sempre a técnica existiu, nem sempre ela teve a importância que hoje tem. Inicialmente as técnicas se confundiam com a magia. Todos os atos produtivos das sociedades tradicionais estão carregados de elementos mágicos, conforme já foi exaustivamente demonstrado em estudos antropológicos. Aos poucos, as técnicas foram evoluindo e escapando de suas conotações mágicas. Conservam, todavia, uma característica básica: eram tradicionais. As técnicas de produção transmitiam-se de pais para filhos sem maior crítica. Sua legitimidade estava baseada na tradição, no fato de que as gerações passadas sempre assim haviam agido.

E' só a partir do início da Idade Moderna, com o advento do capitalismo comercial, e particularmente depois da Revolução Industrial, que as técnicas vão perdendo seu caráter tradicional para ganhar características racionais. As técnicas começam, então, a se desenvolver em um ritmo incrivelmente mais acelerado do que no tempo das técnicas mágicas ou das técnicas tradicionais. O desenvolvimento da técnica passa a realizar-se em progressão geométrica.

Nesse momento assistimos àquele fenômeno que Marx e Engels chamaram de mudança de quantidade em qualidade. O simples desenvolvimento quantitativo da técnica implicou, afinal, em uma mudança qualitativa. E em decorrência disto, conforme observa Jacques Ellul:

«O fenômeno técnico atual quase nada mais tem em comum com o fenômeno técnico até os tempos modernos.»¹⁹

A técnica, através de seu desenvolvimento quantitativo, dá, afinal, um salto qualitativo. Ganha massa e sentido próprios. Universaliza-se, torna-se autônomo em relação aos próprios homens, transforma-se no principal agente configurador da sociedade em que vivemos, progride sempre, de forma necessária e em ritmo geométrico, e, de mera servidora do homem, vai se transformando em sua tirana. Ainda nos termos de Jacques Ellul, que define o problema de forma dramática,

¹⁹ *Idem*, p. 81.

«eis então a espantosa reviravolta a que assistimos: vimos que ao longo de todo o curso da história, sem exceção, a técnica pertenceu a uma civilização; era um elemento da civilização, englobada em uma multidão de atividades não técnicas. Atualmente a técnica englobou todas as civilizações».²⁰

E em que termos a técnica engloba toda a civilização? Simplesmente transformando a nossa civilização em uma civilização técnica.

«Isto significa que nossa civilização é construída pela técnica (faz parte da civilização unicamente o que é objeto da técnica), que é construída para a técnica (tudo o que está nessa civilização deve servir a um fim técnico), que é exclusivamente técnica (exclui tudo o que não o é, ou o reduz à sua forma técnica).»²¹

A técnica, portanto, transforma-se não apenas no novo fator estratégico de produção, mas no próprio elemento definidor do mundo em que vivemos. O homem desenvolveu a técnica, criou seu pequeno monstro; este cresceu, tornou-se independente, e acabou engolindo seu próprio criador. Inicialmente a técnica, embora não chegasse a ser um elemento acidental, era um elemento secundário que modificava o trabalho e o capital. O desenvolvimento tecnológico, porém, foi de tal monta, a técnica difundiu-se de forma tão abrangente, a técnica ganhou tal poder sobre os homens, e o desenvolvimento tecnológico ganhou tal autonomia em relação aos próprios homens, que ocorreu o salto qualitativo. A técnica assumiu realidade em si mesma. Tornou-se um fator de produção independente, como o trabalho ou o capital. Ou melhor, tornou-se o fator mais importante, relativamente mais escasso, tornou-se o fator estratégico de produção do nosso tempo. Mais ainda do que isso, a técnica tornou-se o elemento principal a configurar a infra-estrutura econômica, e a superestrutura cultural das sociedades industriais modernas.

²⁰ *Idem*, p. 130.

²¹ *Idem*, p. 129.

III

Revoluções Comunistas

O PRIMEIRO CAPÍTULO FOI UMA TENTATIVA DE ANÁLISE teórica. Fizemos uma rápida revisão crítica do materialismo histórico e examinamos a importância do fator estratégico de produção na definição das grandes etapas da história. O segundo capítulo teve caráter mais descritivo ou factual. Mostrou a técnica como um novo fator estratégico de produção. Demonstrou seu caráter perverso, penetrando em todos os setores do mundo moderno e tudo dominando. Procurou deixar claro que nosso conceito de técnica e de técnicos é amplo, incluindo o conhecimento organizacional e, portanto, os administradores profissionais das grandes organizações burocráticas.

Aceitas as premissas dos dois primeiros capítulos, a conclusão necessária a que devemos chegar agora é a de que estamos entrando em uma nova etapa da história: a da tecnoburocracia ou do tecnoburocratismo. Se o fator estratégico de produção é o elemento definidor por excelência das grandes etapas da história, e se este fator está deixando de ser o capital para se tornar o conhecimento técnico ou simplesmente a técnica, devemos obrigatoriamente admitir que estamos entrando em uma nova fase da história.

Entretanto, os argumentos baseados na concepção de uma «necessidade histórica» são extremamente perigosos. Frequentemente são fruto de um determinismo ingênuo. Quase sempre servem para justificar ou dar forças às ideologias daqueles que caracterizam a «necessidade histórica». A previsão da inevitabilidade do advento do socialismo, realizada por Marx, por exemplo, embora não possa ser acusada de fruto de determinismo ingênuo, é, sem dúvida, tradução das aspirações e valores políticos de Marx. O que, certamente, é inevitável, é o desaparecimento do capitalismo, como o de qualquer outro sistema sócio-econômico. Na época em que Marx viveu, porém, ele não tinha condições para prever com acerto qual sistema substituiria o capitalismo. Previu o socialismo e infelizmente errou.

Hoje, um século decorrido, temos muito mais elementos para fazer uma previsão. Ou melhor, uma constatação, já que não se trata exatamente de uma previsão. O processo revolucionário de mudança de fase histórica está em marcha. O capitalismo ainda não desapareceu do mundo, mas está em processo de decadência. As forças da tecnoburocracia estão claramente presentes. São discerníveis a olho nu. Em alguns campos já se tornaram predominantes. Em outros ainda trabalham em uma condição de assessoria. Mas em todos os setores o crescimento de sua influência e poder é inegável.

Devemos distinguir, na análise do processo de emergência da tecnoburocracia, os países capitalistas desenvolvidos, os países subdesenvolvidos e os chamados países socialistas ou comunistas. Examinaremos este problema, neste e nos dois próximos capítulos, em que discutiremos as revoluções comunistas, as revoluções militares e a revolução dos gerentes.

Os países chamados socialistas são simplesmente aqueles em que o capitalismo foi subitamente liquidado através de uma revolução pretendidamente proletária e socialista, mas efetivamente tecnoburocrática. Ao fazermos esta afirmação, estamos tomando como modelo, basicamente, a União Soviética. Sabemos que estas generalizações são perigosas. Por isso, para os demais países, e particularmente para a China, será necessário fazer as devidas alterações à idéia geral que estamos apresentando.

Da mesma forma que a Revolução Francesa tem inicialmente um caráter popular, para em seguida ser empolgada pela burguesia, a Revolução Comunista também teve seu termidor. Foi idealizada por políticos e intelectuais marxistas. Por eles foi liderada. Obteve o apoio dos operários urbanos e de uma grande parcela de camponeses e de soldados. Transformou-se, sem dúvida, em uma revolução eminentemente popular. Parecia, efetivamente, uma revolução socialista. Na verdade, foi uma revolução tecnoburocrática.

Para o socialismo o mundo ainda não estava maduro. Para uma sociedade sem classes, democrática, em que houvessem liberdade e igualdade de oportunidade, a escassez ainda existente no mundo não oferecia condições. A escassez acentuava o natural egoísmo dos homens. O utilitarismo racionalista o sacramentava. E o conflito, institucionalizado pelo capitalismo através da concorrência, ganhava novas conotações na sociedade tecnoburocrática, mas não tinha ainda condições de ser substituído pela cooperação, como requer o socialismo. Este é baseado, por definição, na cooperação entre os homens. Não é possível imaginar um sistema socialista sem um alto grau de cooperação entre todos. Ora, em 1917, como talvez ainda hoje, o mundo não estava ainda preparado para um sistema econômico baseado essencialmente na cooperação.

Para a tecnoburocracia, porém, o mundo estava ficando maduro. O desenvolvimento da revolução soviética é uma clara demonstração desse fato. Inicialmente a revolução

foi liderada por políticos e intelectuais radicais de classe média, cheios de idealismo, que pretendiam em pouco tempo estabelecer a justiça social, a igualdade de oportunidades, a liberdade em uma sociedade sem classes. O controle dos cargos governamentais mais importantes e a administração das empresas foi entregue a esses políticos e intelectuais e aos operários que mais ativamente haviam colaborado com a revolução. Os critérios para a distribuição do poder eram eminentemente políticos. A fidelidade à causa da revolução era o elemento essencial.

A revolução de outubro teve um caráter eminentemente popular. Teve o apoio decidido da classe operária e, no início, da própria classe camponesa. Conforme diz Isaac Deutscher:

«A revolução socialista foi apoiada sinceramente pela classe trabalhadora urbana... Nenhuma classe da sociedade russa e nenhuma classe trabalhadora, em qualquer parte do mundo, atuou com a energia, a inteligência política, a capacidade de organização e o heroísmo com que os operários russos agiram em 1917 e depois, durante a guerra civil.»²²

Por isso, apesar da liderança de intelectuais e políticos de classe média, a revolução de outubro foi sem dúvida uma revolução proletária. E, uma vez realizada, um grande número de operários assumiu posições-chaves no novo sistema de poder. Tudo indicava que estávamos realmente diante de uma revolução socialista.

Em pouco tempo, porém, o ideal do socialismo foi-se transformando em um mero *slogan*. O primeiro passo nesse sentido foi a criação do partido único. A morte de Lenine e a subida ao poder de um líder autocrático e inescrupuloso como Stalin, apressaram o processo. A revolução continuou a ser celebrada. A tomada do poder

²² DEUTSCHER, Isaac, *A Revolução Inacabada*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 22. Edição original: *The Unfinished Revolution*, 1967.

pela classe operária continuou a ser afirmada. E enquanto isso, instaurava-se no poder um sistema tecnoburocrático totalitário, em que toda a liberdade era suprimida, em que novos privilégios se constituíam, em que os maiores crimes eram cometidos, em nome da revolução proletária.

Há muitas explicações possíveis para essa traição da revolução de outubro. Entre as explicações correntes, pelo menos quatro devem ser mencionadas. Alguns afirmam que a revolução foi traída porque Lenine morreu prematuramente, sendo substituído no poder por um homem intrinsecamente despótico e imoral como Stalin. A fraqueza desse tipo de afirmação é óbvia. E' fruto de um personalismo histórico ingênuo. Outros preferem generalizar um pouco mais, e atribuir o problema à sede de poder que caracteriza os homens, e ao caráter corruptor do poder. Trata-se ainda de uma visão personalista da história, que geralmente é completada com a afirmação de que esse é o destino de todas as revoluções. Outros ainda, cujas intenções ideológicas são óbvias e não necessitam comentário, afirmam que o resultado do socialismo é necessariamente o totalitarismo burocrático soviético.

Um quarto tipo de argumentação, mais respeitável, atribui o malogro da revolução de 1917 em instaurar um efetivo sistema socialista ao caráter prematuro dessa revolução. A Rússia não estava preparada para a realização de uma revolução socialista. A revolução burguesa mal começara. A classe operária não era ainda numericamente respeitável. O sistema econômico não alcançara ainda um nível de integração e de produção social, a escassez era ainda um fenômeno por demais generalizado, para que houvesse condições para uma revolução socialista. Nas palavras de Isaac Deutscher:

«O marxista vê no pleno desenvolvimento do caráter *social* do processo produtivo a principal e histórica condição prévia do socialismo. Sem isso, o socialismo seria um castelo no ar. Tentar impor o controle social num modo de produção que não é inerentemente social, é tão incongruente e anacrônico quanto a manutenção do controle privado ou seccional sobre um processo produtivo que é social... As formas de socialismo foram forjadas (na União Soviética) antes de existir o conteúdo, a

substância econômica e cultural; e, à medida em que o conteúdo era produzido, as formas deterioravam-se ou eram distorcidas.»²³

E conclui Isaac Deutscher, resumindo em uma frase a revolução russa:

«No início, as instituições político-sociais criadas pela Revolução erguiam-se muito acima do nível real da existência material e cultural da Nação; depois, quando esse nível subiu, a ordem político-social foi rebaixada pelo peso da burocracia e do stalinismo.»²⁴

O argumento do caráter prematuro da revolução soviética é mais aceitável, mas se não for devidamente completado, cairemos no erro em que Isaac Deutscher acabou por incidir: o erro do personalismo de atribuir à burocracia e ao stalinismo a culpa final do não cumprimento dos ideais da revolução de 1917. E' preciso acrescentar ao argumento de Deutscher que, em 1917, a sociedade russa, se não estava madura para o socialismo, estava razoavelmente pronta para o estabelecimento de um regime tecnoburocrático.

Este é o aspecto importante do problema. Quando a revolução soviética foi realizada, o desenvolvimento tecnológico no mundo já havia sido suficientemente poderoso para começar a fazer pender para o lado da técnica, inclusive da técnica burocrática, o papel de fator estratégico de produção. A revolução liquidava com o sistema capitalista, mas continuava às voltas com o problema da escassez e do subdesenvolvimento. Nenhuma sociedade, até hoje, no mundo resolveu o problema da escassez. Nem mesmo a norte-americana. Muito menos a russa em 1917, que, ainda por cima, tivera sua precária economia destruída pela guerra mundial e pela guerra civil.

O vácuo de poder criado pela liquidação do sistema capitalista e feudal devia, portanto, ser preenchido por alguém

²³ *Idem*, pp. 26, 27 e 35.

²⁴ *Idem*, p. 35.

que fosse capaz de fazer face à escassez existente, administrar a economia do país e promover sua industrialização. Na medida em que a escassez continuava a existir, o problema econômico permanecia dominante. A revolução soviética só poderia substituir efetivamente o capitalismo se fosse capaz de realizar as tarefas dos empresários capitalistas e do estado capitalista relativas à produção de riqueza. O novo sistema deveria administrar a produção social pelo menos com a mesma eficiência que o sistema capitalista. Se possível, com uma eficiência maior.

Ou melhor, toda a formulação teórica dos economistas socialistas mostrava que o sistema econômico capitalista era ineficiente, marcado pela desorganização e o desperdício. Dentro da visão racionalista em que o socialismo, tanto ou mais que o capitalismo, foi concebido, um dos argumentos principais a favor do socialismo era o de que se tratava de um sistema mais eficiente, mais racional, do que o sistema capitalista. Agora que uma revolução capitalista fora realizada, era condição essencial de sua sobrevivência que essas teses se comprovassem.

Ora, a única alternativa para que isso ocorresse, além do próprio capitalismo, era «racionalizar» o sistema social, ou seja, burocratizá-lo. Era montar uma organização burocrática básica — o Partido Comunista — e, a partir desta, organizar a burocracia estatal e as organizações burocráticas produtivas, ou seja, as empresas. E para isto não era mais possível nomear para postos-chaves os políticos, os intelectuais e os operários revolucionários. Estes poderiam ser aproveitados na medida em que fossem tecnicamente capazes, e que fossem capazes de se enquadrar no novo sistema. Em um sistema rígido, inflexível, fechado, em que o conformismo político fosse integral. Em um sistema governado pela eficiência e pelo medo. Ora, os revolucionários são idealistas que, geralmente, não se enquadram nesse tipo de sistema. Não é de estranhar, portanto, que muitos se tenham rebelado. E que tenham sido sumariamente expurgados. E o resultado disto foi o surgimento de uma «nova classe», na expressão de Milovan Djilas, de uma classe de tecnoburo-

cratas, que assumiu o poder de forma oligárquica, suprimiu todas as liberdades, e criou uma série de privilégios para si mesma.

Não são mais os políticos, muito menos a classe operária, que controlam o poder. Este está nas mãos da tecnoburocracia, constituída, fundamentalmente, de administradores profissionais que, adotando o papel de políticos, administram o Partido, o Governo e as empresas. Só são políticos na medida em que são fiéis aos interesses do próprio grupo de tecnoburocratas e na medida em que são capazes de utilizar o jargão político oficial: uma contrafacção do marxismo-leninismo. Essencialmente são burocratas, que são admitidos por seus pares na medida em que possuam as qualidades de um administrador profissional: capacidade decisória, imaginação, capacidade de organização, ambição, necessidade de realização, e ao mesmo tempo um alto grau de adaptabilidade, de conformismo, e uma estrita lealdade ao sistema.

Djilas, em *A Nova Classe*, faz uma análise notável da tecnoburocracia dos países comunistas. Sua crítica é muitas vezes apaixonada e unilateral. Nesses termos, salienta mais o aspecto burocrático do sistema do que o técnico. Evidentemente não percebeu que os dois fenômenos são extremamente similares, confundindo-se em um plano de abstração um pouco mais elevado. Admite porém que, além da lealdade, o burocrata necessita ser capaz. Diz-nos ele a respeito dos critérios para ascensão à nova classe:

«A nova classe está sendo criada com a mais baixa e a mais ampla camada do povo, e transforma-se constantemente... Teoricamente, o caminho para o alto está aberto para todos... A única exigência feita para se percorrer a estrada é a lealdade completa e sincera ao partido ou à nova classe. Ampla na base, ela vai-se tornando cada vez mais estreita à medida em que se aproxima do alto. Não basta desejar subir, é necessário ter capacidade de compreender e aperfeiçoar doutrinas,

ter firmeza na luta contra antagonistas, excepcional destreza e inteligência nas lutas internas do partido e talento para fortalecer a classe.»²⁸

Em síntese, a revolução de 1917 falhou em estabelecer um verdadeiro regime socialista porque, uma vez realizada, sua própria condição de sobrevivência era trair-se a si mesma e tornar-se tecnoburocrática. Ela era prematura na medida em que o fator estratégico de produção continuava o elemento fundamental da história, e na medida em que esse fator estratégico estava passando do capital para a técnica. Foi a tecnoburocracia que a matou, mas não se tratou de obra deliberada. Se, ao invés de Stalin houvéssimos tido na União Soviética um outro líder, as coisas poderiam ter sido um pouco diferentes, mas não muito. Uma vez eliminado o capitalismo, o domínio da tecnoburocracia era inevitável.

²⁸ DJILAS, Milovan, *A Nova Classe*, Rio de Janeiro, Agir, 1958, p. 93.

IV

Revoluções Militares

AS REVOLUÇÕES COMUNISTAS OCORRERAM SEMPRE EM países subdesenvolvidos. Excetuam-se alguns países da Europa Oriental, como a Tchecoslováquia e a Alemanha Oriental, em que a presença soviética, no pós-guerra, foi um fator decisivo, não se podendo, portanto, falar propriamente em revolução. Além das revoluções comunistas, porém, um outro tipo de revolução tem-se tornado cada vez mais freqüente nos países subdesenvolvidos: as revoluções militares. Nossa hipótese é a de que essas revoluções militares, da mesma forma que as revoluções comunistas, são um aspecto da emergência da tecnoburocracia no mundo moderno.

Sem dúvida o militarismo é um fenômeno muito antigo no mundo. A Assíria foi um Estado militarista. Esparta permanece ainda um exemplo de militarismo, ou seja, de domínio político dos militares sobre os civis. A história universal é freqüentemente confundida com a história militar, revelando a importância que, de uma forma ou de outra, sempre tiveram os militares na direção dos negócios públicos. Na América Latina, desde o período da independência, o governo de quase todos os países esteve nas mãos dos militares. O Oriente Médio, dentro da

tradição muçulmana, esteve sempre sob o domínio de califas, cujo poder tinha origem religiosa e militar. Em todos os países do mundo o poder das armas sempre foi extraordinariamente grande, e a influência dos soldados foi sempre decisiva.

Este poder, porém, em regra, não era exercido em nome próprio. O poder militar era um instrumento a serviço do poder tradicional do aristocrata, ou do poder econômico do capitalista. O poder tradicional geralmente se confundia com o poder militar. Eram os senhores de terra, os nobres, os califas, os xás, os mandarins, eles próprios os militares. A carreira militar era a carreira por excelência dos filhos dos senhores tradicionais. Em alguns casos, era a força militar que dava origem à posição aristocrática. E' o caso por excelência dos cavaleiros medievais ou dos samurais. Em outros, o poder militar se justapunha ao poder tradicional, a ele se aliava, como aconteceu com tantos caudilhos, na América Latina, durante o século XIX.

Não é a esse militarismo que estamos nos referindo, quando afirmamos que as revoluções militares da segunda metade do século XX são um aspecto da emergência da tecnoburocracia no mundo. E' sempre necessário lembrar que os fenômenos econômicos, políticos e sociais são eminentemente históricos. Fatos novos, novos instrumentos e técnicas de produção, novas relações de produção estão sempre surgindo, e os fenômenos históricos estão sempre em transformação. Uma transformação decisiva, em relação ao militarismo, e ao papel dos militares na política, ocorreu com o surgimento dos exércitos modernos.

Uma concepção ampla de exército nos levaria a imaginá-lo como tendo origem em tempos imemoriais. Realmente, se definirmos exército simplesmente como um conjunto de homens e armas voltados para a luta armada, sempre houve exércitos no mundo. Entretanto, dentro de uma concepção mais restrita, os exércitos podem ser definidos

como organizações burocráticas permanentemente constituídas de soldados profissionais, treinados para a guerra, obedecendo a uma hierarquia definida e a regulamentos escritos, formais e impessoais. Dentro dessa concepção burocrática do exército, este é um fenômeno recente, que tem origem particularmente na Prússia de Frederico, o Grande, no século XVIII, e que depois, já no período do capitalismo, durante o século XIX, se generaliza pelas demais nações do mundo. Nas palavras de Morris Janowitz:

«Oficiais mercenários existiam no século XVI e formas rudimentares de profissionalismo eram claramente discerníveis no século XVIII; contudo não se pode falar do aparecimento de uma profissão militar integrada senão depois de 1800.»²⁶

Dentro dessa concepção, os exércitos profissionais aparecem como um instrumento dos estados nacionais, que surgem na Europa, a partir das monarquias absolutas, com o objetivo de assegurar a ordem interna e realizar as guerras defensivas ou agressivas que atendessem aos interesses da burguesia capitalista que então se ia transformando na nova classe dominante. Os exércitos, portanto, são fruto da emergência do capitalismo, da mesma forma que as monarquias absolutas e os estados nacionais o foram. Visavam as três instituições combater o sistema feudal, e assegurar condições para o desenvolvimento das burguesias nacionais.

Os exércitos surgem, desta forma, nos países capitalistas avançados. No século passado, na medida em que esses países vão adotando uma ideologia liberal, ao exército é reservado um papel essencialmente não-político. Aos militares são reservadas funções essencialmente militares. Aos políticos e aos capitalistas é reservado o controle político da sociedade.

Esta concepção, que subordina os militares aos políticos e aos capitalistas, ainda permanece nas democracias liberais dos países ocidentais, embora, na segunda metade

²⁶ JANOWITZ, Morris, *O Soldado Profissional*, Rio de Janeiro, Edições GRD, 1967, p. 14. Primeira edição norte-americana: 1960.

do século XX, seja cada vez menos verdadeira. Foi correta durante o século passado e a primeira metade deste século, mas nos próprios países desenvolvidos capitalistas de tradições liberais mais arraigadas a influência dos militares é cada vez maior.

Foi, portanto, com o capitalismo que surgiram os exércitos modernos. Foi com o capitalismo que se generalizou a figura do soldado profissional e que o poder político foi separado do militar. Antes do capitalismo, o poder tradicional estava intimamente relacionado com o poder militar. Os militares eram os próprios aristocratas. Com o capitalismo, os militares vão sendo recrutados cada vez mais na classe média.²⁷ Os militares não mais se confundem nem com os aristocratas, nem com os capitalistas.

Nos países subdesenvolvidos, já neste século, começam a se organizar os exércitos profissionais. Na África, na Ásia, na América Latina começam a surgir exércitos profissionais. Na América Latina, por exemplo, segundo Jacques Lambert, o primeiro exército profissional a se estruturar é o do Chile, em torno de 1880.²⁸ Mais ou menos na mesma época, em parte como resultado da Guerra do Paraguai, surge como organização burocrática efetiva do exército brasileiro, que até então era força inexpressiva em comparação com as milícias representadas pela Guarda Nacional, as quais representavam as oligarquias locais.²⁹

Os exércitos não surgem necessariamente como organizações burocráticas independentes. No Brasil, por exemplo, foi necessário cerca de meio século para que o

²⁷ Cf. LAMBERT, Jacques, *Les Interventions Militaires dans la Politique en Amérique Latine*, em *La Role Extra-Militaire de l'Armée dans le Tiers Monde*, Paris, PUF, 1966, p. 355; HALPERN, Manfred, *Middle Eastern Armies and the New Middle Class*, em *The Role of the Military in Underdeveloped Countries*, Princeton University Press, Princeton 1962, p. 278, e JANOWITZ, Morris, *op. cit.*, p. 18.

²⁸ Cf. LAMBERT, Jacques, *op. cit.*, p. 352.

²⁹ Cf. SODRÉ, Nelson Werneck, *História Militar do Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, pp. 127 a 143.

exército se organizasse em forma de uma burocracia. A vocação burocrática dos exércitos, a partir do modelo prussiano, porém, é irreversível. A maior eficiência obtida tanto na guerra quanto na paz por um exército disciplinado, com uma hierarquia definida, regulamentos e uma carreira precisamente estabelecida, constituído de oficiais profissionais, formados em academias militares, torna-se tão evidente, que não é possível imaginar outro modelo de exército.

Esta vocação burocrática dos exércitos modernos se acentua com a tecnificação da guerra. Todo o imenso desenvolvimento tecnológico que vem ocorrendo no século XX reflete-se diretamente na técnica militar. Na verdade, grande parte da pesquisa e do desenvolvimento da ciência, no nosso tempo, se deve aos interesses militares. O desenvolvimento da pesquisa atômica e da pesquisa em veículos espaciais são dois exemplos significativos da motivação militar do desenvolvimento científico contemporâneo.

Ora, na medida em que a guerra se tecnifica, torna-se cada vez mais necessária a burocratização dos exércitos. Burocracia é um sistema social administrado por especialistas, ou seja, por administradores tecnicamente competentes. A crescente complexidade da tecnologia militar exige oficiais cada vez mais treinados, uns como especialistas propriamente ditos, outros como administradores generalistas; todos como técnicos profissionais. Além disso, os exércitos modernos são cada vez maiores, o que, novamente, aponta na direção da organização burocrática. Quando um sistema social cresce muito, é praticamente condição de sua sobrevivência que se burocratize.

Seja portanto pelo caráter da vida militar, afeita à disciplina, à hierarquia, às rotinas e aos regulamentos, seja pela crescente complexidade tecnológica dos armamentos e das táticas militares, seja pelo tamanho cada vez maior dos exércitos, sua vocação burocrática é indiscutível.

A organização burocrática dos exércitos modernos nos países desenvolvidos, especificamente nos Estados Unidos, foi objeto de uma ampla pesquisa realizada por

Morris Janowitz.²⁰ Mostra-nos Janowitz como o exército norte-americano, inicialmente aristocrático e tradicionalista, foi se transformando em uma vasta empresa burocrática. As elites militares, inicialmente recrutadas entre a classe alta superior, foi aos poucos mudando sua base de recrutamento para a classe média.²¹ Por outro lado,

«as novas tarefas das forças armadas exigem que o oficial profissional desenvolva cada vez mais as qualificações e orientações comuns aos administradores e dirigentes civis... um amplo segmento na instituição militar assemelha-se a uma burocracia civil no que se refere a problemas de pesquisas, desenvolvimento e logística».²²

Nos países subdesenvolvidos não foi realizada pesquisa com a mesma profundidade, mas o caráter burocrático dos exércitos é claro. O modelo de exército adotado é sempre o dos países desenvolvidos. Missões militares norte-americanas, francesas, inglesas, alemãs, soviéticas, encarregam-se de implantar nesses países a tecnologia militar moderna. Além disso, a utilização de armamentos modernos condiciona a modernização das organizações militares dos países subdesenvolvidos.

Ao contrário do que acontece nos países desenvolvidos, porém, os exércitos, nos países subdesenvolvidos, antecedem, ao invés de serem o resultado da modernização da economia destes países. Nos países industrializados já vimos que os exércitos foram fruto do capitalismo, foram resultado do processo de industrialização e burocratização que vai atingir toda a sociedade. Nos países subdesenvolvidos o exército é frequentemente a primeira organização burocrática moderna a se estabelecer. E' geralmente a mais estruturada e eficiente das organizações burocráticas. Talvez devido àquela vocação burocrática,

²⁰ JANOWITZ, Morris, *O Soldado Profissional*.

²¹ *Idem*, p. 18.

²² *Idem*, pp. 16 e 17.

intrínseca aos exércitos modernos, e certamente em função dos armamentos e do treinamento que recebem dos países desenvolvidos, o fato é que tem sido muito mais fácil organizar em forma burocrática moderna um exército do que outras organizações. Nas palavras de Lucian W. Pye:

«Em comparação com os esforços que foram realizados para desenvolver, por exemplo, administrações civis e partidos políticos, parece que é de certa forma mais fácil criar exércitos modernos em sociedades transicionais do que outras formas de estruturas sociais modernas.»³³

Este processo de modernização ou burocratização dos exércitos nos países subdesenvolvidos pode ter sido mais ou menos lento, dependendo das origens dos mesmos e da forma pela qual foram desenvolvidos. Com a Segunda Guerra Mundial, porém, o processo de burocratização dos exércitos nos países subdesenvolvidos recebeu um imenso impulso. Na mesma época, e concomitantemente com a liberação do jugo colonial de um grande número de países africanos e asiáticos, o desenvolvimento econômico, ou seja, a modernização e a industrialização dos países periféricos torna-se seu objetivo político número um. Uma série de fatores, que não cabe aqui discutir, transformam o desenvolvimento econômico, a partir da segunda metade do século XX, na aspiração fundamental de todos os países do mundo, inclusive os países subdesenvolvidos.

Temos, assim, dois fenômenos que ocorriam ao mesmo tempo, a partir da Segunda Guerra Mundial: de um lado os exércitos se transformavam na organização burocrática mais desenvolvida e moderna dos países subdesenvolvidos; de outro, esses países passavam a aspirar, antes de mais nada, o desenvolvimento econômico. O resultado da conjugação desses dois fatores são as revoluções militares, é a tomada do poder, em quase todos os países subdesenvolvidos da África, da Ásia e da América Latina, pelas oligarquias militares.

³³ PYE, Lucian W., *Armies in the Process of Political Modernization, em The Role of Military in Underdeveloped Countries*, op. cit., p. 74.

Para citarmos apenas alguns países, revoluções militares são realizadas, no pós-guerra, no Egito, na Síria, no Iraque, no Sudão, na Argélia, na Tailândia, na Indonésia, na Coreia, no Paquistão, no Senegal, no Congo, no Togo, no Tchad, na Nigéria, no Brasil, na Argentina, no Paraguai, na Bolívia, no Peru.

Em relação aos países latino-americanos poder-se-ia objetar que este não é um fato novo. Intervenções militares sempre houve na América Latina. Dentro do processo de burocratização e profissionalização dos exércitos, que estivemos examinando, porém, é preciso distinguir as intervenções do passado, muitas vezes realizadas por caudilhos e não propriamente pelos exércitos, ou então por um exército ainda não burocratizado, que simplesmente servia aos interesses das oligarquias rurais, das mais recentes, especialmente das intervenções ocorridas no Brasil e no Peru, que têm um caráter tecnoburocrático definido.

Em todos esses países a tomada do poder pelos militares é, eminentemente, um capítulo da emergência das tecnoburocracias ao poder. Os militares, na medida em que estão organizados burocraticamente, na medida em que são administradores profissionais ou especialistas nas mais variadas atividades não só militares mas também civis, eles se constituem em uma tecnoburocracia. Inicialmente, aceitando o modelo liberal proposto pelos países desenvolvidos, o poder é entregue aos políticos e às oligarquias econômicas locais de caráter tradicional e/ou capitalista. Em breve, porém, os militares percebem que essas oligarquias políticas e econômicas estão despreparadas para o exercício do poder, além de não possuírem bases populares. Na verdade, nem a população está preparada para a democracia, nem as elites revelam capacidade para conduzir democraticamente o país no caminho do desenvolvimento econômico. Os militares, por sua vez, além de reunirem capacidade técnica e organizacional, na medida em que fazem parte de uma organização burocrática moderna, têm ainda o poder das armas. Daí para a revolução militar tecnoburocrática e para o estabelecimento de um regime autoritário é um passo.

As ditaduras militares tecnoburocráticas se espalham assim, rapidamente, pelos países subdesenvolvidos. Os militares aumentam o poder político não só em nome de seu poder e sua competência militar, mas em nome de sua competência civil. Isto não significa que os grupos civis não tenham necessariamente competência para gerir-se por conta própria. Em um país como o Brasil, por exemplo, a primeira revolução militar do tipo que estamos aqui analisando ocorreu em 1930. Mas logo os militares devolveram o poder aos civis. Em 1964, quando o poder civil e o esquema político estabelecido trinta e quatro anos atrás entra em crise, e se estabelece um vácuo de lideranças civis no país, os militares, agora plenamente tecnoburocráticos, assumem o poder com ânimo definitivo.

Os militares possuem competência técnica não apenas nas áreas militares mas também civis. Na medida em que são administradores profissionais, têm condições de aplicar seu conhecimento técnico na administração dos mais variados tipos de organizações burocráticas. O caráter generalista, não especializado, do administrador está presente também no militar profissional que é treinado para administrar a organização militar. Além disso, os militares, antes mesmo de ocorrer uma revolução militar, já começam a ser chamados para uma grande variedade de tarefas no setor civil. Conforme observa Jacques Lambert:

«Nos países subdesenvolvidos que têm falta de administradores profissionais, os exércitos são chamados para desempenhar funções de todos os tipos, no campo econômico ou político. Os administradores públicos e de empresas privadas são pouco numerosos e freqüentemente mal preparados; nos termos em que foi assinalado em vários relatórios, o exército é a instituição que mais rapidamente adquire uma estrutura sólida e bem enquadrada e os oficiais recebem freqüentemente uma formação técnica.»²⁴

Nesses termos, antes mesmo de assumirem o controle político do país, os militares já começam a ocupar um grande número de cargos na administração civil, nas

²⁴ LAMBERT, Jacques, *op. cit.*, Introdução, p. 14.

empresas públicas e mesmo nas empresas privadas. Não ocupam esses cargos simplesmente porque os políticos e homens de negócio querem agradar o poder militar, como pretendem os antimilitaristas mais extremados, mas também, senão principalmente, porque têm uma competência básica para executar essas tarefas, na medida em que foram treinados em uma organização burocrática moderna.

Assumindo essas funções civis, os militares já vão, por sua vez, treinando e adquirindo experiência. No momento em que se sentem suficientemente fortes, não só no plano militar, mas também no plano administrativo, e que verificam que seus ideais burocráticos de racionalidade e eficiência não estão sendo seguidos pelo poder civil, seja porque ele representa os interesses de oligarquias tradicionais (caso do Brasil em 1930, do Peru, de todo o Oriente Médio), seja porque o sistema político civil entrou em crises de bases sociais (o Brasil de 1964 é o paradigma deste caso, que tem também excelente ilustração na Indonésia, com a deposição de Sukarno), nesse momento os militares realizam uma revolução tecnoburocrática militar. Seu natural desejo de poder é um ingrediente na motivação revolucionária. Mas o elemento essencial é a crença tecnoburocrática dos militares profissionais de que, assumindo autoritariamente o poder, imprimirão à economia e à política do país maior organização, mais segurança e maior eficiência.

Essas revoluções se revestem de feições direitistas ou esquerdistas, na medida que revelam uma atitude mais ou menos condescendente para com o capitalismo interno e externo. Assim, o Egito, a Argélia ou o Peru seriam exemplos de revoluções militares de esquerda, enquanto que o Brasil de 1964, a Argentina de pós-Perón, ou a Indonésia de Suharto são exemplos de revoluções militares de direita. Na verdade, porém, essa distinção entre esquerda e direita, no caso destas revoluções, é muito pouco significativa. As semelhanças entre si são muito

maiores do que as distinções. Todas elas tendem a ser ditatoriais, tendem a colocar a segurança interna e o desenvolvimento econômico como principais objetivos, tendem a ser modernizantes e eficientistas; tendem a colocar nos postos econômicos e políticos chaves profissionais competentes; são, em outras palavras, tecnoburocráticas, antes que de esquerda ou de direita.

Na verdade, a classificação entre esquerda e direita, na qual continuam a insistir os analistas e cientistas políticos, adapta-se mal às posições dos militares, como, aliás, à de todos os tecnoburocratas. Conforme observa Arnaldo Pedroso d'Horta em relação aos militares.

«Os militares, não estando incrustados na organização econômica como uma classe com interesses específicos, podem passar, indiferentemente, da direita para a esquerda e da esquerda para a direita.»³⁵

Isto não significa que os militares, como os tecnoburocratas em geral, não tenham interesses econômicos. Eles os têm. Mas, dependendo das circunstâncias, esses interesses poderão tanto ser atendidos em um regime em que a classe capitalista seja mantida quanto em outro em que a mesma seja suprimida ou reduzida.

As revoluções militares da segunda metade do século XX, nos países subdesenvolvidos, ao contrário do que acontecia anteriormente, são, portanto, eminentemente tecnoburocráticas. São um dos sintomas mais claros e decisivos da emergência ao poder em todo o mundo da tecnoburocracia.

Os novos militares, ao assumirem o poder, o fazem com o objetivo definido de estabelecer no país uma ordem mais moderna e mais eficiente. Julgam-se o único grupo organizado e detentor da tecnologia moderna no país subdesenvolvido em que realizam sua revolução. O General Edgardo Mercado Jarrin, chanceler do Peru, por exemplo, em sua visita ao Brasil em 1971, declarou textualmente em uma entrevista:

³⁵ PEDROSO d'HORTA, Arnaldo, Lima, Ano III, em *O Estado de São Paulo*, 17 de junho de 1971.

«Os militares peruanos chegaram à conclusão, em certo momento, de que eram os únicos detentores da moderna tecnologia. Seus equipamentos eram modernos e financiados por países desenvolvidos. No entanto, o resto da população não acompanhava esses progressos das forças armadas. Foi então que os militares se lançaram a um movimento para estender os benefícios do desenvolvimento aos civis peruanos.»⁸⁸

Isto não significa que os militares pretendam assumir todos os cargos importantes assim que assumem o poder. Podem perfeitamente chamar para auxiliá-los técnicos civis. Foi o que fizeram, por exemplo, no Brasil, a partir de 1964. Um grande número de técnicos, principalmente economistas e engenheiros, foi chamado para participar do poder, enquanto que políticos, homens de negócios, líderes sindicais, estudantes e religiosos, na medida em que não possuíam uma origem tecnoburocrática como os militares e os técnicos civis, eram excluídos do poder.

Finalmente, é preciso deixar claro que os militares, assumem o poder não apenas em função de sua competência técnica, mas também como um simples resultado de sua força militar e de sua vontade de poder. Sob esse aspecto, o militar, assim como o tecnoburocrata comunista, usa de sua competência técnico-profissional como uma justificativa para a sua tomada do poder. Na medida em que eles controlam o novo fator estratégico de produção — a competência técnica e organizacional — eles tendem a assumir o poder político. Mas, na medida em que eles não são os únicos a dispor dessa competência, na medida em que passam inclusive a surgir grupos de tecnoburocráticos conflitantes, o simples e velho desejo de poder, somado à força das armas, tornam-se elementos importantes. A competência técnica e organizacional é agora o elemento decisivo, caracterizando o poder militar como tecnoburocrático. Mas, obviamente, tanto nas revoluções militares como nas revoluções comunistas que examinamos anteriormente, e nas revoluções gerenciais dos países capitalistas, a tecnoburocracia não aparece em sua forma pura.

⁸⁸ Cf. *O Estado de São Paulo*, 25-3-1971.

V

Tecnoburocracia e Capitalismo

FINALMENTE, DEPOIS DE EXAMINARMOS AS REVOLUÇÕES comunistas e as revoluções militares, devemos examinar a emergência da tecnoburocracia nos países capitalistas avançados. Nosso modelo, para essa análise, serão os Estados Unidos, embora ela seja em grande parte válida para os demais.

O tema deste capítulo contém em si mesmo uma contradição — tecnoburocracia e capitalismo — que expressa bem o que vem ocorrendo nessa área. Paradoxalmente os países tecnologicamente mais avançados são aqueles em que a tecnoburocracia fez menos progressos. Através de um desses típicos saltos a que a história está sujeita, os países comunistas e os países subdesenvolvidos estão instaurando regimes tecnoburocráticos, em substituição a sistemas capitalistas que ainda não tinham tido tempo de se delinear e estruturar. Em certos casos, uma etapa capitalista definida não chegou sequer a se constituir quando uma revolução tecnoburocrática assumiu o poder. Enquanto isso, nos países em que o capitalismo já é maduro, o avanço tecnoburocrático é muito mais lento. As resistências do sistema capitalista são muito mais fortes. Além disso, a ideologia liberal tem raízes profundas, especialmente nos países anglo-saxões, dificultando ainda mais a emergência da tecnoburocracia, cuja ideologia tem caráter eminentemente autoritário.

Não obstante, foi nos países capitalistas avançados, e particularmente nos Estados Unidos, que a tese da tecnoburocracia foi inicialmente levantada. A primeira colocação significativa da questão foi realizada por Berle e Means na célebre pesquisa que realizaram em 1929 sobre as grandes empresas norte-americanas e sobre controle do seu capital.³¹ Nesse trabalho, logo em seu primeiro capítulo, os autores colocam a tese básica do livro: o sistema de propriedade está em transição. Com a concentração do capital em grandes sociedades anônimas e com a democratização do capital, distribuído entre milhares e milhares de acionistas, o sistema industrial capitalista entrou em uma fase de profundas transformações. As empresas deixam de ser controladas por indivíduos ou pequenos grupos, nos termos do capitalismo individualista do século XX. Separa-se o controle das empresas de sua propriedade. O controle das empresas vai passando para um grupo de administradores profissionais, enquanto a propriedade é dividida entre acionistas ausentes.

Em seguida os autores analisam o processo de separação do controle e da propriedade das empresas, que pode ser resumido nos seguintes termos: Ocorreu nos Estados Unidos um extraordinário movimento de concentração do poder econômico. Na época em que a pesquisa foi realizada as 200 maiores empresas controlavam 49% de toda a riqueza das companhias norte-americanas. Para que essa concentração fosse possível, foi necessário recorrer à poupança de um número crescente de pessoas. Daí a dispersão da propriedade de ações, de forma que, entre 4.367 companhias, os seus administradores possuíam 10,7% das ações ordinárias e 5,8% das ações preferenciais. Em muitas empresas nenhum acionista possuía mais

³¹ BERLE JR., Adolf A., e MEANS, Gardiner, *The Modern Corporation and Private Property*, Nova York, Mac Millan, 1950. Primeira edição em 1932. Para os dados abaixo, consultar as pp. 3, 28, 51, 67 e 94. Deve-se assinalar que antes do estudo de Berle e Means a emergência da tecnoburocracia já havia sido revista. Entre os primeiros a adotarem esta posição merece especial menção Max Weber, que afirmava em 1924: "No momento é a ditadura dos funcionários e não a dos trabalhadores que está a caminho". Em *Der Socialismus*, citado por H. H. Gerth e C. Wright Mills em *From Max Weber*, Oxford University Press, 1958, Nova York, p. 50.

do que um por cento do capital. Em vista disto, separou-se o controle da propriedade. Os autores apresentam, então, cinco tipos de controle das empresas e classificam as 200 empresas pesquisadas segundo esses tipos. Teríamos assim que 44% das empresas estariam sob o controle de administradores profissionais; 21% sob o controle legal (sistema de pirâmide, ações sem direito a voto, ações com poder de voto maior do que as outras, etc.); 23% sob o controle da minoria do capital; 5% sob o controle da maioria, e 6% sob o controle praticamente total de um ou alguns indivíduos. A linha divisória entre o controle por administradores profissionais e o controle por minoria foi arbitrariamente estabelecida em 20% do controle do capital.

Com base nesses dados concluíam os autores que estava ocorrendo nos Estados Unidos um extraordinário processo de concentração do capital nas mãos de umas poucas grandes empresas, ao mesmo tempo em que o capital dessas empresas se democratizava, que os seus proprietários perdiam poder, e que este ia cada vez mais se concentrando nas mãos de administradores profissionais (tecnoburocratas, de acordo com nossa terminologia). Separava-se, assim, o controle e a propriedade das empresas. Estas se burocratizavam. Os capitalistas perdiam poder. E na conclusão de seu trabalho afirmavam já em 1932 Berle e Means:

«E' concebível — na verdade parece quase essencial para que o sistema das grandes sociedades anônimas sobreviva — que o controle das grandes empresas venha a se colocar nas mãos de uma tecnocracia perfeitamente neutra, a qual equilibraria as reivindicações dos diversos grupos da comunidade e atribuiria a cada um uma parte do fluxo de renda à base de uma política de caráter público ao invés de basear-se na cupidez privada.»³³

O caráter ideológico da posição de Berle e Means, independentemente de seu valor científico, é evidente. Alguns cientistas sociais liberais procuravam ver o fim do capitalismo e o estabelecimento de uma sociedade mais justa e racional a partir da tomada pacífica do poder por uma tecnocracia neutra. Percebendo que o ca-

³³ *Idem*, p. 356.

pitalismo teria necessariamente que desaparecer, preferiam vê-lo substituído paulatinamente por um sistema dominado por técnicos e administradores profissionais. O tecnocratismo tornava-se assim o herdeiro do capitalismo. Mais do que isto, tornava-se a consequência lógica do êxito do desenvolvimento capitalista. Era o capitalismo que se tornava mais racional; eram os capitalistas que entregavam a direção de suas empresas a administradores profissionais competentes. Era a ideologia tecnoburocrática que se esboçava.

Antes, porém, que a ideologia tecnoburocrática tivesse tempo de definir-se, surge uma idéia pioneira que iria colocar pela primeira vez de forma clara e precisa o problema da revolução tecnoburocrática. Em 1941, enquanto a Segunda Guerra Mundial ocorria, James Burnham publica um livro extraordinário, que teria enorme repercussão e causaria profundas irritações: *The Managerial Revolution*. Nesse livro Burnham apresenta-nos um grande quadro da revolução tecnoburocrática, ou gerencial, segundo seus termos, por que o mundo estava passando. Diz-nos ele que, em relação ao futuro do sistema capitalista, podemos adotar três teorias alternativas: a de que o capitalismo deverá permanecer para sempre, a de que o capitalismo será substituído pelo socialismo, e, finalmente, a de que o capitalismo será substituído pela sociedade gerencial. Depois de analisar e descartar as duas primeiras alternativas, Burnham opta pela terceira. Segundo essa teoria — a teoria da revolução gerencial — nós vivemos em um período de transição social, política, econômica e cultural extremamente rápida e profunda.

«Essa transição *parte* de um tipo de sociedade que nós temos chamado de capitalista ou burguesa para um tipo de sociedade que nós chamaremos *gerencial*... O que está ocorrendo nessa transição é uma luta em busca de dominância social, poder e privilégio, em busca da posição de classe dominante, travada pelo grupo social ou classe dos *administradores* (gerentes).»³⁹

³⁹ BURNHAM, James, *The Managerial Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 1960, p. 71. Primeira edição: 1941.

Burnham havia sido trotskista militante, conhecia o método histórico-dialético marxista, e o emprega sistematicamente. Mas rompera com o trotskismo, e adota, em seu livro, uma posição de independência pessoal, que irritaria a todas as correntes. Desagradaria aos capitalistas conservadores, porque previa o fim de seu sistema. Aborreceria aos socialistas de todos os matizes na medida em que previa o tecnocratismo e não o socialismo como substituto do capitalismo. Irritaria os ideólogos em emergência da tecnoburocracia porque, embora prevendo sua vitória, não lhes revelava nenhuma simpatia.

De fato, já então Burnham colocava os tecnoburocratas das sociedades capitalistas modernas na desagradável companhia dos facistas, nazistas e stalinistas. Para Burnham, o facismo e o leninismo-stalinismo são manifestações da revolução gerencial tanto quanto a paulatina tomada do poder, nos Estados Unidos, pelos administradores profissionais. Na verdade, os dois primeiros casos, marcados pela centralização do poder e pelo totalitarismo, seriam situações mais acabadas de sociedade gerencial do que a norte-americana, em que o capitalismo ainda continuava vigente, ainda que em processo de decadência.

O livro de Burnham suscitou uma enorme discussão. Os ideólogos da tecnoburocracia, defensores intransigentes do sistema político e social norte-americano, concordaram com a tese central do livro, deram boas-vindas à revolução gerencial, mas indignaram-se com a colocação em um mesmo barco da tomada do poder pelos administradores profissionais nos Estados Unidos e pelos nazistas e stalinistas, respectivamente na Alemanha e na União Soviética. Era-lhes impossível conceber a hipótese de que, em última análise, os três movimentos tinham profundos traços em comum: eram governos de tecnoburocratas, originários da classe média, que se propunham racionalizar e tornar mais eficiente o sistema social.

Sem dúvida os gerentes norte-americanos jamais se aproximaram do totalitarismo e do desrespeito aos direi-

tos individuais que marcaram o nazismo e o stalinismo. Mas a história recente tem mostrado que mesmo um governo marcado por profundas tradições democráticas, como o norte-americano, quando começa a ser dominado por uma tecnoburocracia, seja civil e/ou militar, é capaz de cometer violências contra a própria democracia, em nome da eficiência e da segurança nacional.

Já os intelectuais de esquerda receberam a tese de Burnham de forma totalmente negativa. Recusaram-se, totalmente, a aceitar a tese de que a revolução gerencial estava ocorrendo nos Estados Unidos. Nesse sentido, passaram a recusar a validade das conclusões da pesquisa de Berle e Means, contrapondo-a a outras pesquisas. Um dos líderes dessa posição, nos Estados Unidos, foi Paul Sweezy, que cita um estudo realizado em 1940 por Goldsmith e Parmelee, baseado em pesquisa realizada pela *Securities and Exchange Commission*, segundo a qual,

«em cerca de 140 das 200 companhias (as maiores companhias não financeiras dos Estados Unidos), o número de ações em mãos de um só grupo de interesses era bastante grande para justificar, juntamente com outras indicações, tais como a representação na gerência, a classificação de tais companhias como estando mais ou menos definitivamente sob controle dos proprietários». ⁴⁰

A este dado Paul Sweezy acrescenta a observação de que, entre as empresas menores, a proporção das empresas sob controle dos proprietários deve ser muito maior. Por outro lado, acrescenta, os administradores profissionais,

«embora possuindo uma *proporção* reduzida de ações, quase sempre são proprietários de quantidades *absolutamente* grandes

⁴⁰ GOLDSMITH, Raymond W., PARMELEE, Rexford C., *The Distribution of Ownership in the 200 Largest Non-Financial Corporations*, INEC, Investigaçãõ sobre a Concentraçãõ do Poder Econõmico, *Monografia* n. 29, Government Printing Office, 1941. Citado por SWEETZ, Paul, *Ensaio sobre Capitalismo e Socialismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1965, p. 45.

das mesmas, de modo que seus interesses mostram-se, em grande parte, idênticas ao do grupo proprietário». ⁴¹

E concluiu citando a revista *Fortune* que, depois de analisar os resultados da pesquisa realizada pela *Securities Exchange Commission*, afirma:

«Está claro que a idéia de propriedade absenticista, como geralmente interpretada, é uma grande fábula.» ⁴²

Em outro trabalho publicado no mesmo livro, Sweezy, tomando também as 200 maiores empresas não financeiras dos Estados Unidos e os 50 maiores bancos, realizou em 1939 um estudo, a convite do National Resource Committee, sobre os grupos de interesse na economia norte-americana. A conclusão a que chegou foi que aquelas 250 empresas, que controlavam grande parte dos ativos industriais (34%), de utilidade pública (75%) e ferroviários (95%) dos Estados Unidos, eram em última análise controladas por apenas oito grupos de interesse: Grupo Morgan-First National, Grupo Rockefeller, Grupo Kuhn-Loeb, Grupo Mellon, Grupo de Chicago, Grupo Du Pont, Grupo de Cleveland e Grupo de Boston. ⁴³

A conclusão da esquerda, reproduzida sistematicamente em todos os textos em que intelectuais de esquerda analisam o capitalismo contemporâneo e suas tendências, é a de que a separação da propriedade e do controle das empresas, a revolução gerencial, a emergência da tecnocracia, a superação do sistema capitalista, que aos poucos vai sendo substituído pelo tecnoburocratismo, são simplesmente mitos. O controle das empresas continua nas mãos dos grandes proprietários, que continuariam a se constituir na classe dominante por excelência dos países ocidentais industrializados.

⁴¹ SWEETZ, Paul, *A Ilusão da Revolução dos Gerentes*, em *Ensaio sobre Socialismo e Capitalismo*, Zahar Editores, 1965, Rio de Janeiro, p. 46. Artigo publicado originalmente em *Science & Society*, edição de inverno de 1942.

⁴² *Idem*, *ibidem*.

⁴³ SWEETZ, Paul, *Grupos de Interesse na Economia Norte-Americana*, em *Ensaio sobre Socialismo e Capitalismo*, op. cit., pp. 159 a 198.

A esquerda adota, assim, uma posição equivocada de um significativo imobilismo, que se choca profundamente com a concepção dinâmica da história em que pretendidamente deveriam basear-se. Para fundamentar sua posição, fazem apelo a pesquisas, as quais, às vezes, têm o condão de sugerir exatamente o oposto ao que estão procurando provar. Ralph Miliband, por exemplo, analisa uma pesquisa recente realizada por Robert Sheehan, a qual indicaria que, das 500 maiores empresas norte-americanas, 150 ainda continuariam sob controle de indivíduos ou famílias.⁴⁴ Com base nesses 30% que ainda estariam nas mãos dos proprietários capitalistas, Robert Sheehan comenta:

«A evidência que 30% das 500 maiores empresas industriais são claramente controladas por indivíduos identificados ou por grupos familiares... sugere que colocar de lado o tradicional proprietário norte-americano constitui um ligeiro exagero e que o muito propagado triunfo da organização está longe de ser total.»⁴⁵

Entretanto, se este contra-ataque constitui, por si só, uma admissão da revolução tecnoburocrática em marcha nos Estados Unidos, a observação seguinte é definitiva a respeito. O critério de controle usado foi, segundo Sheehan e Miliband, muito conservador. Foram considerados sob controle de um indivíduo ou de uma família as empresas em que um acionista ou um grupo de acionistas representando uma família possuísem 10% ou mais de ações.

Ora, não vamos discutir aqui percentagens. Admitimos que em muitos casos é possível controlar uma empresa com menos do que 10% de suas ações. Este fato é conhecido. Mas fica ao mesmo tempo claro que o processo de substituição dos proprietários pelos administradores, nos Estados Unidos, já alcançou grande profundidade.

⁴⁴ MILIBAND, Ralph, *Professor Galbraith And American Capitalism*, em *Economics: Mainstream Readings and Radical Critiques*, editado por David Marmelstein e Robert Lekachman, Nova York, Random House, 1970, p. 534.

⁴⁵ *Idem, ibidem.*

Apenas 30% das 500 maiores empresas norte-americanas ainda estariam sob controle de proprietários capitalistas, desde que aceitemos que bastam 10% das ações de uma empresa para controlá-la.

Finalmente, temos uma pesquisa que nos parece definitiva, ao ilustrar não só o grande poder e autonomia já alcançados pelos administradores profissionais nos Estados Unidos, mas também o caráter dinâmico, com tendência sempre a tornar-se mais acentuado desse processo de emergência da tecnoburocracia. Robert J. Lerner realizou em 1963 uma pesquisa visando atualizar os dados da pesquisa original de Berle e Means, já citada, realizada em 1929. Para distinguir, entre as 200 maiores empresas norte-americanas, qual o tipo de controle existente, adotar os mesmos critérios de Berle e Means. Foi apenas um pouco mais conservador em estabelecer a distinção entre controle por minoria e controle por administradores profissionais. Berle e Means estabeleceram que, se nenhum grupo possuísse mais de 20% das ações de uma empresa, essa empresa seria considerada como sendo controlada por administradores profissionais. Lerner baixou uma linha divisória para 10%. Não obstante, essa modificação, porém os resultados que obteve revelaram um enorme aumento do número de empresas controladas por administradores profissionais. Vimos que em 1929, 44% das empresas eram controladas por administradores profissionais. Em 1963 essa porcentagem havia aumentado para 84,5%. Em contrapartida, os demais tipos de controle haviam sido drasticamente reduzidos. Nenhuma empresa mais era propriedade de um ou alguns indivíduos, contra 6% em 1929; 2,5% das empresas eram controladas por maioria, 9% por minoria de ações e 4% por artifício legal, contra, respectivamente, 5%, 23% e 21% em 1929, além de 1% em situação indefinida. “

Estes dados são impressionantes. Sempre será possível argumentar que, mesmo com menos de 10% das ações

* LARNER, Robert J., *Ownership and Control in 200 Largest Nonfinancial Corporations, 1929 e 1963*, em *American Economic Review*, setembro de 1966, pp. 777-787.

de uma empresa, é possível a um grupo capitalista controlá-la. Em um caso, na pesquisa acima citada, isto foi verificado, e a empresa foi considerada como sendo controlada pela minoria e não por administradores profissionais. Entretanto, mesmo que admitamos que a pesquisa superestime um pouco o número de empresas controladas por administradores profissionais, ela certamente subestima a mudança havida, ao ter baixado a linha divisória de 20% para 10%. E, apesar disto, a mudança foi radical. O aumento do número de empresas controladas por administradores profissionais foi tão expressivo, que se transforma em um poderoso argumento a favor da tese de que a revolução dos gerentes, ou a emergência da tecnoburocracia está ocorrendo em ritmo acelerado.

Apesar destes dados, porém, os cientistas sociais de esquerda continuam a adotar uma firme posição contra a idéia da tecnocracia. Paul Sweezy, como um de seus grandes líderes, deu a tônica básica da crítica. Os gerentes, os administradores profissionais, os técnicos detêm uma certa soma de poder. Mas são meros auxiliares, meros assessores dos capitalistas. Servem o capital antes de qualquer outra coisa. E disto tiram benefícios pessoais. Não têm, porém, poder real, nem representam o processo de liquidação do sistema capitalista. Afirma Paul Sweezy:

«Os gerentes são os assalariados mais bem pagos sob o capitalismo. Seu descortino e objetivos estão inteiramente ligados aos de seus superiores e sua maior ambição é a de se tornarem genuínos funcionários do capital, seja como donos ou como administradores. Em suma, acham-se inteiramente despreparados, por treino e posição social, para adotar uma posição histórica independente.»⁴⁷

⁴⁷ SWEETZ, Paul M., *A Ilusão da Revolução dos Gerentes*, op. cit., p. 63. Sobre o assunto ver também o trabalho clássico de C. Wright Mills, *Marx para Gerentes*, em *Poder e Política*, Zahar Editores, 1965, Rio de Janeiro. Esse artigo foi publicado em 1942, mais ou menos na mesma época em que Sweezy escreveu seu trabalho, ambos criticando o livro de James Burnham, *The Managerial Revolution*, já citado.

No mesmo sentido, afirma Robert Fossaert:

«Esta tecnocracia não existe de fato: não se trata de uma classe dominante a um passo de desalojar a burguesia. Existem certamente os tecnocratas, enquanto técnicos aptos a dirigirem o aparelho do Estado ou a economia. Estes, entretanto, não podem aparecer enquanto permanecer incontestado o domínio da burguesia: ela os assimila, integrando-os em seus negócios, em seus interesses, em suas famílias.»⁴⁸

A mesma tese foi defendida por Carlos Estevam Martins, que publicou recentemente artigo cujo título já é altamente indicativo de seu conteúdo: «Tecnocracia ou Tecnoassessoria».⁴⁹ Nesse artigo, depois de restringir o conceito de técnico de maneira bastante radical, excluindo administradores e militares, o autor faz uma análise ampla e rigorosa do problema, procurando demonstrar que: a) os tecnocratas simplesmente assessoram o poder capitalista, burocrático ou militar existente; b) os tecnocratas não são escolhidos de acordo com critérios de competência, mas de acordo com o grau de «parentesco ideológico»; c) as decisões freqüentemente não são tomadas de acordo com bases técnicas; d) a tecnocracia não constitui um agrupamento social específico. E conclui:

«Por falta de *tecnocratas*, até onde se sabe, nenhum governo morreu ou morrerá à míngua. Sejam quais forem os objetivos perseguidos pela elite governamental, sejam quais forem os meios que ela julgue conveniente empregar para a consecução do que tem em mira, sempre existe, na quantidade e na qualidade desejada, uma oferta satisfatória de especialistas ansiosos por construir por suas próprias mãos a fachada tecnocrática que a elite governamental deseja exhibir aos olhos do grande público.»⁵⁰

Posição semelhante é tomada pelos marxistas, quando analisam o problema da tecnocracia e da revolução dos gerentes. Jean Meynaud resume a posição dos marxistas:

⁴⁸ FOSSAERT, Robert, *Um Novo Capitalismo?*, tradução de "L'Avenir du Capitalisme", cap. VII, 1961, em *Perspectivas do Capitalismo Moderno*, organizado por Lutz Pereira, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, p. 48.

⁴⁹ MARTINS, Carlos Estevam, *Tecnocracia ou Tecnoassessoria*, em *Revista de Administração de Empresas*, vol. 10, n. 3 (1970).

⁵⁰ *Idem*, p. 66 (grifo do autor).

«Segundo eles, a colocação em evidência dessa categoria tem por objetivo estabelecer uma cortina de fumaça ao abrigo da qual os dirigentes capitalistas manipulam em proveito próprio a vida nacional. Em resumo, a proclamação da «era dos organizadores» tem por objetivo dissimular a fase monopolística do capitalismo.»⁵¹

E o próprio Jean Meynaud, que não é marxista, mas prefere adotar uma atitude prudente em relação ao problema, recusa-se a aceitar a tese de que os tecnocratas estão assumindo o poder nas sociedades capitalistas. Seu poder e influência têm crescido muito. Sua ascensão tem provocado profundas mudanças dentro do sistema capitalista, mas este continua vigente. Nos termos de Meynaud:

«Sem dúvida, o capitalismo moderno sofreu numerosas modificações em relação às práticas antigas: entretanto, se os métodos de recrutamento do círculo dirigente sofreram transformações notáveis, nem a unidade nem a homogeneidade desse grupo me parecem seriamente comprometidas — as diferenças de comportamento observadas, sem ser negligenciáveis, são em média de ordem simplesmente tática.»⁵²

Esta discussão sobre a realidade ou não da revolução tecnoburocrática ainda não terminou e provavelmente ainda serão necessárias algumas décadas para que termine. A velha esquerda tem bons motivos para recusar a tese.

Em primeiro lugar, uma revolução tecnoburocrática, a tomada paulatina mas firme do poder por um grupo de técnicos — especialistas, administradores e militares burocratizados — provenientes da classe média, contraria profundamente a análise política (não o método) de Marx, tão claramente expressa no «O 18 Brumário de Napoleão Bonaparte». Analisando a tentativa de aliança, contra a grande burguesia, de pequenos burgueses e ope-

⁵¹ MEYNAUD, Jean, *La Technocratie, Mythe ou Réalité?*, Paris, Payot, 1964, p. 161.

⁵² *Idem*, p. 170.

rários, através do Partido Social Democrático, em 1848, Marx mostra que a classe média tende a ser idealista e alienada em sua ação política, na medida em que seus interesses subordinam-se aos da grande burguesia. Mostra ainda como a classe capitalista e seu representante, Luís Bonaparte, se apóiam na classe média. Nas palavras de Marx:

«Com a autoridade executiva que se tornou um poder independente, Bonaparte considera sua missão «salvaguardar a ordem burguesa». Mas a força dessa ordem burguesa está na classe média.»⁵³

Em segundo lugar, esta é em geral uma tese conservadora. E' efetivamente uma forma pela qual os ideólogos do *status quo* pretendem que o sistema econômico e social capitalista está pacificamente evoluindo, em um sentido de maior racionalidade, maior eficiência, maior justiça social. Muitas vezes é realmente um mero disfarce do sistema capitalista ainda vigente em muitas áreas.

Em terceiro lugar, a velha esquerda repudia a tese tecnoburocrática porque, efetivamente, ela tem sido muitas vezes exagerada. Berle e Means de um lado e Burnham de outro incorreram neste erro. Burnham, como o lançador pioneiro da hipótese da revolução tecnoburocrática, levou-a até às suas últimas conseqüências. Entusiasmou-se pela idéia do ponto de vista intelectual, embora não tivesse nenhum entusiasmo pela mesma do ponto de vista moral. Berle e Means e todos os ideólogos da sociedade capitalista ocidental (Peter Drucker em *The New Society*⁵⁴, Fourastié e Laleuf em *Revolução no Ocidente*⁵⁵, Andrew Hacker em *The Corporation Take Over*⁵⁶, entre muitos outros) também se tornaram defensores decididos da tese da revolução tecnoburocrática, na medida em que a identificam o capitalismo monopolista do século

⁵³ MARX, Karl, *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*, São Paulo, Editora Escrita, 1968, pp. 51-57 e 141.

⁵⁴ DRUCKER, Peter F., *The New Society, An Anatomy of Industrial Order*, Nova York, Harper & Brothers, 1950.

⁵⁵ FOURASTIÉ, Jean e LALEUF, André, *Revolução no Ocidente*, tradução de *Revolução à l'Ouest*, Lisboa, Livraria Clássica, 1961.

⁵⁶ HACKER, Andrew, *The Corporation Take-Over*, Nova York, Doubleday, 1965.

XX. Na verdade, praticamente todos os intelectuais norte-americanos, exceto os marxistas, passaram a adotar a tese da revolução tecnoburocrática. Uns mais decididamente, outros menos. Muitas vezes usando outros nomes, como «sociedade industrial», «sociedade de consumo em massa», e mesmo a expressão genérica de «mundo moderno». Na verdade, porém, sob a liderança principalmente de Adolf Berle, que depois de seu clássico livro com Gardner Means, já citado, publicou uma série de trabalhos políticos que definem a ideologia oficial norte-americana (em especial, *Power Without Property* e *The American Economic Republic*⁸⁷), os intelectuais norte-americanos conservadores ou liberais têm adotado a tese da revolução tecnoburocrática em uma atitude tipicamente ideológica, que, naturalmente, revolta os marxistas. A revolução dos gerentes é vista como um bem, como um aperfeiçoamento. Por outro lado, a velha ideologia capitalista liberal em plena decadência, não tem meios, por si só, de justificar o sistema vigente. A ideologia tecnoburocrática torna-se assim um meio de justificar o *status quo*. A extensão já alcançada pela revolução tecnoburocrática é então tanto exagerada quanto exaltada. A análise científica dá lugar à análise ideológica.

E' certo que já começam a surgir intelectuais que defendem a tese de revolução tecnoburocrática, mas não demonstram entusiasmo por ela. Pelo contrário, a criticam. Como já vimos, Burnham encontra-se nessa categoria desde os anos quarenta. Mais recentemente esta posição vem sendo generalizadamente adotada pela nova esquerda. Galbraith, por exemplo, em *O Novo Estado Industrial*, já revela uma posição amargamente crítica em relação à tecnoestrutura. Theodore Roszak, um dos porta-vozes da contracultura e do novo pensamento radical norte-americano, é ainda mais decidido em sua crítica. Em *The Making of a Counter Culture*⁸⁸, a tecnocracia é vista como a marca distinta de nosso tempo e como o inimigo número um a ser combatido pelos jovens, pela

⁸⁷ BERLE, Adolf A., *Power Without Property*, Nova York, Harcourt, 1959, e *The American Economic Republic*, Nova York, Harcourt, 1963.

⁸⁸ ROSZAK, Theodore, *A Contracultura*. Petrópolis, Editora Vozes, 1972.

nova esquerda, pelo movimento *underground*, pela contracultura. A tecnocracia está em toda parte, domina toda a nossa vida e todas as nossas consciências. Nas suas palavras,

«a tecnocracia não é produto exclusivo do velho diabo capitalista. Antes é o produto de um industrialismo maduro em processo de acelerada transformação. A procura do lucro poderia ser eliminada; a tecnocracia continuaria no poder. O problema chave que nós temos que resolver é o paternalismo dos técnicos dentro de um sistema sócio-econômico inextrincavelmente preso à técnica». **

Esta posição, porém, que ao mesmo tempo admite a ocorrência de uma revolução tecnoburocrática e a crítica considerando-a um mal ou um perigo, é em geral incompreensível para o intelectual da esquerda tradicional e para o marxista ortodoxo. Estes dois personagens, que normalmente se confundem, são em grande parte também vítimas da ideologia tecnoburocrática, que tanto criticam. O marxismo e o socialismo do século XIX são ambos frutos do racionalismo, cuja expressão mais pura e perfeita, no século XX, é o tecnoburocratismo. O representante da esquerda tradicional é antes de mais nada um defensor do racionalismo econômico que domina o mundo desde a Renascença. Nesses termos, ele se sente profundamente atraído pelo ideal tecnoburocrático de uma sociedade racional e eficiente, dirigida de acordo com os padrões estabelecidos pela capacidade técnica. Nesses termos, admitir a revolução tecnoburocrática é admitir que algo de bom está acontecendo para o sistema capitalista de forma espontânea e pacífica. E' renunciar à revolução socialista. Em última análise, é para ele sinônimo de adesão ao sistema capitalista. Logo, já que intelectual da esquerda tradicional é incapaz de criticar a tecnocracia, a qual se enquadra perfeitamente em seu ideal racionalista, seu único recurso é negar sua existência. Ele nega terminantemente a existência de um poder tecnocrático, reduz o mais possível o significado da revolução tecnoburocrática, na medida em que é incapaz de criticá-la,

** *Idem.*

na medida em que aceitar sua existência significa a ela aderir.

Entretanto, tudo indica que a discussão em torno da existência ou não da revolução tecnoburocrática nos países capitalistas avançados tenderá cada vez mais perder o sentido na medida em que essa revolução avançar. Não há dúvida que ela está longe de estar terminada. Já vimos que, paradoxalmente, é nos países capitalistas avançados que ela se encontra mais atrasada. Já vimos também que os seus ideólogos tendem a exagerar-lhe a profundidade já alcançada. É indiscutível, porém, que em todos os setores da vida econômica, social e política o poder tecnoburocrático avança em passos rápidos.

O capitalismo continua vigente. A classe capitalista continua no poder. Mas não é mais a única a dele participar, e provavelmente não é mais a mais importante. Nos termos de Wright Mills, a elite do poder diversificou-se. Aos velhos capitalistas juntaram-se os administradores profissionais de empresas, os militares, os políticos e os funcionários burocráticos. No seio da própria classe capitalista o que ocorreu, segundo Mills, foi a participação dos administradores que, juntamente com os grandes proprietários, transformaram-se nos «ricos associados»:

«O que ocorreu, segundo penso, foi a reorganização das classes proprietárias, juntamente com os funcionários de altos salários, formando um novo mundo associado de privilégios e prerrogativas... Os ricos associados, portanto, compreendem os membros dos 400 metropolitanos, dos ricos nacionais que possuem enormes fortunas americanas, bem como os altos dirigentes das grandes empresas. A classe dos donos, numa época em que a propriedade se divide em vários, transformou-se na classe dos ricos associados, e associando-se consolidou seu poder e atraiu para sua defesa novos homens, de substância mais executiva e mais política.»⁶⁰

⁶⁰ MILLS, C. Wright, *A Elite do Poder*, tradução de *The Power Elite*, Rio de Janeiro, Zahar, 1962, pp. 182-183.

Mills, portanto, embora ainda incluindo-se entre os que negam a revolução tecnoburocrática, já admitia em 1956 que o capitalismo estava sofrendo profundas transformações. Aos proprietários juntavam-se os administradores, no controle do sistema econômico e de seus privilégios. No plano mais amplo da política, porém, Mills, depois de recusar a simplificação marxista de que o poder está exclusivamente nas mãos dos homens de empresa, e a simplificação liberal, de que esse mesmo poder está nas mãos dos políticos⁶¹, cria a expressão «elite de poder». E a define:

«Seus membros estão espalhados por todo o país, é uma coalizão de generais no papel de diretores de empresas, de políticos fantasiados de generais, de dirigentes econômicos agindo como políticos, de servidores públicos que se tornam majores, de vice-almirantes que são também assistentes de um funcionário de gabinete, que é, por sinal, um autêntico membro da elite dominante. Nem a idéia de uma classe dominante, nem de uma simples ascensão monolítica de políticos burocratas, nem de uma «igrejinha militar» é adequada. A elite do poder compreende a coincidência, por vezes difícil, do poder econômico, militar e político.»⁶²

Mills, portanto, embora negando-a, encontra-se próximo da tese da revolução tecnoburocrática. Se houvesse percebido que o fator novo que une administradores privados, administradores públicos e militares é o conhecimento técnico e organizacional, teria detectado a revolução tecnoburocrática. Teria percebido que nos países ocidentais industrializados o sistema é ainda capitalista, mas esse capitalismo desfigura-se rapidamente, tendendo a transformar-se em uma tecnoburocracia. Os administradores entram em um processo de cooptação com os proprietários, com eles se identificam, a eles servem, mas acabam começando a defender seus próprios interesses, que não são exatamente iguais aos dos capitalistas. Por

⁶¹ *Idem*, p. 332.

⁶² *Idem*, pp. 332-333.

outro lado o poder dos militares, dos economistas e dos administradores públicos cresce rapidamente, à medida em que o Estado aumenta enormemente de importância e amplia suas funções (o que é essencial para o poder tecnoburocrático afirmar-se), à medida em que o planejamento econômico, ainda que às vezes disfarçado, se generaliza, à medida que a política econômica torna-se de crucial importância para a sobrevivência dos governos, à medida em que os exércitos não só se burocratizam, mas também crescem espantosamente de tamanho, dentro da economia de guerra, que define o sistema misto tecnoburocrático-capitalista da segunda metade do século XX.

A revolução tecnoburocrática é portanto uma realidade — uma realidade pouco animadora, pouco otimista, mas uma realidade. Ela não se completou ainda. O velho capitalismo ainda resiste e os novos tecnoburocratas não têm pressa nem interesse em exterminá-lo. Como fez a burguesia com o feudalismo durante séculos, preferem conservadoramente com ele conviver e dele tirar benefícios, nos locais em que ele é forte. Mesmo nos países subdesenvolvidos, em que o capitalismo é muito mais frágil, os tecnoburocratas tendem a preservá-lo. Só os comunistas, por motivos óbvios, não o fizeram. O capitalismo, porém, não é o inimigo da tecnoburocracia. É simplesmente seu antecessor, sua matriz. A tecnoburocracia é fruto do capitalismo. Sabe que acabará por exterminá-lo e por estabelecer seu próprio sistema de poder e privilégio. Mas, reformista, muito mais que revolucionária, prefere ir devagar.

VI

Técnicos e Tecnoburocracia

JÁ ESTAMOS AGORA EM CONDIÇÕES DE CHEGAR A ALGUMAS definições a respeito de técnicos e de tecnoburocracia. Uma lógica de tipo cartesiano provavelmente recomendaria que as definições fossem colocadas no início do livro. Deliberadamente, porém, deixamos as definições para o final. Adotamos sistematicamente um método histórico, analisamos os problemas dentro da dinâmica da história, de forma que as definições, os conceitos básicos, fossem surgindo naturalmente. Dessa forma os conceitos ganham vida e significado, ao invés de se restringirem a definições abstratas, que pouco ou nenhum sentido fazem quando desligadas de um contexto econômico, político e social historicamente situado.

Já deve estar claro neste momento que nosso conceito de técnico é amplo. São técnicos os indivíduos que procuram racionalizar os métodos de produção. São técnicos aqueles que possuem um conhecimento sistematizado e aprofundado a respeito de uma técnica qualquer e utilizam esse conhecimento de forma profissional. Esse conhecimento pode ter sido obtido exclusivamente através da experiência, mas em regra terá por base um processo de treinamento formal qualquer de nível universitário ou para-universitário. O conhecimento técnico deve, portanto,

ter um nível de sofisticação razoavelmente elevado. Caso contrário não teremos como distinguir o técnico de um operário.

A técnica distingue-se da ciência na medida em que esta está preocupada com o desenvolvimento do conhecimento geral, independentemente dos custos envolvidos, enquanto que a técnica preocupa-se com o modo mais eficiente de se realizar uma determinada tarefa. A técnica é por definição operacional, prática, visa resultados máximos com um mínimo de esforço. A ciência tem como principal objetivo a verdade; para a técnica o critério básico é o da eficiência. Para satisfazer esse critério a técnica certamente irá buscar subsídios na ciência, além de desenvolver sistemas de conhecimentos específicos à própria técnica.

Da mesma forma que a técnica se distingue da ciência, o técnico se distingue de um cientista, aquele preocupado com a eficiência, este com a verdade. Constitui, portanto, um erro identificar os cientistas com os técnicos. Um cientista pode também ser um técnico. Mas esta será a exceção. Por isso, não tem o menor sentido pretender refutar a tese da revolução tecnoburocrática com a demonstração de que os cientistas ainda estão muito longe do poder político. De fato, estão. Mas não são eles os técnicos por excelência.

Há muito mais técnicos do que cientistas. Entre os técnicos não só se incluem os que são capazes de manipular máquinas e matérias-primas de forma mais eficiente (os engenheiros), mas também os que dirigem outros homens. Os administradores profissionais, os economistas e os militares profissionais incluem-se nessa categoria. Há uma tendência de alguns analistas de não considerar tais profissões técnicas. Mas um administrador profissional, por exemplo, é muito mais tipicamente um técnico do que um cientista, na medida em que sua preocupação fundamental é a eficiência.

A legitimidade de um técnico lhe é conferida em face ao seu suposto conhecimento técnico. Ora, principalmente entre os administradores civis ou militares, há muitos casos de incompetência, de conhecimento e capacidade administrativa insuficientes. Isto significa que eles deixam de ser técnicos? De forma alguma. Eles continuam técnicos na medida em que têm como objetivo a eficiência e como legitimação de seu cargo sua pretendida competência. Dentro da mesma linha de raciocínio, não importa que sua carreira não tenha sido feita exclusivamente em função de sua competência técnica. Outros critérios são adotados, os quais, desde que não se tornem, como regra, dominantes, não roubam ao administrador ou ao militar seu caráter de técnico. Entre os demais critérios, o da antiguidade, típico das burocracias, principalmente das mal administradas, a confiança pessoal, o conformismo, a lealdade, a habilidade em viver e sobreviver dentro de uma organização são os mais típicos.

Sem dúvida, sabemos que existe uma tendência por parte de muitos autores de distinguir os técnicos dos burocratas dentro das organizações modernas. Técnicos seriam os engenheiros, os pesquisadores, os «engenheiros sociais», sempre especialistas, enquanto que os burocratas seriam os administradores. Melhor ainda, técnicos seriam os eficientes, enquanto que burocratas os ineficientes... Esta posição é expressa, embora não adotada, por Jean Meynaud:

«Diversos especialistas e práticos desejam que se distinga o tecnocrata, que se caracterizaria por uma preocupação pela administração técnica ótima e por uma visão desinteressada do bem público, do burocrata, que teria por único critério a defesa de seus interesses de carreira e se caracterizaria por hábitos desmoralizantes quanto ao nível de eficiência (fuga às responsabilidades, recusa à inovação, papelada...).»⁹²

⁹² MEYNAUD, Jean, *op. cit.*, p. 57.

Esta posição adota uma concepção vulgar de burocracia, que nada tem a ver com o modelo clássico de Max Weber, ao identificar burocracia com suas disfunções. Burocracia é simplesmente um sistema social racional, um sistema social impessoal, hierárquico, dirigido por administradores profissionais, segundo critérios de eficiência. Suas disfunções, seus desvios são a papelada, a recusa à inovação, o apego aos regulamentos.

Além disto, esta posição revela claramente uma posição ideológica tecnocrática. O tecnocrata é colocado em oposição ao burocrata, para que suas qualidades positivas sejam realçadas. Para nós, porém, esta distinção é inaceitável: tecnocratas e burocratas são identificados. O máximo que poderíamos admitir é a existência de uma certa distinção entre especialistas, que seriam os técnicos estritamente, e generalistas, que seriam os administradores ou burocratas. Esta distinção, porém, parece-nos dispensável no nível de abstração em que estamos trabalhando. E' inadmissível, porém, admitir uma classificação valorativa, identificando os especialistas e administradores eficientes como técnicos, e os ineficientes como burocratas.

Colocado o problema nesses termos, está claro que o conceito de técnico não tem sentido valorativo. Não há nenhuma conotação positiva ou negativa na figura do técnico. As conotações positivas ficam por conta da ideologia tecnoburocrática, que examinaremos mais adiante. Na medida, porém, em que esta ideologia está profundamente difundida, será provavelmente difícil para muitos compreender esta posição. O técnico tem uma imagem eminentemente positiva no mundo moderno. Muitas vezes ele é confundido com o cientista. Sempre ele é identificado com a razão, a lógica, a neutralidade ideológica e a eficiência. Dentro dessa perspectiva, colocá-lo no mesmo plano de um administrador, ou, o que é pior, de um burocrata (não obstante ambos os termos sejam praticamente sinônimos, com a única diferença que administradores são os burocratas que ocupam posições superiores) parecerá provavelmente chocante.

Da mesma forma, incluir entre os técnicos os incompetentes, os carreiristas, poderá parecer estranho. E realmente será estranho para todos os que estiverem influenciados pela ideologia tecnoburocrática — ou seja, para a grande maioria. Na realidade, porém, na medida em que estamos tentando realizar uma análise científica e não ideológica de um tipo sociológico determinado — o técnico — e não de um ser idealizado em nossas fantasias e aspirações, não haverá nada de estranho em admitir a existência de técnicos incompetentes e carreiristas. O que define o técnico é o papel que lhe é atribuído em um sistema social qualquer e, mais especificamente, em uma organização burocrática. Se esse papel é técnico, se dele se espera competência profissional, eficiência, racionalidade, aquele que o estiver desempenhando será um técnico, não obstante todas as suas limitações pessoais.

Finalmente, devemos situar o técnico socialmente. Em regra ele pertence à classe média. O acesso à categoria de técnico por parte da classe baixa é ainda muito reduzido na maioria dos países capitalistas. Uma tecnoburocracia, portanto, dentro de um país que ainda conserva muitas de suas feições capitalistas, inclusive os próprios capitalistas, é um governo de classe média. Em um país comunista, em que o capitalismo foi eliminado, não tem muito sentido falar-se em classe média. Nesse caso os tecnoburocratas, dentro de um conceito bastante amplo de classe social, que se confunde com o de estrato social, constituiriam a classe alta.

A origem social na classe média dos administradores profissionais tem sido objeto de um grande número de pesquisas. Nós mesmos participamos de uma pesquisa no Brasil, em que pôde ser verificado que cerca de 72,5% dos diretores das empresas do Grande São Paulo tinham origem na classe média superior (22,5%), média (30%)

ou inferior (20%). Entre os demais, 20% tiveram origem na classe alta e apenas 7,5% na classe baixa.”

Não se deve, portanto, imaginar que o advento de sociedades tecnoburocráticas implique em uma mobilidade social muito maior, muito menos em igualdade de oportunidade. Sem dúvida há um aumento significativo de mobilidade, quando comparado com um sistema capitalista puro, mas esse aumento não chega a influenciar de forma ponderável as oportunidades de acesso da classe baixa.

Os critérios de acesso, embora técnicos, continuam influenciados por condicionantes familiares e sociais. Especialmente estas últimas continuam importantes. O técnico deve ser capaz de assimilar os padrões de comportamento da classe alta, caso queira subir. Quem já pertencer a essa classe alta ou à classe média superior, terá, portanto, muito mais facilidade de acesso do que um indivíduo originário da classe baixa. Pesquisas recentes realizadas nos países comunistas, por exemplo, revelam claramente este fato. À medida que a tecnocracia consolida seu poder nesses países, a mobilidade social reduz-se.

Este fato é reforçado pela circunstância de que os tecnoburocratas que se encontram na cúpula têm contactos mais freqüentes com os membros de sua própria classe social, resultando daí maiores oportunidades para os seus próprios filhos. Finalmente, é importante lembrar que o acesso às posições tecnoburocráticas depende essencialmente do nível de educação formal recebido. Ora, os filhos da classe alta e da classe média têm ainda muito mais oportunidades educacionais, apesar de todos os progressos que têm sido realizados nesse setor, tanto nos países capitalistas como nos comunistas.

“ PEREIRA, Lutz Carlos Bresser, *Mobilidade e Carreira dos Dirigentes das Empresas Paulistas*, tese de doutoramento para a Universidade de São Paulo, mimeografada. Nesse trabalho realizei um levantamento das demais pesquisas sobre o assunto.

O conceito de tecnoburocracia decorre do de técnico. Tecnoburocracia é o governo dos técnicos. É o sistema político em que o poder está nas mãos dos técnicos, sejam eles economistas, engenheiros, administradores públicos e privados ou militares profissionais. Colocada nesses termos, tecnoburocracia seria um tipo de oligarquia: a oligarquia dos técnicos. Opõe-se, portanto, a outros sistemas políticos, particularmente à democracia.

Realmente, a tecnoburocracia é por natureza antidemocrática. O técnico assume o poder não em função da vontade do povo, expressa através do voto, mas em nome de sua competência técnica e organizacional. Suas decisões, uma vez no governo, não são tomadas em função da consulta ao povo, mas em função de sua pretendida racionalidade. Os critérios de racionalidade são, naturalmente, definidos pela própria tecnoburocracia, na medida em que apenas os técnicos se consideram com capacidade para isso. A população em geral é considerada, por definição, incapaz de tomar decisões de natureza técnica. Ora, em um mundo em que tudo foi reduzido à técnica, o governo dos povos é também um problema técnico, é um problema a ser decidido por economistas, administradores profissionais e militares tecnicamente capazes.

O político, a rigor, não tem função. Pode ser mantido, seja por tradição, seja por conveniência, seja porque os ideais democráticos ainda fazem algum sentido. Mas, sempre que possível, ele irá sendo desmoralizado, acusado de incompetente, de demagogo, de desonesto. E seu poder será sistematicamente reduzido, à medida em que emerge a tecnoburocracia.

Mas não são apenas os políticos que vão perdendo a função à medida que emerge a tecnoburocracia. Todas as instituições políticas próprias de uma democracia vão perdendo sentido. Se as decisões são técnicas não há mais razão para partidos políticos. A opção por um partido único é uma consequência lógica. Da mesma forma, a função da imprensa deixa de ser informar e discutir

problemas para se transformar em meros instrumentos da administração tecnoburocrática que domina o Estado. Esta administração necessita comunicar e explicar suas decisões técnicas ou pretendidamente técnicas (é indiferente) à população. À imprensa cabe essa função. Não tem sentido, portanto, liberdade de imprensa, a qual, da mesma forma que a multiplicação dos partidos políticos e das alternativas ideológicas, só poderia servir de obstáculo à racionalidade das decisões técnicas.

Dentro do sistema tecnoburocrático uma regra básica para a administração dos negócios públicos é o segredo. Apenas os tecnoburocratas devem ter acesso às informações necessárias às decisões políticas. A discussão aberta dos problemas, além de ineficiente, põe em risco a segurança. Nos países totalitários comunistas essa regra é absoluta. Entretanto, em países de sólidas tradições democráticas, como os Estados Unidos, por exemplo, a tendência ao segredo e à exclusão do povo nas decisões mais importantes também é manifesta, como o caso da publicação de documentos secretos da guerra do Vietnã, em 1971, pelo *The New York Times*, deixou claro. Nos países ocidentais industrializados, porém, uma indicação de que a tecnoburocracia ainda não se tornou, definitivamente, o sistema dominante, é o fato de que nem o segredo total, nem o partido único, nem a censura à imprensa foram instaurados.

Tecnoburocracia é para nós sinônimo de tecnocracia. Preferimos a primeira palavra em primeiro lugar porque expressa melhor o sistema que pretendemos definir, incluindo expressamente entre os técnicos os administradores burocráticos civis ou militares. Além disso, a expressão tecnoburocracia não possui as conotações ideológicas positivas que vem ganhando o termo tecnocracia em um mundo dominado cada vez mais pela ideologia racionalista tecnoburocrática. No mundo atual, «técnico» e «bom»

vão se tornando quase sinônimos. Defender a tese da emergência da tecnocracia no mundo moderno, como um fenômeno histórico a ser cientificamente analisado, significa para quase todos a mesma coisa que adotar uma posição favorável a que essa emergência da tecnocracia definitivamente se concretize. Na medida em que a grande maioria da humanidade, na sociedade industrial moderna, vai sendo dominada pela ideologia tecnoburocrática, confunde-se a defesa de uma hipótese científica sobre a emergência da tecnocracia com a sua defesa política. Burnham, por exemplo, foi vítima dessa confusão. Por haver definido e defendido a hipótese da revolução dos gerentes, conclui-se que era politicamente um defensor do novo sistema.

Preferimos, portanto, uma expressão, além de mais completa, ideologicamente menos perigosa, como tecnoburocracia. Não é, naturalmente, a expressão idealmente neutra que seria desejável. Tecnoburocracia tem uma conotação negativa, na medida em que a expressão burocracia é vulgarmente confundida com ineficiência e papelada. Entretanto, se entendermos por burocracia o tipo puro ou ideal de sistema social e de dominação política classicamente definidos por Max Weber, não haverá razão para quaisquer confusões a respeito. Tecnoburocracia será, claramente, um sistema político em que o poder estará situado nas mãos de técnicos burocráticos. E' um sistema político administrado segundo critérios de racionalidade ou eficiência. E' um sistema político no qual o poder é legítimo na medida em que suas origens sejam ou pretendam ser técnicas. Nas palavras de Jacques Billy, que tenta nos fornecer uma definição de tecnocracia ou tecnoburocracia:

«Pode ser qualificado de tecnocracia o exercício, no domínio da economia, da indústria e do comércio, no nível do Estado ou da grande empresa, do poder de organização e de decisão o mais geral por parte de um pequeno grupo de homens de formação técnica, que aceitam a disciplina hierárquica e geralmente se situam sob a autoridade de um chefe.»⁶⁶

⁶⁶ BILLY, Jacques, *Les Techniciens et le Pouvoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 14.

Colocado o problema nesses termos, tecnoburocracia não é simplesmente um sistema político, é também, e essencialmente, um sistema econômico. Caso contrário não poderíamos ter afirmado que, depois da etapa do capitalismo, está surgindo a tecnoburocracia, e não o socialismo.

Nossa hipótese é a de que a tecnoburocracia é ou tende a ser um sistema econômico tanto quanto o capitalismo o é, o feudalismo o foi, e o socialismo o seria. Enquanto sistema econômico talvez fosse melhor denominá-lo tecnoburocratismo ou então tecnoestrutura, como o fez Galbraith. Tecnoburocratismo é um bom nome, e poderemos usá-lo eventualmente, mas, em geral, ficaremos com tecnoburocracia também para expressar o sistema econômico.

Para entendermos esta afirmação de que a tecnoburocracia é, em termos tipo ideal, não apenas um sistema político, mas também um sistema econômico, devemos recordar em duas palavras os conceitos de capitalismo e de socialismo. Capitalismo não é simplesmente um sistema econômico baseado na propriedade privada dos meios de produção, da mesma forma que socialismo não é, simplesmente, o sistema econômico em que os bens de produção estão nas mãos do Estado ou são coletivos. Capitalismo é, além disso, um sistema econômico baseado em pequenas e médias empresas, podendo haver apenas em um ou outro setor em grandes empresas. É um sistema econômico controlado essencialmente pela concorrência, pelo sistema de preços determinado no mercado. É um sistema econômico em que o Estado é relativamente fraco economicamente e pouco intervém na economia. É finalmente um sistema econômico em que o poder político está principalmente nas mãos da classe capitalista, já que não é possível distinguir, a não ser para fins de análise, o sistema econômico do político, dada sua total independência.

Em contrapartida, o socialismo é muito mais do que o simples controle pelo Estado ou mesmo por cooperati-

vas dos meios de produção. E' muito mais do que um sistema econômico planejado. Na verdade, é perfeitamente viável se visualizar um sistema econômico socialista baseado em cooperativas ou empresas coletivas, em que o controle da economia repouse tanto ou mais no sistema de preços do que em um sistema de planejamento. O socialismo é muito mais do que isto. O socialismo não é necessariamente uma utopia, mas é certamente um ideal a ser atingido. Se não fizermos distinção entre socialismo e comunismo, a qual, aliás, é dispensável no nível de generalização em que estamos discutindo o problema, socialismo é a sociedade sem classes. E' a sociedade em que a igualdade de oportunidade e a liberdade foram definitivamente instaladas. Poderá haver uma fase de transição. Para os marxistas haverá uma ditadura do proletariado, durante um certo tempo. Inicialmente se distribuirão os bens de acordo com a capacidade de cada um, depois de acordo com sua necessidade. Socialismo é sinônimo de um sistema econômico baseado na justiça social e no oferecimento de oportunidade de realização pessoal para todos. Socialismo é incompatível com ditadura, totalitarismo, privilégios, domínio de uma classe de tecnoburocratas. Até hoje, insistimos, socialismo é um ideal, não uma realidade historicamente observável.

Tecnoburocracia é a realidade econômica para a qual tende o capitalismo e na qual se desvirtuaram as tentativas de socialismo. Tecnoburocracia, do ponto de vista econômico, é o sistema do grande Estado burocrático e das grandes empresas burocráticas. As grandes empresas poderão ser públicas ou privadas. Isto não faz muita diferença. Serão sempre monopolistas ou oligopolistas. O capitalismo monopolista é a fase de transição entre o capitalismo e a tecnoburocracia. A tecnoburocracia é o sistema econômico baseado no planejamento e na administração racional. O planejamento será realizado não só ao nível do grande Estado, mas também ao nível das grandes empresas, e geralmente, também, ao nível dos grandes exércitos burocráticos. Ao sistema de preços poderá ser reservado um papel, mas será cada vez mais secundário.

O objetivo principal a ser alcançado não será mais o lucro máximo, como na sociedade capitalista, mas a produção máxima. Para o Estado e para a sociedade em geral, produção máxima significa desenvolvimento econômico, significa consumo, significa eficiência. Desenvolvimento econômico, consumo cada vez maior, eficiência são três palavras chaves do sistema tecnoburocrático. Para a empresa, produção máxima significa crescimento, ou seja, aumento da quantidade de bens e serviços produzida e vendida, aumento da quantidade de capital e de trabalho sob o controle da empresa, aumento do poder e do prestígio de seus administradores. Nas sociedades ainda capitalistas, como a norte-americana, o lucro vai se tornando secundário. É um mero meio para se atingir o crescimento. É sempre considerado a longo prazo. É estritamente planejado. Não permite à empresa aproveitar-se especulativamente de condições favoráveis do mercado para maximizar o lucro, como pressupõe o sistema capitalista puro. E nos momentos excepcionais em que o lucro e o crescimento entram em conflito, o primeiro é sempre sacrificado em favor do segundo. Nas sociedades em que a propriedade privada foi abolida, o lucro é definitivamente secundário. Teve uma certa reabilitação recentemente, mas se constitui em uma entre outras medidas de eficiência. A produção máxima é claramente o grande objetivo a ser atingido.

Não nos entenderemos sobre as características e o funcionamento da economia tecnoburocrática. Não só porque foge à área de interesse desse estudo, que é eminentemente política, mas também porque as características econômicas da tecnoburocracia ainda estão pouco definidas e estudadas. Galbraith, em *O Novo Estado Industrial*, e Robin Marris, em *The Economic Theory of Managerial Capitalism* **, estão entre os que melhor estudaram o problema, na fase de transição do capitalismo monopolista para a tecnoburocracia. A teoria econômica ortodoxa, de bases neoclássicas e keynesianas, continua a ignorar

** Cf. MARRIS, Robin, *The Economic Theory of Managerial Capitalism*, Nova York, The Free Press of Glencoe, 1969.

o problema e a montar seus modelos abstratos do sistema econômico capitalista baseados na concorrência perfeita, enquanto que os economistas como Sweezy, Baran, Tsuru, embora reconhecendo a existência do capitalismo monopolista, continuam a adotar um esquema conceptual do século XIX para analisar os problemas deste século.

Para nós, no momento, basta ficar claro que a tecnoburocracia é o sistema econômico do grande Estado burocrático e das grandes empresas burocráticas. E' o sistema econômico do planejamento, da produção em massa, da eficiência administrada, do consumo em massa. E' o sistema dos economistas, dos engenheiros e dos administradores profissionais, por eles dirigido e a eles principalmente beneficiando. E' um sistema baseado no privilégio dos tecnoburocratas e no consumo em massa de toda uma população manipulada através dos meios de comunicação em massa modernos. E' um sistema em que as grandes empresas e o Estado determinam o que vai ser produzido em massa, em função de seus planos e das pesquisas de mercado realizadas, e em seguida manipulam os desejos dos consumidores através da propaganda. E' o sistema econômico de uma sociedade industrial altamente tecnificada, em que os métodos de produção foram ou estão sendo todos automatizados. E' um sistema econômico muito mais eficiente e produtivo do que os anteriores, embora possa esconder em seu seio ainda muitas ineficiências.

VII

A Ideologia Tecnoburocrática

A TECNOBUROCRACIA, MAIS DO QUE UM SISTEMA ECONÔMICO e um sistema político, é um sistema cultural, entendida esta última expressão em seu sentido mais amplo. Cultura é o produto de toda atividade humana. É o produto do trabalho, da arte e da inteligência dos homens através dos tempos e em cada momento. Cultura abrange a atividade econômica, política, lúdica, artística, científica, religiosa e ideológica do homem. A cultura da sociedade industrial moderna já é em grande parte e tende a ser cada vez mais uma cultura tecnoburocrática. Não é apenas o sistema econômico que é tecnoburocrático, apoiado nas grandes empresas, no grande Estado, e no seu planejamento. Não é apenas o sistema político que é tecnoburocrático, na medida em que vai sendo dominado por tecnoburocratas. Toda a sociedade se tecnoburocratiza. Valores, crenças, artes, diversões, vão ganhando conotações tecnoburocráticas cada vez mais definidas.

A tecnoburocracia representa a cristalização das idéias e das ações racionalizadoras que definem o mundo moderno. É o resultado e o resumo de toda a grande revolução tecnológica, econômica e social que se vem realizando no mundo desde a Revolução Comercial e particularmente desde a Revolução Industrial, sob a égide de um racionalismo utilitarista.

Nas palavras de Theodore Roszak, que escreveu um notável trabalho sobre a tecnocracia ou tecnoburocracia,

«por tecnocracia eu entendo a forma social em que a sociedade industrial atinge o pico de sua integração organizacional. É o que o homem-padrão ideal usualmente tem em mente quando fala de modernização, racionalização, planejamento.»⁴¹

Entendida nesses termos, a tecnoburocracia identifica-se com a civilização ocidental moderna. Embora essencialmente dinâmica, porque baseada no desenvolvimento tecnológico, ela também se identifica com o *status quo*, com a preservação e aperfeiçoamento da cultura vigente, seja em sua forma pretendidamente capitalista, ou em sua forma pretendidamente socialista.

Já examinamos nos capítulos anteriores a emergência da tecnoburocracia e suas características econômicas, políticas e sociais básicas. Examinaremos agora sua ideologia que, naturalmente, serve para legitimar aquelas relações econômicas, políticas e sociais correspondentes.

O primeiro postulado da ideologia tecnoburocrática é o de que ela própria não é ideológica. Na segunda metade do século XX estamos afinal chegando à era do fim da ideologia. As ideologias da esquerda e da direita perdem sentido, na medida em que lhes faltam bases técnicas e científicas. Não há razão, dizem os tecnoburocratas, para ficarmos perdendo nosso tempo com discussões estéreis entre ideologias. As ideologias, sejam quais forem elas, liberalismo ou intervencionismo, nacionalismo ou colonialismo, totalitarismo, espiritualismo, igualitarismo, fascismo, são todas expressões emocionais e irracionais. Traduzem interesses e paixões. Não são científicas, não são técnicas.

Ora, dizem os tecnoburocratas, hoje não é mais possível esse tipo de comportamento político. Hoje o desenvolvimento da ciência e das técnicas já foi tão grande, que é possível governar os países segundo critérios técnicos e científicos. Técnicos ideologicamente neutros,

⁴¹ ROSZAK, Theodore, *A Contracultura*, Petrópolis, Vozes, 1972.

utilizando exclusivamente critérios técnicos e científicos, sempre que possível quantitativamente demonstráveis, estão à disposição para tomar ou assessorar as decisões. Governar não é um problema político, é um problema técnico. E' a análise racional e precisa dos problemas econômicos e sociais, com a utilização das técnicas disponíveis, que vai nos dizer o que se deve fazer. Discutir, por exemplo, se devemos distribuir mais ou menos a renda, se o grau de liberdade deve ser maior ou menor, se tal atividade econômica deve ser gerida pelo Estado ou por proprietários privados, se o voto deve ser distrital ou não, se a moeda deve ser desvalorizada ou não, se as artes devem ser mais ou menos estimuladas, se a educação deve ser paga ou gratuita, são todos problemas que podem ser resolvidos segundo critérios técnicos.

Percebendo o desmascaramento das ideologias que o método histórico-dialético de análise marxista possibilitou, os tecnocratas, muito sabiamente, propõem-se a não adotar qualquer ideologia. Ora, é evidente que este tipo de posição não é aceitável. Suas bases são tão ou mais ideológicas do que quaisquer outras. A simples afirmação de que qualquer problema político pode e deve ser resolvido tecnicamente já é uma proposição ideológica. A afirmação de que chegamos ao tempo do fim da ideologia é eminentemente ideológica. Afinal que critérios adotarão os tecnoburocratas para tomar suas decisões técnicas? Pretenderão tomar decisões sem levar em consideração valores, sem considerar objetivos a serem atingidos? Obviamente não. Importa, portanto, determinarmos os fundamentos da ideologia tecnoburocrática.

Um fator que possibilitou algum êxito à tentativa dos tecnoburocratas de se considerarem ideologicamente neutros e de proporem o fim da ideologia, é o caráter extraordinariamente difundido da ideologia tecnoburocrática. Ela penetra todos os setores da vida moderna. Ela se adapta às velhas ideologias em luta, com elas se confunde, nelas se instila. Mais do que isto, ela as coopta. Capitalistas ou comunistas da segunda metade do século XX, esquerdistas da velha esquerda ou conservadores, são, sem o perceber, vítimas ou defensores (não importa)

da ideologia tecnoburocrática. Esta está de tal forma difundida, é de tal forma perversiva, alcançou um tal grau de consenso, em países desenvolvidos ou subdesenvolvidos, capitalistas ou comunistas, ocidentais ou orientais, desde que esses países tenham sido atingidos e influenciados pelos valores da sociedade industrial moderna, que pode passar despercebida.

Uma análise um pouco mais cuidadosa do problema, porém, porá a nu a ideologia tecnoburocrática. Isto, porém, só será possível se formos, ao mesmo tempo, capazes de criticá-la. Será muito difícil detectar a ideologia tecnocrática, se não dispusermos de critérios para analisá-la a partir de um ponto de observação externo a ela.

A tecnoburocracia é fruto do racionalismo. E' a sua expressão mais perfeita. E' a sua forma acabada. A ideologia tecnoburocrática é em primeiro lugar e acima de tudo racionalista. Cumpre, portanto, antes de mais nada, definir o que entendo por racionalismo.

Racionalismo é a filosofia dominante em todo o mundo moderno. Tem sua origem na filosofia grega de Aristóteles, mas encontra realmente seu primeiro e grande arauto em Descartes. A partir do grande filósofo francês do início do século XVII, praticamente todos os grandes filósofos, até o fim do século XIX, são racionalistas. Sejam Bacon, Hobbes ou Locke na Inglaterra, seja Spinoza na Holanda ou Voltaire e Condorcet na França, sejam Kant, Hegel, Marx e Nietzsche na Alemanha ou William James nos Estados Unidos, todos, ainda que muitas vezes distantes da filosofia de Descartes, têm em comum uma visão racionalista do mundo.

O racionalismo é a filosofia que coloca toda a legitimidade do conhecimento na razão. Opõe-se à tradição e à revelação, como outras possíveis fontes de conhecimento. Mais do que acreditar que tudo pode ser compreendido, que todos os mistérios do mundo poderão ser resolvidos através do uso da razão humana, através da

pesquisa e da análise científica, o racionalismo deposita todas as esperanças do mundo no desenvolvimento da razão humana.

Não podemos fazer agora uma análise aprofundada do racionalismo. Basta termos em mente que está intimamente relacionado com a emergência da burguesia e do sistema capitalista no mundo moderno. O capitalismo, sendo um sistema econômico mais racional do que o feudal, necessitava, para tornar-se dominante, da legitimação de ideologias racionalistas, como são o liberalismo e o individualismo.

O capitalismo é mais racional na medida em que conceituamos ato racional como o ato deliberado, visando um objetivo definido, e adotando os meios mais adequados para se atingir aquele objetivo. Colocado o problema nesses termos, o capitalismo comercial é muito mais racional do que o sistema feudal, na medida em que define o lucro como sendo o objetivo a ser deliberadamente atingido pela atividade econômica.

O capitalismo industrial, por sua vez, apresenta um progresso em relação ao capitalismo comercial, na medida em que define o critério de eficiência ou de produtividade máxima, dentro de um sistema de concorrência, como o meio mais adequado, mais racional, para se atingir o fim visado. Não é por outra razão que os grandes ideólogos do capitalismo, os enciclopedistas franceses, os economistas liberais, a partir de Adam Smith, os grandes pensadores liberais do século XIX, como Stuart Mill e Tocqueville, são todos racionalistas.

Mas também é eminentemente racionalista a crítica de Marx. O socialismo proposto por Marx recebe sua legitimidade do fato de pretender ser ainda mais racional do que o capitalismo industrial. Mais racional porque mais justo, mas, principalmente, porque mais eficiente, na medida em que o objetivo não é mais o lucro, mas a produção máxima, na medida em que o critério básico para se alcançar essa produção máxima é a eficiência através da administração e do planejamento ordenado e racional, e não através da concorrência, muitas vezes caótica e irracional.

Nesses termos, ainda que proposto pelos filósofos, como, aliás, é natural, a origem do racionalismo é basicamente econômica. Deriva dos interesses em legitimar uma sociedade moderna, industrial, em oposição a uma sociedade tradicional. Provavelmente por esse motivo, o racionalismo, entendido não mais agora na forma em que cada pensador isolado o defendeu, mas na forma em que se tornou a ideologia dominante das sociedades industriais modernas — ou seja, da sociedade tecnoburocrática — é um racionalismo de bases essencialmente econômicas, é um racionalismo utilitarista.

O utilitarismo característico do racionalismo tecnoburocrático é claramente verificável através do objetivo político básico visado pela tecnoburocracia: a eficiência. O primeiro e mais importante objetivo a ser alcançado por um sistema tecnoburocrático é a eficiência econômica, é a maximização dos resultados em relação aos recursos produtivos empregados, é o aumento da produtividade de trabalhadores, administradores, máquinas e cursos naturais. Para o tecnoburocrata, ato racional e ato eficiente são sinônimos. Se ato racional é o ato coerente com os fins visados e se ato eficiente é o que maximiza resultados em relação a um determinado esforço realizado, ato racional e ato eficiente são sinônimos para a ideologia tecnoburocrática. O critério de racionalidade de um ato está em sua eficiência econômica, em sua utilidade.

Esta crença está tão profundamente arraigada na sociedade moderna, que parece difícil imaginar uma outra concepção de racionalidade. A eficiência econômica, a maximização da produção de bens e serviços, dada uma quantidade limitada de recursos produtivos, resume toda a aspiração por racionalidade do mundo moderno. E traduz o sentido materialista desse mundo. Os objetivos econômicos são, na prática, colocados acima de todos os demais. É difícil para o homem comum e particularmente para o tecnoburocrata imaginar que possam haver outros

valores, eventualmente maiores, a serem atingidos, como a liberdade, o amor, a beleza, a verdade, a justiça, a realização pessoal.

O grande critério para a ação tecnoburocrática é a eficiência. O grande objetivo a ser alcançado através da eficiência é o desenvolvimento econômico, é o aumento da produção por habitante. Não importa se a renda resultante seja distribuída com maior ou menor justiça. A distribuição da renda só é significativa na medida em que ela contribua ou não para o próprio desenvolvimento econômico. Nesses termos, uma distribuição equalitária da renda será provavelmente ineficiente e portanto condenável. Da mesma forma, uma concentração excessiva da renda dificultará a criação de um mercado interno, sendo também indesejável. Para cada situação econômica e social deverá haver uma distribuição ótima, ou seja, eficiente, da renda, que permita maximizar a taxa de desenvolvimento econômico.

Isto não significa que a ideologia tecnoburocrática das sociedades industriais modernas não admita outros valores. Ela os admite, mas os subordina à eficiência e ao desenvolvimento econômico. Esta subordinação, porém, não é feita de maneira expressa. O tecnoburocrata detesta discutir valores. Faz parte de sua ideologia ter horror às ideologias. De uma forma sutil e tipicamente tecnoburocrática, porém, sem jamais afirmar que estes valores são mais importantes do que aqueles, ou vice-versa, ele coloca todos na dependência da eficiência e do desenvolvimento econômico. O método é simples. Resume-se em afirmar que todos os demais objetivos políticos que o homem possa pretender alcançar dependem do desenvolvimento econômico. O desenvolvimento é a variável independente que irá determinar não apenas o nível de bem-estar, mas também o grau de liberdade, o grau de segurança, o grau de justiça social, o grau de beleza existentes em uma sociedade. Democracia só seria possível em sociedades industriais avançadas. A igualdade de oportunidade aumenta à medida em que aumenta o nível de desenvolvimento econômico. A beleza do ambiente depende das obras arquitetônicas e de ajardinamento. As

artes desenvolvem-se na medida em que haja desenvolvimento econômico.

Para provar essas hipóteses, análises parciais de regressão são realizadas, e altos índices de correlação são obviamente alcançados. As teses tecnoburocráticas ganham, assim, foros de proposições científicas. Pretende-se que, através daqueles métodos estatísticos, foram estabelecidas relações de causa e efeito definidas. Ciência e ideologia se confundem.

O desenvolvimento econômico torna-se assim o grande objetivo político a ser atingido. Ora, desenvolvimento significa modernização, industrialização, racionalização. Desenvolvimento é aumento de eficiência, é aumento de produtividade. Por outro lado, eficiência é a característica distintiva do técnico. Já vimos que técnico é o profissional que age segundo critérios de eficiência. É a eficiência de sua ação como especialista ou como administrador que legitima sua posição como técnico. Técnicos e desenvolvimento dão-se assim os braços, através da eficiência. O técnico torna-se o principal agente do desenvolvimento. O único elemento da sociedade capaz de planejar e executar esse desenvolvimento com eficiência. É assim a ideologia tecnoburocrática ganha uma perfeita lógica interna e torna-se um poderoso instrumento para a tomada do poder pela tecnoburocracia.

Além da eficiência e do desenvolvimento econômico, que formam o coração da ideologia tecnoburocrática, temos outros elementos importantes a serem considerados.

Em primeiro lugar, a ideologia tecnoburocrática enfatiza a mudança. Conforme observa Rose Marie Muraro, ela parte de um princípio básico: o de que a tecnologia é o grande fator revolucionário de nosso tempo. Nas suas palavras:

«O século XX está assistindo à mais fantástica revolução da história da humanidade. Não é uma revolução política, social

ou econômica, mas uma revolução global — a revolução do homem — desencadeada e acelerada pelo desenvolvimento da técnica.»⁶⁸

A técnica é portanto revolucionária. A técnica provoca mudanças. Essas mudanças são bem recebidas pela ideologia tecnoburocrática, e na medida em que aumentar a eficiência implica necessariamente na introdução de novas técnicas.

Em contrapartida, porém, a ideologia tecnoburocrática é conservadora. Trata-se de um novo tipo de conservadorismo. De um conservadorismo reformista. Não de um conservadorismo imobilista. O tecnoburocrata só admite um tipo de revolução: a revolução técnica. Ele pode assumir o poder através de uma revolução política ou de um golpe de Estado. Mas uma vez no poder, ele não se disporá a realizar uma revolução econômica e social. Ele prefere fazer reformas. É certo que nos países comunistas as revoluções econômicas e sociais foram profundas. Mas já vimos que, inicialmente, as revoluções comunistas não eram tecnoburocráticas. O verdadeiro tecnoburocrata prefere não revolucionar as estruturas sociais e econômicas de um país em que assumiu ou está assumindo o poder. Revolução significa desordem, insegurança e, portanto, ineficiência. Por isso é preferível ser moderadamente conservador. Se a estrutura for capitalista, continuará capitalista. Se for socialista, continuará socialista. O tecnoburocrata não se importa. Está seguro de que, através de suas reformas, através da adoção de critérios técnicos de planejamento e administração, ambos os sistemas caminharão a longo prazo em uma mesma direção. E poderão ser ambos eficientes.

Em terceiro lugar, a ideologia tecnoburocrática enfatiza a segurança. Este valor é particularmente ressaltado pelas tecnoburocracias militares, cuja própria razão de ser é

⁶⁸ MURARO, Rose Marie, *A Automação e o Futuro do Homem*, Petrópolis, Vozes, 1969, p. 23.

a segurança. O militar é um profissional da segurança e tudo a ela subordina. Mas a segurança não é essencial apenas para as tecnoburocracias militares. Os tecnoburocratas políticos também a estimam. A segurança é uma pré-condição da eficiência do sistema. Sem ordem, sem segurança, não pode haver governo racional, é impossível alcançar a eficiência. Além disso, a ênfase na segurança é um meio de garantir o poder autocrático dos tecnoburocratas. E de justificar a montagem de todo um sistema de polícia interna dentro do país, que passa a fiscalizar velada ou abertamente as atividades de todos.

Em outras palavras, a segurança, transformada em objetivo político de primeira grandeza, abre caminho para uma outra característica básica de ideologia tecnoburocrática. Ela é eminentemente autoritária. Já vimos que a tecnoburocracia não se coaduna com a democracia. Tecnoburocracia é, por definição, um tipo de oligarquia. E' natural, portanto, que sua visão do mundo seja autoritária. Ela parte do princípio de que a legitimação do poder político está no conhecimento técnico, na competência. Ora, o sistema democrático nem sempre garante a tomada do poder pelos tecnicamente mais competentes. Além disso, o tecnoburocrata foi formado em organizações burocráticas, rigidamente hierarquizadas, em que a autoridade vem sempre de cima para baixo. Inverter o processo, como pretende a democracia, parece-lhe evidentemente irracional.

Liberdade é para o tecnoburocrata sinônimo de disciplina, de licença, de desordem. Liberdade é um luxo que pode ser sempre postergado em nome da eficiência e da segurança. E' um objetivo longínquo, que só poderá ser alcançado depois que o desenvolvimento econômico e a ordem social foram alcançados. Conforme observa Mihajlo Mihajlov:

«Se o objetivo é o progresso técnico-científico, e a liberdade constitui apenas um mero instrumento, então não é tão difícil imaginar a convergência dos dois sistemas (capitalista e socialista) para um misto das sociedades pintadas por Orwell em 1984 e por Huxley em *Admirável Mundo Novo*.»⁹⁹

⁹⁹ MIHAJLOV, Mihajlo, O Progresso Científico Contraria a Liberdade?, em *O Estado de São Paulo*, 8 de agosto de 1971.

Outra característica que está na base da ideologia tecnoburocrática é a crença de que todos os problemas são técnicos e podem ser tecnicamente resolvidos.⁷⁰ Esta crença fundamenta-se em uma visão do mundo tipicamente tecnoburocrática segundo a qual existiria uma lógica interna imanente às coisas e às situações, que tornaria o mundo essencialmente harmônico. O mundo, para o tecnoburocrata, é um sistema ou um conjunto de sistemas em que cada elemento tem uma função, um papel. O papel do técnico é compreender esses sistemas — sistemas naturais, como o organismo humano, sistemas mecânicos, como uma máquina, sistemas sociais, como uma família ou uma empresa —, é entender suas interdependências, e fazê-los funcionar suave e eficientemente. Os conflitos, as contradições, os desarranjos são meros defeitos técnicos dos sistemas, são disfunções, que podem ser tecnicamente resolvidos. Nas palavras de Henri Lefebvre:

«Nessa vasta ideologia, fica subentendido que as sociedades e os grupos que as constituem, como os seres vivos e os «seres» em geral, têm necessidade de um princípio interno que os mantém na existência. Esse princípio de coesão e de coerência, estrutura latente ou em vias de aparecimento, é a única coisa importante. A desestruturação? E' a ameaça, o lado mal a ser abolido com urgência, o mal.»⁷¹

Esta visão do mundo que, no campo das ciências sociais, influencia particularmente a sociologia funcionalista de Parsons, a antropologia estruturalista de Levi-Strauss, e toda a teoria econômica neoclássica, caracteriza-se, antes de mais nada, por uma visão conservadora e mecanicista do mundo, que tem suas origens na Mecânica de Newton. A harmonia imanente ao sistema planetário é transplantada para todos os demais sistemas, e particularmente para os sistemas sociais. Nestes, porém, a harmonia não

⁷⁰ Cf. ROSZAK, Theodore, *A Contracultura*.

⁷¹ LEFEBVRE, Henri, *Posição: Contra os Tecnocratas*, São Paulo, Editora Documentos, 1969, p. 62. Original francês: *Position: Contre les Technocrates*, 1967.

é automática. Depende de homens que sejam capazes de fazer o sistema funcionar corretamente. Depende dos engenheiros sociais do mundo moderno, dos tecnoburocratas em suma.

Henri Lefebvre chamou a essa visão do mundo de «novo eleatismo», para salientar seu caráter imobilista e conservador.¹² Na verdade, a ideologia tecnoburocrática não é imobilista, na medida em que ela valoriza a mudança técnica e a decorrente mudança social. E', todavia, uma ideologia que não admite a história nem as contradições. Nesses termos, é uma ideologia que repudia a dialética e uma visão histórica do processo social. Nesta ideologia,

«acaba-se com a história, declarando que ela não teve nem orientação, nem sentido, ou então mostrando que o sentido é atingido com o reino da racionalidade técnica».¹³

Finalmente, dentro de seu materialismo vulgar e de sua onipotência expressa na afirmação de que todos os problemas são técnicos e podem ser tecnicamente resolvidos, a ideologia tecnoburocrática valoriza o consumo. A eficiência e o desenvolvimento econômico são os seus objetivos básicos. O consumo em massa é a forma pela qual ela aliena o restante da população. A tecnoburocracia é um sistema de dominação. E' um sistema de privilégio. Necessita, portanto, de bons argumentos para justificar sua dominação. O consumismo, a valorização do consumo pessoal, e o fornecimento de meios econômicos para que esse consumo seja realizado, são elementos essenciais de seu sistema de legitimação.

A sociedade industrial moderna é uma sociedade de consumo em massa. Produz-se em massa, deve-se consumir em massa: o terceiro carro, o segundo televisor, aparelhos eletrônicos cada vez mais sofisticados, mais um telefone, roupas e mais roupas, divertimentos. A felicidade

¹² *Idem*, pp. 53-67.

¹³ *Idem*, p. 64.

está em consumir. A medida da realização pessoal de cada um está em sua capacidade de consumo. Tudo se resolverá na medida em que mais bens forem produzidos, que maior for o consumo.

O consumismo está, naturalmente, intimamente relacionado com os demais aspectos da ideologia tecnoburocrática. Por um lado, há uma necessidade econômica básica. Depois da análise econômica keynesiana ficou claro que o consumo, mais do que a poupança, é essencial para o equilíbrio das economias industriais modernas. De nada adianta maximizar a eficiência, produzir em massa, se não for para, em última análise, consumir esses bens. Esse consumo poderá ser postergado, como fizeram os comunistas, mas acabará sendo necessário. Por outro lado, reduzindo-se todas as aspirações humanas ao consumo, torna-se mais fácil aplicar o postulado básico da ideologia tecnoburocrática de que todos os problemas são técnicos e podem ser tecnicamente resolvidos.

Em resumo, a ideologia tecnoburocrática valoriza a própria técnica e os técnicos, valoriza a eficiência, o desenvolvimento econômico, e o consumo em massa resultante. A ideologia tecnoburocrática acredita no planejamento econômico e na administração racional. A ideologia tecnoburocrática é, antes de mais nada, fruto de um racionalismo econômico utilitarista e efficientista. Ela valoriza a segurança, a ordem e a autoridade, que são essenciais para a eficiência. Em contrapartida, desvaloriza a liberdade, a justiça social, a beleza, ou, quando os valoriza, os transforma em decorrência da eficiência. Liberdade e justiça social, especialmente, são consideradas perigosas. Poderão ser sempre sacrificadas em nome da segurança e da eficiência.

VIII

Da Tecnoocracia à Revolução

ESTAMOS AGORA EM CONDIÇÕES DE CONCLUIR ESTE PRIMEIRO ensaio. Através de seus diversos capítulos, vimos como a sociedade industrial moderna tende a se tornar tecnoburocrática. Ao invés de caminhar em direção ao socialismo, como previa Marx e como é o desejo ou a aspiração da grande maioria daqueles que nutrem sentimentos generosos e desinteressados em relação ao futuro da humanidade, o mundo moderno vai sendo dominado pela tecnoburocracia.

A técnica, inclusive a técnica organizacional, tornou-se, no mundo moderno, o novo fator estratégico de produção. O seu controle, por parte de técnicos dos mais variados matizes, vai transferindo para os mesmos o poder econômico e o poder político. Mais do que isto, vai criando um novo sistema político, um novo sistema econômico, um novo sistema cultural — o sistema tecnoburocrático. Através das revoluções comunistas e das revoluções militares, nos países subdesenvolvidos, a tecnoburocracia já é em grande parte vitoriosa. Seu progresso é mais lento nos países capitalistas avançados, onde o sistema capitalista e os ideais liberais estão mais arraigados. Mesmo nesses países, porém, já podemos falar hoje em uma sociedade e uma cultura tecnoburocrática.

A tecnoburocracia é, na verdade, a cristalização, senão a consumação dos ideais racionalistas da sociedade industrial moderna. Representa o auge do racionalismo econômico que caracteriza a Civilização Ocidental, a par-

tir do momento em que, com a Renascença e a Revolução Comercial, tem início a Idade Moderna. A tecnoburocracia é, portanto, uma cultura, entendida agora esta palavra em seu sentido mais amplo. E' uma civilização. E' a soma dos recursos materiais e da tecnologia moderna, da organização econômica, política e social e da correspondente visão de mundo. E' a expressão da forma atendida na segunda metade do século XX pela Civilização Ocidental.

Não vamos fazer neste livro a análise e a crítica dessa civilização mais do que já fizemos. Preferimos remeter o leitor ao crítico provavelmente mais autorizado e mais penetrante da sociedade industrial: Herbert Marcuse. Façamos, na segunda parte deste livro, quando analisamos a revolução estudantil, um exame da obra de Marcuse. No momento, é importante observar que sua crítica de sociedade industrial moderna é impiedosa. Mostra-nos ele como essa sociedade é, antes de mais nada, totalitária. Diz-nos o mestre da escola de Frankfurt:

«Em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois «totalitária» não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista, que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos.»¹⁴

Esta manipulação é realizada através da propagação de uma ideologia consumista, que valoriza o consumo como sinônimo de felicidade, e do emprego de uma variedade de técnicas, que vão desde os métodos de comunicação em massa, do *marketing*, da propaganda, das relações públicas até à utilização de instrumentos de ajustamento pessoal e grupal, como as relações humanas, a psicanálise, a psicoterapia de grupo, o treinamento de sensibili-

¹⁴ MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial* (original em inglês: *One-Dimensional Man*, 1966), Rio de Janeiro, Zahar, 1967, pp. 24-25.

dade. Todas essas técnicas, embora possam ser e são muitas vezes instrumentos de liberdade, transformam-se facilmente, na sociedade tecnoburocrática, em instrumentos de ajustamento e de conformismo. E o resultado, nas palavras de Rose Marie Muraro, é dramático:

«A democracia tecnológica é pois o sistema mais totalitário da humanidade.»⁷⁵

Esse totalitarismo aberto e total, como nas sociedades comunistas, ou disfarçado e parcial, como nas sociedades capitalistas avançadas (ficando uma posição intermediária para os regimes militares tecnoburocráticos), é exercido em nome do racionalismo, em nome da eficiência, da segurança, da ordem e do bem-estar. Em nome desses mesmos valores, as sociedades tecnoburocráticas armam-se em proporções jamais conhecidas e realizam as guerras mais sangrentas da história da humanidade; lançam bombas atômicas, realizam a guerra química e a bacteriológica, praticam o genocídio; impõem a sua vontade tanto com a força da persuasão tecnológica e da pressão econômica, quanto com a força dos tanques e das bombas de napalm; utilizam o desperdício como norma, poluem a natureza em proporções jamais imaginadas, constroem uma sociedade tensa e neurótica.

Em outras palavras, as sociedades tecnoburocráticas modernas praticam a irracionalidade em nome da racionalidade. Ou, nas palavras de Marcuse:

«Podemos dizer que a racionalidade da sociedade reside em sua própria loucura, e que a loucura da sociedade é racional na medida em que é eficaz e que entrega mercadorias.»⁷⁶

Em outras palavras, conforme observou Marcuse em uma outra oportunidade, um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida é o «caráter racional de sua irracionalidade».⁷⁷ O racionalismo eco-

⁷⁵ MURARO, Rose Marie, *A Libertação Sexual da Mulher*, Petrópolis, Vozes, 1970, p. 48.

⁷⁶ MARCUSE, Herbert, *La Liberación de la Sociedad Opulenta*, em *Ensaio sobre Política y Cultura* (publicado originalmente em *The Dialectics of Liberation*, 1968), Barcelona, Ariel, 1969, p. 136.

⁷⁷ MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 29.

nômico utilitarista, que domina a civilização ocidental desde o fim do período feudal, alcança seu auge na sociedade tecnoburocrática. Bentham, ao identificar o racional como útil, estava simplesmente expressando uma ideologia utilitarista que se tornaria dominante, e estava abrindo o caminho para o reino da eficiência, medida em termos de produção. Nas palavras de Daniel Bell:

«O utilitarismo forneceu uma nova definição de racionalidade: não o domínio da razão, mas o domínio da mensuração.»⁷⁸

No momento em que o racionalismo é reduzido à utilidade econômica, à eficiência, estão abertas as portas para a sua própria degradação. O racionalismo torna-se irracional. E esta irracionalidade multiplica-se quando à razão da eficiência são adicionadas as razões do poder e da segurança. Neste momento, a sociedade tecnoburocrática da segunda metade do século XX começa a se aproximar dos modelos criados pela ficção científica mais pessimista. *O Admirável Mundo Novo* de Huxley, 1984 de Orwell, *Colossus* de Jones, *Fahrenheit* de Bradbury, tornam-se visões proféticas de uma sociedade tecnoburocrática racional em sua irracionalidade e intrinsecamente totalitária.

Essa sociedade, dominada pela razão econômica, de bases tecnológicas, tudo subordina a essa mesma razão efficientista. Ainda nas palavras de Marcuse:

«No período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais — a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível... O universo totalitário da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da idéia de razão.»⁷⁹

A mesma idéia é colocada pelos outros dois grandes representantes da escola de Frankfurt, Horkheimer e Adorno:

⁷⁸ BELL, Daniel, *Work and Its Discontents*, Boston, Beacon Press, 1956, p 1.
⁷⁹ MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, pp. 30 e 125.

«A racionalidade técnica hoje é a racionalidade do próprio domínio, é o caráter repressivo da sociedade que se auto-aliena.»⁸⁰

Em outras palavras, a sociedade tecnoburocrática transforma-se em um sistema de dominação repressivo, na medida em que se auto-aliena em função de um conceito utilitarista de racionalidade.

Esse processo de alienação configura-se já no sistema capitalista. Marx o analisou em sua «teoria da alienação». Com o desenvolvimento do capitalismo a sociedade se organiza para a produção de mercadorias, nas quais o importante não é o valor de uso, mas o valor de troca. Esta produção de mercadorias torna-se tão importante, que passa a dominar todas as relações sociais. Ocorre então o processo de reificação ou coisificação das relações sociais. As relações sociais passam a ser realizadas no mercado, de forma impessoal. Significativas são as mercadorias e sua troca, não as pessoas. O valor de troca das mercadorias, ao qual os homens se alienam, torna-se dominante em relação à vida humana. O próprio trabalho é transformado em uma mercadoria, a ser trocada no mercado como qualquer outra. A vida humana torna-se, assim, não apenas dominada pela produção de mercadorias, mas transformada ela própria em uma mercadoria.

Dentro dessa perspectiva, as mercadorias ganham caráter de fetiche. Nos termos de Marx:

«Uma mercadoria parece, à primeira vista, qualquer coisa trivial, que se compreende por si mesma. Nossa análise mostrou que, ao contrário, é uma coisa muito complexa, cheia de sutilezas metafísicas e de argúcias teológicas... uma simples relação social determinada entre homens (a produção de mercadorias) reveste-se para eles da forma fantástica de uma relação de coisas entre elas.»⁸¹

⁸⁰ HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodore W., *A Indústria Cultural, O Iluminismo como Mistificação de Massas* (publicado originalmente em 1947) em *Teoria da Cultura de Massas*, organizado por Luiz Costa Lima, Rio de Janeiro, Saga, 1969, p. 158.

⁸¹ MARX, Karl, *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, 1950, pp. 83-85.

E resulta daí que entramos em uma fase da história, em que o homem se aliena às mercadorias, além de nelas se confundir; entramos

«em um período da história social em que a produção e suas relações dominam o homem, ao invés de serem por ele dominadas.»²²

Esta análise, conforme observou Fritz Pappenheim, influenciou poderosamente a obra de Tönnies e sua teoria da *Gemeinschaft* e da *Gesellschaft*. A sociedade, em termos históricos, tenderia a mudar da *Gemeinschaft*, ou seja, de um tipo de sociedade natural em que as relações sociais não são deliberadas, para um tipo de sociedade contratual, individualista e racionalista, a *Gesellschaft*, em que os homens estão separados entre si, cada um está só e isolado, e existe uma profunda tensão entre todos.²³

A visão de Tönnies, ainda que marcada pelo individualismo filosófico, nos ajuda a compreender o mundo moderno. Mas é a partir da teoria original da alienação de Marx que podemos compreender a alienação essencial da sociedade tecnoburocrática. No capitalismo, o homem se alienava à mercadoria, através da reificação das relações sociais, da transformação do próprio trabalho em uma mercadoria, e da atribuição às mercadorias de características misteriosas de fetiche. Na tecnoburocracia esta alienação se refina. Além de alienar-se à mercadoria, o homem aliena-se também à técnica, ou seja, ao método de produzir a mercadoria. Reifica a técnica, atribuiu-lhe massa e valor intrínsecos, e a ela se subordina.

Através desta reificação e absoluta valorização da técnica, que também ela agora ganha caráter de fetiche, o homem moderno da sociedade tecnoburocrática se auto-aliena. Uma ideologia racionalista utilitarista, que identifica o racional como o útil e como o eficiente, subordina todos os demais valores humanos — a liberdade, o amor, a beleza, a justiça, a igualdade de oportunidade — aos

²² *Idem*, p. 92

²³ Cf. PAPPENHEIM, Fritz, *A Alienação do Homem Moderno*, São Paulo, Editora Brasillense, 1967, pp. 39-80 (original em inglês: *The Alienation of Modern Man*).

valores maiores da eficiência e da técnica. E dentro desse processo de alienação, todo o progresso material alcançado, todo desenvolvimento técnico e científico ocorrido, a invés de contribuírem para a auto-realização de cada um, geram angústia e incerteza em cada um, repressão e manipulação no todo.

O quadro é, pois, pessimista. O otimismo racionalista da segunda metade do século XIX está morto. As guerras, os genocídios, a confusão ideológica, a angústia e a incerteza de um mundo intrinsecamente alienado à técnica encarregaram-se de acabar com esse otimismo. Bertrand Russell, na introdução à sua autobiografia, resumiu de forma vivencial esta transformação:

«A última metade de minha vida foi vivida numa das épocas mais dolorosas da história da humanidade, durante a qual o mundo se tornou pior, e as grandes vitórias do passado, que se afiguravam definitivas, revelaram-se apenas temporárias. Quando eu era moço, o otimismo vitoriano era um estado de espírito generalizado. Pensava-se que a liberdade e a prosperidade se expandiriam gradualmente através do mundo por meio de um processo metodicamente ordenado. Esperava-se também que a crueldade, a tirania e as injustiças continuariam a diminuir.»⁸⁴

Se o pessimismo substitui o otimismo no mundo moderno, isto não significa que o homem moderno esteja fatalisticamente se entregando a seu destino de objeto alienado da técnica e do racionalismo utilitarista.

Muito pelo contrário, na segunda metade do século XX, uma grande revolução se esboça — a primeira grande revolução desde o início da Idade Moderna —, a revolução da contracultura. Esta revolução ainda está nos subterrâneos, ainda não definiu plenamente seus objetivos (se é que um dia o fará), mas já é uma revolução em marcha. E se for vitoriosa, terá sido muito mais revolu-

⁸⁴ RUSSELL, Bertrand, *Autobiografia*, Postscriptum publicado em *Manchete*, 28 de fevereiro de 1970, por ocasião da morte do autor, aos 92 anos.

cionária do que qualquer outra revolução ocorrida a partir do momento que o racionalismo burguês e depois tecnoburocrático tomaram conta do mundo.

Se a tecnoburocracia é um sistema cultural, que engloba e leva às últimas conseqüências tanto o capitalismo quanto o comunismo soviético e as revoluções militares nos países subdesenvolvidos, a reação contra essa cultura, contra essa civilização da técnica e do racionalismo utilitarista só pode ser uma contracultura.

Esta expressão «contracultura» foi utilizada por Theodore Roszak, que, em seguida, define o sentido geral dessa nova cultura:

«Nada mais é necessário do que a subversão da visão científica do mundo, com seu arraigado comprometimento a um tipo de consciência cerebral e egocêntrica. Em seu lugar deverá surgir uma nova cultura na qual as capacidades não intelectivas da personalidade — aquelas capacidades que tiram força de um esplendor visionário e da experiência de comunhão humana — se tornem os árbitros do bom, do verdadeiro e do belo.»⁸⁵

Esta contracultura, baseada na juventude, poderá implicar, segundo Roszak, em uma revolução tão importante quanto a que separou a racionalidade greco-romana do mistério cristão. E nos ajuntaríamos, também tão importante quanto a revolução que separou a cultura medieval feudal e cristã da cultura moderna, inicialmente capitalista, depois tecnoburocrática, mas em ambos os casos racionalista e utilitarista.

Observa Roszak que os antagonismos a uma visão técnica e científica do mundo não constituem novidade. Teosofistas, fundamentalistas, espiritualistas, ocultistas, satanistas não representam nada de especialmente novo.

«O que é novo é que uma rejeição radical dos valores científicos e tecnológicos aparecesse tão perto do centro de nossa sociedade, ao invés de nas margens sem importância. São os jovens de classe média que estão conduzindo essa política de consciência, e eles estão fazendo-o com audácia, persistência e agressividade...»⁸⁶

⁸⁵ ROSZAK, Theodore, *A Contracultura*.

⁸⁶ *Idem*, p. 51.

Esta revolução estoura em toda parte. E' uma revolução recente que tem início nos anos sessenta, embora possam ser encontrados antecedentes seus anteriormente. E' uma revolução de jovens, apoiados em alguns intelectuais radicais, como Marcuse, que souberam ver o mundo dinamicamente e que não quiseram comprometer-se com concepções burocráticas do marxismo. E' a revolução dos estudantes, dos *hippies*, da nova esquerda. E' a revolução do *underground*, da música jovem, da contestação vivencial, mais do que politicamente atuante. Colateralmente, é a revolução feminista, é a revolução sexual, é a revolução dos negros dos Estados Unidos, é a revolução da Igreja Católica. Inicialmente, foi a revolução dos *beatniks* nos Estados Unidos e dos existencialistas, na França.

Não é objetivo deste livro fazer uma análise completa desta contracultura revolucionária. Nesta primeira parte examinamos a emergência da tecnoburocracia, ou seja, do novo sistema de dominação, da nova cultura que não tomou ainda plenamente o poder e já representa o *status quo*. Na segunda e na terceira parte deste livro examinaremos dois aspectos da revolta contra esse *status quo*: diretamente no caso da revolução estudantil e indiretamente no caso da revolução na Igreja Católica. Agora basta-nos uma visão geral da formação dessa contracultura, que tem nos jovens da segunda metade do século XX seus principais agentes.

Quando examinarmos a revolução estudantil veremos que esse fenômeno não é superficial, muito menos representa um mero conflito de gerações. E' um fenômeno histórico profundo, que tem raízes em uma série de fatos novos, que as transformações tecnológicas dos últimos cem anos trouxeram em seu bojo: a massificação estudantil, a revolução na educação, a dissolução na família patriarcal, o desenvolvimento dos meios de comunicação em massa.

E' importante agora definir apenas as linhas básicas desta revolução jovem. Herbert Marcuse, em entrevistas concedidas entre o dia 5 e o dia 9 de maio de 1968, em Paris, afirmava a respeito dos estudantes:

«Creio que os estudantes se rebelam contra todo o nosso modo de vida, que eles repudiam as vantagens desta sociedade tanto quanto seus males, e que aspiram a um modo de vida radicalmente novo: a um mundo onde a concorrência, a luta dos indivíduos uns contra os outros, o engano, a crueldade, o massacre já não tenham razão de ser.»⁸⁷

O mesmo Marcuse, logo em seguida, fala sobre os *hippies*:

«Olhem os *hippies* — Sua rebelião está dirigida contra uma moral puritana, contra uma sociedade norte-americana, onde as pessoas se lavam dez vezes por dia, e que, ao mesmo tempo, mata e incendeia no Vietnã com toda pureza.»⁸⁸

A revolta, portanto, é contra toda a sociedade tecnoburocrática, que muitas vezes ainda se confunde com o sistema capitalista. E' uma revolta antes de mais nada moral. E' uma revolução de consciências. E' uma revolta contra a tendência da história, se a virmos de um ponto de vista determinista. E' uma revolta baseada na transformação das consciências, na criação de novos valores, na vivência de um novo estilo de vida. E' uma revolta que só poderá ser vitoriosa se rejeitar o determinismo do fator estratégico de produção. Porque é uma revolta que coloca a produção de bens materiais em segundo plano.

E' uma revolta total, que rejeita a civilização ocidental em bloco, em nome de uma liberdade integral e de uma vida nova. As frases, durante a revolta de maio de 1968, na França, são significativas:

«E' proibido proibir.»

«Mudar a vida. Transformar a sociedade.»

«A emancipação do homem será total ou não será.»

«Meus desejos são a realidade.»

⁸⁷ MARCUSE, Herbert, *La Imaginación al Poder*, Buenos Aires, Ediciones Insurrexit, 1969, p. 57.

⁸⁸ *Idem*, p. 61.

«Construir uma revolução é também romper todas as cadeias interiores.»

«A imaginação toma o poder.»

«Queremos as estruturas a serviço do homem e não o homem a serviço das estruturas. Queremos ter o prazer de viver e nunca mais o mal de viver.»⁸⁸

E' uma revolta em que uma minoria de jovens toma uma atitude revolucionária em relação à vida. Essa atitude pode ser politicamente ativista como é o caso dos estudantes, dos *yppies*, e da nova esquerda, ou pode ser politicamente não ativa, como é o caso dos *hippies* e de muitos intelectuais e artistas, que de uma forma ou de outra estão ligados ao *underground*. Pode sofrer profundas influências das religiões orientais, especialmente do budismo e do zen-budismo, e pode ao mesmo tempo estar marcada pelo marxismo. E' muitas vezes contraditória, indefinida e frágil. Mas é sempre radical. Nos termos de um dos líderes do movimento jovem nos Estados Unidos, Jerry Rubin:

«Quem afinal quer ser bem sucedido na América hoje? O movimento *hippie-yppie-SDS* (Students for a Democratic Society) é um movimento «branco-preto». A economia americana não necessita mais de jovens brancos e pretos. Nós somos lixo. Nós realizamos nosso destino na vida rejeitando o sistema como ele nos rejeita.»⁸⁹

Esta rejeição radical do sistema tecnoburocrático, que muitos ainda identificam com o capitalismo, é expresso de maneira mais dramática ainda por um dos líderes do movimento dos Panteras Negras nos Estados Unidos, Eldridge Cleaver:

«O que nós temos que compreender acima de tudo é que o nosso inimigo, e o que de fato nós estamos lutando contra, não é um determinado presidente de universidade ou diretor de ginásio, ou um conselho de educação, mas é contra toda a estrutura social.»⁹¹

⁸⁸ Cf. *La Imaginación al Poder*, op. cit., pp. 77-97.

⁸⁹ RUBIN, Terry, An Emergency Letter to My Friends, em *Countdown 1*, New American Library, 1970, p. 170.

⁹¹ CLEAVER, Eldridge, Revolution and Education, em *Countdown 1*, op. cit., p. 158.

Esta revolução está aí. Teve início em Berkeley, nos Estados Unidos. Seus grandes momentos foram a revolta de maio de 1968, na França, e o festival de Woodstock, em 1969, nos Estados Unidos. E' ainda uma revolução de uma minoria. E' uma revolução de países desenvolvidos, que já chegaram a um razoável nível de abundância material, embora esteja tendo profundas influências nos países subdesenvolvidos. E' uma revolução a longo prazo, que só agora está começando. E', de qualquer forma, uma revolução que sofre sistematicamente o perigo de ser cooptada pelo sistema tecnoburocrático, e a ele se integrar, como uma espécie de folclore.

Para terminarmos esta primeira parte do livro, resta-nos responder a quatro perguntas sobre a revolução jovem que pretende criar uma nova cultura no mundo moderno: Poderá ela ser vitoriosa sem dominar um novo fator estratégico de produção? Não será ela inviável para os países subdesenvolvidos? Quais serão seus princípios básicos? Qual o destino do socialismo neste contexto?

A primeira questão só será difícil de responder se aceitarmos um determinismo mecanicista, que faça a história necessariamente determinada pelas condições materiais da existência. Em outras palavras, se nos mantivermos em um marxismo ortodoxo, que acredita ser a liberdade a consciência da necessidade histórica. Para o marxista ortodoxo, o homem pode e deve agir sobre a história. Mas não pode ir contra ela. Não pode ignorar as condicionantes materiais de sua própria vida.

Não aceitamos esse determinismo marxista. O próprio Marx, embora sem abandonar seu determinismo básico, já admitia que o homem iria, através dos tempos, ganhando cada vez maior poder sobre sua história. Sua visão, porém, era otimista. Permanecendo preso às condicionantes materiais, o homem caminharia necessariamente para um mundo cada vez melhor: para o socialismo e o comunismo.

Vimos neste trabalho que, adotando basicamente mas não ortodoxamente o método histórico-dialético, concluímos pelo inverso. A história conduz o homem para um mundo que, se não for pior, é pelo menos tão mau quanto o capitalista: a tecnoburocracia.

Entretanto, hoje mais do que nunca, o homem tem uma oportunidade de liberdade. A filosofia existencialista, que coloca o homem como um ser intrinsecamente livre e responsável por suas ações não surgiu por acaso neste século. Embora ela tenha uma base filosófica abstrata, na medida em que se apóia na precedência da existência sobre a essência, no existir antes de ser definido, e na gratuidade básica da vida humana, ela é claramente situada em um momento histórico dado: no século XX, em um momento de crise e descrença no racionalismo, e ao mesmo tempo em um momento em que o desenvolvimento da educação e dos sistemas de comunicação, inclusive a própria imprensa, ampliavam de forma nunca imaginada o debate ideológico entre os homens.

Tínhamos, assim, ao mesmo tempo, um mundo dominado por diversas filosofias individualistas, que ignoravam as condicionantes materiais da história, e de outro lado, por filosofias deterministas, entre as quais a principal era a marxista. Nenhuma dessas soluções era evidentemente aceitável, especialmente quando não mais apenas ideologias, sistemas de legitimação da ordem estabelecida, dominavam o plano das idéias, mas também, utopias, sistemas de contestação dessa mesma ordem, passavam a disputar a primazia nesse mesmo plano.²²

O existencialismo surge nesse momento. E Sartre em particular, embora aceitando boa parte dos condicionantes materiais sobre a vida humana, nos termos pretendidos pelos marxistas, postula a liberdade existencial do homem:

«Que significa dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define... Assim, não há natureza

²² Cf. MANHEIM, Karl, *Ideologia e Utopia*, Porto Alegre, Editora Globo, 1956 (original alemão: *Ideologie und Utopie*).

humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após esse impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz.»⁹³

Daí resulta a liberdade e a responsabilidade básica do homem. Liberdade e responsabilidade que, vistas sob uma perspectiva histórica, aumentam cada dia, à medida em que a educação se desenvolve, que os meios de comunicação crescem, que as ciências, e especialmente as ciências sociais, fazem-nos compreender melhor as condicionantes de nossa vida social. Depois de Marx, de Freud, de Max Weber, de Keynes, entre muitos outros, é evidente que o homem conhece muito melhor os processos sociais e psicológicos a que está sujeito. E pode ser livre e responsável.

E' nessa hipótese de liberdade e responsabilidade que está baseada a viabilidade da contracultura, da revolução jovem.

Será essa revolução prematura para os países subdesenvolvidos? Não necessariamente. Ela é sem dúvida um produto das sociedades tecnoburocráticas avançadas, em que já existe um certo grau de abundância. Mas é certo que hoje vivemos em um mundo integrado. Já vimos que a tecnoburocracia saltou etapas e se instalou solidamente em países subdesenvolvidos, através de revoluções militares ou comunistas. Por outro lado, o subdesenvolvimento é um sistema de dependência global, estrutural, que só existe em função do desenvolvimento. E está sempre sofrendo profundas influências do sistema central. As técnicas, as ideologias, e as utopias são rapidamente transplantadas. O consumismo domina tanto a população norte-americana quanto boa parte da brasi-

⁹³ SARTRE, Jean Paul, *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, Editorial Presença, sem data, p. 242 (original francês: *L'Existentialisme est un Humanisme*).

leira, que tem um mínimo de condições de consumir produtos de mercado. As revoltas estudantis romperam com quase tanto vigor nos países subdesenvolvidos que nos desenvolvidos. O fenômeno *hippie* é ainda pouco definido, mas já começa a se manifestar nesses países.

Não há, portanto, razão para acreditar que será necessário que os países subdesenvolvidos antes se industrializem e aumentem seu padrão de vida, para, só depois, poderem assistir à emergência de uma contracultura. Especialmente através de um processo de transplantação cultural, ela poderá também surgir nos países subdesenvolvidos.

Mas, com o surgimento da contracultura, a que ficam reduzidos os ideais da velha esquerda? Que outros ideais podem substituí-lo? Pode-se falar em um novo e em um velho socialismo? As respostas a essas perguntas são hoje muito confusas. Daremos a elas, portanto, uma resposta pessoal muito breve. Este é um livro de análise crítica, não de propostas morais.

A perspectiva ingênua da realização automática do socialismo através da mera supressão da propriedade privada dos meios de produção é naturalmente abandonada. A socialização dos meios de produção continua, sem dúvida, um pressuposto da revolução jovem e da nova esquerda, mas não é nem a mais importante nem a mais urgente das transformações. Se realizada sem que as demais mudanças ocorram, o mais provável é que teremos facilitado o caminho de uma revolução totalitária tecnoburocrática, como aconteceu na União Soviética.

Na medida em que esta socialização dos meios de produção for sendo realizada, porém, parece hoje indiscutível a necessidade de um processo de descentralização econômica, em que os mecanismos de mercado se aliem aos do planejamento, no controle da economia. A colocação de todo o poder sobre as empresas nas mãos de um órgão planejador central, além de ineficiente, facilita sobretudo a tomada ou a manutenção no poder por parte dos tecnoburocratas. Isto não significa que pretendamos voltar a um sistema de pequenas empresas. Na maioria dos setores industriais e financeiros e mesmo em

amplos setores comerciais, estas empresas tornaram-se inviáveis, em função das economias de dimensão. As empresas terão portanto que ser grandes. Mas não precisarão ser monopólios. Serão geralmente oligopólios obrigados a concorrer entre si, sob a vigilância do Estado. O controle das empresas será coletivo. Não será estatal. Um sistema baseado na autogestão será provavelmente o caminho a seguir.

O essencial desta revolução, porém, não será a transformação das relações de produção, cujas linhas gerais acabamos de descrever. Se esta revolução pretende mudar o rumo da história, se pretende deslocar do poder a tecnoburocracia, apesar de o fator estratégico de produção continuar a ser técnica, se esta revolução depende do exercício, por parte do homem, de sua liberdade e de sua responsabilidade existencial, ela terá que ser uma revolução de consciências — uma profunda revolução ideológica.

Esta revolução será, em primeiro lugar, uma revolução crítica. Ela terá que partir da crítica radical da sociedade capitalista e/ou tecnoburocrática vigente. E dirigirá suas armas contra um inimigo principal: o racionalismo utilitarista e eficientista.

Com base nesse pressuposto, alguns intérpretes imaginam que a revolução seria contra o racionalismo puro e simplesmente. E realmente esta análise parece correta, quando examinamos as tendências místicas dos *hippies* e a revalorização das religiões, especialmente das religiões orientais que, ao contrário do cristianismo, não sofreram sequer a influência do racionalismo greco-romano; ou quando vemos os jovens recorrerem a experiências alucinatórias com drogas, em uma tentativa de fuga à realidade e à razão, muito mais do que em um esforço real pela liberação interior.

Estas atitudes fazem, sem dúvida, parte da reação contra a ordem estabelecida e contra o racionalismo vigente.

Não creio, todavia, que prevalecerão. São os exageros da antítese, que não encontrarão abrigo na síntese futura. Esta, depois de criticar radicalmente o racionalismo vigente, provavelmente proporá um novo racionalismo. Se o homem caminhou da tradição e da revelação para a razão, como fonte de conhecimento e de poder, não creio que agora esteja disposto a dar um passo atrás, já que não há outras alternativas para ele senão a tradição, a revelação e a razão.

Dentro do racionalismo, porém, as alternativas existem. E a alternativa historicamente adotada do utilitarismo eficientista não é aceitável pela revolução jovem. Uma nova conceituação de racionalismo é necessária.

O racionalismo é, em primeiro lugar, uma filosofia que acredita na razão humana. O novo racionalismo também acreditará na razão humana como principal fonte de conhecimento e de poder. Mas não será tão otimista quanto os velhos racionalistas. Não acreditará no reino dos céus sobre a terra simplesmente devido ao desenvolvimento técnico e científico. Porque sabe que esse desenvolvimento poderá perfeitamente servir para o estabelecimento de um sistema de dominação mais rígido e totalitário que os anteriores. O novo racionalismo acredita na razão, mas a qualifica. A razão não é boa em si mesma. Ela será boa ou má, dependendo da forma em que ela for utilizada, dependendo dos objetivos que forem estabelecidos e dos meios que forem adotados.

O racionalismo estabelece objetivos para a ação social e procura os meios mais adequados para atingir esses objetivos. O velho racionalismo utilitarista identificou os objetivos sociais com os objetivos econômicos de maior lucro, maior bem-estar, maior produção de bens, e identificou os meios adequados com a eficiência ou produtividade econômica. Todos os demais objetivos foram subordinados ou tornados dependentes desses objetivos econômicos. O novo racionalismo repudia essa falsa hierarquia de objetivos. Não despreza os objetivos econômicos e a eficiência econômica, mas os considera apenas uns entre outros objetivos. E certamente não os mais importantes.

Muito mais importante, entre os objetivos a serem alcançados, é o da liberdade. Não apenas a liberdade política ou econômica. Mas a liberdade total, a liberdade interior de cada um. A liberdade que nasce e tem seu único limite na liberdade dos outros. A liberdade na comunhão, a liberdade dentro da comunidade dos amigos e companheiros de trabalho. A liberdade que se funda no respeito mútuo e na responsabilidade de cada um, dentro de um quadro jurídico em que direitos humanos estejam solidamente assegurados.

Adotado o objetivo da liberdade como principal, o novo racionalismo deverá procurar definir, dentro de um processo de *práxis*, os meios mais adequados a serem utilizados para atingir esse objetivo. Nesse processo, jamais poderá ser admitido que convirá sacrificar hoje a liberdade, em nome da eficiência e do bem-estar, porque depois será mais fácil recuperar a liberdade perdida.

Da mesma forma, o novo racionalismo colocará outros objetivos pelo menos tão válidos quanto os objetivos econômicos: a justiça, a beleza, a verdade, o amor, a igualdade de oportunidade. São objetivos que valem em si mesmos para o novo racionalismo, e que não podem ser subordinados a qualquer outro. São objetivos que, juntamente com a liberdade e um certo grau de bem-estar econômico mínimo, garantem a auto-realização de cada um dentro da sociedade.

Esta, portanto, será uma revolução profunda, que modificará não apenas as relações de produção, mas também e principalmente as consciências de cada um. Sem a revolução das consciências não haverá revolução alguma. O nome do novo regime a ser instaurado poderá ser socialismo, apesar dos abusos de que esse nome tem sido vítima, seja por parte da velha esquerda, seja principalmente por parte da tecnoburocracia comunista. Mais importante do que o nome, porém, é o sentido dessa revolução. Como qualquer outra revolução, seu sentido é eminentemente utópico. A transformação das consciências, a liberação interior do homem, não são objetivos facilmente alcançáveis. Não são objetivos alcançáveis com um golpe de Estado, nem mesmo com uma revolução

armada. Esta última alternativa, em certos casos extremos de totalitarismo, terá que ser tentada. Nas sociedades razoavelmente abertas, porém, elas certamente não serão necessárias nem indicadas. Não se mudam consciências com a força das armas.

O uso da guerra para estabelecer a paz, o emprego do terrorismo e da violência para impor a liberdade, o uso do ódio para estabelecer o amor dificilmente serão bem sucedidos. Quando vitoriosos politicamente, os novos governantes tenderão afinal por implantar, eles próprios, a guerra em lugar da paz, o totalitarismo em lugar da liberdade, o ódio em lugar do amor.

Esta revolução será provavelmente lenta. Sofrerá tropeços. Exigirá paciência, dedicação, amor, confiança. Não tem, em hipótese alguma, seu êxito assegurado. E', todavia, um caminho a ser seguido, que toda uma juventude generosa e cheia de audácia já começou a trilhar.

TECNOBUROCRACIA E CONTESTAÇÃO

Luiz Carlos Bresser-Pereira
Editora Vozes, 1972

I

A Revolução do Nosso Tempo

A PARTIR DE MEADOS DOS ANOS SESSENTA O MUNDO passou a assistir, entre surpreso e atônito, à revolução estudantil. Anteriormente, a participação ativa do estudante na política era uma característica dos países subdesenvolvidos. No Brasil, na Venezuela, na Indonésia, em países desse nível de desenvolvimento, os estudantes podiam ser considerados uma força política ponderável. Faziam greves, passeatas, distribuía manifestos. Constituíam-se, enfim, em um grupo de pressão relativamente respeitável. No Brasil, por exemplo, antes de 1964, os estudantes, através de seus órgãos oficiais de representação, principalmente a UNE, estavam no centro do processo político brasileiro. Muito mais do que os operários ou os camponeses, os estudantes organizavam-se para protestar contra a ordem estabelecida. E não foi por acaso que o grupo mais severamente reprimido, depois da revolução de 1964, tenha sido o dos estudantes.

Recentemente, porém, o problema estudantil universalizou-se e ganhou profundidade. Deixou de ser um problema típico dos países subdesenvolvidos capitalistas para estender-se para todos os países, independentemente de grau de desenvolvimento ou de regime político. Revoltas estudantis espoucaram em países tão diferentes como os Estados Unidos ou a China, a Polônia ou a Bolívia. As manchetes dos jornais passaram a ser dominadas pela revolução estudantil. Certo dia, em uma mesma manchete, lia-se: «Revolta de Estudantes na Polônia, Alemanha,

Bolívia e Itália». O protesto dos estudantes ganhava intensidade e violência. De uma hora para outra milhares de estudantes, até então considerados pacíficos, levantavam-se em rebelião. E a greve já não era mais sua arma preferida. Ao invés, passaram a adotar táticas muito mais efetivas e violentas, que incluíam passeatas, tomadas das universidades, uso de barricadas nas ruas.

E é claro que a revolta estudantil se propagava através do exemplo. Curiosamente, os dois países em que ela inicialmente se manifestou estavam em polos opostos sob todos os sentidos: os Estados Unidos e a China. Nesta, a Revolução Cultural lançada por Mao-Tse-Tung, teve como principais atores os estudantes, os guarda-vermelhos. E em pouco tempo os guarda-vermelhos escaparam ao controle de Mao. Passaram a agir por conta própria. Nos Estados Unidos, cujos estudantes caracterizavam-se especialmente pela apatia política, tivemos de súbito, principalmente na Universidade de Berkeley, um impressionante levante de estudantes. Depois desses dois exemplos, em países-chave do mundo contemporâneo, a rebelião estudantil propagou-se para a Itália, Inglaterra, Alemanha, Espanha, Argentina e França, nesta última alcançando uma intensidade e violência acima de todas as expectativas, constituindo-se, sem dúvida, na maior crise política por que passou a França desde a subida ao poder de De Gaulle, em 1958.

Qual o sentido deste movimento estudantil que sacode o mundo? Qual sua profundidade? Trata-se de uma mera revolta ou de uma revolução? Seus objetivos são limitados à reforma universitária ou englobam toda a sociedade? E, principalmente, quais são suas causas? Há fatos novos que podem dar um sentido diferente ao movimento estudantil? São estes problemas que pretendemos examinar de forma resumida e exploratória neste trabalho. Pretendemos, nestes termos, desenvolver um esquema de análise do problema que, se for válido, como imaginamos ser, revestir-se-á de uma importância tal, que merecerá uma análise mais profunda.

A tese central deste ensaio é a de que a revolução política radical de nosso tempo é a revolução estudantil, ou melhor, é a revolução dos estudantes e dos intelectuais não-comprometidos. São os estudantes e os intelectuais não-comprometidos o grupo revolucionário por excelência, o meio de cultura de onde poderão germinar a revolução política e a revolução de consciências contra a ordem tecnoburocrática em emergência. Não são mais os operários, como pretendia Marx no século passado, a classe revolucionária. Não é mais do proletariado que se pode esperar a revolução. Esta, quando e se ocorrer, terá origem nos estudantes e nos intelectuais não-comprometidos.

Admitimos que esta é uma tese discutível. Cremos, todavia, que existem boas razões para sustentá-la. Para isto será necessário verificarmos: a) porque a classe operária deixou de ser revolucionária; b) se o grupo estudantil tem objetivos revolucionários; c) quais os fatos novos (causas) que provocaram esta transformação; e finalmente d) se os estudantes têm uma ideologia capaz de orientar sua ação e poder para tornar efetiva a revolução.

II

Os Ex-Revolucionários e os Novos Revolucionários

A PRIMEIRA QUESTÃO, PORTANTO, É PORQUE A CLASSE operária deixou de ser revolucionária. Marx acreditava que do proletariado surgiria a revolução mundial. Embora Marx tenha carregado excessivamente as tintas, devemos admitir que o genial pensador alemão tinha razão. No século passado e no começo deste século, se havia uma classe potencialmente revolucionária, era ela a classe operária. As condições miseráveis em que vivia e trabalhava, a odiosa exploração de que era objeto, sua proletarização e massificação tornavam-na, naturalmente, a base de qualquer revolução.

Mas estas condições foram se modificando. A predição de Marx do empobrecimento crescente da classe operária não se concretizou. Pelo contrário, seu padrão de vida melhorou sensivelmente em todos os países que se industrializavam. Além disso, foram abertos e institucionalizados os canais de comunicação e conflito entre a classe operária e o regime. A regulamentação do direito de greve, a legislação trabalhista em geral, os sistemas de seguro social criados tiveram esse sentido, e acabaram de amortecer o espírito revolucionário da classe operária.

Hoje, em quase todos os países do mundo, a classe operária é uma classe acomodada. Conseguiu um padrão

de vida razoável e está satisfeita com ele. A legislação trabalhista e o seguro social garantem-lhe a possibilidade de defesa de seus «direitos» e uma velhice tranqüila. Não há por que fazer revolução. As greves limitam-se a exigir melhores condições de trabalho e melhores salários. E se não bastasse tudo isso, em um país como os Estados Unidos, devido aos progressos da automação e ao grande crescimento do setor terciário, o número de operários vem diminuindo não só em termos relativos, mas também absolutos. Sem dúvida, não é da classe operária que poderão surgir as revoluções dos nossos dias.

Este fato tem ficado patente, inclusive em relação aos capítulos recentes da revolta estudantil. A classe operária tornou-se, na melhor das hipóteses, caudatária do movimento estudantil. Em Paris, em 1968, greves foram deflagradas como resultado das manifestações estudantis. Sem os estudantes não teriam ocorrido as greves. Em Madri, os estudantes centraram sua luta em torno de uma reivindicação que deveria ser tipicamente operária: a reivindicação de liberdade sindical. Em São Paulo, o 1º de maio de 1968 só teve alguma repercussão devido às manifestações estudantis, que mereceram a reprovação dos líderes sindicais. Entretanto, a prova mais patente de que podemos hoje nos referir aos operários como sendo os «ex-revolucionários», foi-nos dada pela seqüência dos acontecimentos relacionados com a revolta dos estudantes franceses em maio de 1968. Em um primeiro momento os sindicatos, perplexos, recusaram apoio aos estudantes. Em seguida, para não perder sua liderança, e visto que os estudantes dirigiam-se diretamente às bases operárias, os sindicatos decidiram participar. Greves e ocupações de fábricas sucederam-se. Paris assistiu às maiores manifestações de rua de sua história. Não há exagero nenhum em afirmar que a França esteve à beira da revolução e do caos. Neste momento, porém, os sindicatos retraíram-se. Recusaram-se a endossar as teses revolucionárias dos estudantes. Preferiram canalizar o protesto para a obtenção de melhores salários e condições de trabalho. Conforme noticiava «O Estado de São Paulo» em sua edição de 19 de maio, na primeira página:

«A CGT ao perceber as tendências de muitos líderes estu-
dantis — alguns pregavam uma revolução total, pura e simples
— afastou-se dos universitários e concentrou seus esforços numa
série de reivindicações profissionais.»

Nesse mesmo dia, o correspondente na França desse
mesmo jornal, Gilles Lapouge, escrevia:

«Mas o momento mais crítico parece ter sido superado. Houve
o rompimento entre estudantes e trabalhadores sindicalizados...
Surgiram os técnicos em sindicalismo e em dois tempos tomaram
as decisões. Apropriaram o movimento dos operários jovens e
inexperientes, garantindo-o e estruturando-o simultaneamente. Em
seguida removeram tudo o que pudesse parecer aventura, sepa-
rando os dois grupos, a fim de que os trabalhadores não sofram
a influência dos jovens intelectuais da Sorbonne. Poderosos, inte-
ligentes, bem organizados, eles, que são profissionais, em menos
de 24 horas transformaram aquele fogo selvagem que queimava
contra a sociedade num movimento menos perigoso no estilo
tradicional e conhecido.»

Em outras palavras, os operários, através de suas li-
deranças sindicais, não obstante dominadas por comu-
nistas (como é o caso da CGT), transformaram-se, não
apenas em ex-revolucionários, mas no principal baluarte
da ordem estabelecida. Quem evitou o agravamento da
revolta estudantil, propagada para os meios operários,
não foi a polícia, não foi o Exército, não foi o poder
dos industriais, mas a ação dos sindicatos e do Partido
Comunista Francês. O fato não deixa de ser paradoxal,
mas a conclusão que se tira dele é clara: a revolução,
seja de que tipo for, não virá da classe operária.

A afirmação pode parecer excessivamente radical. Os
acontecimentos de maio de 1969 em Córdoba, na Argen-
tina, por exemplo, poderiam ser lembrados como um
eventual desmentido àquela hipótese. Realmente, aquela
foi uma das únicas circunstâncias, nas últimas décadas,
em que a classe operária, em qualquer parte do mundo,
adotou posições revolucionárias ou pelo menos quase
revolucionárias. Efetivamente a Argentina é o único país
da América Latina e um dos poucos países do mundo que
possui uma classe operária politizada e bem organizada.

Entretanto, se examinarmos mais cuidadosamente os

acontecimentos de maio de 1969 na Argentina, verificaremos que o papel dos estudantes foi então decisivo. Foram eles que iniciaram o movimento, contando inclusive com o apoio de ponderáveis setores da Igreja Católica (cujas transformações políticas revolucionárias, aliás, estudaremos na segunda parte deste livro). Iniciado o movimento pelos estudantes, este, ao contrário do que acontecera na França um ano antes, obteve o decidido apoio dos operários, os quais, finalmente, assumiram a liderança do mesmo, transformando-o em uma luta operária contra o governo. Seria muito pouco provável, porém, que aquela manifestação política impressionante da classe operária, na Argentina, sequer houvesse ocorrido, não fossem os estudantes.

Sabemos que esta é a posição mais polêmica que estamos adotando neste livro. Os próprios estudantes geralmente não admitem a idéia de que a revolução possa ser realizada sem a participação da classe operária. Conforme observa o líder estudantil alemão Dutschke, a missão dos estudantes seria

«despertar, por meio de uma dialética cada vez mais eficaz de esclarecimento e ação da massa, a espontaneidade das massas assalariadas aniquiladas pelos partidos».¹

Os comunistas, especialmente, são dogmáticos a respeito. Pretendendo ser fiéis ao marxismo, afirmam que a revolução só poderá partir da classe operária. Um intelectual comunista inteligente e aberto, como Roger Garaudy, o qual, inclusive, causou grandes problemas para o seu próprio partido — o Partido Comunista Francês —, por haver adotado uma posição de crítica radical ao imperialismo soviético na Tchecoslováquia, ainda não conseguiu desvencilhar-se deste dogma. Garaudy começa, por exemplo, sua análise da «significação das lutas estudantis e suas relações com as lutas operárias» com a seguinte frase:

¹ DUTSCHKE, Rudi, em *Revista Civilização Brasileira*, 19/20, maio-agosto 1968, p. 99.

«A partir da idéia fundamental de que a principal força revolucionária é a classe operária...»²

Este, portanto, é o pressuposto. A partir daí começa a discussão. Garaudy sabe muito bem que Marx escreveu sobre uma realidade econômica e social que não existe mais. Em um século o mundo mudou radicalmente. As análises marxistas da economia e da sociedade europeia têm hoje valor principalmente histórico. Constituem ainda exemplo de aplicação do método do materialismo histórico, o qual — este sim — continua vivo e dotado de poderosa força explicativa do processo histórico da humanidade. Aplicado, porém, a uma realidade diversa, o método histórico marxista deverá produzir resultados diversos dos alcançados pelo próprio Marx. Embora Garaudy e a maioria dos comunistas e socialistas mais esclarecidos saibam de tudo isto, não têm coragem de denunciar a tese de que «da classe operária partirá a revolução», que «a classe operária inserida no processo de produção, realizará a revolução que resolverá a contradição entre as forças produtivas em desenvolvimento e as relações de produção capitalistas».

Compreende-se esta falta de coragem a esta hesitação, embora todos os fatos estejam contradizendo a tese que deposita na classe operária a responsabilidade da revolução. No momento em que esta tese foi negada, toda a estratégia comunista terá que ser revista. Ou então será preciso admitir que os partidos comunistas não são mais revolucionários.

Sartre comenta, de forma brilhante, a posição comunista a respeito da revolta estudantil. Embora o trecho seja um pouco longo, transcrevê-lo-emos na íntegra devido a sua importância. São inclusive antecipados diversos problemas sobre a ideologia estudantil que mais adiante trataremos neste livro. Diz ele:

«Outro dia, na Cidade Universitária, um comunista me disse: «O movimento estudantil não é revolucionário porque: 1 — ele não tem ideologia revolucionária; 2 — ele nem sequer abalou

² GARAUDY, Roger, A Revolta dos Estudantes Franceses e a Revolução, em *Revista Civilização Brasileira*, 19/20, maio-agosto 1968, p. 44.

o regime; 3 — ele é de caráter anárquico porque toda vez que a burguesia se revolta vem o anarquismo; 4 — só os operários podem fazer a revolução porque eles são os produtores.»

O infeliz mal pôde falar, tantas foram as vaias, mas era preciso responder. Eu disse: se é preciso ter uma ideologia revolucionária para fazer a revolução, então só o Partido Comunista cubano poderia fazê-lo, não Fidel. Ora, este partido não só não a fez, como também se recusou a juntar-se à greve geral decretada num certo momento pelos estudantes e pela resistência das cidades. O que é admirável, nesse caso, é que a teoria nasceu da experiência, em vez de precedê-la. Mais tarde, sentindo talvez que seu movimento necessitava de bases teóricas, Fidel se aproximou do comunismo.

Façamos a transposição: nada indica que as pessoas que começam uma revolução na França devam ter, para vencer, uma doutrina pronta. Ao contrário, se os estudantes fracassaram, em parte foi porque o PC francês, com sua concepção fechada do marxismo e suas respostas para tudo — tiradas desse ou daquele texto de Lenine — freou seus movimentos.

Não é que os jovens revolucionários não tenham uma doutrina — eles têm até muitas, e bem diferentes, se bem que exijam todos mais ou menos o marxismo — mas eles admitem em pôr as suas idéias à prova na ação. Todos se juntam em torno da idéia muito importante do «poder duplo» que Cohn Bendit lançou: «Nós não poderemos ganhar se não se criar um segundo poder para enfrentar De Gaulle, e este poder só poderá repousar sobre a união dos estudantes e trabalhadores.» Não foi assim desta vez? Não é aos estudantes que se deve culpar.

Terceiro ponto da argumentação comunista: o movimento estudantil é anarquista porque representa uma revolta burguesa. Como explicar então a revolta dos estudantes tchecoslovacos e iugoslavos, que nasceram num regime socialista, e cuja maioria é filha de operários e camponeses? Que querem eles? A mesma coisa que os estudantes franceses, isto é, a liberdade de crítica e de autodeterminação. O que os jovens revolucionários reclamam, burgueses ou não, não é a anarquia, mas exatamente a democracia, uma democracia socialista verdadeira que ainda não se conseguiu em nenhum lugar.

Último argumento enfim: só os operários podem fazer a revolução. Respondo que nenhum estudante politizado jamais disse outra coisa. Eles sempre repetiram: «Nós podemos ser o detonador, mas a revolução será feita pela união das classes trabalhadora, operária e camponesa. Para que eles sejam o detonador, é preciso uma convergência entre as reivindicações e as dos trabalhadores. Dizer que os estudantes, como burgueses, só podem exprimir os interesses da sua classe, é dar provas de um marxismo estreitamente mecânico. Marx disse outra coisa quando explicou como os teóricos saídos da bur-

guesia poderiam se transformar em aliados dos trabalhadores, porque seus problemas, como homens de cultura, sábios, membros de profissões liberais, eram igualmente problemas de alienação. Isto já era verdade na época de Marx, e é ainda hoje, quando os estudantes descobrem que são tratados como objetos durante seus anos de estudos, para serem depois tratados igualmente como objetos quando se transformam nos quadros. Eles compreendem que o seu trabalho lhes é roubado, como os operários, se bem que de uma outra maneira. Por isto os estudantes estão hoje muito mais próximos dos operários do que de seus pais.»³

Nossa posição, todavia, não coincide inteiramente com a de Sartre, e dos próprios estudantes. Não acreditamos que esteja reservado aos estudantes o papel de simples detonador da revolução, nem que esta vá ser realizada pela trabalhadora operária e camponesa. Nossa tese é a de que a liderança de uma eventual revolução caberá aos estudantes e intelectuais não-comprometidos com o processo de produção capitalista. Os trabalhadores poderão constituir-se em uma força auxiliar. Principalmente os camponeses. Secundariamente os operários. Estes estão excessivamente acomodados. Na verdade, sob muitos aspectos, sentem-se parte da ordem estabelecida, mais do que o setor por ela oprimida. Já têm muito a perder para tudo arriscar em uma revolução. Não estão mais no fim da escala social. Depois deles ainda temos os trabalhadores rurais, a população marginal das cidades.

Na verdade, sob certos aspectos, nas sociedades industriais modernas, e muito diferentemente do que acontecia há um século atrás, os operários constituem uma elite dentro da classe baixa — uma elite organizada, tecnicamente capaz e detentora de um padrão de vida razoavelmente elevado e seguro. As contradições entre a sua posição no processo de produção e o da classe capitalista continuam a existir, mas não são tão dramáticas que os levem à revolução, a não ser em um ou outro caso extremo de inflexibilidade do sistema capitalista. De um modo geral, porém, o que se verificou por parte do capitalismo foi uma extrema flexibilidade

³ SARTRE, Jean Paul, entrevista concedida ao *Nouvel Observateur*, em *Revista Civilização Brasileira*, 19/20, maio-agosto 1968, pp. 63-64.

e capacidade de adaptação, que roubaram à classe operária sua força revolucionária.

Nestas condições, uma revolução partindo da classe operária torna-se difícil. O fato novo, que abriu perspectivas de transformações revolucionárias no mundo, foi a emergência dos estudantes como grupo revolucionário. Entretanto, para a realização de uma revolução, o apoio não só da classe operária, mas também de outros grupos sócio-econômicos, será essencial. Não cremos, porém, que a participação ativa dos operários na revolução o seja também essencial.

Poder-se-á então perguntar que revolução será essa então, sem a participação ativa dos operários. Procuraremos responder a esta pergunta quando estudarmos a ideologia da revolução estudantil. Veremos então que, dentro de sua curiosa indefinição ou imprecisão ideológica, esta é uma revolução que não pode ser compreendida dentro dos esquemas políticos tradicionais. Ou revemos nossos esquemas com coragem, arriscando inclusive errar, ou jamais compreenderemos o que hoje está acontecendo no mundo. Antes de mais nada, deveremos lembrar que a revolução estudantil não será apenas contra o sistema capitalista. Também o socialismo burocrático soviético é alvo da contestação estudantil. E apenas este fato já nos obriga a reformular os velhos esquemas.

Devemos, todavia, fazer aqui uma ressalva: na medida em que uma revolução estudantil e de intelectuais não-comprometidos for eventualmente bem sucedida sem o apoio das massas populares, ela estará correndo o grande risco de ser uma revolução elitária. E então todo o idealismo, todo o amor à justiça e à liberdade que caracterizam os jovens dificilmente serão suficientes para impedir graves desvios no processo revolucionário. Talvez seja por isso que os estudantes fazem em geral questão de afirmar que querem transformar o mundo com o apoio e a participação dos trabalhadores. Resta

disto tudo, então, uma contradição: a clássica contradição entre desejos e realidades. Os grupos de esquerda desejariam que operários trabalhadores rurais e camponeses fossem revolucionários. Transformam-nos, então, intelectualmente, em revolucionários. E passam a viver uma contradição intrínseca em sua ação política.

Também não é possível esperar revolução da classe dos camponeses e trabalhadores rurais. Nos países desenvolvidos seu número é cada vez menor. E grande parte é constituída de pequenos proprietários conservadores, satisfeitos com o que têm. Nos países subdesenvolvidos, onde são numerosos e miseráveis, falta-lhes um mínimo de organização e de cultura para que possam levar a cabo qualquer revolução. Analfabetos, ou semi-analfabetos, espalhados pelas fazendas e vilarejos, não têm condições para revoltar-se em termos organizados e efetivos. Podem se constituir, sem dúvida, na grande base de manobra para uma revolução. Sob muitos aspectos, foi o que aconteceu na China, no Vietnã, em Cuba. O apoio dos camponeses foi importante para o êxito da revolução. Mas em nenhum daqueles países coube aos camponeses a liderança do movimento revolucionário. Esta ficou sempre sob o controle de um grupo de intelectuais de esquerda organizados politicamente.

Restam, portanto, os estudantes e intelectuais. Voltemos a eles. E a primeira pergunta a ser colocada é a seguinte: tem o protesto estudantil um sentido revolucionário de negação da ordem estabelecida?

Não pode haver dúvida a respeito: o que os estudantes hoje questionam não é o sistema universitário, não são as deficiências do ensino. Isto também é questionado. Mas os estudantes vão muito além. Todo o sistema em que vivem é negado. Os estudantes parisienses que tomaram a Sorbonne, cobriram-na de cartazes em que afirmavam, por exemplo: «A revolução que começa transformar não apenas a sociedade capitalista, como a ci-

vilização industrial.» Poder-se-á dizer que esta frase é utópica, idealista, mas ninguém poderá negar-lhe o significado que lhe é inerente. Da mesma forma, quando o líder estudantil alemão Rudi Dutschke bradava: «O nosso Vietnã está em Berlim! O nosso Saigon está em Berlim!»; ou quando os estudantes espanhóis faziam tremular uma bandeira vermelha no topo da Universidade de Madri; ou ainda quando os estudantes poloneses partiam para as ruas exigindo liberdade, em todos esses momentos não é preciso ser muito perspicaz para compreender que os estudantes estão pondo em questão os próprios alicerces das sociedades em que vivem.

As reivindicações relacionadas com a reforma universitária servem geralmente de estopim. Facilitam o processo de aglutinação dos menos radicais. Mas, num instante, sob a orientação das lideranças radicais, que encontram um ambiente propício para se tornarem efetivas, o escopo do protesto amplia-se. Toda a sociedade é denunciada. Nada fica de pé. O idealismo exacerbado dos jovens, colocado em contraste com a realidade do mundo contemporâneo, transforma-se em uma negação total da sociedade. Herbert Marcuse, o filósofo alemão radicado nos Estados Unidos, que vem exercendo uma ampla influência sobre os estudantes norte-americanos e europeus, declara, a respeito dos primeiros:

«A oposição da juventude norte-americana poderia assumir um sentido político. Esta oposição está liberta de ideologias, quando não vem assinalada por uma profunda desconfiança sem relação a quaisquer ideologias, inclusive a socialista; trata-se de uma rebelião sexual, moral, intelectual e política ao mesmo tempo. Nesse sentido ela é total, direta, contra o sistema em seu conjunto; traduz o desgosto em relação à sociedade afluente, a necessidade vital de infringir as regras de um jogo enganoso e cruel, de recusar-se a ele. Se essa juventude detesta o sistema da massa de mercadorias em contínuo aumento, é porque ela sabe quantos sacrifícios, quanta crueldade e estultícia intervem quotidianamente na produção do sistema.»⁴

Certamente Marcuse estenderia sua análise também aos estudantes europeus, depois de suas últimas manifesta-

⁴ MARCUSE, Herbert, citado em Arnaldo Pedroso d'Horta, *Da Escola à Luta Política*, publicado em *O Estado de São Paulo*, 24 de março de 1968.

ções. No mesmo sentido, afirma o Professor Giorgio Spini, a respeito dos estudantes italianos:

«A meu ver, em muitos destes jovens, não há um desejo de liberdade animal, mas de liberdade moral, ou seja, uma profunda revolta contra as falsidades e hipocrisias do mundo moderno, e o temor de serem de qualquer modo contaminados por essa lepra.»⁵

Finalmente, um último testemunho a respeito da amplitude do protesto estudantil. Depois da crise que abalou o campus de Berkeley, entre setembro e dezembro de 1964, foi apresentado um relatório oficial sobre os incidentes, ao Conselho de Mantenedores da Universidade, que afirmava:

«Concluimos que a razão básica da inquietação em Berkeley foi o desagrado de grande número de estudantes por muitos aspectos da sociedade em que estão em vias de entrar.»⁶

A crítica do estudante tem portanto um sentido total: nega toda a sociedade, nos termos em que ela está hoje organizada. Nesses termos, o grupo estudantil tem um primeiro predicado para substituir-se aos operários como grupo revolucionário: têm objetivos revolucionários.

⁵ SPINI, Giorgio, citado em *Duas Gerações*, publicado em *O Estado de São Paulo*, 12 de maio de 1968.

⁶ Citado em Pamela Mills, "Movimento Estudantil nos Estados Unidos", revista *Paz e Terra* n. 3, p. 133.

III

As Causas Superficiais

PARA QUE UM MOVIMENTO TENHA SENTIDO REVOLUCIONÁRIO, porém, não basta que seus objetivos o sejam. Muito mais importante é verificar se o protesto tem raízes profundas, se suas causas se inserem de tal forma dentro do processo histórico, de forma que possamos, legitimamente, considerar dentro de uma visão histórica ampla, os estudantes e os intelectuais não-comprometidos (o conceito e o papel dos intelectuais não-comprometidos será por nós analisado mais adiante) como substitutos da classe operária no papel de gérmen e meio de cultura revolucionário por excelência.

Em vista disto é preciso, antes de mais nada, eliminar as falsas causas e as explicações superficiais. Temos, principalmente, dois tipos de explicação que merecem o título, uma de superficial e a outra de simplesmente falsa.

Pretendem alguns que a revolta estudantil seja causada, fundamentalmente, pelas deficiências do sistema universitário. Nesses termos a revolta seria causada por maus professores, pela burocratização da universidade, pelo sistema de cátedras, pela falta de instalações adequadas, de laboratórios e bibliotecas, pelo excessivo número de estudantes por classe, etc. Semelhante explicação é atrativa pela sua simplicidade. E tem a seu favor o fato

de que as falhas realmente existem, e que são geralmente essas falhas que se constituem no estopim da revolta estudantil. Entretanto, a superficialidade da explicação é manifesta. As deficiências da universidade sempre existiram. Por que só agora causariam protestos? Por outro lado, como explicar todo aquele sentido revolucionário dos estudantes, seu desejo de transformar o mundo? Se fosse verdadeira essa explicação, as manifestações estudantis deveriam limitar-se a exigir a reforma universitária. Ora, já vimos que esta não é sequer a principal preocupação dos estudantes. Além disso, como explicar que, nos Estados Unidos, um dos focos da revolta estudantil, o movimento estudantil teve início e maior repercussão exatamente em uma das melhores universidades americanas, como é sem dúvida Berkeley? Na verdade, querer atribuir a crise estudantil às falhas da universidade é alienar-se da realidade. E' confundir as causas reais da revolta estudantil com um pretexto das mesmas.

Não há dúvida de que se trata de um bom pretexto. Tanto assim que, via de regra, as manifestações estudantis começam com protestos contra as falhas da universidade. E' natural que isso aconteça. O estudante começa por protestar contra aquilo que está mais próximo dele, que o atinge diretamente. Mas, assim que, com base nesse pretexto, o movimento alcançou um mínimo de unidade e organização, ele extravasa do âmbito do pretexto que lhe deu origem e adquire suas verdadeiras dimensões, de protesto total. Naturalmente, além da reforma universitária, há outros pretextos, como a liberdade sexual, como aconteceu com os estudantes de Paris, que desejavam poder receber pessoas de outro sexo em seus dormitórios, ou com as estudantes de Berkeley, que protestavam porque a farmácia da universidade fora proibida de vender pílulas anticoncepcionais. Mas causas desta natureza têm seu caráter de pretexto e de explicação superficial ainda mais evidente.

De vício mais grave do que o de ser uma causa superficial (como é o caso das falhas da universidade) sofre a explicação corrente nos meios conservadores dos países ocidentais, segundo a qual a revolta estudantil seria fruto da infiltração comunista nos meios estudantis. Mais do que uma causa superficial, esta é uma causa falsa, é uma criação mental daquelas pessoas que sofrem de paranóia anticomunista e que acreditam que, de uma forma ou de outra, todos os problemas sociais do mundo são fruto de um complô internacional, com origem em Moscou ou em Pequim.

Depois da revolta de maio de 1968, na França, a falsidade desta explicação tornou-se tão evidente que não é necessário perdermos muito tempo com ela. Já vimos, quando falamos dos operários como sendo os ex-revolucionários, que foi exatamente o Partido Comunista Francês quem se transformou no baluarte da ordem estabelecida, ao desviar o sentido revolucionário da revolta estudantil, que começava a contagiar a classe operária, para meras reivindicações de maiores salários e melhores condições de trabalho. Conforme observou o *Economist*,

«é significativo que os rebeldes de Nanterre tratam os comunistas como parte do 'estabelecimento', como parte do consenso.»[†]

De fato, o Partido Comunista Francês faz parte da ordem estabelecida, é um organismo aceito pela sociedade, foi institucionalizado, e, portanto, contribui para o consenso político em que a sociedade francesa, aliás, como toda sociedade, está baseada. Seus objetivos podem continuar a ser considerados revolucionários na medida em que pretendem mudar as bases econômicas e sociais do regime, mas seus métodos não são mais revolucionários. E é importante observar que este fenômeno não é peculiar apenas ao comunismo francês. Em todos os países do mundo este acomodamento do comunismo oficial é patente. No Brasil, de há muito o Partido Co-

[†] Transcrito em *O Estado de São Paulo*, 26 de maio de 1968.

De vício mais grave do que o de ser uma causa superficial (como é o caso das falhas da universidade) sofre a explicação corrente nos meios conservadores dos países ocidentais, segundo a qual a revolta estudantil seria fruto da infiltração comunista nos meios estudantis. Mais do que uma causa superficial, esta é uma causa falsa, é uma criação mental daquelas pessoas que sofrem de paranóia anticomunista e que acreditam que, de uma forma ou de outra, todos os problemas sociais do mundo são fruto de um complô internacional, com origem em Moscou ou em Pequim.

Depois da revolta de maio de 1968, na França, a falsidade desta explicação tornou-se tão evidente que não é necessário perdermos muito tempo com ela. Já vimos, quando falamos dos operários como sendo os ex-revolucionários, que foi exatamente o Partido Comunista Francês quem se transformou no baluarte da ordem estabelecida, ao desviar o sentido revolucionário da revolta estudantil, que começava a contagiar a classe operária, para meras reivindicações de maiores salários e melhores condições de trabalho. Conforme observou o *Economist*,

«é significativo que os rebeldes de Nanterre tratam os comunistas como parte do 'estabelecimento', como parte do consenso.»[†]

De fato, o Partido Comunista Francês faz parte da ordem estabelecida, é um organismo aceito pela sociedade, foi institucionalizado, e, portanto, contribui para o consenso político em que a sociedade francesa, aliás, como toda sociedade, está baseada. Seus objetivos podem continuar a ser considerados revolucionários na medida em que pretendem mudar as bases econômicas e sociais do regime, mas seus métodos não são mais revolucionários. E é importante observar que este fenômeno não é peculiar apenas ao comunismo francês. Em todos os países do mundo este acomodamento do comunismo oficial é patente. No Brasil, de há muito o Partido Co-

[†] Transcrito em *O Estado de São Paulo*, 26 de maio de 1968.

munista deixou de ser uma organização efetivamente revolucionária.

Não cabe, no âmbito deste trabalho, discutir as causas deste fenômeno. Basta dizer que, provavelmente, este acomodamento tem origem, de um lado, na institucionalização dos partidos comunistas, a que nos referimos há pouco, e de outro, no fato de os partidos comunistas continuarem, ainda, em sua grande maioria, a serem meras projeções da política de Moscou. Ora, tornou-se claro nos últimos anos que a revolução comunista internacional não interessa aos objetivos nacionais da União Soviética, na medida em que a luta por essa revolução pode pôr em risco a segurança da própria União Soviética.

Se não podemos, portanto, atribuir a revolta estudantil às «maquinações do comunismo internacional», podemos, ainda assim, atribuir estas revoltas à organização dos grupos estudantis radicais de esquerda. Esta explicação é mais plausível, e devemos admitir que há uma certa base para ela. De fato, o que se vem observando nos diversos países ocidentais, inclusive no Brasil, é a formação de pequenos grupos revolucionários de esquerda, de base católica ou/e marxista, que adotam posições políticas muito mais radicais do que as do comunismo oficial. Estes grupos vêm conseguindo, muitas vezes, tomar as lideranças do movimento estudantil. E não há dúvida que, quando esse movimento se transforma em rebelião, a liderança desses pequenos grupos radicais se manifesta.

Entretanto, pretender dar como causa final da revolta estudantil a existência desses grupos, é novamente uma explicação superficial. Esses grupos são mais um sintoma do que uma causa da revolta estudantil. Eles surgem naturalmente, em todo o mundo, porque há um ambiente propício para sua ação. E conseguem, depois, liderar os movimentos, exatamente na medida em que esse ambien-

te propício, esse clima de revolta geral e anárquica, está presente nos seus colegas. Seria absurdo imaginar que todas as revoltas estudantis que vêm abalando o mundo sejam fruto de pequenos grupos ativistas radicais. Esses grupos, sem dúvida, participam da revolta, procuram orientá-la sempre que possível. Mas só conseguem algum êxito em seu esforço na medida em que a revolta não é, realmente, uma expressão apenas deles, mas da grande maioria.

Poderia, porém, alguém objetar: mas não seriam esses grupos radicais organizados internacionalmente? Admitimos, sem dúvida, que haja contactos internacionais entre estudantes. Mas daí concluir que a revolta estudantil resulta de uma organização internacional subversiva é algo que repugna ao bom-senso. Além dos argumentos já apresentados, poderíamos perguntar como se poderiam explicar, nesses termos, as revoltas estudantis da Polônia ou da Tchecoslováquia. Na verdade, atribuir simplesmente a revolta estudantil ao trabalho subversivo de organizações radicais de esquerda é cair no vício do personalismo. E' esquecer que existem causas estruturais, básicas, das quais esses grupos são simples manifestações.

IV

As Condições da Revolta Estudantil

DA MESMA FORMA QUE É PRECISO DISTINGUIR AS CAUSAS falsas ou superficiais das causas reais da revolta estudantil, é preciso discernir, entre as causas reais, as causas permanentes, que preferimos chamar de condições da revolta estudantil, das causas atuantes, das causas novas, que efetivamente deram à revolta estudantil seu sentido e sua amplitude atual.

Por condições da revolta estudantil, entendemos uma série de características da classe estudantil ou do mundo em que vivemos que, de uma forma ou de outra, sempre existiram, ou, pelo menos, existiram nos últimos séculos. Nesses termos não podem ser consideradas causas atuantes da revolta estudantil dos anos sessenta do século XX. Entretanto, se essas características não existissem, certamente não poderíamos pensar em uma rebelião estudantil como a que estamos assistindo. Por isso as chamamos de condições de revolta estudantil.

A primeira e mais importante condição da revolta estudantil é o descomprometimento do estudante com as estruturas econômicas e políticas vigentes e o resultante idealismo com o qual ele pode ver os problemas sociais do mundo. Todo homem possui anseios de liberdade e justiça. Entretanto, é na juventude que esses ideais são

mais poderosos. Depois, quando cada um sai da universidade e vê-se na contingência de enfrentar a vida prática, trabalhar, sustentar sua família, progredir em sua carreira, esses ideais começam a perder sua força. O jovem é obrigado a toda sorte de compromissos, de concessões. Esses compromissos e concessões vão sendo racionalizados, justificados. A isto se soma um crescente ceticismo, uma crescente descrença na possibilidade de alcançar os ideais da juventude, e de repente verificamos que o revolucionário descomprometimento da juventude transformou-se no conservador comprometido da maturidade.

Este descomprometimento e conseqüente idealismo da juventude é um fenômeno tão profundo e universal, que muita gente tem visto nele a causa principal da revolta estudantil dos nossos dias. Na verdade, sem ele não poderia haver essa revolta, mas como ele sempre existiu, não constitui uma explicação suficiente para este fenômeno histórico que iria manifestar-se apenas na segunda metade do século XX.

A mesma análise pode ser feita em relação ao outro ângulo da questão, ou seja, à existência de injustiça, falta de liberdade e de igualdade no mundo. E' claro que a revolta estudantil não poderia ocorrer se o mundo de hoje não fosse caracterizado, exatamente, pela injustiça, pela desigualdade econômica, pelos preconceitos de raça e religião, pela miséria de uns e pela abundância de outros, pelo materialismo vulgar que transforma a posse dos bens materiais em objetivos finais, pela prevalência de motivações individuais e nacionais com base no prestígio e no poder, sobre outras motivações eventualmente mais legítimas, como a auto-realização, as necessidades de amor e cooperação, pelas guerras desumanas e irracionais, etc... Poderíamos continuar, indefinidamente, a enumeração destas misérias. Se elas não existissem, não se poderia falar em revolta estudantil,

porque não haveria contra que revoltar-se. Mas, da mesma forma que no caso do idealismo e descomprometimento dos jovens, estas misérias e injustiças sempre existiram. Em alguns casos, talvez sob formas diferentes. Mas o certo é que não constituem novidade sob a face da terra. Sua simples existência, portanto, é também uma condição de revolta estudantil, mas não uma causa atuante da mesma. Pessoalmente, inclusive, participamos da corrente que acredita no progresso da humanidade. Embora os progressos sejam lentos, acreditamos que o homem vai, aos poucos, criando um mundo mais humano, em que os ideais de liberdade, bem-estar e igualdade de oportunidade vão se firmando. Mesmo, porém, que isto não seja verdade, o inverso certamente também não é aceitável. De forma que não é necessário entrarmos nesta discussão sobre a possibilidade do progresso para que concluamos que a existência de injustiça no mundo não é uma causa atuante, mas apenas uma condição indispensável da revolta estudantil.

V

As Causas Históricas

PARA DEFINIRMOS AS CAUSAS PROFUNDAS E ATUANTES da revolta estudantil, será necessário verificarmos se existem fatos novos, pertencentes à história recente, dos últimos trinta ou quarenta anos, que nos permitam explicar essa revolta e sua crescente importância política. Só a existência de fatos novos e realmente significativos que tenham afetado ou venham afetando de forma profunda o desenvolvimento histórico moderno podem oferecer uma explicação satisfatória para a revolta estudantil. Ou melhor, só fatos novos, com essas características, podem justificar que se atribua à revolta estudantil um significado maior do que a simples baderna, do que a conhecida estudantada.

Ora, a posição que tomamos a respeito é radical. Nossa hipótese é a de que a revolução de nosso tempo é estudantil. Que o movimento estudantil alcançou em quase todo o mundo, e concomitantemente, uma dimensão revolucionária nova, que o transforma no principal gérmen das transformações políticas e sociais que estão por acontecer. E nossa posição é essa exatamente porque vemos na história recente alguns fatos novos altamente significativos que se transformaram nas causas básicas da revolta estudantil.

Estes fatos novos estão todos interligados dentro da ampla perspectiva histórica em que nos estamos colocando.

Em primeiro lugar temos a revolução na educação, que teve início no começo deste século, e ganhou decisivo impulso nos anos trinta e quarenta. Falamos aqui em educação em seu sentido mais amplo e básico — na educação na família, e na escola primária e secundária —, na educação que vai influenciar mais profundamente a formação da personalidade do jovem universitário. Este século vem assistindo a uma revolução neste campo. Começou com o trabalho de alguns pioneiros, educadores e psicólogos, que já no começo deste século desenvolveram suas idéias novas. Nos últimos trinta anos, porém, e particularmente após a Segunda Guerra Mundial, o problema saiu do âmbito da pura discussão acadêmica para o da divulgação inclusive jornalística e, em seguida ou concomitantemente, para a prática nas escolas e nas famílias.

Este tema é fascinante. Já foi objeto de livros e livros e sê-lo-á ainda no futuro. Para nós, que não somos especialistas na matéria, cabe apenas, no âmbito deste trabalho, definir as linhas básicas desta revolução na educação a que estamos nos referindo, e verificar quais as suas implicações políticas, especialmente no que diz respeito à transformação do estudante em um poder revolucionário.

Em um nível de abstração bastante elevado, de forma a ficarmos apenas com as características essenciais desta transformação, podemos dizer que a revolução na educação deste século tem por fundamento a crítica da educação tradicional, que era baseada na autoridade (do pai ou do mestre) e na disciplina, e a proposta de um novo sistema de educação, baseado na responsabilidade e na liberdade (da criança e do jovem).

A revolução da educação, portanto, substituiu autoridade por responsabilidade, disciplina por liberdade. A. S. Neill, cuja experiência educacional em *Summerhill* tornou-se célebre em todo o mundo, resume em algumas palavras o sentido dessa revolução na educação:

«Durante muitos anos eu havia lecionado em escolas comuns. Conhecia bastante a outra fórmula. Sabia que era inteiramente errada. Errada por se basear em uma concepção adulta do que a criança deveria ser e de como a criança deveria aprender. A outra fórmula datava dos dias em que a psicologia ainda era ciência desconhecida.

Bem: resolvemos fazer uma escola na qual daríamos às crianças a liberdade de serem elas próprias. Para fazer isso tivemos que renunciar inteiramente à disciplina, à direção, à sugestão, ao treinamento moral e à instrução religiosa... A função da criança é viver sua própria vida, não a vida que seus pais, angustiados, pensam que elas devem levar, nem a que está de acordo com os propósitos de um educador que imagina saber o melhor. Toda interferência e orientação por parte dos adultos só produz uma geração de robôs.»⁸

A posição de Neill é radical. Não pretendemos que a revolução na educação, na prática, tenha alcançado esta profundidade. Mas esse radicalismo mostra bem o conflito com o sistema tradicional de educação que está contido nos conceitos modernos de educação.

Esta nova concepção de educação foi proposta por psicólogos e educadores em nome do aperfeiçoamento da educação. Entendendo a educação como um processo integrado de formação da personalidade, foi-lhe fácil concluir que a educação tradicional estava errada, que não era possível basear a educação na disciplina férrea, mantida a força de ameaças, palmadas e palmatórias. Muito mais racional, e certamente muito mais capaz de dar resultados, seria uma educação que partisse do respeito pela personalidade da criança, de forma que esta, usando de sua liberdade com responsabilidade, participasse ativa e criadoramente de sua própria educação. Além da força racional de seus argumentos, porém, a nova educação tinha a seu favor o fato de que encontrava um ambiente favorável no processo de desintegração da família patriarcal e de todos os seus sistemas de poder tradicional a que o mundo vem assistindo, desde a revolução industrial.

Este é um fenômeno por demais conhecido, de forma que não nos estenderemos a seu respeito. É sabido que,

⁸ NEILL, A. S., *Liberdade sem Medo* (Summerhill), São Paulo, Ibrasa, 1967 (primeira edição em inglês: 1960), pp. 4 e 11.

à medida que a tecnologia moderna, introduzida através da industrialização, toma conta de uma sociedade tradicional, ocorre um processo racionalizador, em que o poder patriarcal e, de um modo geral, todos os tipos de poder tradicionais, perdem substância. O racionalismo da sociedade industrial é essencialmente desmitizador. Destrói qualquer poder que não tenha base racional. Além disso toda a estrutura econômica e social em que estava baseado o poder tradicional do pai (e, por delegação deste, do mestre) se desintegra, agravando ainda mais a crise do poder tradicional do pai.

A revolução da educação encontrava, portanto, não só argumentos teóricos válidos, mas também um ambiente favorável, na dissolução da família patriarcal. O resultado é que obteve rapidamente divulgação. Não ficou apenas na teoria; em alguns anos transformou-se em prática. Já nos anos quarenta era comum lermos nos jornais e nas revistas populares artigos e reportagens sobre a nova educação, sobre os novos métodos de educar os filhos com base na responsabilidade e no treinamento independente. Essa educação devia ser integrada, compreendendo inclusive a educação sexual. E surgiam as «receitas caseiras» do tipo: não transformar a criança em «saco de pancada», não frustrar desnecessariamente a criança, quando for preciso dizer não à criança, explicar por que, não mentir para a criança, não subestimá-la, não estimular fantasias, etc. Esse receituário simples e lógico, difundido por todos os meios de comunicações em massa, inclusive pela televisão no pós-guerra, vulgarizado, tinha necessariamente que influenciar a educação ministrada por pais e mestres. Especialmente da classe média para cima, não creio que tenha havido, depois do pós-guerra, um pai ou um professor que não tenha sido objeto da pregação dos novos educadores. Além disso, em um campo mais restrito, mas que tende a se estender cada vez mais, começaram a surgir as «escolas experimentais», desde o nível das escolas maternais até o ginásio e o colégio. Nessas escolas, professores treinados no método Montessori e em outros métodos na mesma linha de idéias, revolucionavam a

educação de forma mais científica e deliberada, obtendo de seus alunos uma participação no processo educacional muito mais ativa.

Os estudantes que hoje chegam à universidade — significativamente o único estágio do ensino que praticamente não foi atingido por essa revolução na educação — são fruto dessa revolução educacional (primeiro fato novo) somada a esse processo de desintegração do poder patriarcal (segundo fato novo).*

As conseqüências desses dois fatos novos sobre os jovens são evidentes. O estudante, educado nestas novas bases, é muito mais livre em relação a seus pais e mestres. Formado em um clima de liberdade e independência, o qual, embora ainda decididamente incompleto e mal formulado, já contrasta profundamente com o clima de disciplina e opressão que os homens, hoje com mais de trinta ou quarenta anos, em geral conheceram; o estudante possui uma visão do mundo própria e uma liberdade de ação muito maior.

A compreensão incompleta e geralmente deformada da nova educação que geralmente caracteriza a posição de pais e mestres não contradiz nossa tese. Pelo contrário, fortalece-a. Muitas vezes pais e mestres oferecem apenas uma falsa ou uma meia liberdade, substituindo, por exemplo, a ameaça pela manipulação e a exploração sentimental. Este tipo de hipocrisia, porém, tem o efeito de apenas transformar a liberdade dos jovens mais rapidamente em revolta, já que não há mais condições objetivas para o exercício da autoridade tradicional.

Os valores dos pais e mestres só são aceitos pelos filhos e alunos depois de passarem pelo crivo de sua crítica, geralmente tão impiedosa, quanto é generoso o

* Deve-se abreviar que a desintegração do poder patriarcal não é fenômeno tão novo. Na Inglaterra a revolução industrial teve início a cerca de 200 anos. Não obstante, creio ser válido afirmar que, nas sociedades européias altamente estruturadas em que a revolução industrial primeiro ocorreu, apenas neste século o processo de dissolução do sistema patriarcal causado pela industrialização entrou em fase crítica.

seu idealismo. Além disso, a dissolução da família tradicional torna os laços familiares menos fortes. Perdem inclusive grande parte de sua base econômica, conservando apenas seu sentido afetivo. O resultado importantíssimo, do ponto de vista político, desses dois fatores (independência do filho, dissolução da família patriarcal) é que a solidariedade de classe do filho é profundamente minada. O filho, fruto de uma educação mais livre e de uma família em que a autoridade do pai foi grandemente diminuída, reduz grandemente sua identificação política com a classe social da família.

Não se trata, evidentemente, de um rompimento total. Isto seria impossível. Os condicionamentos de classe são muito profundos para serem inteiramente rompidos. Essa redução da identificação de classe pode ser, inclusive, provisória. Passado o período estudantil ela poderá voltar. Mas, enquanto o estudante ainda não está comprometido com o seu trabalho e com a família que ele vai constituir, sua independência em relação aos interesses e valores de sua classe é incomparavelmente maior do que a do estudante de há alguns anos atrás, ainda educado segundo a fórmula tradicional, e pertencente a uma família em que os componentes patriarcais ainda subsistiam. Esta independência em relação à sua classe pode ser menos pronunciada em setores menores, como o dos hábitos de consumo, a forma de se vestir, ou menos racionalizados, como o da moral sexual ou do conjunto de crenças morais sobre as relações familiares.

No setor político-econômico, porém, é mais fácil para o jovem perceber o caráter subalterno e egoísta das posições de sua própria classe social, seja ela a pequena, a média ou a alta burguesia (sabemos que existe também um número crescente de estudantes universitários provenientes da classe operária; examinaremos o problema mais adiante). No setor político, a discussão é aberta, a crítica à estrutura vigente, seja ela qual for (inclusive capitalista ou socialista) é constante, alternativas, ainda que imprecisas, são oferecidas ao jovem. Facilmente o estudante percebe as contradições existentes entre certos valores gerais que lhe são ensinados —

liberdade, justiça, igualdade, bem-estar para todos — e racionalizações políticas realizadas em torno desses valores por sua própria classe social. E daí surge a revolta. O estudante, porém, não perceberia tão facilmente essas contradições, nem teria condições de reagir contra elas como vem fazendo, não fosse a revolução na educação e a desintegração da família patriarcal.

Além destas duas causas básicas da revolta estudantil, uma terceira (e portanto um terceiro fato novo, dentro dessa perspectiva histórica em que estamos nos colocando) deve ser citada: a crise do racionalismo em que a civilização ocidental se acha mergulhada, desde aproximadamente o começo deste século. Podemos mesmo dizer que a grande crise do mundo moderno é a crise da racionalidade.

Seremos também extremamente breves na análise deste problema, que tem sido o centro de todo pensamento filosófico do século XX. Em síntese, o que se pode afirmar a respeito é o seguinte. Até a Renascença, a civilização ocidental teve a tradição e a religião como ponto de referência básico para seus valores e crenças fundamentais. Todo comportamento individual e social era pautado pela tradição e pela religião. As normas tradicionais de comportamento eram sacralizadas pela religião, a qual também tinha como função controlar o desconhecido, o mistério, explicando-o em termos de crença religiosa. Em um mundo deste tipo era possível constituir-se um sistema de valores e crenças integrados e coerentes. A partir da Renascença a religião e a tradição entraram em crise. Uma nova deusa, porém, surgia, para substituí-las e transformar-se no critério básico de todo comportamento: a razão. O mundo moderno, a partir de Descartes, Bacon, Galileu, define-se como o mundo do racionalismo, o mundo da crença na razão e na ciência. As primeiras manifestações ocorrem nos séculos XVI e XVII, e no século XVIII ele tem seu grande momento

com iluminismo e a Revolução Francesa. No século XIX alcança o auge, com o enorme desenvolvimento da ciência, que produz a crença de tudo resolver e tudo conhecer através da própria ciência. O positivismo é uma excelente ilustração desse ponto de vista. Dentro desse quadro, também, era possível conceber-se um sistema de valores e crenças relativamente integrado e corrente, segundo os princípios do racionalismo.

A partir deste século, porém, percebeu-se que aquela crença absoluta na razão era ingênua, excessivamente otimista. E a partir desse momento o racionalismo entrou em crise, crise esta que caracterizaria todo o mundo contemporâneo. Conforme observa Fritz Pappenheim,

«a parte do mundo conhecida como civilização ocidental está sofrendo há muito tempo de uma crise interna. A atual inclinação para o niilismo nada mais é que uma nova expressão do espírito de dúvida que se seguiu à predominância da crença — crença na grandeza do homem, na ilimitação do progresso e na soberania da razão — característica dos séculos XVIII e XIX.»¹⁰

Na verdade, usando de um nível de abstração bastante elevado, cremos ser correto afirmar que, no campo das idéias filosóficas, a característica essencial do nosso século é a crise do racionalismo, é a decadência de crença absoluta na razão. O existencialismo, que é sem dúvida uma das correntes filosóficas mais expressivas deste século, é um fruto evidente desta crise. O racionalismo caracterizava-se, em geral, pela separação entre o sujeito e o objeto. O existencialismo insurge-se contra esse isolamento em que o homem foi colocado pelo racionalismo que o transformou em uma espécie de mecanismo abstrato com capacidade de conhecer. Em lugar dessa visão simplista, o existencialismo torna o homem em sua totalidade, não como uma essência abstrata («homem é um animal racional»), mas como um ser que, apesar de todas as suas limitações, define-se pela sua liberdade e pela responsabilidade dela decorrente. Essa

¹⁰ PAPPENHEIM, Fritz, *Alienação do Homem Moderno* (tradução do original inglês: *The Alienation of Modern Man*), São Paulo, Brasiliense, 1967, p. 1.

responsabilidade, essa obrigação de ser livre, entra em conflito com o fato de que o homem está alienado da realidade, é um sujeito separado do objeto, não tem mais uma «verdade» satisfatória. E o resultado desse conflito é a angústia, característica central da filosofia existencialista e do homem alienado dos nossos dias, que perdeu, inicialmente, a crença em Deus e na tradição, e em seguida na razão.

Muitos fatores contribuíram para esta crise. No campo das idéias, inicialmente Marx e depois Freud assestaram golpes decisivos no racionalismo. Ambos nasceram sob a égide do racionalismo e suas obras estão profundamente marcadas por esse racionalismo. Marx, porém, foi o responsável por um primeiro e decisivo rombo na estrutura racionalista ao demonstrar o condicionamento histórico de todo pensamento, a dependência que os valores e as crenças, inclusive as crenças científicas, mantêm em relação ao momento histórico, ao estágio do desenvolvimento tecnológico e às relações de produção existentes. Freud, ao mostrar o caráter racionalizador, ao invés de racional, do comportamento humano, procurando justificar suas ações e suas «verdades» em função de seu subconsciente, completou a crítica marxista, dando-lhe uma nova dimensão.

Além de ataques desse tipo, o racionalismo também sofria, paradoxalmente, devido ao próprio desenvolvimento das ciências. Estas, e especialmente as ciências físico-matemáticas, continuavam a experimentar êxitos espetaculares. À medida em que esses êxitos ocorriam, porém, duas coisas ficavam patentes. Por um lado, quanto mais se conhecia, mais se verificava quão pouco era esse conhecimento. Por outro lado, o extraordinário desenvolvimento de ciências como a física ou a biologia, não ajudavam, a não ser muito indiretamente, a resolver os problemas sociais e pessoais dos homens. Era natural, pois, que aquela crença ingênua, messiânica, na razão, entrasse em crise.

No campo dos fatos, porém, talvez mais do que no das idéias, o racionalismo sofria duros golpes. Depois de dois séculos de império do racionalismo, a irracio-

nalidade das guerras, dos preconceitos, da desigualdade, da miséria, continuava em plena ordem do dia. Em outras palavras, o mundo permanecia irracional. A crença em uma lei e uma ordem natural, de base racional, que fora uma das bases do racionalismo e de sua expressão política mais típica, o liberalismo, caíam por terra. Tornava-se assim difícil, em um mundo ilógico, manter incólume a crença no racionalismo.

Esta crise do racionalismo não se limitou, naturalmente, a atingir uns poucos filósofos e intelectuais. Estes, naturalmente, foram mais diretamente atingidos. Além disso, apenas eles foram capazes de identificá-la e verbalizá-la. A crise, porém, atingiu a todos. E o homem moderno é tipicamente fruto desta crise. Seus valores e crenças não têm mais a segurança e a firmeza de quem tinha a tradição, a religião ou a razão como bases. Vivemos em um mundo de dúvida. Não se trata, porém, da dúvida cartesiana que, afinal, não passava de um expediente para negar a tradição e a religião como fontes de conhecimento, e substituí-las pela razão, que sanaria todas as dúvidas. A dúvida do nosso tempo é muito mais profunda e angustiante. É a dúvida sobre a própria razão, sobre a existência de uma verdade fora de nós. O homem contemporâneo está sempre pronto para criticar e negar. Afirmar, porém, ele o faz com imensa dificuldade, com enormes ressalvas, com constantes pontos de interrogação. Nenhum valor é tranqüilo, pacífico. Nenhuma crença é certa. Não há mais critérios absolutos para guiar o homem. A arte moderna, desde a pintura abstrata e a *pop-art* até o teatro do absurdo e o cinema godardiano, refletem bem este estado de espírito.

O reflexo desta crise sobre a revolta estudantil é claro. Pais e mestres perderam a oportunidade de transmitir sua mensagem aos filhos e discípulos não apenas devido à revolução na educação no sentido da independência e da responsabilidade (primeiro fato histórico novo), e à desintegração da família e da sociedade tradicional, dentro da qual a autoridade possuía bases sólidas (segundo fato histórico novo), mas também porque,

em face à crise do racionalismo (terceiro fato histórico novo), eles não têm mais uma mensagem precisa e definida a transmitir. E assim a confusão e a dúvida dos mais velhos, que não conseguem mais estruturas de forma aceitável para eles mesmos, suas idéias a respeito do mundo e muito menos logram justificar esse mundo perante os jovens — vêm reforçar a independência e a revolta estudantil.

O quarto fato novo, da maior importância, que propomos como causa da revolta estudantil é o extraordinário crescimento do número de estudantes ocorrido no pós-guerra e conseqüente massificação da classe estudantil. Tem-se falado muito, nos últimos anos, no problema da explosão populacional. Esta explosão de fato vem ocorrendo, à medida em que diminui rapidamente a taxa de mortalidade, sem que a taxa de natalidade decresça proporcionalmente. Mais violenta, porém, do que a explosão populacional vem sendo o que, por analogia, poderíamos chamar de explosão estudantil. Este crescimento extraordinário do número de estudantes secundários e principalmente universitários — que são os que mais nos interessam neste estudo, embora o estudante secundário, do ciclo colegial pelo menos, não deva ser excluído — foi sem dúvida causado em parte pelo crescimento mais rápido da população.

A explosão estudantil, porém, ocorreu em um ritmo muito mais rápido do que a taxa de crescimento da população. O grande desenvolvimento tecnológico por que tem passado o mundo determinou uma procura muito maior de pessoal com educação superior pelas empresas. Estas, também por imposição do progresso tecnológico, perdiam suas feições tradicionais e familiares, e se abriam para administradores e técnicos de alto nível. Dessa forma, por parte das empresas, não só o desenvolvimento técnico tornava necessário um número crescente de pessoas com nível superior, como também estas se abriam

aos técnicos, se burocratizavam e profissionalizavam à medida que cresciam. Por outro lado, por parte das famílias e dos próprios jovens, ficava cada vez mais evidente que a via de mobilidade social por excelência para um jovem era a educação superior. Em um mundo altamente técnico não era mais possível, via de regra, ter êxito sem uma educação superior. Finalmente, por parte dos governos verificava-se um crescente apoio ao desenvolvimento da educação à medida que se verificava a extrema importância desta para o desenvolvimento econômico. Desta forma verificou-se em todo o mundo, especialmente a partir do fim da II Guerra Mundial, uma conjugação de interesses das famílias, das empresas e dos governos no sentido de desenvolver numericamente a educação superior. E o resultado foi esse extraordinário crescimento da população estudantil e particularmente universitária.

Esta explosão estudantil é por demais evidente para exigir comprovação. Nos Estados Unidos, atualmente, mais de quarenta por cento dos jovens passam pela universidade. No Brasil temos assistido a enorme crescimento numérico do ensino superior, não obstante a taxa de crescimento do número de vagas ainda seja insuficiente, bem inferior à da maioria dos países. Em 1935 existiam no Brasil 27.501 estudantes universitários; em 1965 já contávamos com 155.781 universitários. Em trinta anos, portanto, a população universitária brasileira aumentou em quase 6 vezes, contra um crescimento da população, nesse mesmo período, de aproximadamente duas vezes.

Na França, onde a revolta estudantil alcançou um grau de violência e efetividade inusitado, havia em 1945 123 mil estudantes universitários; hoje há 514 mil. O crescimento, portanto, foi de mais de 4 vezes. No mesmo período a população francesa crescia apenas de 40 para 50 milhões de habitantes. Nos Estados Unidos, o número de universitários passou de 1.400.000 em 1940 para 3.600.000 em 1960. Para 1970 prevê-se uma população universitária de 7 milhões.

As conseqüências desta explosão estudantil em relação à revolta estudantil foram duas. De um lado, o simples aumento numérico dos estudantes lhes aumentou o poder, lhes deu mais potencial revolucionário. Por ocasião da revolta estudantil de maio de 1968 na França era comum lermos nos jornais que vinte mil estudantes haviam realizado uma passeata ou levantado barricadas. E houve algumas manifestações com um número de participantes muito maior. Por outro lado, esta explosão estudantil implicou em um processo de massificação do estudante, especialmente na medida em que o diálogo com os mestres tornava-se não apenas difícil (como sempre fora), mas agora materialmente inviável. E não há dúvida de que a deficiência de comunicações vinha agravar de forma decisiva o conflito já existente.

Entre as conseqüências do crescimento extraordinário da população estudantil poderia ser acrescentado (além do aumento do poder e da supressão do diálogo) o fato de que um número crescente de estudantes procede das classes operárias. De fato isto vem ocorrendo, embora a classe média continue a ser de longe a classe majoritária entre os universitários. Não obstante, alguns analistas têm pretendido atribuir a revolta estudantil a este fato. Não compartilhamos desse ponto de vista. Já examinamos o processo de aburguesamento da classe operária. Difícilmente um operário que tenha conseguido colocar um filho na universidade será um revoltado. Pelo contrário, provavelmente será em média muito mais conservador do que um intelectual ou mesmo um profissional liberal que naturalmente também tem seu filho na universidade. Além disso, já examinamos o processo de relativa perda de identificação de classe que vem ocorrendo com os jovens de hoje. Não há, portanto, razão para tentarmos explicar a revolta estudantil em termos de eventual origem operária dos líderes estudantis. Ao que tudo indica, é exatamente o contrário que vem ocorrendo. Analisando a revolta dos estudantes da Universidade de Colúmbia, observa Nan Robertson, de *The New York Times*:

«Os ativistas são em geral brilhantes, predominando os judeus, geralmente procedentes de famílias influentes e de boa situação financeira, residentes nas grandes cidades ou na costa leste. A maioria frequenta cursos de Humanidades. Seus pais são da época da grande depressão da década dos 30 e sofreram muita insegurança quanto a dinheiro e possibilidades de trabalho, sendo alguns reduzidos à indigência. Muitos deles são atualmente bem sucedidos em suas profissões ou campos de criação. São pais condescendentes, com tendências políticas liberais ou esquerdistas.»¹¹

Pretender, portanto, explicar a revolta estudantil em termos do aumento do número de estudantes de origem operária não é aceitável. A massificação, esta sim, é uma causa da revolta estudantil, na medida em que aumentou o poder dos estudantes e dificultou ainda mais o possível diálogo entre os jovens e «os que têm mais do que trinta anos». E, embora a massificação esteja relacionada com esse maior número de estudantes provenientes das classes inferiores, já vimos que não só a classe operária perdeu quase totalmente seu vírus revolucionário, como também tudo indica que os movimentos estudantis são controlados por estudantes provenientes da classe média.

A título de hipótese, arriscaria mesmo em dizer que estes estudantes originam-se principalmente da classe média superior. Os líderes estudantis de Colúmbia seriam pois uma boa amostra do tipo de líder estudantil que vem abalando o mundo e ganhando as manchetes dos jornais. Esta hipótese nos parece boa, especialmente porque é tipicamente em famílias da classe média superior — cujos pais são geralmente profissionais liberais, professores, altos funcionários públicos, artistas bem sucedidos — que encontramos o tipo de educação e de valores anteriormente discutidos, que propiciam a revolta estudantil.

Finalmente, temos um quinto e último fato histórico novo que listamos entre as causas atuantes e profundas da

¹¹ Transcrito de *O Estado de São Paulo*, 13 de junho de 1968.

revolta estudantil: o extraordinário desenvolvimento tecnológico ocorrido nos últimos anos. Na verdade, o desenvolvimento tecnológico começou a ganhar momento no mundo a partir da Revolução Industrial. Mas esse desenvolvimento foi ocorrendo em proporção geométrica, de forma que o volume ou a densidade de desenvolvimento tecnológico que ocorreu ou se acumulou nos últimos trinta ou quarenta anos é estritamente espantoso. Por isso podemos considerar o desenvolvimento tecnológico também como um fato novo. Desde que possa ser considerado uma causa da revolução estudantil, será portanto uma causa atuante dessa revolta.

Em que esse desenvolvimento tecnológico impressionante se relaciona com a revolta estudantil? Da maneira mais direta possível. Na verdade, podemos afirmar que é tal a importância do desenvolvimento tecnológico como causa da revolta estudantil que, a rigor, poderia ser considerada a única causa. As demais causas anteriormente examinadas — a revolução na educação, a deterioração da família patriarcal, a crise do racionalismo, e a massificação do estudante — são obviamente conseqüências diretas ou indiretas do desenvolvimento tecnológico. Citamo-las separadamente para que não ficássemos em um tal nível de abstração, que acabássemos não descrevendo e analisando de forma adequada o quadro da revolução estudantil.

Além de causa básica das causas anteriormente citadas, porém, o desenvolvimento tecnológico constituiu-se em causa direta da revolta estudantil na medida em que foi o responsável pelo surgimento da sociedade industrial moderna. Ora, como veremos mais adiante, a sociedade industrial moderna — e não o capitalismo ou o comunismo — é que será o objeto da crítica e da revolta estudantil. Deixamos, portanto, para mais adiante, quando examinarmos a ideologia da revolta estudantil, a análise das conseqüências do desenvolvimento tecnológico em termos de surgimento da sociedade industrial moderna. Veremos então, com mais clareza, como esse espantoso desenvolvimento tecnológico por que vem pas-

sando o mundo está no cerne da revolta estudantil e a faz ganhar em profundidade e significação.

Em resumo, depois de examinarmos o sentido eminentemente revolucionário da revolta estudantil, em contraste com o acomodamento dos operários, que chamamos de ex-revolucionários, vimos as causas falsas ou superficiais, as causas permanentes e as causas profundas e atuantes da revolta estudantil. Entre as causas falsas ou superficiais citamos as deficiências da estrutura universitária, a infiltração comunista, o aumento do número de estudantes provenientes da classe operária. Entre as causas permanentes ou condições da revolta estudantil, salientamos o idealismo do jovem, possível por ele ainda não estar comprometido com a estrutura vigente, seja qual for ela, e o fato de que o mundo continua a ser caracterizado mais pelas injustiças do que pela justiça, mais pela falta de liberdade ou pela falsa liberdade, do que pela liberdade, mais pela desigualdade do que pela igualdade de oportunidade, mais pela miséria do que pela abundância. Estas, porém, são causas permanentes ou condições da revolta estudantil, porque sempre existiram, enquanto que a revolta estudantil é um fenômeno recente. Examinamos então os fatos novos que propomos serem as causas atuantes e profundas da revolta estudantil: a revolução na educação, a desintegração da família patriarcal, a crise do racionalismo, a massificação estudantil e o desenvolvimento tecnológico em escala geométrica.

Estas causas, além de se constituírem em fatos novos, relativamente recentes na história universal, possuem uma profundidade, dizem respeito às próprias bases estruturais da sociedade em que vivemos, de forma que dão à revolta estudantil uma significação extraordinária. Em face às suas causas, a revolta estudantil ganha assim todo o seu sentido. Justifica-se que a denominemos a «revolução de nosso tempo».

Cabe agora perguntar: qual o sentido dessa revolução? E qual a sua viabilidade? E' apenas um gérmen revolucionário ou poderá realmente ganhar vigência, transformar-se em revolução de fato? Tentaremos, inicialmente, responder à primeira pergunta.

VI

A Ideologia Revolucionária

SEREMOS BREVES EM EXAMINAR ESTE PROBLEMA POR dois motivos. De um lado, porque esse aspecto já foi mais exaustivamente discutido por um sem-número de analistas, e de outro, porque já examinamos no início deste trabalho o sentido fundamental da revolta estudantil: é eminentemente revolucionária, nega a sociedade industrial moderna de forma radical, não aceita nem seus valores nem suas instituições.

Arnaldo Pedroso d'Horta, que escreveu nas edições dominicais de *O Estado de São Paulo* uma extraordinária série de artigos sobre a revolta estudantil, resumiu a posição ideológica dos estudantes nos seguintes termos:

«Quais são as idéias políticas de fundo, mais comuns aos diferentes grupos de agitação estudantil? Primeiro, uma posição crítica em relação à sociedade capitalista, à escravidão dos consumidores, à manipulação dos grupos sociais pelo poder econômico, a tudo o que, segundo Marcuse, reduz o homem a uma dimensão. Em seguida, uma posição polêmica em relação aos partidos de esquerda, incapazes de encarar o capitalismo com olhos e instrumentos novos, presos a esquemas de oposição e de luta hoje esvaziados de qualquer significação. Em terceiro, uma acentuada concordância com a análise chinesa do revisionismo russo e reservas sobre o conceito de coexistência pacífica.»¹²

Esta análise salienta bem não só o caráter crítico radical da revolta estudantil, mas também sua total des-

¹² PEDROSO d'HORTA, Arnaldo, Da Escola à Luta Política, em *O Estado de São Paulo*, 24 de março de 1968.

confiança em relação aos esquemas revolucionários institucionalizados, ou seja, os partidos de esquerda. Estes partidos, inclusive senão principalmente o comunista, são fruto dessa civilização que eles negam. Pactuaram com a mesma, aceitaram as regras do jogo por ela impostos. Quando assumiram o poder, exceto no caso da China, acabaram por adotar os valores e padrões da sociedade industrial moderna. Na verdade, os partidos de esquerda, inclusive o comunista, deixaram de ser revolucionários. Não é portanto surpreendente que as lideranças estudantis, que no mundo contemporâneo estão realmente empunhando a bandeira revolucionária, rejeitem decididamente a esquerda tradicional.

Dissemos no começo deste artigo que a revolução do nosso tempo era estudantil, que eram os estudantes a força revolucionária por excelência do mundo atual. Entre as condições que estabelecemos para que isto fosse verdade, citamos a necessidade da existência de uma ideologia revolucionária que lhes orientasse a ação. À primeira vista parece que esta condição não é satisfeita. Tem sido amplamente divulgada a afirmação, sem dúvida verdadeira, de que a revolta estudantil não apresenta soluções, não tem um esquema operacional para resolver os problemas levantados. E sem dúvida isto é verdade. Conforme observa o correspondente de *O Estado de São Paulo* na França, a respeito da crise estudantil de maio de 1968:

«... a reforma universitária é apenas um primeiro passo para algo muito maior que é a reforma da sociedade. Denuncia-se tudo, mas há uma incapacidade total de definir os termos da nova sociedade que deverá substituir essa que vão destruir.»¹²

Entretanto, não podemos afirmar que os estudantes não tenham uma ideologia, por não apresentarem soluções,

¹² *O Estado de São Paulo*, 15 de maio de 1968.

esquemas feitos. Aliás, a posse de «soluções» não caracteriza em absoluto as ideologias revolucionárias. Uma ideologia revolucionária, ao contrário de uma ideologia reformista, não é construtiva, é dialeticamente destrutiva. Sua preocupação é não oferecer soluções, mas negar a sociedade estabelecida. As soluções surgirão depois, a partir da contradição e da sua prática. Surgirão das *práxis*. Na verdade,

«... os partidos não servem mais, os sindicatos estão superados, as exigências da explosão cultural são desconhecíveis, mas, ao mesmo tempo, inexistem, prontas, fórmulas substitutivas satisfatórias. Trata-se, então, de manter e fomentar o protesto enquanto protesto, dando tempo ao tempo, até que novas proposições se formulem. Mais uma vez a teoria vai nascer da ação.»¹⁴

Basta, portanto, aos estudantes, no momento, possuir uma ideologia crítica. E está aí, precisamente, o imenso poder da ideologia estudantil. Ela é radicalmente crítica, como o fora, no século passado, a teoria marxista.

E' preciso observar que, até o início da revolta estudantil, os grupos revolucionários de esquerda só possuíam a seu dispor uma ideologia revolucionária — a marxista. Ora, não obstante o imenso poder da teoria marxista — como meio de conhecimento e principalmente como meio de transformação do mundo — é preciso não esquecer que esta teoria tem mais de cem anos. *O Manifesto Comunista* já está com cento e vinte anos. Ora, daquela época para cá o mundo mudou muito. Mudou não só quantitativamente, mas também qualitativamente. Por isso, embora o método marxista continue vivo, a crítica marxista perdeu vigor. Tem ainda muita validade, mas deixou de ter aquele sentido revolucionário atuante, na medida em que o mundo a ser transformado é outro. Marx criticava o capitalismo. O capitalismo continua sem dúvida

¹⁴ PEDROSO d'HORTA, Arnaldo, A Reivindicação Cultural, em *O Estado de São Paulo*, 16 de junho de 1968.

sujeito à crítica marxista em muitos pontos. Mas esse capitalismo está tão mudado, tendo inclusive alcançado um grande grau de planejamento estatal, que não tem sentido mais repetirmos simplesmente as críticas de há cem anos. Além disso surgiu neste século, pretendendo basear-se em Marx, um sistema de governo competitivo com o capitalismo — o socialismo burocrático do tipo soviético — que, em inúmeros pontos, reproduz as características e os defeitos das economias capitalistas. Nesses termos, a velha crítica marxista ao capitalismo — então o sistema político e tecnológico dominante — perdeu atualidade. E com isso os grupos de esquerda, que continuavam a refletir sem capacidade criadora essa crítica, perderam substância.

Na hora atual, o que cabe criticar é o novo sistema político e tecnológico dominante — e este sistema é o da sociedade industrial moderna. Este sistema ainda pode ser dividido, politicamente, em capitalismo ou socialismo, na medida em que predomine a propriedade privada ou a propriedade estatal dos meios de produção — mas, tecnologicamente, este sistema é um só. E não é preciso conhecer profundamente marxismo para saber as consequências desse fato: se o modo de produção é o mesmo, embora as relações de produção ainda não sejam exatamente as mesmas, é muito provável que a superestrutura de valores e crenças — os valores e as crenças da sociedade industrial moderna — sejam muito semelhantes.

Ora, o que a revolta estudantil vem fazendo, ideologicamente, é exatamente essa crítica, não apenas do capitalismo, nem do comunismo burocrático, mas da sociedade industrial moderna, da sociedade tecnoburocrática. Embora não tenham sido os estudantes os formuladores originais dessa crítica — ela vem sendo feita por um grande número de filósofos, entre os quais, talvez arbitrariamente, pudéssemos salientar Sartre e Marcuse —, foram eles os que primeiro adotaram essa ideologia crí-

tica em termos políticos, em termos de ação política. Enquanto os demais grupos de esquerda continuavam a repetir (e deturpar) Marx, cuja filosofia racionalista foi, inclusive, em parte incorporada ou anexada à ideologia da sociedade industrial moderna, os estudantes partiam para a crítica e a negação total dessa sociedade. Conforme afirmava um *slogan* dos estudantes franceses, ao qual já nos referimos:

«A revolução que começa transformará não apenas a sociedade capitalista, como a civilização industrial.»¹⁸

O capitalismo, portanto, era apenas o alvo mais imediato dos estudantes franceses. A sociedade industrial era seu objetivo maior — porque eles perceberam que o atual sistema capitalista dos países desenvolvidos não passa de um aspecto da sociedade tecnológica. Da mesma forma, nos países socialistas, a revolta estudantil tem como objeto a sociedade industrial ou tecnológica. Apenas nesses países essa sociedade se reveste de outro aspecto, apresenta alguns problemas específicos, especialmente a declarada falta de liberdade. Como os estudantes em revolta são todos basicamente socialistas, em todos os países do mundo, revoltam-se nesses países, não contra o socialismo, mas principalmente contra uma deturpação desse sistema, que é a ditadura.

Ora, é exatamente no fato de ser o primeiro movimento político que adota como posição a crítica da sociedade industrial moderna, que reside a extraordinária originalidade e a força da ideologia estudantil que, portanto, não é o ponto fraco da revolta estudantil, mas um dos seus aspectos mais fortes, que mais legitimam pensar essa revolta em termos de uma revolução.

Mas qual é essa crítica da sociedade industrial moderna? Para respondermos a essa pergunta, devemos exa-

¹⁸ Em *O Estado de São Paulo*, 15 de maio de 1968.

minar agora algumas das características da sociedade industrial moderna, a qual, como vimos, é fruto de um extraordinário ritmo de desenvolvimento tecnológico por que vem passando o mundo. Não pretendemos, em absoluto, ser exaustivos em relação ao problema. Analisaremos apenas aqueles aspectos da sociedade industrial moderna que dizem respeito à revolução estudantil.

Herbert Marcuse é um dos críticos mais profundos e radicais da sociedade industrial moderna. Em seus livros, o filósofo alemão há muito radicado nos Estados Unidos, usando com grande liberdade de conceitos filosóficos de origem variada, do marxismo e do freudismo, faz uma análise demolidora da sociedade industrial moderna — da civilização tecnológica. O modelo em que ele se baseia é naturalmente aquele que conhece melhor, e também aquele em que a sociedade industrial alcança maior grau de desenvolvimento — os Estados Unidos. Mas sempre que possível, ele amplia o âmbito de sua análise para abranger explicitamente os demais países desenvolvidos ocidentais e os países comunistas industrializados.

A análise de Marcuse tem sido freqüentemente relacionada com a revolta estudantil. Este relacionamento parece-nos fundamentalmente válido. Mas não devemos concluir daí que as teorias de Marcuse sejam a causa da revolta estudantil. O que é a causa da revolta estudantil é a sociedade industrial que Marcuse analisa e critica, não a própria crítica de Marcuse. Pensar de outra forma seria atribuir ao filósofo uma importância que ele não tem. O número de estudantes que até hoje leu algum livro de Marcuse deve ser mínimo. Seu estilo é difícil, sua filosofia sofisticada, de forma que é inacessível à maioria dos estudantes. Além disso, até há pouco Marcuse sequer mencionava os estudantes, quando examinava as possíveis forças que poderiam se opor ao *statu quo*. Em seu livro *One — Dimensional Man*, de 1964, por exemplo, depois de demonstrar o caráter conservador dos operários, declara ele:

«Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária, ainda que sua consciência não o seja.»¹⁶

Não é possível, portanto, considerar as idéias de Marcuse como causa da revolta estudantil. Nem mesmo o título de ideólogo desse movimento lhe é inteiramente apropriado, já que só recentemente, depois que a revolta estudantil explodiu, é que ele passou a ver nela uma alta carga revolucionária. O grande mérito de Marcuse, porém, foi ter verbalizado uma insatisfação que todos sentem, inclusive os estudantes, com a civilização industrial tecnoburocrática.

Diz Marcuse que a sociedade industrial é uma sociedade totalitária, cujo alto desenvolvimento tecnológico permitiu que fossem artificialmente criadas necessidades nos indivíduos, que se tornaram assim manipuláveis:

«Em virtude do modo pelo qual se organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois «totalitária» não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação tecno-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos.»¹⁷

Pretendendo ser ideologicamente neutra, ser simplesmente técnica ou científica, a sociedade industrial é na verdade altamente ideológica, imprimindo a seus participantes a marca profunda de seus valores e crenças e roubando-lhes a liberdade íntima, a ponto de formar o «homem de uma única dimensão».

«... a cultura industrial avançada é *mais* ideológica do que a sua predecessora, visto que, atualmente, a ideologia está no próprio processo de produção. Esta proposição revela de forma provocadora os aspectos políticos da racionalidade tecnológica

¹⁶ MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man — Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies*, 1ª edição, 1964. Edição brasileira, *Ideologia da Sociedade Industrial*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1967, p. 235.

¹⁷ *Idem*, pp. 24-25.

prevalente. O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz, «vendem» ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informações trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes, ao todo. Os produtos doutrina e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. E' um bom estilo de vida — muito melhor do que antes — e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais*, no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo.»¹⁸

O resultado do surgimento desse homem unidimensional, sem qualquer real liberdade de opção, é o aparecimento de um sistema de dominação e coordenação — a sociedade industrial contemporânea, que Marcuse chama de Estado do Bem-Estar ou Estado Beligerante, que, embora pretendendo ser a culminância da racionalidade,

«é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência — individual, nacional e internacional.»¹⁹

Não pretendemos aqui fazer uma resenha da obra de Marcuse.²⁰ O acima exposto, todavia, parece-nos suficiente para que tenhamos uma idéia preliminar e geral do seu pensamento, ou seja, de sua crítica da sociedade industrial moderna. Também não temos como objetivo nesse momento fazer uma análise crítica de Marcuse. Sua acusação contra a sociedade industrial, sem dúvida brilhante, é sempre radical. Reais conquistas da humanidade

¹⁸ *Idem*, pp. 31-32.

¹⁹ *Idem*, p. 14.

²⁰ O leitor interessado, além da obra citada, deverá consultar *Eros e Civilização*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1967, cujo prefácio político, escrito em 1966, é particularmente revelador das posições de Marcuse.

são transformadas em seus piores defeitos, por proporcionarem uma «consciência feliz» aos indivíduos e, assim, conterem o processo de transformação da sociedade. O próprio autor reconhece o problema ao afirmar que

«... a perda da consciência em razão das liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade sem liberdade favorece uma *consciência feliz* que facilita a aceitação dos malefícios dessa sociedade.»²¹

A radicalidade do pensamento de Marcuse transparece em toda a sua obra. Os valores que ele propõe como objetivos reais do homem, por exemplo, na medida em que são radicais, estão longe de ser indiscutíveis. Seu homem liberto é

«um homem suficientemente inteligente e suficientemente saudável para prescindir de todos os heróis e virtudes heróicas, um homem sem impulsos para viver perigosamente, para enfrentar o desafio; um homem com boa consciência para fazer da vida um fim em si mesmo, para viver uma vida sem medo.»²²

Finalmente, em sua luta pela revolução das consciências, Marcuse adota uma posição declaradamente utópica. Segundo ele:

«... a autodeterminação será real desde que as massas tenham sido dissolvidas em indivíduos libertos de toda propaganda, doutrinação e manipulação, capazes de conhecer e compreender os fatos e de avaliar as alternativas. Em outras palavras, a sociedade seria racional e livre desde que fosse organizada, mantida e reproduzida por um Sujeito histórico essencialmente novo.»²³

Não cabe aqui, porém, a discussão das possíveis limitações da obra de Marcuse. O que é necessário salientar é a coincidência de sua crítica com a do movimento estudantil dos países desenvolvidos. Daí sua importância irrecusável.

²¹ *Idem*, p. 85.

²² MARCUSE, Herbert, *Eros and Civilization*, 1955, prefácio da 2ª edição, 1966. Edição em português: *Eros e Civilização*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 15.

²³ MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 231. Ver também, do mesmo autor, *Fim da Utopia*, Paz e Terra, 1969 (original alemão: *Das Ende der Utopie*).

Além da recusa radical aos valores e à estrutura da sociedade industrial tecnoburocrática, a ideologia da revolta estudantil caracteriza-se por um misto de anarquismo e marxismo e pelo idealismo denunciador de toda hipocrisia.

O sentido anárquico da rebelião dos jovens foi amplamente noticiado e discutido, especialmente por ocasião da revolta francesa de maio e junho de 1968. As bandeiras negras estavam então em toda parte. Os líderes estudantis faziam profissões de fé anárquicas. Não foi, porém, apenas na França que o anarquismo estava presente. Em praticamente todos os demais países europeus onde surgiram movimentos estudantis, as bandeiras negras compareciam.

Esta revivescência do anarquismo é perfeitamente compreensível em face ao caráter da revolta estudantil de condenação total aos valores e instituições da sociedade estabelecida. Os pequenos grupos anarquistas, que durante tanto tempo permaneceram marginalizados, dominados, nos setores de esquerda, pelos grupos marxistas, voltaram subitamente a ter uma voz ativa e poderosa. Isto porque o marxismo, devido ao seu caráter racionalista rigoroso, fruto que foi do auge do racionalismo oitocentista, e também por ter sido institucionalizado e burocratizado nos países comunistas e nos partidos comunistas dos países capitalistas —, o marxismo passava até um certo ponto a fazer parte da ordem estabelecida. O anarquismo, que jamais subiu ao poder, que sempre foi o símbolo da anti-sociedade racionalista e burocratizada, encontrava agora uma oportunidade magnífica para ressurgir. E ressurgiu, com toda intensidade, expressa no *slogan* altamente significativo: «é proibido proibir».

O anarquismo da juventude, porém, não é puro. As lideranças estudantis caracterizam-se também pelo marxismo, geralmente de linha chinesa, contra qualquer revisionismo. Conforme observa Edgar Morin, referindo-se ao principal líder dos estudantes franceses:

«Cohn-Bendit é um anarquista com toques marxistas. Ele quer uma sociedade livre, onde todos são livres e possam ser eleitos ou revogáveis, ou seja: o poder controlado pela base, onde o controle de todas as empresas é feito pela comunidade, numa espécie de democracia.»²⁴

O sentido anárquico da ideologia é claro, mas sublinha-se, também, a presença de marxismo. Este marxismo, porém, não é o ortodoxo, oficial. Conforme noticiavam as agências informativas internacionais,

«... o grupo liderado por Bendit intitula-se «os furiosos», e defende ideologia esquerdista que abrange castrismo, marxismo e anarquismo.»²⁵

E' preciso, todavia, não exagerar o significado do anarquismo, ou do marxismo castrista ou marxista da revolta estudantil. Estas posições políticas são, sem dúvida, defendidas pelas lideranças. Há, inclusive, muitos grupos católicos radicais que adotam posições nesse sentido. Em relação ao grosso dos estudantes, que participam das passeatas, das tomadas de escolas, das assembléias, não se pode pensar em linha política tão radical. O máximo que provavelmente se poderá dizer é que, nos países capitalistas, são socialistas e sentem uma profunda insatisfação com o mundo em que vivem, e nos países comunistas, defendem a liberdade que lhes é abertamente negada. A figura de Guevara é uma constante de suas passeatas, muito menos por suas idéias políticas, do que pelo fato de ele se haver transformado no herói, no exemplo de desprendimento, integridade e coragem absolutas, de um mundo moderno sem heróis. Da mesma forma, a imagem de Mao que freqüentemente aparece nos movimentos estudantis é muito mais um símbolo da negação da sociedade industrial moderna do que um sinal de concordância plena com as soluções chinesas. Mas, se é preciso não exagerar as tendências extremistas da média dos estudantes, também é preciso não cair no erro oposto, tão típico dos conservadores perplexos e atemo-

²⁴ MORIN, Edgar, em *Folha de São Paulo*, 2 de junho de 1968.

²⁵ Em *O Estado de São Paulo*, 7 de maio de 1968.

rizados com a rebelião de que são testemunhas, de imaginar o estudante um cordeiro, um inocente útil, sendo conduzido por lideranças radicais não representativas. Esta é a atitude típica de quem tem medo da verdade, ou então de quem quer justificar ações repressivas contra grupos isolados. O estudante de hoje está muito longe de ser um cordeiro. Ele possui uma capacidade de raciocínio e julgamento próprios que as gerações mais velhas não possuíam. Se as lideranças radicais encontram agora eco para as suas teses, é porque a grande maioria dos jovens decidiu protestar.

Além dessa mistura imprecisa de anarquismo e marxismo, a ideologia estudantil caracteriza-se por um idealismo extremado. Usamos aqui o termo «idealismo» em seu sentido vulgar — de possuir ideais elevados — e não em seu sentido filosófico — de alienação ou recusa de reconhecer a realidade que esteja fora das próprias idéias. E' certo que uma alta dose de idealismo em seu sentido vulgar acaba freqüentemente por implicar em um certo grau de irrealismo. Um dos cartazes afixados na Sorbonne durante a revolta de maio e junho, indicava bem essa tendência. Dizia ele simplesmente:

«Mostrem os vossos desejos de realidade.»²⁰

Não é, todavia, o idealismo a característica mais marcante da ideologia estudantil. O que talvez melhor a caracterize, além do anarquismo-marxista, é a sua autenticidade e absoluta coerência com os valores que aprenderam de seus pais e mestres, mas que estes freqüentemente não praticam. Este aspecto da ideologia estudantil foi muito bem observado por dois intelectuais italianos, Adolfo Gatti e Giorgio Spini, durante um debate de que participaram sobre o problema estudantil.

²⁰ Em *O Estado de São Paulo*, 15 de maio de 1968.

Gatti: «O que nos maravilha e nos surpreende e encanta, quando contemplamos nossos filhos, é a sua franqueza, a lealdade, uma liberdade absoluta e total de ser, que não podemos controlar. Em contraste com a realidade italiana, conformista, hipócrita, encapuçada, em contraste com a nossa própria hipocrisia, há um modo de ser franco, fresco, irracional, animal, que, a meu ver, é legítimo e justo.»

Spini: «Entendo que os movimentos estudantis não são niilistas nem destrutivos. Eles retomam impulsos morais que foram nossos e nos expulsam porque os deixamos perecer.»²⁷

Os dois depoimentos batem em uma mesma tecla: a autenticidade dos valores dos jovens, sua integridade, sua franqueza, seu repúdio a todo tipo de hipocrisia. Dissemos no início desta análise que uma característica essencial da ideologia da juventude era a crítica radical da sociedade industrial, de seus valores e crenças. Esta afirmativa precisa agora ser qualificada. O repúdio dos jovens não é a todos os valores ideais da sociedade industrial, mas à forma hipócrita pela qual eles são aplicados.

O mundo contemporâneo caracteriza-se pela profunda hipocrisia — pela incoerência entre seus valores ideais e seus valores reais, entre o desejo e a realidade. Não obstante a crise do racionalismo, alguns valores ideais tornaram-se comuns para as sociedades industriais modernas: a liberdade, a igualdade entre os homens, a necessidade de bem-estar e segurança para todos, a paz, a justiça. Não há sociedade industrial em que, desde a mais tenra infância, esses valores não sejam ensinados às crianças. Ora, estes valores são ensinados, mas não são praticados. Paz, liberdade, igualdade, justiça, bem-estar para todos são valores violados todos os dias; deturpados, usados como instrumento para se alcançar vantagens pessoais, grupais, nacionais. Além disso, são todos subordinados aos valores tecnoburocráticos maiores da eficiência e da segurança.

E é preciso observar que nem sempre isto ocorreu. Na verdade, estamos diante de mais um fato novo, que

²⁷ Publicado em *L'Espresso*, Roma, 17 de março de 1968, e transcrito em *O Estado de São Paulo*, 12 de maio de 1968.

nos ajuda não só a explicar a ideologia estudantil, mas a própria revolta estudantil. O fato novo não está na injustiça, na desigualdade, na fome, na falta de liberdade, na guerra. Estas sempre existiram. Está na incoerência, na hipocrisia. Nas sociedades tradicionais não existiam a maioria daqueles valores. Os homens eram mesmo considerados desiguais; a guerra estava longe de ser algo em princípio condenável, em muitos casos o oposto era verdadeiro; a liberdade só tinha sentido para alguns privilegiados. Nesses termos as sociedades não eram incoerentes consigo mesmas. Agora, porém, os jovens aprendem valores que se pretendem universais e no entanto esses valores continuam sendo na prática desrespeitados.

Está aí portanto mais uma causa da revolta estudantil — a incoerência intrínseca do mundo moderno —; está aí mais uma característica central da ideologia estudantil — a autenticidade, a coerência entre os valores aprendidos e os que se deseja praticar. Este é sem dúvida um aspecto a mais do idealismo dos jovens, que ainda não aprenderam a fazer compromissos. Mas como tudo na juventude de hoje é um aspecto explosivo que se constitui em uma causa nova para a revolta, para o inconformismo.

Entretanto é preciso fazer aqui uma ressalva. O idealismo estudantil está sempre correndo um grave risco: o do totalitarismo. E' exatamente esse totalitarismo da sociedade moderna um dos principais alvos da revolta estudantil. Mas, na sua refutação radical da sociedade industrial, os estudantes podem cair no mesmo erro que estão combatendo. Em seu radicalismo, os estudantes às vezes não respeitam o direito e a liberdade dos outros. Conforme observa o conhecido professor de lingüística do MIT, Noam Chomsky, referindo-se aos estudantes:

«O movimento de protesto que busca uma contestação total, e se exprime mediante iniciativas irracionais e absurdas que violam os direitos dos outros, contém em si um grave perigo. De fato ele se propõe como a única minoria iluminada, termi-

nando por arrogar-se direitos especiais: em resumo esse tipo de protesto pretende tornar-se uma nova elite de poder.»²⁸

Esta advertência é importante, embora pensemos que se aplica à minoria dentro do movimento estudantil. Dentro de um movimento estudantil mais amplo, porém, há sempre o perigo dessas minorias «totalitárias em nome da liberdade» assumirem o poder. Sem dúvida não é possível realizar-se uma revolução sem que um grupo minoritário assuma sua liderança e adote uma determinada ideologia. No momento, porém, em que a ideologia adotada for considerada a única legítima, com exclusão de todas as demais, estaremos caminhando no sentido do totalitarismo. Os estudantes, com sua ideologia aberta, e sua fé na liberdade, parecem à primeira vista distanciados desse risco. Já tem havido casos, porém, em âmbito restrito, de totalitarismo estudantil. De forma que a advertência de um intelectual de esquerda como Chomsky parece-nos perfeitamente válida.

Até o momento viemos desenvolvendo esta análise sem nos preocuparmos em distinguir a revolta dos estudantes de países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Dissemos apenas que nos dois tipos de países essas revoltas vêm ocorrendo. Não nos preocupamos em fazer essa distinção porque sustentamos que os pontos comuns são mais significativos do que as diferenças, entre os movimentos estudantis dos países desenvolvidos e dos subdesenvolvidos.

Isto ocorre fundamentalmente porque, obviamente, só há revolta estudantil em países em que há um número relativamente grande de estudantes. Ora, países desse tipo não são países subdesenvolvidos de alto a baixo. Possuem em geral quistos de desenvolvimento. São sociedades dualistas em que existe sempre um setor mo-

²⁸ CHOMSKY, Noam, em entrevista a Mauro Colamandrei. Citado por Arnaldo Pedroso d'Horta, "A Esquerda Americana", em *O Estado de São Paulo*, 2 de novembro de 1969.

dermo ao lado do tradicional. E a universidade, da mesma forma que a indústria, faz parte exatamente do setor moderno, que apresenta muitas semelhanças com os países desenvolvidos. Dessa forma, no setor urbano e moderno dos países subdesenvolvidos existe uma classe média relativamente desenvolvida; os operários, inclusive porque podem ser considerados privilegiados em relação aos trabalhadores e marginais do setor tradicional, não têm espírito revolucionário; a família patriarcal entrou em decadência; os métodos de educação e os valores são integralmente baseados nos padrões dos países desenvolvidos; já teve início um processo de massificação estudantil. Países subdesenvolvidos como o Brasil, a Argentina, a Espanha, o Chile enquadram-se nesse modelo. Em países desse tipo, portanto, as causas e características da revolta estudantil são muito semelhantes à dos países desenvolvidos.

E' preciso, todavia, fazer uma ressalva da maior importância: a ideologia, os objetivos da luta estudantil são diferentes nos países subdesenvolvidos. Nestes países não tem muito sentido falar-se em marcusismo ou mesmo em anarquismo. Não há sentido em revoltar-se contra o consumismo das sociedades ricas, em países em que a pobreza e a fome são problemas muito mais graves. Não há por que discutir-se o problema do lazer, da liberdade do homem em relação ao trabalho, quando a falta de trabalho expressa no desemprego disfarçado é um problema muito mais sério.

Durante o auge da revolta estudantil francesa, esteve no Brasil um conhecido líder anarquista. Um grupo de estudantes e intelectuais procurou avidamente entrar em contacto com o francês para uma troca de impressões. Depois de alguns minutos de debate, porém, notou-se a perplexidade e confusão dos estudantes brasileiros. O anarquista francês falava dos êxitos econômicos da França, da melhoria do padrão de vida que ali havia ocorrido, e partia daí para desenvolver sua crítica à sociedade industrial. Ora, no Brasil, como nos demais países subdesenvolvidos, o objetivo é chegar à condição de sociedade industrial moderna...

Nesses termos, a ideologia dos estudantes dos países desenvolvidos não pode ser confundida com a dos estudantes dos países subdesenvolvidos, a não ser em um ponto: ambas criticam de forma radical a ordem estabelecida. O conteúdo dessa crítica, porém, é diverso. Os estudantes protestam contra a ditadura, o imperialismo, a ineficiência do governo, a baixa qualidade do ensino, pela liberdade de associação e expressão dos estudantes, pela reforma universitária com maior participação estudantil, etc.

Vemos, portanto, que a ideologia estudantil dos países desenvolvidos não está sendo simplesmente transplantada para os países subdesenvolvidos. Se isto ocorresse, a autenticidade e profundidade do movimento, asseguradas pelas causas comuns a países desenvolvidos e subdesenvolvidos a que já nos referimos, seriam profundamente comprometidas.

VII

Revolta ou Revolução

NO INÍCIO DESTA TRABALHO DISSEMOS QUE NOSSA TESE central é a de que a revolução do nosso tempo é estudantil, que são os estudantes a força e o gérmen revolucionários mais importantes desta segunda metade do século XX. Em apoio à nossa tese vimos que os operários transformaram-se em ex-revolucionários, que os movimentos estudantis têm objetivos e uma ideologia revolucionária, e que as causas da revolta estudantil são ao mesmo tempo profundas e novas, de forma que, feita a análise de um ponto de vista histórico, seu sentido revolucionário ganha em profundidade e significação.

Entretanto, é comum ouvirmos restrições ao potencial revolucionário da juventude, com argumentos da seguinte natureza: a época estudantil é transitória, depois serão todos obrigados a ceder, a fazer compromissos com a ordem estabelecida; os jovens não possuem força nem organização para empreenderem sozinhos uma revolução.

Não negamos que haja grande dose de verdade nessas afirmações. Talvez esteja exatamente aqui, no problema da operacionalidade ou praticabilidade, o ponto fraco da revolta estudantil, que mais dificulta a sua transformação em revolução.

Mas é preciso também não subestimar as possibilidades revolucionárias dos estudantes. Nestes últimos anos, pelo menos em dois países a revolta estudantil ficou muito próxima da revolução: a França e a China. Na França, a revolta de maio e junho arrastou para as ruas as maiores multidões da história de Paris, todas as universidades foram tomadas, os conflitos nas ruas foram de enorme violência, os operários, estimulados pelos estudantes, começaram a aderir ao movimento. A situação era tipicamente revolucionária. Não fora o conservadorismo do Partido Comunista e das esquerdas em geral, que se opuseram ao movimento, e depois cancelaram as greves para as habituais reivindicações salariais, e possivelmente teríamos tido uma revolução. A esmagadora vitória gaullista, nas eleições gerais de julho, não tira em nada a importância da revolta estudantil francesa. De Gaulle aproveitou-se da timidez, senão do medo da classe média, conservadora por natureza, para, em uma jogada eleitoral, acusar os comunistas, que no fundo haviam sido o baluarte do regime, pela crise. Ao mesmo tempo acenou a essa mesma classe média com reformas que sempre lhe são caras. O resultado foi sua grande vitória sobre as esquerdas, que haviam ficado perplexas em face à revolta estudantil. O fato, porém, é que essas eleições, que haviam sido convocadas devido à revolta dos estudantes, excluía-os integralmente. Dois grupos se degladiavam — esquerdas e gaullistas — que nada tinham a ver com os estudantes causadores das eleições. Por isso mesmo a vitória de De Gaulle não resolve em absoluto o problema estudantil francês.

Na China, também, a revolta estudantil alcançou as raias da revolução. A «Revolução Cultural», iniciada sob a inspiração de Mao-Tse-Tung, teve como instrumento os estudantes — os «guardas-vermelhos». O simples uso dos estudantes como instrumentos já é significativo. Em breve, porém, os estudantes deixaram de ser instrumentos para se transformarem em autores. A liderança comunista perdeu grande parte do controle sobre eles. Sem

dúvida poder-se-ia objetar que esta relativa falta de controle estava dentro dos planos de Mao. E' isto o que se depreende do seguinte trecho de um discurso de Lin Piao:

«A linha do Presidente Mao sustenta que as massas se educam e se emancipam sozinhas; é uma linha que coloca a audácia acima de tudo, recomendando que se ouse e que se tenha confiança nas massas, apoiando-se melhor sobre elas, mobilizando-as sem reserva . . . Esta ampla democracia significa que o partido encoraja sem nenhum temor as massas a que vigiem e critiquem os organismos e as pessoas dirigentes do partido e do Estado, em todos os graus, mediante uma larga e franca exposição de opiniões e críticas, através dos jornais murais, em grandes ideogramas, de debates, e de amplo intercâmbio de experiência revolucionária.»²⁹

Dentro ou fora dos planos da liderança dos partidos o fato é que o movimento dos estudantes chineses — observe-se que as «massas» foram os estudantes — saiu amplamente do controle, ganhou feição própria, e constituiu-se em um poderoso meio de transformação da sociedade chinesa.

Na França e na China, portanto, a revolta estudantil já andou muito próxima da revolução. Em outros países, como a Alemanha, a Itália, a Argentina, a Espanha, a revolta estudantil alcançou também grande intensidade.

A alegação de que falta organização aos estudantes não é correta. Na França como no Brasil, nos movimentos de rua e na ocupação das escolas, os estudantes revelam-se possuidores de uma organização e uma técnica surpreendentes. A demonstração mais convincente das possibilidades de organização dos estudantes, porém, foi-nos dada pelo líder estudantil alemão Rudi Dutschke, que se afirma «um revolucionário profissional». E de fato, a eficiência com que conseguiu, no começo de 1968, espalhar a agitação por uma Alemanha sólida e pacata, que

²⁹ PEDROSO d'HORTA, Arnaldo, "Revolução Cultural do Ocidente ao Oriente", em *O Estado de São Paulo*, 12 de maio de 1968.

há mais de trinta anos não conhecia movimentos de rua, foi impressionante. Na verdade, é preciso dizer que, relativamente aos grupos revolucionários anteriores, o movimento estudantil é aquele que, na média, apresenta maior potencial de conhecimentos técnicos e organização. A educação que receberam e estão recebendo transforma-os em um grande grupo com uma capacidade de raciocínio e decisão muito maior, por exemplo, do que a dos operários.

A transitoriedade da vida estudantil, porém, pode sem dúvida transformar-se em um obstáculo à revolução estudantil. É certo que o grupo está sempre se renovando e aumentando. Mas sua ação está sempre correndo o risco de perder continuidade.

Mais grave do que a falta de organização e a transitoriedade, porém, é a falta de controle ou pelo menos de acesso aos meios de produção e aos armamentos. O poder, nas sociedades modernas, está intimamente relacionado com o controle dos meios de produção e dos armamentos. Se considerarmos estes como uma espécie de bem de capital, poderíamos generalizar afirmando que o poder depende do controle sobre estoque de capital existente. Quanto maior for esse controle, maior será o poder político. O controle poderá originar-se da propriedade, como é o caso dos empresários, ou do conhecimento técnico profissionalizado, como acontece com os tecnocratas, ou da função burocrática, como é o caso dos militares em relação aos armamentos. Este controle sobre os bens de capital — máquinas, veículos, prédios, armas — tem como consequência o controle sobre a organização, sobre a estrutura burocrática que administra esse estoque de capital. Do poder sobre os homens que fazem parte, direta ou indiretamente, das grandes organizações públicas ou privadas, ao poder político, é um passo.

Ora, os estudantes estão situados fora desse esquema de poder. Ao contrário do que acontece com os operários que, embora não tendo o controle dos meios de produção, estão integrados no processo de produção e vivem suas contradições, os estudantes são marginais a esse processo de produção. Estão se preparando para nele integrar-se. Mas ainda não o fizeram. Resulta daí

uma grande fraqueza política dos estudantes na medida em que eles estão muito distanciados do controle do processo de produção.

Para realizarem uma revolução terão que prever a forma de controlar os bens de capital e a respectiva tecnologia que determinam esse processo de produção. E tal tarefa não será fácil de ser realizada, dado o distanciamento dos estudantes desse mesmo processo. Esse distanciamento, essa marginalidade do estudante em relação à produção, aliás, é importante na explicação da ideologia imprecisa, idealista e muitas vezes utópica dos estudantes.

E' preciso, todavia, não exagerar esta fraqueza dos estudantes. Porque é preciso lembrar que, por outro lado, a força revolucionária dos estudantes deriva exatamente de sua marginalidade. No momento em que o estudante, mesmo enquanto estudante, começa a se integrar no processo produtivo, podemos ter certeza de que seu potencial revolucionário está terminando. Marx pretendia que a classe operária, no século passado, seria a origem e a base da revolução socialista, na medida em que ela, participando do processo de produção, percebia as contradições do mesmo, contradições que implicavam em exploração e miséria para a classe operária. Hoje, com um panorama muito modificado, estamos pretendendo que a revolução será ou poderá ser feita pelos estudantes e intelectuais não-comprometidos, exatamente na medida em que eles sejam marginais, na medida em que eles não estejam integrados no processo de produção capitalista ou comunista.

Não dispomos de bola de cristal para podermos afirmar se esta revolução ocorrerá ou não. A única coisa que é certa é a de que os estudantes constituem hoje o fermento mais poderoso de renovação da sociedade. Sua visão crítica da mesma certamente a fará mudar, a fará transformar-se. Estas modificações, porém, poderão ser realizadas a longo prazo, ou poderão ser revolucionárias.

Para serem revolucionários enfrentam, portanto, os problemas de uma relativa falta de organização, de falta

de controle sobre os meios de produção, e de transitoriedade. Estes fatos deixam os estudantes muito vulneráveis. E quando a ordem vigente tem êxito em uma atividade geral de controle policial do movimento estudantil, a ação revolucionária estudantil entra em uma fase de recesso até que seus quadros, sempre transitórios, possam novamente ser refeitos.

Através da transitoriedade da ação revolucionária dos estudantes introduzimos a figura do intelectual não-comprometido. No começo deste trabalho dissemos que os estudantes e os intelectuais não-comprometidos seriam os grupos revolucionários por excelência. Acrescentamos os intelectuais não-comprometidos exatamente porque eles representam a perspectiva de continuidade no tempo do grupo estudantil, de superação, portanto, do caráter transitório da vida estudantil.

Mas o que entendemos por «intelectuais não-comprometidos»? É o intelectual que não se integrou no processo tecnoburocrático de produção. Em sua maioria são os ex-universitários desempregados ou os semi-empregados. Há, todavia, algumas profissões — artistas, professores, jornalistas, médicos — em que também pode haver um certo grau de descompromissamento. Chamamos a esses intelectuais de descomprometidos, na medida em que não dependem de uma carreira, da aprovação de superiores para sobreviverem. Devem ser incluídos também nesse grupo os *hippies* e todo o movimento *underground*.

É desse grupo de intelectuais não-comprometidos, somados aos estudantes, que sairão as lideranças radicais. Nos países latino-americanos é desse grupo que sai a maioria dos chefes guerrilheiros. O mesmo ocorreu no Vietnã. Conforme observa Régis Debray, referindo-se àquele país:

«As circunstâncias dessa mesma guerra de libertação levam os partidos, originalmente compostos de estudantes e do melhor

que existe na classe operária, a deslocar-se ao campo e levar uma guerra de guerrilhas contra o invasor.»³⁰

A introdução da figura do intelectual não-comprometido leva-nos ainda a uma última generalização a respeito das possibilidades de transformação da revolta estudantil em revolução. Referimo-nos à capacidade de absorção, pelo sistema econômico, dos egressos das universidades. Durante certo período, especialmente durante o governo Kennedy, foi aceita pelos Estados Unidos a idéia que a melhor maneira de combater a subversão era promover o desenvolvimento econômico. Infelizmente, porém, esta proposição demonstrou-se falsa. Tanto o imperialismo americano como o soviético já verificaram que a subversão não está necessariamente relacionada com o nível de desenvolvimento, e que, portanto, as melhores formas de conter a subversão continuam a ser a força militar e o suborno das lideranças políticas. Esta verificação foi uma das causas da diminuição da ajuda econômica aos países subdesenvolvidos.

Entretanto, estamos agora capacitados a oferecer uma segunda teoria, para substituir aquela que relacionava subversão com nível de subdesenvolvimento. Esta teoria pode ser expressa nos seguintes termos: quanto menor for a capacidade relativa do sistema econômico de absorver os estudantes egressos das universidades, maior será a proporção de jovens com nível universitário desempregados ou mal empregados — intelectuais não-comprometidos — e maior, portanto, será a probabilidade de a revolta estudantil alcançar profundidade e transformar-se em revolução.

E' claro que, em face a essa hipótese, há duas estratégias possíveis para as classes conservadoras: procurar diminuir o número de universitários ou proporcionar-lhes condições de emprego. Nos países subdesenvolvidos, porém, nenhuma das duas alternativas é de fácil execução. A pressão da classe média para que seus filhos cheguem à universidade é crescente. Por outro lado, a estagnação,

³⁰ DEBRAY, Régis, *Revolução na Revolução*, tradução do espanhol *Revolución en la Revolución*, Havana, Casa das Américas, 1967, p. 71.

mais do que o desenvolvimento, tem caracterizado as economias subdesenvolvidas. As perspectivas da revolução estudantil e dos intelectuais não-comprometidos, pelo menos em relação aos países subdesenvolvidos, são portanto concretas.

Finalmente, é preciso salientar que a revolução do nosso tempo provavelmente não é exclusivamente estudantil. Já mencionamos o papel dos intelectuais não-comprometidos, mas estes, além de pouco numerosos, podem ser considerados um prolongamento do grupo estudantil. Os estudantes, estes já são numerosos, mas não o bastante para sozinhos levarem a cabo uma revolução. Deverão, em princípio, contar com o apoio dos outros grupos para que sua ação possa tornar-se eficiente. Na França os estudantes tentaram obter o apoio dos operários. Não o conseguiram devido a resistência das lideranças operárias comunistas. Nos países subdesenvolvidos, o eventual apoio que os estudantes e intelectuais não-comprometidos poderão obter será dos camponeses e trabalhadores rurais, e de alguns trabalhadores urbanos marginais. Da classe operária propriamente dita dos países subdesenvolvidos é pouco provável que parta um movimento de apoio a qualquer esforço revolucionário, já que, além de acomodado, vimos que é um grupo relativamente privilegiado dentro das sociedades atuais subdesenvolvidas.

Um aliado, porém, que não poderá ser desprezado pelos estudantes e intelectuais não-comprometidos, na América Latina e especialmente no Brasil, é o movimento católico de esquerda. Vem-se verificando, na realidade, uma transformação profunda senão uma revolução na Igreja, na América Latina, cujas conseqüências poderão ser profundas. Dada a importância do fenômeno e suas claras relações com a revolução estudantil, examinaremos o problema mais detidamente na terceira parte deste livro.

VIII

Conclusão e Resumo

EM CONCLUSÃO, ESPERAMOS TER DEIXADO DEMONSTRADA a tese central deste trabalho: a revolução de nosso tempo é realmente estudantil. Para que isto fosse verdade, estabelecemos algumas condições. Estas condições foram satisfeitas. Os operários podem hoje ser considerados ex-revolucionários. Substituíram-nos nesta segunda metade do século XX os estudantes. Estes possuem objetivos revolucionários. Sua ideologia é de crítica radical à sociedade industrial moderna, superando nesse sentido a crítica marxista, que nega apenas um aspecto da sociedade industrial: o capitalismo. Embora num misto de anarquismo e marxismo, a ideologia da juventude na verdade vai além dos limites dessas posições na medida em que realiza a crítica do próprio racionalismo, do qual o marxismo é típico fruto.

Mais significativo, porém, do que possuir uma ideologia revolucionária e atualizada é o fato de que a revolta estudantil insere-se dentro do processo histórico de forma coerente, possuindo causas historicamente definidas, que chamamos de fatos novos. Os principais fatos novos ou causas profundas e atuantes da revolta estudantil são: a revolução na educação, que tornou os jovens mais independentes de seus pais e mestres; a deterioração da família patriarcal, que minou a liderança dos mais velhos; a crise do racionalismo, que roubou aos pais e mestres a possibilidade de uma mensagem simples e definida; a massificação estudantil, que aumentou o poder

dos estudantes e reduziu a possibilidade de diálogo com os mais velhos; incoerência entre os valores ensinados aos jovens e os praticados; e, até um certo ponto, como causa das causas, a explosão tecnológica, o desenvolvimento tecnológico em progressão geométrica a que o mundo vem assistindo.

Estas causas tornam a revolta estudantil o fenômeno político e socialmente mais significativo do nosso tempo. Seu potencial revolucionário é muito grande, especialmente se a revolta estudantil ganhar continuidade no tempo através do que chamamos intelectuais não-comprometidos.

Em qualquer hipótese, mesmo que na maioria dos países, especialmente nos desenvolvidos, que possuem uma organização social estável e sólida, a revolução estudantil não venha a materializar-se, a revolta estudantil, porém, terá ocorrido. E o gérmen, senão revolucionário pelo menos socialmente transformador dessa revolta, tão profundamente arraigada no processo histórico contemporâneo, será sempre poderoso. Além disso não podemos simplesmente afirmar que a revolta estudantil «terá ocorrido». Mais correto será afirmar que a revolta estudantil estará ocorrendo. Apesar da relativa calma de 1970 e 1971, nada indica que ela tenda a perder vigor. Pelo contrário, as causas da revolta estudantil só tendem a aprofundar-se. E é preciso, portanto, concluir que a revolta estudantil, pelo menos a prazo médio, é um fenômeno histórico irreversível.

TECNOBUROCRACIA E CONTESTAÇÃO

Luiz Carlos Bresser-Pereira
Editora Vozes, 1972

I

Os Sintomas da Revolução

UM PROCESSO PROFUNDO DE TRANSFORMAÇÃO VEM ATINGINDO a Igreja no mundo todo e particularmente na América Latina. Em síntese, essa transformação pode ser definida como um processo de descomprometimento da Igreja com a ordem estabelecida e a adoção de uma ideologia e de práticas políticas que vão desde o pleito por reformas profundas na sociedade latino-americana até a defesa da revolução socialista e a sua prática na conscientização popular e na guerrilha.

Examinamos na segunda parte deste estudo a Revolução Estudantil. Estudaremos, nesta terceira parte, a Revolução na Igreja. Ambos os fenômenos fazem parte de um mesmo processo universal de transformação social e política, embora o primeiro seja bem mais universal e profundo do que o segundo. Colocando pois, em um mesmo estudo, dois problemas políticos diversos — a revolução estudantil e a revolução na Igreja Católica — não estamos querendo dar-lhes a mesma magnitude, nem estabelecer um estreito paralelo entre os dois fenômenos. Relações existem, que serão examinadas no transcorrer do texto. Muitas vezes, especialmente quando são estudantes católicos que lideram as manifestações estudantis, ambas as revoluções se identificam. Além disso, ambas têm o mesmo sentido de oposição à ordem estabelecida.

E' preciso, todavia, desde o início, deixar bem clara uma distinção. Enquanto que a revolução estudantil tem

um sentido claro e definido de radical negação da ordem estabelecida, com a Igreja Católica o fenômeno é mais ameno. Em linhas gerais trata-se simplesmente de um processo de descomprometimento. A Igreja Católica estava profundamente comprometida com as classes dominantes e o sistema de poder vigente. Isto é especialmente válido para os povos latinos e particularmente a América Latina, onde a Igreja conta com a maioria de seus fiéis. A tese central desta segunda parte é de que, recentemente, vem ocorrendo um rápido processo de descomprometimento da Igreja. Esta deixa de ser parte do sistema dominante, ao mesmo tempo que vai perdendo os privilégios a que fazia jus pelo apoio que dava a esse sistema.

À medida que esse fenômeno de descomprometimento vai ocorrendo, a Igreja vai se tornando uma fonte de crítica do sistema. A intensidade dessa crítica varia muito. Se entendermos a Igreja em um sentido restrito, definindo-a como constituída de uma hierarquia de padres e freiras, burocraticamente estruturados, então teremos que limitar grandemente o alcance dessa crítica. O máximo que uma organização burocrática consegue ser é reformista. Sua crítica pode ser severa, mas jamais é revolucionária. Uma burocracia é um sistema social racionalmente organizado, que não pode se aventurar em uma revolução. Muitos são os interesses constituídos em torno de uma burocracia. E quando ela é milenar, como é o caso da Igreja Católica, além dos interesses que a rodeiam, é preciso lembrar que sua estrutura formal tende a possuir grande inflexibilidade dificultando o processo de renovação.

Nesses termos, identificando a Igreja Católica como uma organização burocrática, não poderemos ir além de defender a tese de que essa organização burocrática vem se descomprometendo com a ordem estabelecida e se transformando em uma força reformista dentro da sociedade moderna, principalmente dentro da sociedade latino-americana.

Entretanto, se entendermos a Igreja em um sentido mais amplo, não só como uma organização burocrática

ao nível do clero hierarquicamente organizado, mas, também, como o imenso conjunto dos fiéis — e esta é uma definição mais correta de Igreja — então o sentido dessa transformação pode ser muito mais amplo. Despojada de suas amarras burocráticas, a Igreja, ou, mais precisamente, setores cada vez mais amplos de leigos e de padres e freiras, dentro da Igreja, vem não só se descomprometendo com a ordem estabelecida e querendo reformá-la, mas também vêm adotando posições cada vez mais radicais de negação dessa mesma ordem.

Até há alguns anos, catolicismo era sinônimo de conservadorismo, moderação e acomodamento. Não é por outra razão que todos os grupos revolucionários — desde os revolucionários liberais dos séculos XVIII e XIX até os revolucionários socialistas destes dois últimos séculos — combateram de forma tão violenta a Igreja. Agora, não só esse combate vem perdendo sentido, mas é muito freqüente vermos os movimentos revolucionários modernos serem liderados por católicos, cuja ação chega muitas vezes até à luta armada.

Neste trabalho procuraremos fazer uma análise desse processo de transformação política da Igreja Católica, particularmente em seu setor latino-americano. Veremos, inicialmente, os sintomas dessa revolução na América Latina e, em especial, no Brasil. Em seguida, em uma busca das causas do fenômeno, faremos uma análise histórica da Igreja no plano universal, dedicando uma especial atenção às transformações por que passou a Igreja nestes últimos trinta anos, aproximadamente, sua abertura para o mundo moderno, que João XXIII e o Concílio oficializariam, e a crise atual da Igreja. Examinaremos, finalmente, as modificações estruturais da sociedade que fizeram a Igreja passar por toda essa transformação. Defenderemos, então, uma tese básica: a de que a Igreja vem se transformando porque, de um lado, foi desertada pelas elites, que dela não mais necessitam tanto para sacralizar a ordem estabelecida, e de outro, porque começou a ser abandonada pelas classes populares, que começaram a encontrar em outras religiões uma resposta mais direta a suas necessidades.

Esta transformação da Igreja Católica é recente, mas já vem sendo registrada por diversos observadores. A revista *The Economist*, em sua edição para a América Latina, afirmava em outubro de 1968:

«A recente reunião da CELAM demonstrou que a Igreja latino-americana não é a retrógrada aliada da oligarquia...»¹

Estariamos dispostos a concordar com o editorialista da revista inglesa se o mesmo houvesse dado um caráter histórico à sua afirmação dizendo que a Igreja «não é mais a retrógrada aliada da oligarquia». Esta perspectiva histórica, aliás, nos é oferecida por Fernando Pedreira ao afirmar, depois de analisar as divergências entre «integristas» e «progressistas» dentro da Igreja Católica brasileira:

«... não me parece útil nem lúcido tentar esconder por trás das evidentes divergências e das possíveis desconfianças o fato de que a Igreja Católica brasileira mudou radicalmente o seu curso: procura hoje desempenhar um papel militante na discussão e na solução dos problemas políticos e sociais do Brasil; e o faz com muito menos prudência e comedimento do que seria de esperar de uma organização tão venerável e veneranda.»²

No plano mais amplo da América Latina, a mesma idéia nos é apresentada por William V. D'Antonio, o qual, todavia, sugere, ainda, que esta transformação por que passa a Igreja implicou naturalmente na mudança de sua ideologia. Abandonando uma ideologia tradicionalista, a Igreja Católica na América Latina caminha cada vez mais no sentido de definir uma ideologia progressista, que, freqüentemente, se identifica com uma ideologia revolucionária de esquerda. Diz-nos ele:

«Até recentemente a Igreja podia, em geral, ser contada como defensora da ordem estabelecida. Entretanto, embora a Igreja não tenha modificado seus valores religiosos básicos, ela alterou de forma profunda sua posição ideológica a respeito das aspirações temporais do homem.»³

¹ *The Economist para America Latina*, 16 de outubro de 1968, p. 7.

² PEDREIRA, Fernando, "Um País Indeciso", em *O Estado de São Paulo*, 28 de junho de 1968.

³ D'ANTONIO, William V., *Democracy and Religion in Latin America*, em *Religion, Revolution and Reform*, coordenado por William V. D'Antonio e Frederick Pike. Nova York, Praeger, 1964, p. 249.

Esta colocação do problema é completada por seu colega na coordenação de um livro sobre o impacto político da religião no processo social latino-americano, Frederick B. Pike, ao afirmar que

«os padres católicos estão agora tentando colocar-se na vanguarda da marcha da América Latina em direção a uma transformação social básica.»⁴

Estas citações foram por nós escolhidas por nos ajudarem a melhor definir a grande transformação pela qual vem passando a Igreja na América Latina. Fizemos citações de pessoas que não estão comprometidas, nem com a Igreja nem com o movimento de esquerda na América Latina. Parece-nos importante, nesta fase de colocação do problema, trazeremos também o testemunho de um católico militante. Diz Cândido Mendes, em seu livro sobre a esquerda católica no Brasil:

«As manifestações mais expressivas da inteligência católica brasileira começavam a indicar, de parte das novas militâncias engajadas, a impossibilidade de conciliarem a sua conduta autêntica com a noção de «ordem social», que rebentava de seu quadro clássico, ao impulso do desenvolvimento. Fixem-se alguns dos gestos concretos que compõem este painel novo e insólito para a perspectiva tradicional. O manifesto da JUC no Congresso de Salvador, em 1961. Os movimentos de sindicalização rural, adiantados por diversos vigários de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, antecipando-se ao movimento das Ligas e disputando a autenticidade desta representação proletária aos órgãos de classe, suscitados artificialmente pelo Governo. A emergência de um forte conteúdo ideológico de esquerda no partido democrata-cristão levando ao processo de grupo preocupado em fazer a crítica do «comunitarismo solidarista», diante das opções impostas pela realidade nacional. A amplitude ganha pelo MEB, transbordando os quadros normais da ação confessional da Igreja, para se constituir numa nova modalidade de obra mista, decisivamente vinculada ao novo conceito de educação popular adiantada no país. A inevitável articulação deste movi-

⁴ PIKE, Frederick B., em *Religion, Revolution and Reform*, op. cit., p. 6.

mento, com as técnicas de alfabetização de adultos postas em prática especialmente através do chamado método «Paulo Freire». O empolgamento da grande maioria das lideranças universitárias pelo movimento da «Ação Popular», cuja liderança surgia da JUC (Juventude Universitária Católica).

A posição radical a que chegou este último movimento serve de mirante para que se possa desenrolar toda a caminhada dessa inteligência católica no sentido de perceber a fragilidade intrínseca, no contexto do desenvolvimento, de toda posição da defesa do *statu quo*, ou de suas racionalizações, bem como da legitimidade básica da conduta em favor da transição e da mudança substancial das condições do velho regime.»⁵

Neste trecho, Cândido Mendes já resume as principais manifestações políticas da esquerda católica no Brasil, a partir de 1961, as quais tinham um sentido de crescente radicalização. Nesse contexto, o manifesto da JUC, no Congresso de Salvador, em 1961, tem uma importância toda especial. Marca uma abertura decisiva e radical, do ramo mais importante da Ação Católica, para os problemas sociais e econômicos do Brasil e a decisão de participar politicamente desse processo.

Até 1961 a Juventude Universitária Católica caracteriza-se como um grupo alienado da realidade brasileira e fechado. Poucos eram os que conseguiam penetrar nos pequenos grupos de jucistas que se formavam nas principais escolas superiores. Embora o propósito oficial da organização fosse a conversão ou reconversão dos universitários, na verdade ela se fechava em si mesma: não tinha nem uma visão realista do Brasil, nem se preocupava em participar politicamente da vida universitária. Seu propósito era o de converter através do testemunho, do exemplo, e esta era uma boa oportunidade para que a JUC se transformasse em um círculo fechado de amigos. As preocupações dos jucistas podem ser exemplificadas por alguns dos temas de suas semanas de estudos: «dignidade humana», «situação econômica, humana e religiosa do estudante», «o universitário e a cultura», «exigências de uma vida de estudos», «ordem social cristã»,

⁵ ALMEIDA, Cândido Mendes de, *Memento dos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966, pp. 30-31.

«o amor humano e a família».° Por esses temas é possível ter-se uma idéia do grau de alienação do jucista daquela época. Havia, sem dúvida, preocupações de ordem social. Buscava-se uma «terceira solução» entre capitalismo e comunismo, mas de forma totalmente teórica e artificial. O máximo que se conseguia era imaginar-se uma sociedade de pequenos proprietários (filosofia dos «três alqueires e uma vaca»), a cogestão, e participação nos lucros. Não se tinha, porém, nenhuma visão do processo histórico brasileiro e mundial. As posições teóricas não possuíam nenhuma operacionalidade e, conseqüentemente, nenhuma ação era intentada. Embora o termo «engajamento» fosse muito usado, a Juventude Universitária Católica era essencialmente desengajada.

Na verdade, os universitários católicos brasileiros assim como todos os católicos que se pretendiam progressistas estavam, ainda nos anos cinqüenta, presos à filosofia social de «A Ordem», nos termos conservadores e idealistas em que a definira, nos anos vinte, Jackson de Figueiredo. A doutrina social da Igreja era vista em termos exclusivamente éticos, esquecendo-se o processo histórico; um internacionalismo ingênuo antepunha-se a qualquer tipo de nacionalismo; um liberalismo envergonhado e disfarçado dificultava qualquer participação mais ativa do Estado na economia; um personalismo equivocado colocava a transformação da mentalidade de cada um, a sua «conversão», antes das reformas estruturais; tanto problemas políticos, como o do colonialismo, por exemplo, como problemas técnicos e econômicos mais específicos, eram ignorados.

A partir de meados dos anos cinqüenta, porém, começava a surgir uma reação a esse tipo de mentalidade. O Congresso de Salvador, com a participação de cerca de 500 jucistas, a apresentação pela região Centro-Leste, nas reuniões preparatórias, da tese «Diretrizes Mínimas para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro», a decisão da JUC de participar, através de seus militantes, das elei-

° Consulte-se ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, pp. 223-254, sobre as transformações da JUC.

ções da UNE, marcam, em 1960 e 1961, a grande transformação por que passava a JUC.

A partir desse momento, pode-se falar legitimamente em uma esquerda católica. É da nova JUC que surge o grupo fundador da Ação Popular, a qual, depois, se transformaria em uma organização marxista de sentido nitidamente revolucionário. É com base nessa transformação por que passara a JUC que é publicado um jornal radical católico como o foi o *Brasil Urgente*. Quase todo o movimento católico de esquerda que irrompe no Brasil, a partir de 1961, tem sua matriz nessa guinada para a esquerda e nessa decisão de participação direta no processo político brasileiro tomada pelos jucistas. É através desses jovens, por exemplo, que o Movimento de Educação de Base e o método Paulo Freire de educação de adultos ganham repercussão e significado dentro do processo geral de abertura e transformação da Igreja que, no campo da hierarquia, tivera suas primeiras manifestações no movimento de sindicalização rural empreendido a partir de fins dos anos cinquenta por muitos vigários e bispos do Nordeste. A importante ala de esquerda que surge no Partido Democrata Cristão, a partir dos anos sessenta, tem sua origem na JUC.

Entre os padres propriamente ditos, muitos participaram, de forma ativa e pública, nesse processo de transformação da Igreja: trabalharam nas bases estudantis, operárias e camponesas. Participaram do MEB, do movimento de sindicalização rural, da AP, da conscientização política, tanto de favelados como de profissionais liberais, passando por todos os grupos intermediários. Quando foi preciso, esses padres tiveram a coragem de participar de passeatas e assinar manifestos. É preciso também não esquecer que, nesses momentos, muitas freiras também participavam, como foi no caso do protesto de padres e freiras, no Rio de Janeiro, em agosto de 1968, contra a expulsão do padre-operários francês Pierre Vauthier, por ter participado, na qualidade de operário da Cobrasma, da greve ocorrida em Osasco, que levou os operários a ocuparem seis fábricas.

Entre os padres brasileiros, porém, a figura que mais se destacou, nesse processo de transformação da Igreja, foi a do Padre Lage, pároco de Floresta, próximo a Belo Horizonte. O Padre Francisco Lage Pessoa transformou-se, no início dos anos sessenta, em uma das personalidades dominantes da esquerda católica brasileira. Aliava um sentimento de justiça social muito forte e uma vivência direta dos problemas dos trabalhadores, com os quais viveu e trabalhou, a um temperamento arrebatado e a uma grande capacidade de liderança. Era um grande orador e possuidor de uma grande capacidade de trabalho. Entre 1962 e 1964, através da Comissão Nacional de Sindicalização Rural, do Governo Federal, conseguiu fundar mais de dois mil sindicatos em todo o país. Foi também eleito suplente de deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro. Com a revolução de 1964 foi preso e acabou sendo condenado a 28 anos de prisão. Encontra-se hoje exilado no México.

No episódio de sua prisão e condenação o Padre Lage transformou-se em uma espécie de bode expiatório. Através dele o Sistema punia, de forma exemplar, toda a Igreja. Conforme ele mesmo declara na impressionante carta que enviou a Márcio Moreira Alves:

«Eu era uma espécie de pára-raios: porque não podiam prender dezenas de bispos, centenas de sacerdotes e milhares de fiéis, descarregavam o peso sobre o mais frágil, porque com o rótulo político. O general disse-me que nunca tinha visto, em toda a sua vida, uma pessoa mais odiada. E, quando ouvia que me odiavam, fazia três perguntas: a) sobre religião, e o indivíduo dizia que era católico apostólico romano; b) sobre se me conhecia, e a maioria dizia que não conhecia nem queria conhecer; c) sobre posses, e eram ricos.»¹

Fazemos estas referências às transformações por que vem passando a Igreja no Brasil a título de exemplo. Escolhemos o Brasil porque é, naturalmente, o país que melhor

¹ *Idem*, p. 105.

conhecemos. Além disso, foi aqui que esse processo de transformação adquiriu um caráter de exemplaridade definido. O fenômeno, porém, não é apenas brasileiro. Tem dimensão pelo menos latino-americana.⁸

Este fato ficou evidente quando da histórica II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, preparada pelo CELAM e realizada na Colômbia, em agosto e setembro de 1968.

Esta conferência constituiu-se em uma tomada de consciência oficial da Igreja em relação aos problemas sociais latino-americanos. Sobre suas conclusões, afirmou Frei Benevenuto de Santa Cruz, que esteve presente a todos os momentos da conferência:

«O sentimento de satisfação dos bispos era justo. Mediante a voz de cada um deles, em sua quase absoluta maioria (durante todas as votações das reuniões plenárias apenas 5 vezes manifestaram-se em contrário), de fato era a Igreja da América Latina que se engajava em dois campos distintos: decisão de rever e atualizar suas próprias estruturas, e compromisso de integrar-se com coragem e urgência no processo de transformação dos povos latino-americanos, em busca de estruturas menos injustas e menos opressivas para os homens.»⁹

Esse processo de atualização de suas próprias estruturas e de participação ativa nos problemas sociais latino-americanos já vem ocorrendo. Ocorre através de conferências como esta do CELAM que, em suas conclusões oficiais, entre muitas outras afirmações de inconformismo com a situação econômico-social da América Latina, declarava, por exemplo:

«O sistema empresarial latino-americano, e através dele a economia atual, corresponde a uma concepção errada sobre o direito de propriedade dos meios de produção e sobre a finalidade mesma de economia. A empresa, numa economia verdadeiramente

⁸ Não pretendemos, neste trabalho, fazer um relato histórico das transformações por que está passando a Igreja no Brasil. Um amplo documentário a respeito foi publicado sob o título "A presença da Igreja no Brasil de Hoje", no n.º 6 de *Paz e Terra*. Consulte-se, também, o excelente trabalho de ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, e *Radicalismo Católico Brasileiro*, de FLORIDI, Ulisse Alessio, Roma, Instituto Editoriale del Mediterraneo, 1968. Naturalmente é indispensável o livro já citado de Cândido Mendes de Almeida, o qual contém ampla bibliografia em suas notas de rodapé.

⁹ SANTA CRUZ, Frei Benevenuto, "História e Sentido das Conclusões do CELAM", em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

humana, não se identifica com os donos do capital, porque é fundamentalmente uma comunidade de pessoas e unidade de trabalho que necessita de capital para produção de bens.»¹⁰

Ocorre, também, através de manifestações radicais de inconformismo, como é o caso do Padre Camilo Torres. Não é por acaso que, depois de «Che» Guevara, o principal herói revolucionário radical da América Latina seja um padre — o Padre Camilo Torres, morto na guerrilha, na Colômbia, em 1966. Seu engajamento na guerrilha, não obstante seu caráter de exemplaridade extremada, é mais um sinal da revolução pela qual vem passando a Igreja na América Latina.

Camilo Torres foi um intelectual de origem burguesa que, baseado nos princípios de amor ao próximo do cristianismo, foi-se tomando de crescente indignação contra a ordem vigente. Estudou sociologia na França, onde obteve sua licenciatura entre 1956 e 1958, em Louvaina. Publicou diversos trabalhos sociológicos, o mais importante dos quais «La violencia y los cambios socio-culturales en las areas rurales colombianas», publicado em 1963. Foi professor de Sociologia na Universidade Nacional, e dirigiu durante vários anos o Instituto de Administração Social da Escola Superior de Administração Pública.

Mais do que intelectual, sociólogo e depois político, Camilo Torres era um sacerdote católico. O cristianismo estava profundamente impregnado em sua vida. Afirma Gonzalo A. Pineda, citando declarações de Torres:

«Houve em sua intenção um denominador comum que inundou todas as zonas de sua vida: sua vocação de cristão. Eu optei pelo cristianismo, dizia, porque nele encontrava a forma mais pura de servir o próximo. Dentro desse quadro, seu sacerdócio não foi senão uma decorrência em profundidade desse chamado fundamental: Fui eleito por Cristo para ser sacerdote, eternamente, motivado pelo desejo de entregar-me, em tempo integral, ao amor de meus semelhantes.»¹¹

¹⁰ "Conclusões oficiais da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano", item 1, III, C, em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

¹¹ PINEDA, Gonzalo A., Camilo, Mito e Profecia?, em "Retrato de Camilo Torres", número especial da revista *Ciervo*, maio 1968.

Essa posição básica de Camilo Torres vai determinar todo o resto de sua vida. Sua atividade política crescente, a crescente radicalização de suas posições e, finalmente, sua decisão de participar da guerrilha, tem como base seu cristianismo. Já em 1962 Camilo Torres começa a se tornar uma figura pública de importância quando, significativamente, devido a reivindicações estudiantis, toma o partido dos estudantes, e afinal é levado pela hierarquia católica a renunciar o seu cargo de professor da Universidade.

A partir do início de 1965, porém, quando Camilo Torres redige e publica a «Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano», documento de sentido nitidamente revolucionário, através do qual pretende promover a união das esquerdas, tem início uma série de desentendimentos com a hierarquia católica colombiana. Esses desentendimentos obrigam Camilo Torres a renunciar à diretoria da Escola Superior de Administração Pública e, em seguida, a solicitar sua redução ao estado leigo, quando o Cardeal de Bogotá afirma que «as atividades do Padre Torres são incompatíveis com seu caráter sacerdotal e com o próprio hábito que veste».¹² Essa decisão, profundamente dolorosa para Camilo Torres, e o subsequente fracasso de sua tentativa de unir as esquerdas colombianas são, provavelmente, dois fatores decisivos para sua adesão à guerrilha.

A figura de Camilo Torres é importante, dentro deste contexto, não apenas devido à repercussão que ganhou seu nome depois de morto. O que é particularmente significativo é que o seu engajamento político revolucionário, que terminou no sacrifício de sua vida, foi sempre e claramente realizado em nome do cristianismo. Conforme observa Juan Gomis, «tudo parte do cristianismo e da consciência do preceito do amor ao próximo».¹³ Os Evangelhos, quando lidos com simplicidade, ganham, muitas vezes, conotações revolucionárias. Camilo Torres viveu essa experiência de maneira profunda. Disse ele, depois de haver pedido sua redução ao estado leigo:

¹² Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 43.

¹³ GOMIS, Juan, Perfil de Camilo Torres, em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 46.

«Eu deixei os deveres e privilégios do clero, mas não deixei de ser sacerdote. Creio que me entreguei à Revolução por amor ao próximo. Deixei de dizer a missa para realizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social. Quando meu próximo não tinha nada contra mim, quando houver realizado a Revolução, voltarei a oferecer a Missa, se Deus mo permitir.»¹⁴

Camilo Torres coloca, portanto, a sua opção revolucionária em termos de dever absoluto e pessoal. Enquanto não lograsse realizar a revolução, não estaria em paz com sua consciência, já que seu próximo teria algo contra ele e poderia cobrar-lhe a revolução por realizar. Em uma outra oportunidade, em 1963, Torres deixa, também, muito clara sua visão do cristianismo e do compromisso que a opção cristã envolve:

«O compromisso temporal do cristianismo é um mandato de Amor. Deve encaminhar-se com eficácia e em direção ao homem integral matéria-espírito, natural-sobrenatural. O que diferencia o cristianismo no campo natural é sua maneira de amar, à maneira de Cristo, por Ele impulsionado: não existe amor maior.»¹⁵

Uma outra manifestação das transformações por que tem passado a Igreja na América Latina são as constantes revoltas de padres contra hierarquia. Esta também não tem estado, de forma alguma, imune ao clima de renovação em que vive a Igreja. No Brasil, o papel da hierarquia, principalmente no Nordeste, nesse processo, foi fundamental. A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, não obstante suas hesitações e os compromissos que naturalmente é obrigada a subscrever, tem, em geral, contribuído para esse processo de transformação, adotando muitas vezes posições progressistas inclusive no campo político. O CELAM, que já examinamos, e o Concílio Vaticano II, que examinaremos mais adiante, e que tem uma importância extraordinária no processo recente de transformação da Igreja, foram reuniões de bispos.

Entretanto, seja por representarem a autoridade, seja por se identificarem mais plenamente com a Igreja en-

¹⁴ Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ *Idem*, p. 60.

quanto instituição temporal que precisa sempre estar fazendo compromissos e concessões para sobreviver, seja por serem mais velhos, o fato é que nem sempre os bispos têm podido acompanhar os padres nesse processo revolucionário por que vem passando a Igreja. E surgem as revoltas abertas — revoltas que antes eram raríssimas, e que, quando ocorriam, dificilmente vinham a público. No Brasil, no Chile, em vários países latino-americanos espoucam essas revoltas. Aquela, porém, que alcançou maior profundidade, foi a que ocorreu na Argentina no início de 1969.

O movimento de rebeldia surgiu inicialmente através de um manifesto de 30 padres da província de Rosário, que acusaram seus superiores, em março de 1969, afirmando que os mesmos «exercem o poder de forma autoritária e se negam a dialogar com seus subordinados e com os fiéis na procura de uma autêntica justiça social».

O sentido político da rebelião era claro. Não se limitou, porém, a Rosário. No mês seguinte, 270 sacerdotes de 7 províncias argentinas, solidarizaram-se publicamente com os 30 de Rosário, apresentando uma representação à Confederação Nacional dos Bispos da Argentina, na qual acusavam seus superiores de não aplicarem as diretivas renovadoras do Concílio Vaticano II e do CELAM. Segundo os padres, eram cinco as principais causas que prejudicavam o exercício da autoridade episcopal na Argentina:

«1. A nomeação de bispos sem a participação representativa das comunidades eclesiais.

2. A inoperância da Conferência Episcopal Argentina em quase todos os âmbitos da atividade pastoral.

3. A falta de uma verdadeira liderança por parte do episcopado, devido à ausência de diálogo e conexão com as bases.

4. Marginalização quase sistemática dos sacerdotes que propugnam novas iniciativas e experiências pastorais, baseadas no espírito do Concílio.

5. Insensibilidade da Conferência Episcopal e sua falta de compromisso concreto na procura de autêntica justiça social.»¹⁶

¹⁶ Cf. *O Estado de São Paulo*, 11 de abril de 1969.

Vemos por essa listagem de causas que os problemas de ordem política se misturam com os de ordem interna da Igreja. A transformação política é indiscutível, mas ela ocorre ao mesmo tempo que outras transformações também abalam as velhas estruturas da Igreja, renovando-as.

Finalmente, para terminarmos este rápido esboço das transformações políticas por que vem passando a Igreja Católica na América Latina, deve ser citado o caso do Paraguai. Nesse país não foram apenas os leigos católicos, alguns padres mais jovens e um ou outro bispo isolado, que passaram a desafiar a ordem estabelecida. A hierarquia da Igreja paraguaia transformou-se em 1969 em uma ameaça ao governo ditatorial daquele país. Conforme relata Malcon W. Browne, do *New York Times*:

«Os líderes da Igreja Católica do Paraguai representam um sério desafio para o governo autocrático e conservador do país. Bispos e outros líderes da Igreja declaram-se francamente revolucionários... Ao contrário do que acontece nos outros países (latino-americanos), os sacerdotes liberais contam com o apoio dos bispos, que são tão liberais quanto eles próprios.»¹⁷

No Paraguai, portanto, a esquerda católica adquiriu tal significado, ao ponto de obter o apoio da hierarquia local. Embora isto não tenha acontecido nos demais países latino-americanos de forma tão clara, é indiscutível que em praticamente todos eles a Igreja vem se renovando politicamente à medida que surge uma esquerda católica nesses países.

A posição política dessa esquerda católica assemelha-se, em grande parte, à dos estudantes latino-americanos. Não é comunista. O imperialismo soviético é reconhecido, a falta de liberdade, inclusive religiosa, existente nos países comunistas, é repudiada. Mas o imperialismo norte-americano — por estar mais próximo — é o alvo mais

¹⁷ BROWNE, Malcon W., *Igreja Nova no Paraguai*, the *New York Times*, transcrito em *O Estado de São Paulo*, 10 de abril de 1969.

freqüente de suas críticas. Contra esse imperialismo, ou então contra as oligarquias militares ou capitalistas que dominam os países latino-americanos, volta-se essa esquerda católica, cuja estratégia se baseia principalmente em um esforço de conscientização das massas, procurando fazê-las ver sua situação de miséria, a exploração a que são sujeitas, ao mesmo tempo em que são reafirmados seus direitos a uma vida digna. Sobre o assunto diz-nos ainda Malcon W. Browne:

«Os novos sacerdotes são, geralmente, anticapitalistas e muitos dos seus objetivos são semelhantes aos dos marxistas. Defendem a reforma agrária, a nacionalização de diversas empresas comerciais e industriais, e a resistência ao imperialismo econômico. Muitos deles se opõem veementemente à política norte-americana, que consideram imperialista. A essência de sua doutrina é definida pela palavra conscientização, que significa instruir povo de consciência social.»¹⁸

Essa palavra «conscientização» foi inicialmente proposta, no começo dos anos sessenta, pelo educador brasileiro católico Paulo Freire, que desenvolveu um extraordinário e revolucionário método de alfabetização de adultos baseado nesse princípio. Seu método, que se constituiu em uma das principais bases teóricas do importante Movimento de Educação de Bases, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, e principalmente do Movimento de Cultura Popular de Recife, alcançou uma profunda repercussão no Brasil. Com a Revolução de 1964, seu autor e o próprio método foram banidos sob a acusação de subversivos, não obstante um homem insuspeito como o diretor interino da USAID (United States Agency for International Development) declarasse um pouco antes:

«Contrariamente à sua alegação (do jornal *O Globo*), de que o método Paulo Freire é, comprovadamente, um método de doutrinação marxista, os técnicos em ensino têm confirmado que esse método, por si só, e no caso específico de Anjicos, não contém qualquer orientação política ou social. O projeto de Anjicos (financiado pela USAID) nunca foi considerado, por si

¹⁸ BROWNE, Malcon W., *idem*.

só, uma solução ou curso completo de leitura e escrita, mas, antes, um ponto de partida do qual o adulto poderá chegar à educação mais elevada. Sua acusação pode levar alguém à conclusão de que ensinar pessoas a ler é ruim porque as leva à doutrinação. Estou seguro de que V. Excia. concordaria que tal interpretação estaria fora de lógica. Essa linha de raciocínio levaria à conclusão de que não se deve dar educação básica ao povo, porque isto o prepararia para a doutrinação deste ou daquele *ismo*. Em realidade, o método Paulo Freire, como qualquer outra técnica de ensino não-política, prepararia o indivíduo para ser influenciado por qualquer escola de pensamento.»¹⁹

Entretanto, embora realmente o método Paulo Freire não fosse, em si mesmo, subversivo, é preciso admitir que se constituía em uma ameaça à ordem estabelecida. Em primeiro lugar, o método era eficiente e isto já o tornava perigoso. Educar rapidamente e em massa adultos que, depois de alfabetizados, não encontrariam na estrutura econômica e social do país oportunidades de progresso, era arriscado. Por outro lado, a filosofia pessoal do grande educador católico, embora não fosse marxista, nem pregasse a revolução, caracterizando-se antes por um reformismo básico, tinha afinal um sentido revolucionário dentro de seu humanismo radical.

Em seu livro *Educação como Prática da Liberdade*, em que revela uma filosofia católica particularmente influenciada por autores como Alceu Amoroso Lima, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Karl Jasper, Simone Weil, Paulo Freire deixa clara a necessidade de uma dupla opção:

«Opção por esse ontem, que significava uma sociedade sem povo, comandada por uma «elite» superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência dessa minimização, era mais «coisa» do que homem mesmo, ou opção pelo Amanhã. Por uma nova sociedade que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua história... A opção, por isso, teria de ser, também, entre uma «educação» para a «domesticação», para a alienação, e uma educação para a liberdade. «Educação para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito.»²⁰

¹⁹ HOWE, James, transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, pp. 193-194.

²⁰ FREIRE, Paulo, *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, pp. 35-36.

Para Paulo Freire, a educação para a liberdade, para o homem-sujeito, é uma educação que conscientiza o homem, permitindo que ele, ao invés de acomodar-se à sociedade e por ela deixar-se subjugar, adquira uma consciência transitiva crítica, que torna o homem responsável, capaz de compreender e dialogar com o mundo que o cerca e de nele integrar-se de forma criadora, como verdadeiro sujeito de sua própria existência.

Esse processo de integração criadora do homem é um processo de educação e conscientização. E o MEB, ainda em 1966, em um documento sobre seus programas, definia conscientização de maneira muito semelhante:

«A conscientização representa para o Movimento a tomada de consciência, pelo educando, de seus valores, da significação, da vivência de seu trabalho de Homem no Mundo. O Movimento entende que a conscientização é intrínseca à própria educação, pois ela significa ajudar alguém a tomar consciência do que é (consciência de si), do que são os outros (comunicação dos dois sujeitos) e do que é o mundo (coisa intencionada), que são, sem dúvida, os três polos de toda a educação integrada.»²¹

Ora, esta conscientização jamais é neutra, ideologicamente. Quando tinha início a aplicação do método Paulo Freire, com a apresentação do primeiro quadro sobre «O homem no mundo e com o mundo. Natureza e Cultura», ou com a discussão da primeira palavra geradora, «tijolo», já tinha início um processo de politização. Isto acontecia porque o método trazia, para a situação de classe, aspectos reais, vivos, do próprio mundo dos adultos que iniciavam sua alfabetização — e este mundo não é neutro.

Nesses termos, conscientizar não significa ideologizar, embora ambos os processos, na prática, acabem caminhando na mesma direção.

Este fato foi muito bem observado por Francisco C. Weffort na introdução ao livro de Freire.

«Mas se uma pedagogia da liberdade traz o gérmen da revolta, nem por isso seria correto afirmar que esta se encontra, como

²¹ Transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *op. cit.*, p. 166.

tal, entre os objetos do educador. Se ocorre é apenas e exclusivamente porque a conscientização divisa uma situação real em que os dados mais freqüentes são a luta e a violência. Conscientizar não significa, de nenhum modo, ideologizar ou propor palavras de ordem. Se a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais é porque estas são componentes reais de uma situação de opressão.»²²

Esta concepção de conscientização proposta por Paulo Freire é, provavelmente, hoje, a estratégia política revolucionária, por excelência, da esquerda católica, na América Latina. Nascida de um católico, ela tem um grande apelo nos meios católicos. O humanismo cristão que a inspira, seu caráter ao mesmo tempo neutro e ideológico, sua ênfase na liberdade e na responsabilidade, seu claro relacionamento com a «conversão», a prioridade que dá à mudança de mentalidade, ao invés da mudança das estruturas. Todos esses aspectos têm um forte apelo para os católicos e ajudam-nos a explicarem a adoção da conscientização como sua estratégia básica.

O último aspecto por nós citado, porém, merece um esclarecimento. Falamos em prioridade da mudança de mentalidade sobre a mudança de estrutura. Este fato deve ser entendido com as devidas ressalvas. A crença na mudança das mentalidades como condição da mudança das estruturas é em geral uma crença idealista e conservadora. E os católicos, todas as vezes que se lançam, ou pretendem se lançar, em movimentos políticos revolucionários de esquerda, têm esse calcanhar de Aquiles que, não raro, os trai e impede de realizar seus objetivos: o idealismo, a crença de que a mudança das estruturas pode ser precedida pela mudança das mentalidades.

Deste perigo não escapam os católicos que revolucionam a Igreja latino-americana nos anos sessenta. Acontece, porém, que a mudança de mentalidade ora proposta — a conscientização — tem um sentido nitidamente histórico. Não é uma abstração idealista, mas um processo inserido no aqui e no agora da América Latina

²² WEFFORT, Francisco C., Educação e Política, em *Educação como Prática da Liberdade*, op. cit., pp. 11-12.

da segunda metade do século XX. Ora, esta inserção no real e no histórico dá à conscientização uma força muito maior. Além disso, os católicos progressistas, engajados na política de conscientização, estão bastante alertados dos riscos do idealismo e da inefetividade. Finalmente, a estratégia católica de esquerda não se limita à conscientização. A mudança de mentalidade é reacionária, em termos de estratégia política, quando ela esgota toda a estratégia. Nesse caso, geralmente, ela não passa de um artifício conservador para que o *status quo* seja mantido. Quando, porém, essa mudança de mentalidade se transforma em conscientização e, além disso, não esgota o esforço político revolucionário, então o perigo do idealismo é, pelo menos, diminuído.

Em resumo, vimos que vem ocorrendo uma revolução na Igreja na América Latina. Essa revolução vem ocorrendo entre os leigos, entre o clero e, em certos casos, na própria hierarquia. Através dessa revolução os católicos vão-se transformando em uma das vanguardas das possíveis transformações políticas e sociais da América Latina. A Igreja Católica, que até há pouco era um dos baluartes da ordem estabelecida, começa a contestá-la. E' preciso não exagerar a profundidade dessa transformação da Igreja. Na medida em que seu passado e suas tradições a amarram, na medida em que suas relações e compromissos com a classe dominante ainda não foram totalmente superados, na medida em que a Igreja é uma instituição burocraticamente organizada, não podemos falar que a Igreja se tenha transformado em uma força revolucionária na América Latina. Parece indiscutível, porém, que a Igreja vem passando por uma profunda transformação, que alguns preferem chamar de crise, e nós chamamos de revolução. Neste trabalho estamos preocupados principalmente com o aspecto político dessa revolução. Mas não há dúvida de que a revolução na Igreja não é apenas política. E' também teológica, moral, litúrgica. Veremos alguns aspectos desse fenômeno quando, em seguida, examinarmos as transformações por que vem passando a Igreja no plano mundial.

Em um plano mais amplo, saindo-se do âmbito do Brasil ou da América Latina, nota-se que este estado de eferescência política da Igreja Católica tem também, pelo menos, dimensão européia. Não ousamos dizer mundial, porque seríamos obrigados a incluir os católicos norteamericanos e da Ásia e África nesta afirmação, o que não nos parece justificado, não obstante os influxos modernizantes de que tem sido cenário a Igreja nos Estados Unidos nos últimos anos. Na verdade, a própria inclusão da Europa neste processo revolucionário deve ser feita com certas qualificações. O comprometimento político da Igreja com teses progressistas e, algumas vezes, mesmo revolucionárias, vem ocorrendo principalmente na América Latina. Discutiremos as causas desse fenômeno mais adiante. O centro do pensamento católico, porém, continua na Europa, na Itália e na França principalmente, de forma que não é possível ocorrerem grandes transformações na Igreja sem a participação desses centros. A própria estrutura hierárquica centralizada da Igreja, com sua sede em Roma, aliás, não permitiria que a situação fosse diferente.

Na verdade, sob muitos aspectos, a Igreja é uma unidade, em que dificilmente as partes poderão modificar-se sem que o todo se transforme. Sem dúvida, diferenças regionais são possíveis, mas o controle dos problemas de fé e moral por Roma é suficientemente poderoso para que a unidade básica seja mantida. Nesses termos, uma transformação tão decisiva da Igreja na América Latina — a ponto de poder transformá-la de instrumento do poder das oligarquias agrário-comerciais dominantes, até há bem pouco um ponto de apoio para a revolução — só poderia ocorrer na medida em que a Igreja inteira estivesse atravessando um profundo processo de mudança. Ora, é exatamente isto o que vem ocorrendo. Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, que realizaram uma coletânea de textos e documentos do catolicismo francês entre 1942 e 1962, afirmam na conclusão:

«Se nos perguntarem o que mais se modificou na França, nestes últimos 20 anos, responderemos: foi a Igreja.»²²

E, de fato, a partir da Segunda Guerra Mundial, a Igreja, particularmente na França, passou por um profundo processo de modernização, de descoberta e reconhecimento do mundo moderno. O sentido fundamental desse processo foi o do reconhecimento de que a Cristandade, ou seja, o sistema político vigente no mundo desde Constantino, em que a Igreja era parte do sistema de poder, estava definitivamente terminada, e que era agora necessário à Igreja, para sobreviver, adaptar-se ao mundo moderno, compreendê-lo e procurar reconquistá-lo.

²² DOMENACH, Jean-Marie e MONTALVAN, Robert, *Catolicismo de Vanguarda*, tradução de *Une Eglise en Marche*. Lisboa, Livraria Moraes; São Paulo, Herder, 1965, p. 413.

II

A Igreja no Poder

DESDE A REVOLUÇÃO FRANCESA, QUANDO A IGREJA sofrera seu primeiro e mais violento golpe, ela não fizera outra coisa senão procurar manter ainda uma parte de seus privilégios, de sua participação no poder. Sua aliança com a burguesia vitoriosa não teve outro sentido. Embora continuasse condenando o liberalismo, que no século XIX era a fonte de todos os seus males, a Igreja foi levada a aceitar a burguesia e a democracia parlamentar como um mal menor — já que não era possível ver renascerem das cinzas a aristocracia e o sistema monárquico. Ao surgir a ameaça do comunismo reagiu a Igreja com todas as suas forças, ao mesmo tempo que selava sua aliança com o sistema capitalista.

Em todos esses acontecimentos a Igreja procurava sempre manter uma parcela de seu poder. Sempre fizera, desde Constantino, parte da ordem estabelecida, e não se conformava em se ver cada vez mais marginalizada, à medida que crescia o Estado moderno, e este assumia cada vez maiores responsabilidades, inclusive a da educação. A longa batalha do laicismo versus o clericalismo, em torno da escola católica, por exemplo, que dominou a história da Igreja durante o século XIX, não tinha outro sentido senão o de a Igreja procurar preservar um pouco de seu poder temporal que se esvaía.

Durante séculos a Igreja constituíra a própria classe dominante ou dela fizera parte de forma preponderante.

Durante a Idade Média seu papel foi fundamental na estruturação da sociedade de então. O poder político e o poder religioso se confundiam. Grandes eram as propriedades da Igreja, grandes os seus interesses materiais. Em meio a milhares de feudos desorganizados entre si, a Igreja era a única organização existente capaz de dar um mínimo de estrutura e direção ao todo existente. Única organização burocrática bem montada da época, possuindo uma doutrina clara e um grande número de homens cultos e capazes a seu serviço, não lhe foi difícil exercer um amplo domínio temporal.

A Renascença e o surgimento do mundo moderno coincidem com a decadência do feudalismo e o surgimento das monarquias absolutas. A monarquia absoluta já representa um primeiro golpe no poder temporal da Igreja. O monarca absoluto assim se definia, à medida que procurava organizar ele próprio um Estado burocrático, que submetesse política e militarmente os feudos, e desse unidade ao sistema político. A monarquia absoluta, que surge com o apoio da burguesia nascente, é o momento da criação do Estado moderno, que vinha assim substituir a Igreja em suas funções políticas de estruturação de feudos esparsos. Não foi, portanto, sem resistência que a Igreja aceitou as monarquias absolutas. Entretanto, os interesses comuns eram muito poderosos. Os senhores e os bispos pertenciam a uma mesma classe social, originavam-se das mesmas famílias. Em outras palavras, os interesses coincidentes eram muito mais poderosos do que os conflitantes, de forma que um acordo foi logo alcançado. Facilitou esse acordo a ameaça do protestantismo, nos países em que este não se tornou vitorioso.

Dentro das monarquias absolutas a Igreja já não era mais a organização politicamente dominante, mas continuava a deter uma enorme soma de poder e riqueza. Agora, sua função política não era mais de direção. Conservava, porém, uma função política fundamental: a de sacralizar as normas da sociedade civil, dando-lhe assim um poder coercitivo muito maior do que a simples ameaça de sanções penais.

Realmente, esta tarefa de sacralizar as normas sociais foi sempre uma função social, por excelência, de todas as religiões. A Igreja Católica exerceu essa função em toda a sua plenitude. Tornando sagradas as normas e ameaçando quem deixasse de cumpri-las com o pecado e as chamas do inferno, a Igreja constituía-se em um poderoso sistema de controle social.

Neste processo de sacralização das leis humanas, transformando-as em leis divinas, a Igreja cobria todos os setores da vida humana. E, muitas vezes, vinha atender uma necessidade social da época. O controle da natalidade, por exemplo, cuja proibição hoje se tornou anacrônica e é uma das principais fontes de conflito entre a Igreja e o mundo moderno, era realmente criminoso na Idade Média. Em uma época em que a taxa natural de mortalidade, devida a doenças, fome, pestes, guerras era enorme, de forma que, facilmente, superaria a taxa de natalidade, caso houvesse qualquer controle, esse controle constituía-se em uma ameaça à própria sobrevivência de cada comunidade. Para evitar essa ameaça, a Igreja intervinha, sacralizando a norma de proibição de controle da natalidade.

Mas, da mesma forma que a Igreja sacralizava normas socialmente necessárias, independentemente do regime social, como a que acabamos de examinar, ou como as normas de não matar ou não roubar, sacralizava também normas estritamente contingentes ao regime político vigente, como a do direito divino dos reis, como a do direito natural à propriedade dos meios de produção, ou, então, como a da resignação em face à pobreza e à desigualdade.

A ascensão da burguesia ao poder, no fim do século XVIII e durante o século XIX, constituiu um golpe mais poderoso e duradouro no poder político da Igreja. Já durante o século XVIII a pregação dos defensores do liberalismo, a principiar pelos enciclopedistas, voltou-se

violentamente contra a Igreja. Era o racionalismo que, depois de abrir caminho através da filosofia de Descartes, que definiu seus princípios, e da ciência de Galileu, entrava também pelo campo da política, atacando o tradicionalismo da Igreja.

A Igreja combateu sob todas as formas possíveis, com a palavra e a força, o racionalismo emergente. Não se contentou em combater as idéias políticas, sociais e econômicas que surgiam com o racionalismo e a crença do homem em sua própria capacidade — na capacidade da razão — para reger o seu próprio destino. Combateu também as descobertas científicas das ciências físico-matemáticas, transformando-se assim em um poderoso obstáculo ao desenvolvimento da ciência.

Quando a Igreja verificou que a burguesia já era vitoriosa, procurou disassociá-la da filosofia liberal e anticlerical que com ela surgira. Foi, até um certo ponto, bem sucedida nessa empreitada, de forma que, conforme já observamos, encontrou um *modus vivendi* com o sistema capitalista burguês.

Isto foi possível, não só em virtude da capacidade de adaptação da Igreja, mas também porque a burguesia viu imediatamente as grandes vantagens que poderia auferir de uma união com ela. Esta passaria agora a sacralizar as normas burguesas e a apaziguar qualquer tentativa de revolta.

E' compreensível, portanto, que Lenin, citando uma célebre frase de Marx, declarasse:

«A religião é o ópio do povo: esta sua afirmação constitui a pedra angular de toda a concepção marxista a respeito da religião. O marxismo considerou sempre todas as religiões, todo o clero, todas e cada uma das organizações religiosas, como órgãos da reação burguesa postos a serviço da defesa da exploração e do embrutecimento da classe operária.»²⁴

Nessas afirmações existe, sem dúvida, excesso de generalização, ao mesmo tempo que lhe falta o sentido

²⁴ LENIN, V. I., citado em *El Materialismo Histórico*, da Academia de Ciências da URSS, redigido por KONSTANTINOV, F. V., Editorial Crigalbo, 1957, México, p. 357.

histórico, que certamente estaria mais de acordo com o marxismo. Apesar da violência e do excesso, porém, é preciso admitirmos que, no que se refere à Igreja Católica, até pelo menos a Segunda Guerra Mundial, aquelas afirmações de Lenin eram basicamente corretas. Os novos ataques que, a partir de meados do século passado, iria receber de Marx e seus seguidores cada vez mais numerosos, só a fizeram encolher-se ainda mais em seu conservadorismo, e a reforçar ainda mais a sua condição de baluarte da ordem estabelecida.

E' certo que houve exceções. Já no século passado um punhado de católicos progressistas levantava a bandeira da justiça social. Em geral, porém, em termos idealistas, sem qualquer operacionalidade e repercussão. Em 1848, por exemplo, Monsenhor Ketteler, que logo depois seria consagrado bispo de Mogúncia, declarava do púlpito que a concepção burguesa e liberal de propriedade

«... mata os mais nobres sentimentos no peito dos homens, e desenvolve uma tal dureza, uma tal insensibilidade à miséria humana, que nem mesmo entre os animais encontramos igual, pois ela denomina justiça o furto organizado ... A famosa frase «a propriedade é um furto» não é, evidentemente, uma mentira».²⁵

Outra grande figura do catolicismo progressista do século XIX é Frederico Ozanam. E todo o esforço desse catolicismo é coroado, em 1891, pela *Rerum Novarum* de Leão XIII, que, realmente, dado o conservadorismo em que se achava mergulhada a Igreja, constitui-se em uma revolução dentro da Igreja, na medida em que reconhece «a riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão»²⁶, «a situação dos tra-

²⁵ Citado por FÁBIO, Nando, "Do Manifesto dos Comunistas à Pacem in Terris", em *Diálogo Posto à Prova*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 114.

²⁶ LEÃO III, *Rerum Novarum*, em *A Doutrina Social da Igreja*, Rio de Janeiro, Editora Laemmert, 1968, p. 147.

balhadores isolados e sem defesa... entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça da concorrência desenfreada»²⁷, dá apoio à existência dos sindicatos, e faz uma série de recomendações sobre a justiça social e a proteção dos operários.

Entretanto, se examinarmos com mais cuidado esse documento pontifício, somos obrigados a reconhecer que, em última análise, ele é também uma manifestação da Igreja de defesa da ordem estabelecida. O grande inimigo nesta encíclica é o socialismo. A tese dita e refletida um sem-número de vezes é a de que «o primeiro fundamento a obedecer por todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular».²⁸ Conforme observa um católico italiano, depois de uma análise cuidadosa da encíclica,

«a *Rerum Novarum* mantinha, portanto, uma posição eqüidistante, por nada revolucionária, e apenas preocupada com a realização de um mínimo de justiça salarial e de repouso festivo para homens que trabalhavam até doze horas por dia, com salário de fome».²⁹

Em qualquer hipótese, a *Rerum Novarum*, da mesma forma que a *Quadragesimo Anno* de Pio XI, quarenta anos mais tarde, seria uma abertura, ainda que tímida e reticente, para a questão social e o mundo moderno. E foi suficiente uma pequena abertura para que todo um setor dos católicos, amedrontado com o reconhecimento da validade das associações operárias, impedisse, com todas as suas forças, a divulgação e a explicação da encíclica no mundo operário.³⁰

O papel de defender a ordem estabelecida, porém, era desempenhado pela Igreja durante o século XIX com

²⁷ *Idem*, p. 149.

²⁸ *Idem*, p. 159.

²⁹ FABIO, Nando, *op. cit.*, p. 119.

³⁰ *Idem*, *ibidem*.

reservas profundas. Desde a Revolução Francesa, a Igreja estava em conflito com o mundo moderno. Toda a doutrina da Igreja era baseada na tradição e na revelação. O capitalismo, porém, é eminentemente racionalista, à medida que o capitalista dirige todos os seus esforços no sentido de lucro, e, para atingir esse fim predeterminado ele procura sempre utilizar os meios mais adequados — em outras palavras, procura a eficiência. Sendo racionalista, baseando-se no princípio da maximização dos lucros e na eficiência, o capitalismo é naturalmente levado a exaltar o desenvolvimento científico e tecnológico. Além disso, para levar adiante seus propósitos, acompanhando o grande desenvolvimento econômico que caracterizou a história econômica de grande parte da Europa e dos Estados Unidos, sob a égide do capitalismo, este sistema econômico é, naturalmente, levado a ampliar as funções do Estado e a criar grandes sociedades anônimas, privadas, de caráter burocrático.

Dentro desse processo, que além de tudo tinha um claro objetivo materialista de maior conforto e maior acumulação de bens, a Igreja via uma ameaça ao que lhe restava de poder material. Para muitos católicos, do racionalismo ao ateísmo ou à indiferença religiosa era um passo. Além disso — como veremos detidamente mais adiante, quando examinarmos as causas da transformação pela qual a Igreja vem passando recentemente — a Igreja sentia-se com sua função social de sacralização das normas da sociedade civil cada vez mais diminuída. Era natural, portanto, que a Igreja olhasse com apreensão esse mundo moderno que surgia. Reagindo contra ele, passava à condenação dos «erros do mundo moderno», especialmente na encíclica *Quanta Cura* de Pio IX e no *Syllabus*, de 1864.

Nesses termos e particularmente depois que o Concílio Vaticano I, em 1870, afirmou a infalibilidade do papa em matéria de fé, observa Alceu Amoroso Lima que

«o mundo moderno se considerou totalmente condenado pela Igreja e, portanto, em estado de hostilidade, latente ou patente contra ela . . . a opinião dominante entre nós, estudantes universitários de 1910 a 1920, para só falar de minha própria expe-

riência pessoal, era essa. A Igreja era uma instituição do passado, conservando imutável o espírito absolutista; fechada a toda renovação, incompatível com a Ciência, com o Progresso, com a Liberdade, com a Democracia...»²¹

Essa visão da Igreja, que o autor citado, depois de sua conversão passou a considerar uma «falsa visão», era, na realidade, um retrato o mais fiel possível da Igreja do século passado e do início deste.

Ora, essa recusa ao progresso, esse fechamento sobre si mesma, essa atitude permanentemente defensiva em um mundo em pleno processo de transformação só podiam enfraquecer a Igreja. Conforme observa ainda Alceu Amoroso Lima:

«A Igreja se apresentava para muitos, senão para a maioria, tanto fora como dentro dela, como sendo incompatível com os tempos novos. A razão principal da apostasia das massas e das elites intelectuais, de há um século a esta parte, principalmente, não é outra senão esta.»²²

O problema já havia em parte sido reconhecido por Pio XI, quando declarara, de forma dramática, «o pecado mortal da Igreja, no século XIX, foi ter perdido a Classe Operária», e também «a Igreja foi feita para o mundo e não o mundo para a Igreja». Na Europa, principalmente, a Igreja se afastara do povo, fechara-se em suas paróquias burguesas e pequeno-burguesas, em suas escolas confessionais, em suas associações católicas. E tanto o povo quanto os intelectuais abandonavam em massa a Igreja que, assim, ficava reduzida a uma classe média urbana e às populações rurais.

Finalmente, deve ser observado que a emergência das tecnoburocracias no século XX agravava ainda mais a situação da Igreja, na medida em que seu sistema ideológico totalitário e repressivo dispensava a participação da Igreja, além de com ela concorrer.

²¹ AMOROSO LIMA, Alceu, "Diálogo da Igreja com o Mundo Moderno", em *Paz e Terra* n. 1, julho de 1966, pp. 12-13.

²² *Idem*, pp. 12-13.

III

A Reconciliação com o Mundo Moderno

ERA PRECISO REAGIR. PIO XI, COM A «QUADRAGESIMO Anno» e com a criação da Ação Católica, em 1922, ou seja, com a criação oficial do apostolado dos leigos, dá um primeiro passo nesse sentido. A criação da Ação Católica representava o reconhecimento de descristianização dos povos oficialmente chamados católicos, porque eram batizados ao nascerem, mas que, na verdade, eram em sua maioria ateus ou indiferentes.

A grande transformação pela qual passaria a Igreja no século XX, porém, tem realmente início durante a Segunda Guerra Mundial, e tem seu principal foco na França. O livro *L'Eglise en Marche* (Catolicismo de Vanguarda), já citado, uma antologia de textos e documentos do catolicismo francês, organizada por Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, faz um excelente relato dessa renovação do catolicismo, que prepararia o clima para o surgimento de João XXIII, suas encíclicas e o Concílio Vaticano II.

Essa renovação, que teve início durante a Segunda Guerra Mundial, é uma renovação profunda que vai atingir todos os setores da Igreja. Neste trabalho estamos preocupados com as transformações políticas por que vem passando a Igreja. Não é possível, porém, compreendê-las sem que as situemos dentro desse processo geral de renovação da Igreja no campo teológico, apostólico, bíblico e litúrgico que então tem início.

No campo teológico e filosófico a figura mais importante é a de Teilhard de Chardin, o grande cientista e pensador jesuíta. Suas obras são escritas principalmente durante os anos trinta, mas só começaram a ser publicadas após sua morte, em 1954. Em vida não pôde publicar seus trabalhos, proibido pela Santa Sé. Teilhard de Chardin realiza um gigantesco e ousado esforço de síntese, propondo-nos uma visão global e integrada do universo, da sua evolução, do surgimento do homem e do seu destino. E através dessa visão, ao mesmo tempo científica e teológica, torna-se responsável pela mais extraordinária tentativa do nosso tempo, a de reconciliar a fé e a ciência, que desde os tempos de Galileu haviam entrado em profundo conflito. Esta tarefa, naturalmente, já tem uma importância extraordinária no processo de reconciliação da religião com o mundo moderno.

Mais do que uma simples apologética da fé cristã, o fenomenologismo de Teilhard de Chardin nos apresenta uma visão global, cósmica, do mundo. Esta visão, porém, é uma visão histórica. A obra de Teilhard de Chardin é uma cosmogênese. Partindo do princípio da evolução que, em sua qualidade de eminente paleontólogo, naturalmente adotou, o padre jesuíta desenvolveu uma concepção globalizante e histórica do mundo, a qual, partindo do momento da criação, desenvolve-se em um movimento espiral; primeiro, através da cosmogênese propriamente dita; depois, através da antropogênese, a partir do aparecimento do homem, e, finalmente, através de uma cristogênese, a partir do aparecimento de Cristo até o ponto Ômega.

Essa visão histórica, baseada em uma concepção finalista de contínuo aperfeiçoamento do universo, que se converge para o homem e para o ponto Ômega, identificado com Deus, está na base do método de Chardin, que uma vez declarou:

«A história invade, pouco a pouco, todas as disciplinas, desde a metafísica até a físico-química, a ponto de que tende a cons-

tituir-se ... uma espécie de ciência única do real que poderia chamar-se de 'a história única do real'.»³³

Esta história é regida por uma lei fundamental, ou, para sermos mais precisos, por duas leis interdependentes: as leis da complexidade crescente e do surgimento da consciência. O mundo tende a tornar-se cada vez mais complexo, entendendo-se essa complexidade também como um processo de organização. O mundo material, que assim vai-se organizando e ganhando complexidade, desemboca na consciência. A consciência é, portanto, função da complexidade. Surge e dá mais consistência e unidade à matéria da qual é a força organizadora, à medida que esta vai, dentro do processo evolutivo, se tornando cada vez mais complexa e organizada. Em resumo, conforme observa Conrado Detrez em um excelente trabalho de síntese sobre a obra de Chardin:

«Para Teilhard, a matéria e o espírito são duas expressões de uma só realidade, uma dependendo da outra para constituir o cosmos. Pois se não houvesse matéria a organizar, não haveria consciência a se manifestar. Se não houvesse consciência ou força de integração, não haveria matéria organizada mas volatilizada. Em vez de cosmos, haveria caos.»³⁴

Nessas idéias está o centro do pensamento de Chardin. Ele mesmo o declara na conclusão de *O Fenômeno Humano*, quando escreve:

«Reduzida, com efeito, ao seu cerne mais puro, a substância das longas páginas que precedem, reduz-se inteiramente a esta simples afirmação que, se o universo nos aparece sideralmente como em vias de expansão espacial (do Infimo ao Imenso), do mesmo modo e ainda mais claramente, ele se nos apresenta, físico-quimicamente, como em vias de *enrolamento* orgânico sobre si próprio (do muito simples ao extremamente complicado) — achando-se este enrolamento particular 'de complexidade' experimentalmente ligado a um aumento correlativo da interiorização, quer dizer, de psique ou consciência.»³⁵

³³ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *La Vision du Passé*, citado em GARAUDY, Roger, *Perspectiva do Homem*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 175.

³⁴ DETREZ, Conrado, "A História e o Universo, Segundo Teilhard de Chardin", em *Paz e Terra* n. 2, setembro 1966, p. 20.

³⁵ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *O Fenômeno Humano* (tradução de *Le Phénomène Humain*), São Paulo, Herder, 1965, p. 333.

Uma primeira observação que imediatamente nos ocorre diante de uma tal teoria é a sua extraordinária ousadia. Teilhard de Chardin não parece limitar-se nem por considerações de ordem científica nem pela preocupação com a ortodoxia católica. Diz mais e com mais liberdade do que um cientista puro, que quisesse ater-se exclusivamente às descobertas de suas pesquisas. Por outro lado, sem se intitular um teólogo, constrói uma teologia dinâmica, histórica, em frontal oposição à teologia e à filosofia tomista, essencialmente estática, preocupada em definir e classificar um mundo que essencialmente não muda (não obstante os conceitos metafísicos de potência e ato, que poderiam ser a base de uma concepção mais dinâmica).

Essa visão histórica de Teilhard de Chardin, que assim devolve ao cristianismo sua tradição judaica e bíblica, no sentido de identificar o mundo e, particularmente, o povo eleito com um processo histórico de salvação coletiva, é, além disso, uma visão otimista, senão utópica. Conforme nos diz ele:

«O êxito da hominização é necessário, fatal, garantido ... nada pode deter o Homem na sua marcha para a unificação social, para o desenvolvimento (libertador do espírito) da máquina e dos automatismos para o 'tudo ensaiar' e o 'tudo pensar' até o fim.»²⁶

Dentro dessa perspectiva histórica e otimista, em que o mundo é visto dentro de um contínuo processo de aperfeiçoamento, o mal deixa de se confundir com o pecado. Este passa a ser muito mais limitado do que aquele. O mal está espalhado pelo mundo todo, à medida que há desordens, malogro da evolução, decomposição e morte, solidão e angústia, à medida que o mundo parte do imperfeito para o perfeito. Mas o pecado é algo muito mais limitado. Conforme observa Paul Chauchard:

«Os malogros e as monstruosidades da evolução de um mundo em formação deram lugar às inconseqüências do homem que, bem freqüentemente, não eram pecados: ignorância, erro, tolice,

²⁶ *Idem*, p. 341.

desconhecimento das conseqüências dos atos e dos deveres humanos, inúmeros determinismos a limitar juízo e liberdade.»³⁷

Ora, evidentemente, as conseqüências de ordem moral da obra de Chardin não se limitam a problemas como o do conceito de pecado. Há, também, as implicações sociais e políticas que nos interessam neste trabalho, justificando o rápido resumo que fizemos do seu pensamento.

Estas implicações políticas da obra de Chardin estão relacionadas com o otimismo de sua visão do mundo, com seu caráter antropocêntrico, com a adoção de um método fenomenológico e histórico, e com a ousadia com que trata todos os problemas.

O otimismo de Chardin é uma das características centrais de seu pensamento. Disse ele uma certa ocasião:

«Demasiado fácil seria dispensar de agir, discorrendo sobre a decrepitude das civilizações; ou mesmo sobre o próximo fim do mundo!... Por mais crítico que seja, o que hoje se passa deve ser uma crise de progresso.»³⁸

A caminhada do homem para o ponto Ômega tem um nítido sentido de progresso e de realização cada vez maior. O progresso da Humanidade distingue-se por um caráter convergente, através do qual ocorre um processo de «socialização» e de «personalização». A socialização desenvolve-se à medida que a organização social vai se tornando cada vez mais complexa e os homens cada vez mais integrados e dependentes dessa organização. Com o desenvolvimento da socialização progride também o processo de personalização, através do qual o homem, usufruindo de trocas intelectuais cada vez mais ricas e complexas, alcança níveis de realização intelectual e espiritual cada vez mais altos.

³⁷ CHAUCHARD, Paul, *O Homem em Teilhard de Chardin (L'Être Humain selon Teilhard de Chardin)*, São Paulo, Herder, 1963, p. 55.

³⁸ CHARDIN, Teilhard de, "Sauvons l'Humanité" em *Construire la Terre*, citado por CUYPERS, Hubert, *Teilhard, Pró ou Contra*, Petrópolis, Vozes, 1967, p. 6.

Esse sentido otimista de Teilhard de Chardin foi muito bem salientado pelo teólogo francês J. Daniélou quando afirmou:

«Em Teilhard existe um otimismo fundamental quanto ao êxito inelutável da criação, uma adesão à sua congênita bondade. Ora, aí está uma mensagem profundamente salutar hoje em dia. A grande doença do homem moderno com a desconfiança na inteligência é certo gosto pela desgraça.»³⁹

Ora, esse otimismo já tem um claro sentido político. O pessimismo, geralmente, leva a uma atitude conservadora. Se as perspectivas são más, nada há a fazer. Um pessimista jamais diria, como Teilhard, que «nas nossas mãos está o futuro da Terra. O que iremos decidir?»⁴⁰ Um conservador também dificilmente tomaria uma posição desse tipo. O marxismo, por exemplo, é uma ideologia profundamente otimista. Se não fosse, não possuiria a carga revolucionária que possui. Foi, provavelmente, por isto que o marxista e dirigente do Partido Comunista Francês Roger Garaudy termina sua análise da obra de Teilhard nos seguintes termos:

«Nem por isso é menos certo que a obra do Padre Teilhard de Chardin, pelo sopro otimista que a penetra e a inspira, pelo reconhecimento de que a especificidade do fenômeno humano não exclui, de modo algum, a origem histórica do espírito, por sua afirmação sem reticências do sentido da história e sua condenação do individualismo desesperado dos pensadores da decadência, oferece um terreno para um diálogo fecundo entre o pensamento cristão e o marxismo, porque, com o Padre Teilhard, esse diálogo não se acha viciado em seu começo, nem pelas preocupações do conservantismo social, nem pela desconfiança acerca da ciência e da alegria de viver.»⁴¹

Teilhard de Chardin não era político e jamais se preocupou em definir posições políticas. Entretanto, indiretamente, sua obra vai ter implicações políticas profundas para a Igreja, entendida esta como conjunto de

³⁹ DANIELOU, J., *Signification de Teilhard de Chardin*, citado em Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ CHARDIN, Teilhard de, *Réflexions sur le Progress*, citado por Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 10.

⁴¹ GARAUDY, Roger, *Perspectivas do Homem* (tradução de *Perspectives de l'Homme*), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 206.

fiéis, e não simplesmente uma hierarquia burocratizada de frades e freiras. Ele próprio define a base das transformações por que passaria a Igreja, em um trabalho de 1933. Afirma então que a Igreja se havia afastado do mundo, que sua doutrina se tornara incompreensível para o mundo, à medida que Deus foi colocado em oposição ao mundo, cabendo a cada homem a opção entre um e outro. E abre então uma nova perspectiva de caráter tipicamente antropocêntrico, embora sem perder a idéia de Deus:

«Para o homem parecia haver, outrora, apenas duas atitudes geometricamente possíveis: amar o céu ou amar a terra. Eis que, no nosso novo espaço, se descobre um terceiro modo: atingir o céu *por meio* da terra.»⁴²

E, em seguida, já tira uma conclusão de ordem política da idéia exposta:

«Esse evangelismo já não possui qualquer odor ao ópio que nos acusam (tão amargamente e com certo direito) de ministrar às multidões; nem é sequer, simplesmente, o óleo suavizante, espalhado sobre as chagas e o maquinismo sofredor da humanidade.»⁴³

Mais importante, porém, do que essa reconciliação com o mundo do qual o homem é feito centro, reconciliação essa que depois se transformaria em uma espécie de *leitmotiv* do pensamento católico, a obra de Chardin é fundamental, à medida que rompe, de modo ousado e livre, com o velho tomismo, que estrangulava o desenvolvimento das idéias. O tomismo, tanto quanto a autoridade formal do Papa, balizava o pensamento dos católicos, tornando-o ao mesmo tempo tímido e conservador em relação ao mundo novo que surgia. Depois da obra de Chardin, embora não tenha ele construído uma filosofia sistemática e completa como a tomista, os católicos progressistas verificavam a existência de uma alternativa para a filosofia estática e desligada do mundo que até então dominara. Além disso esse era o pensamento de

⁴² CHARDIN, Teilhard de, *Christologie et Evolution*, citado em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 24.

⁴³ *Idem*, *ibidem*.

um cientista que demonstrava em termos elevados a compatibilidade da Ciência com a Fé cristã. E o fazia adotando um método adequado ao conhecimento do mundo moderno — um método, ao mesmo tempo, fenomenológico e histórico. Conforme ele mesmo observa:

«*Nada mais do que Fenômeno*. Não se procure, pois, nestas páginas, uma explicação, mas apenas uma *introdução a uma explicação* do Mundo. Estabelecer em volta do Homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir, entre elementos do Universo, não um sistema de relações ontológicas e causais, mas uma lei experimental de recorrência que exprima o seu sucessivo aparecimento no decurso do tempo.»⁴⁴

E' preciso ressaltar, conforme observa muito bem o Padre Pieter Smulders, que a concepção de Teilhard de fenomenologia não é a mesma que seria consagrada por Husserl e Sartre. Estes usaram o termo fenomenologia para designar o fenômeno enquanto percebido pela consciência humana onde encontra valor e sentido. Nesse sentido, a fenomenologia é subjetiva e introspectiva.

«Para Teilhard, ao contrário, a palavra 'fenômeno' mantém sua significação elementar, pré-filosófica: inclui tudo o que se apresenta como um dado objetivo ao conhecimento e à experiência humana. A fenomenologia de Teilhard é antes 'extrovertida', voltada para os fatos objetivos das coisas e do mundo. Está muito aparentada com as ciências naturais.»⁴⁵

Ora, tal metodologia e tal liberdade e ousadia de pensamento seriam uma peça importante no processo revolucionário de transformação e libertação por que passaria o pensamento católico nestes últimos vinte anos. O simples fato de usar um método histórico já possuía profundas implicações nesse sentido. A adoção de um método histórico de conhecimento implica no reconhecimento do contínuo processo de transformação por que passa o mundo e na dependência de uma fase histórica em relação à outra, sendo portanto irreconciliável ou, pelo menos, di-

⁴⁴ CHARDIN, Teilhard de, *O Fenômeno Humano*, p. 1.

⁴⁵ SMULDERS, S.J., Pieter, *A Visão de Teilhard de Chardin* (tradução de *La Vision de Teilhard de Chardin*), Petrópolis, Vozes, 1968, p. 28.

facilmente reconciliável com uma visão conservadora do mundo, que tende a ser estática.

Além disso, o fato de adotar um método fenomenológico, partindo sempre da observação científica dos fatos e de sua evolução, implicava em um rompimento muito profundo com a metafísica aristotélico-tomista, permitindo inclusive interpretações radicais, como a do marxista soviético Jv. A. Levada:

«Sob o invólucro de uma mística cristã moderna, que não raro se transforma em mera 'cobertura' puramente externa e formal, Teilhard desenvolveu uma série de figurações profundamente materialistas e, por sua natureza, evolucionistas. Formalmente, Teilhard de Chardin permaneceu um membro obediente da Companhia de Jesus; e jamais demonstrou dúvidas sobre nenhum dos pontos da catequese católica. Na realidade, porém, a cristã transcendência divina transformou-se em sua imanência na natureza e perderam o seu sentido canônico as concepções do pecado, da recompensa além-túmulo, etc.»⁴⁴

Não interessa aqui discutir se o filósofo soviético tem razão ou não. Pessoalmente, não endossamos sua análise, mas devemos admitir que é em parte verdadeira. Não foi por acaso que se proibiram as obras de Teilhard de Chardin enquanto ele vivia. Se não chegavam a ser materialistas (seu espiritualismo foi sempre claro e explícito), as idéias de Teilhard de Chardin logravam quase conciliar materialismo e espiritualismo, através de uma concepção imanente de transcendência. A ousadia era, sem dúvida, extraordinária. Ora, essa ousadia, o otimismo e o antropocentrismo de Teilhard, além do método histórico e fenomenológico por ele empregado, abririam novas perspectivas para o pensamento católico do século XX, facilitando sua renovação, inclusive no campo político.

Não se trata aqui de uma simples relação de causa e efeito. Quando estudarmos as causas das transformações revolucionárias por que passa a Igreja, a ponto de a tornarem, não um obstáculo, mas um instrumento senão de revolução por menos de reforma profunda no mundo

⁴⁴ LEVADA, Jv. A., *Questões da Filosofia*, 1962, citado por RADICE, Lúcio Lombardo, em *Diálogo Posto a Prova — Debate entre Católicos e Comunistas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 90.

de hoje, e particularmente na América Latina, veremos que Teilhard de Chardin é, inicialmente, mais uma consequência do que uma causa dessa transformação. A obra de Teilhard de Chardin seria inconcebível não fora todo o enorme desenvolvimento científico ocorrido nos dois últimos séculos. Mas é claro que sua obra passa a repercutir, e ele se transforma também em elemento ativo do processo histórico de transformação.

A tônica do pensamento católico nestes últimos trinta anos, porém, não foi colocada apenas na redescoberta do mundo moderno, nos termos de Teilhard de Chardin ou do Personalismo de Emmanuel Mounier e Jean Lacroix, mas também na tentativa de reconquistá-lo. Esta posição é deixada muito clara pelo Padre Monteclard, líder e organizador do movimento *A Juventude da Igreja*, que surge logo após a II Guerra Mundial.

Dizia ele, logo após o término da guerra:

«Não basta lamentar que, no decurso do século XIX, a Igreja tenha perdido de fato a classe operária; não basta exaltar as iniciativas missionárias; é necessário querer eficazmente derrubar o obstáculo à missão da Igreja junto aos pobres.»⁴⁷

Afirmções como estas revelavam o início de uma nova tomada de posição da Igreja, que teria consequências profundas no processo de transformação por que passaria. A Igreja parecia começar a acordar, depois de um longo torpor. Durante um largo período fizera parte integrante da ordem estabelecida, ao mesmo tempo que contava com o controle religioso tranqüilo das massas populares. De repente, toma consciência de que perdera uma grande parte dos fiéis. Na Europa, e particularmente na França, a deserção fora principalmente do meio operário. Esta descoberta é feita, dramaticamente, com a publicação, em 1943, do livro dos Padres Godin e Daniel,

⁴⁷ MONTECLARD, M. I., "L'Evangile Captif", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 31.

significativamente intitulado *França, País de Missão*. O trabalho missionário agora não mais se restringia aos países não-católicos. Missionários não eram apenas aqueles que partiam para a Ásia, para a África ou para o interior da América Latina. A evangelização devia agora também ser realizada nas regiões que se haviam des-cristianizado.

A partir dessa idéia surge o movimento dos padres operários, padres que, para reconquistar o terreno perdido, transformam-se em operários, passam a trabalhar nas fábricas e a viver como operários. Com isso não pretendem dedicar-se a um proselitismo vulgar, mas efetivamente conseguir a reconversão dos operários através de um testemunho vivencial e da identificação do padre e da Igreja com a classe operária. A filosofia que orienta a ação dos padres operários foi resumida pelo Cardeal Suhard em uma Carta Pastoral, em 1949, nos seguintes termos:

«E' de toda vantagem que os padres voltem a ser testemunhas, muito menos para convencerem do que para serem sinais. Já se disse: ser testemunha não é fazer propaganda, nem mesmo impressionar, é *fazer mistério*. E' viver de tal modo que a vida, sem a existência de Deus, seja inexplicável. Testemunhas, muito menos pela mudança exterior da sua maneira de viver que pela firme vontade de estabelecer, com as massas deserdadas, uma real comunidade de destino.»⁴⁸

A experiência dos padres operários terá um grande impacto dentro da Igreja. Seus resultados, em termos de evangelização, foram provavelmente desprezíveis, mas a inovação que continha provocará imediatamente um grande debate entre os católicos. Era mais um sinal da tentativa, liderada pelos católicos progressistas, de desmarginalizar a Igreja e descomprometê-la com uma ideologia acomodada e conservadora.

Os padres operários logo percebem, porém, que não podiam basear seu trabalho apenas no testemunho. Havia tarefas urgentes a realizar. Não era possível manter-se alienado em relação às reivindicações operárias. E muitos

⁴⁸ SUHARD, Cardeal, em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 83.

padres começam a participar de organizações sindicais e a agir politicamente, em apoio a partidos de esquerda, inclusive o comunista. Como resultado disso, o movimento «A Juventude da Igreja» do Padre Monterclard, e o Seminário da Missão de França são condenados pelo Vaticano em 1953.

Da mesma forma, e antecipando um fenômeno, que depois, como já vimos, aconteceu no Brasil, a Ação Católica da Juventude começa cada vez mais a politizar-se. Seus líderes percebem cada vez mais claramente que o apostolado individual, sem que as estruturas econômicas e sociais sejam modificadas, é pouco eficaz, e adotam uma posição política cada vez mais marcada, de sentido nitidamente esquerdista. Em 1956, face às pressões cada vez mais fortes da hierarquia contra a Ação Católica da Juventude Francesa, acusada de haver-se transformado num movimento político, esta dissolve-se. Mas pela primeira vez se definia um catolicismo de esquerda de importância.

Até então o máximo de que se ouvira falar fora de catolicismo de centro. Geralmente o catolicismo era de direita. A larga batalha que a Igreja, a partir do século XIX, sustentou contra o movimento liberal — que queria ver a Igreja completamente separada do Estado — para manter seus privilégios, haviam-na mantido politicamente conservadora. A Segunda Guerra Mundial, com o impacto que provoca na Europa, dá uma oportunidade a muitos católicos para repensarem sua posição. Durante muito tempo a Igreja havia sido a própria ordem estabelecida. Com o fim do feudalismo e a emergência política da burguesia liberal, no século XIX, a Igreja havia deixado de fazer parte integrante da classe dominante. Isto, porém, só a faz ainda mais conservadora, à medida que procurava conservar privilégios, grandes propriedades e subvenções à educação religiosa, por exemplo, que um estado verdadeiramente laico não poderia comportar.

Entretanto, em meados do século XX, a Igreja parece, finalmente, começar a compreender que sua batalha conservadora era inglória, que só a fazia perder terreno, em um mundo em constante mudança. E, conforme observa Emmanuel Mounier, o líder do personalismo,

«hoje, a Igreja retira-se de muitas das querelas em que era, desde a Idade Média, parte litigante».⁴⁹

Em outras palavras, a Igreja, provavelmente, face à inviabilidade patente do projeto, desistia de manter seus privilégios. Admitia que seu poder temporal estava em pleno declínio. Que não tinha mais sentido continuar a defender certas vantagens materiais que já estavam perdidas.

Ora, no momento em que tal fato ocorria, começava a perder sentido a tradicional união da Igreja com a classe dominante. O resultado disto é o surgimento de católicos progressistas que passam, logo após a guerra, a colaborar com a CGT e os próprios comunistas — fato que também se repetiria no Brasil, aproximadamente 15 anos mais tarde. Já em 1949 o Santo Ofício, em resposta a esse movimento, proíbe qualquer colaboração habitual com o Partido Comunista.

A história política do catolicismo francês do pós-guerra é assim ao mesmo tempo de pioneirismo e de condenação pelo Vaticano. Pio XII usou sempre de sua autoridade para coibir os movimentos católicos que assumiam posições políticas revolucionárias de esquerda.

Era difícil, porém, fazer parar a História. As condenações e proibições do Vaticano dificultam o caminho, mas não conseguem interrompê-lo definitivamente. E havia outros movimentos de caráter não-político, mas que também abriam as janelas da Igreja, da comunidade dos fiéis, para o mundo, faziam-na respirar, e acabavam por tornar cada vez mais difícil, senão impossível, novamente pô-la sob amarras. Referimo-nos, particularmente, ao movimento bíblico, à volta aos estudos da Bíblia com grande intensidade — estudos esses que, durante tantos anos, a

⁴⁹ MOUNIER, Emmanuel, "Feu la Chretienté", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 214.

Igreja havia dificultado, temerosa de que fossem feitas outras interpretações que não aquelas por ela autorizadas — e ao movimento litúrgico, que procurava tornar a liturgia mais acessível aos fiéis.

Mesmo nesse campo houve condenações, todo movimento que tivesse qualquer caráter progressista era condenado. Conforme observam Domenach e Montalvan,

«em breve, porém, os avisos e as condenações se abateram sobre os primeiros. Pode dizer-se que, de 1949 a 1959, não houve iniciativa — teológica, litúrgica ou pastoral — que não fosse cerceada».⁸⁰

Sem dúvida, houve movimentos de vanguarda que deixaram de ser condenados. O movimento de «Economia e Humanismo» do Padre Lebret, talvez por ter sabido aliar uma preocupação social a uma preocupação com o desenvolvimento econômico e tecnológico, onde não havia campo para discussão, está nesse caso. Houve outros que tiveram constantemente de manter-se na corda bamba, procurando equilibrar-se para não serem condenados nem traírem suas próprias convicções.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 415

IV

A Revolução de João XXIII

O CAMPO, PORÉM, ESTAVA ABERTO PARA A LIBERALIZAÇÃO e mesmo a transformação da Igreja. O gérmen fora lançado. O meio ambiente lhe era favorável. O advento da extraordinária figura de João XXIII produz o milagre. Nos poucos anos de seu papado a Igreja se transforma. São publicadas duas encíclicas sobre a questão social e as relações entre os povos, respectivamente a *Mater et Magistra* e a *Pacem in Terris*, as quais, embora não trouxessem nenhuma inovação radical²¹ — a não ser a autorização aos católicos de dialogarem e colaborar com não-cristãos — abrem, todavia, novas perspectivas e dão um novo impulso à ação da Igreja — do clero e dos leigos — no campo social e político. As encíclicas, realmente, procuravam manter-se o mais possível fiéis à linha tradicional da Igreja a respeito da questão social, nos termos em que o problema fora inicialmente colocado por Leão XIII na *Rerum Novarum*. Além disso, no plano formal, ao redigir suas encíclicas, João XXIII procurou manter-se fiel a seu predecessor. Na *Pacem in Terris*, por exemplo, a pessoa de longe mais citada, com 30 citações, é Pio XII. São citadas especialmente suas Radiomensagens de Natal.

Não obstante esse caráter relativamente conservador — que inclui a reafirmação do direito à propriedade pri-

²¹ Esta não é, por exemplo, a posição do Padre Eugene Charbonneau. Se examinarmos, porém, seu excelente resumo das inovações que essas duas encíclicas trouxeram, verificaremos que, realmente, não houve inova-

vada até dos bens de produção —, as encíclicas de João XXIII são importantes porque atualizam a doutrina social da Igreja. Nelas são tratados problemas como os do desenvolvimento econômico e da desigualdade entre os povos que, depois, a *Populorum Progressio* examinaria mais a fundo, como a participação dos operários na direção das empresas, a organização sindical, o divórcio entre a propriedade e a direção das empresas, a necessidade da intervenção crescente do Estado, a reforma agrária, a explosão populacional, a declaração dos direitos do homem, a comunidade mundial, o desarmamento, etc.

Mais importante, porém, do que suas encíclicas é a própria personalidade de João XXIII. O contraste com seu antecessor, Pio XII, aristocrático, autoritário, severo, distante, é enorme. João XXIII é em tudo o oposto a isto. Caracterizam-no a humanidade, a simplicidade, a abertura para o mundo. Enquanto Pio XII se preocupava, fundamentalmente, em segurar e controlar o movimento de liberalização da Igreja, mantendo-o dentro dos limites por ele considerados aceitáveis, João XXIII adota uma atitude oposta. O sentido fundamental de seu papado é o do estímulo ao diálogo, seja o diálogo com os não-católicos, principalmente com os marxistas, seja o diálogo entre os católicos, através do Concílio. E assim, sob sua chefia, a Igreja Católica respira, renova-se, sacode suas amarras.

Resultado direto dessa liberalização é o diálogo que logo tem início entre católicos e marxistas — diálogo esse cuja validade seria logo depois reafirmada por Paulo VI na *Eclesiam Suam* — através de uma iniciativa editorial — publicação na Itália, em 1964, de um livro em que marxistas e católicos se alternam no debate.¹² Ocorrem

ções radicais. CHARBONNEAU, P. Eugène, *Desenvolvimento dos Povos*, São Paulo, Herder, 1967, pp. 51-55.

¹² *Diálogo Posto a Prova* (tradução de *Il Dialogo alla Prova*, 1964), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

depois uma série de debates de caráter internacional a partir de 1965. Os mais importantes deles são os organizados em Salzburgo em maio de 1965, em Herrenchiemsee (também na Alemanha Ocidental) em maio de 1966, e em Marianske Lazne, Tchecoslováquia, em abril de 1967. O título de cada um desses encontros foi, respectivamente, «Cristianismo e Marxismo, Hoje», «A Humanidade Cristã e o Humanismo Marxista» e «A Criatividade e a Liberdade na Sociedade Humana».

Mas o diálogo não se limitou apenas a essas reuniões. Católicos são convidados a participar de conferências marxistas; intelectuais católicos vêm discutir em seminários católicos. O ponto de partida são sempre as grandes semelhanças entre o humanismo cristão e o humanismo marxista. Do lado dos católicos salientam-se as origens revolucionárias e comunitárias da Igreja anteriores a Justiniano. Do lado do marxistas ressaltam-se, dentro de uma perspectiva histórica, as modificações por que passou a Igreja nos últimos tempos. Fazem-se concessões mútuas. Jean Lacroix, por exemplo, um dos mais importantes pensadores católicos contemporâneos, faz uma síntese da teoria da alienação e da *práxis*, na qual se pode entrever uma clara atitude favorável em relação ao marxismo:

«O homem tem, assim, um objetivo real: sua libertação, o escape à falsa categoria do *ter*, que torna *impossível* toda relação humana autêntica e o coloca sob o jugo de um poder ao qual não pode fugir: o *aliena*. De sua alienação à sua redenção, toda uma marcha progressiva amplia suas possibilidades, tornando-o cada vez mais livre. E' este o sentido da *práxis* e este o objetivo do marxismo: regenerar o homem.»⁵⁵

Por outro lado, respondendo à tentativa de aproximação dos católicos, os marxistas abandonam sua condenação sumária de todas as religiões, ao ponto de o líder do Partido Comunista Italiano declarar em março de 1963:

⁵⁵ LACROIX, Jean. "O Homem Marxista", capítulo de *Marxisme, existentialisme et personnalisme*, em *Paz e Terra* n. 1, julho de 1966, pp. 127-128.

«Não é verdade que a consciência religiosa traga, necessariamente, obstáculos à compreensão e à realização dos deveres e perspectivas (da construção do socialismo) e à adesão a este combate.»⁴⁴

O sentido dessa manifestação é claro. Mais do que uma simples manobra tática por parte dos comunistas italianos, em um país em que o catolicismo continua poderoso, essa tomada de posição de Togliatti era um reconhecimento oficial de que a Igreja, especialmente na medida em que era representada pelo crescente número de católicos progressistas, modificara-se, deixara de ser a grande inimiga e, se ainda não se transformara em aliada, poderia vir a sê-lo.

O grande legado de João XXIII, porém, é o Concílio Vaticano II, que depois caberia a Paulo VI completar. O concílio tem uma extraordinária importância na história da Igreja, e mesmo na história do mundo, na medida em que a Igreja Católica, apesar de todas as limitações que seu poder e sua influência vêm sofrendo nos últimos dois séculos, conserva ainda uma enorme importância na definição dos destinos da sociedade moderna. Durante quatro anos cerca de dois mil bispos, provenientes de todo o mundo (e não quase exclusivamente da Europa, como aconteceu com os concílios anteriores), discutiram os problemas fundamentais de fé, da Igreja e de sua relação com o mundo moderno. Depois desse extraordinário esforço seria impossível imaginar que dele não decorressem conseqüências profundas para essa mesma Igreja e para cada um de seus membros.

A decisão de João XXIII de convocar o Concílio foi um ato de extraordinária coragem e abertura. Desde o Vaticano I, quando fora definida a infalibilidade do Papa, o mundo acostumara a ver a Igreja como uma pirâmide

⁴⁴ TOGLIATTI, discurso em Bérgamo, citado em GARAUDY, Roger, *Do Anátema ao Diálogo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1966, p. 75.

monolítica, encimada pela Cúria e pelo Papa, que ditava verdades soberanamente, sem a menor participação dos bispos e dos padres. João XXIII, ao convocar o Concílio, pede a colaboração dos bispos, delega-lhes uma grande parte de sua autoridade, arrisca-se a ver essa delegação mal usada.

João XXIII, porém, era um homem que acreditava nos outros homens. E preferiu arriscar porque só assim poderia alcançar os dois grandes objetivos a que se propusera: o diálogo e a modernização — o *aggiornamento*. Compreendia, claramente, que era preciso reconciliar a Igreja com o mundo moderno, para com ele poder dialogar. Foi por isso que sempre deixou claro que seu concílio deveria ser um concílio *pastoral*. Conforme observa o Cardeal Garrone,

«o Papa pedia que, em vez de repetir, de limar os enunciados, os padres se colocassem perante o mundo tal como é, para indagar o modo de lhe falar, procurando uma linguagem que ele entendesse; que se colocassem, queria o Papa, perante a realidade das coisas e dos homens e procurassem dizer, em termos inteligíveis e atraentes, o que é a Igreja e o que ela tem para dizer».⁵⁵

Depois de terminados os trabalhos, os textos do Concílio compõem-se de 16 textos, sendo quatro constituições, três declarações e nove decretos.⁵⁶ Entre esses documentos dois são fundamentais — a Constituição sobre «A Igreja», *Lumen Gentium*, e a Constituição sobre «A Igreja e o Mundo Moderno», *Gaudium et Spes*. O importante teólogo jesuíta alemão K. Rahner resumiu o Concílio nos seguintes termos:

«reforma litúrgica; o diálogo ecumênico, a ordem permanente dos diáconos; o Colégio Episcopal em ação conjunta e eficiente; a reforma prometida da Cúria Romana; a elaboração do Código de Direito Canônico dentro do espírito conciliar; a renovação dos seminários e da vida sacerdotal; a atualização dos religiosos e religiosas dentro do espírito de fidelidade à vocação religiosa

⁵⁵ GARRONE, Cardeal, *O Concílio, Orientações* (trad. de *Le Concille, Orientations*), Lisboa, Edições Paulistas, 1968, p. 18.

⁵⁶ Todos os textos do Concílio traduzidos em português, encontram-se em *Compêndio do Vaticano II, Constituições, Decretos e Declarações*, Vozes, Petrópolis.

e à nova exigência dos tempos; a permissão aos leigos de exercerem o *múnus* que o Concílio lhes atribui e deles exige; o apostolado bíblico que permite o encontro dos homens de hoje com a revelação viva de Deus; as missões; a liberdade religiosa; a Igreja dos pobres finalmente realizada».⁶⁷

Talvez, porém, mais significativa do que essa enumeração dos principais temas tratados pelo Concílio, seja o título do livro de Rahner — *Vaticano II — Um Começo de Renovação*. Esse título define muito bem o que foi o Concílio. Não ocorreu dentro dele uma renovação completa da Igreja. Ocorreu, porém, um começo de renovação, uma abertura para a renovação que, depois, teria profundas conseqüências na vida da Igreja. Durante o Concílio travou-se uma verdadeira batalha entre os bispos renovadores, progressistas, principalmente bispos franceses, holandeses e alemães, que desejavam reformas profundas na Igreja, facilitando o ecumenismo, tornando sua doutrina mais flexível e adaptada ao mundo contemporâneo, e o grupo conservador, senão integrista, que, baseado na Cúria Romana e no execrado Santo Ofício, cujo título foi depois mudado para Congregação da Doutrina e da Fé, pretendia conservar a Igreja presa à tradição medieval, ignorando toda a transformação por que passou o mundo nos últimos séculos.

Essa batalha estava presente em todos os momentos do Concílio, embora tenha-se tornado aguda em alguns momentos, quando foram tratados problemas como o da colegialidade episcopal, através do qual se pretendia dar maior poder aos bispos e limitar o do Papa; o das fontes de revelação (maior ênfase às Escrituras ou à Tradição); o da liturgia mais ou menos acessível aos homens; o da Santíssima Virgem e seu papel na doutrina católica; o da liberdade religiosa; o do celibato dos sacerdotes; o do controle da natalidade; o das armas atômicas.

A respeito de todos esses problemas, porém, não pôde o Concílio tomar decisões radicais, que implicassem em uma profunda renovação, não obstante a maioria dos bispos no Concílio fosse claramente renovadora. E isto

⁶⁷ RAHNER, K., *Vaticano II, Um Começo de Renovação*, São Paulo, Herder, 1966, p. 26.

não foi possível, em virtude das próprias contingências de funcionamento de uma grande assembléia pública, ou da política decididamente adotada por Paulo VI de moderar o Concílio e conseguir sempre a unanimidade nas decisões. Realmente, enquanto que João XXIII, na primeira sessão do Concílio, o deixou caminhar com plena liberdade, Paulo VI, desde o início, manifestou claramente sua posição de buscar a unanimidade, de favorecer reformas, desde que moderadas, preservando a autoridade da Igreja e de seu chefe, e não quebrando com a tradição de forma violenta, nem deixando a doutrina imprecisa, ao arbítrio da consciência individual.

Nesses termos, se examinarmos os textos oficiais do Concílio, nada encontraremos de realmente revolucionário. O espírito do Concílio, porém, era revolucionário, e suas conseqüências seriam revolucionárias, não obstante o esforço moderador de Paulo VI. E a Igreja pós-conciliar entraria em plena ebulição a partir da ação dos católicos progressistas. A doutrina começaria a ser revista com uma audácia crescente, problemas como o do pecado, do inferno, dos anjos, dos milagres, dos santos, da obrigatoriedade da missa, etc., passariam a ser discutidos com uma liberdade cada vez maior. O Catecismo Holandês, condenado em vários itens pelo Papa, é um excelente exemplo disso.⁵⁵ A chamada «contestaçãocatólica» manifestar-se-ia em todo o mundo, sob as mais diversas formas. No campo teológico, uma ênfase cada vez maior é colocada na consciência individual e na revelação bíblica, livremente interpretadas, fazendo o catolicismo aproximar-se do protestantismo; no campo litúrgico, tentativas cada vez mais ousadas de aproximar os fiéis da Igreja e de sua mensagem; no campo organizacional, revoltas freqüentes de padres e freiras contra seus respectivos

⁵⁵ Cf. *O Novo Catecismo* (tradução de *De Nieuwe Katechismus*), redigido pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen, por ordem dos bispos holandeses. São Paulo, Herder, 1969.

bispos; no campo político, uma participação cada vez mais ativa e mais radical de padres e leigos católicos em movimentos de caráter revolucionário de base doutrinária marxista mais ou menos ortodoxa.

São essas manifestações políticas, são essas transformações da Igreja no campo político que nos interessam diretamente neste trabalho, mas é evidente que elas estão intimamente relacionadas com as demais transformações por que vem passando a Igreja, e que no período pós-conciliar ganharam um ímpeto muito maior.

Alguém poderia objetar que essas transformações, essa liberalização, esse reencontro com o mundo, esse *agiorramento*, esse borbulhar de idéias teológicas, morais e políticas são um fenômeno limitado. Não poderíamos, segundo esse ponto de vista, dizer que é a Igreja que está atravessando essa fase, mas uma minoria dentro dela. Não se trata, porém, de minoria. E' claro que as manifestações mais radicais são de uma minoria. Mas as transformações, em suas linhas mestras, atingem uma grande parcela da Igreja — do clero e dos leigos. E hoje a Igreja encontra-se inclusive ameaçada de divisão. Conforme observa o Cardeal Garrone,

«entre os motivos aparentes de inquietação existem: a exploração partidária do Concílio; opiniões que tomaram freios nos dentes; a ruptura da tradição e, finalmente, a conversão para o mundo que parece inverter a corrente evangélica ... O Concílio é visto como uma arena ... a tal ponto que se constrói uma «teologia de direita» — ortodoxa pura e simples para uns, para outros integrismo absoluto; e uma «teologia de esquerda» — qualificada aqui como progressista, considerada além como simples fidelidade ao progresso da revelação».⁹⁹

Em outras palavras, tomando emprestado do jargão político expressões com «esquerda» e «direita», a Igreja entra em conflito interno. O Concílio, apesar da moderação de seus textos oficiais, deu o sinal verde para que os católicos de vanguarda partissem, cada vez mais ousadamente, para um processo de renovação da Igreja. E os renovadores no campo teológico, moral e litúrgico, orga-

⁹⁹ *Op. cit.*, pp. 152-154.

nizacional são, freqüentemente, também os renovadores no campo político. De forma que o Concílio, embora não tratasse de problemas políticos, teria uma importância muito grande nesse processo de transformação política da Igreja — e particularmente da Igreja da América Latina — que, de baluarte da ordem estabelecida, iria se transformar em agente reformista e, muitas vezes, revolucionário mesmo.

A ebulição das idéias pós-conciliares chegou a um tal ponto dentro da Igreja que o Papa Paulo VI, vendo sua autoridade e a própria ortodoxia de fé ameaçadas, abandonou em grande parte aquela posição de mediador entre as duas correntes para tomar uma posição clara, ainda que sempre moderada, em defesa da estabilidade da Igreja enquanto instituição de seu sistema de autoridade hierárquica, e do caráter absoluto de sua doutrina e moral, nos termos em que foram transmitidos pelas Escrituras e pela Tradição. E é dentro desse quadro que devemos compreender encíclicas como a *Mysterium Fidei*, sobre a Eucaristia, a *Sacerdotalis Celibatus*, reafirmando o celibato dos padres, e a *Humanae Vitae*, que proibiu o uso da pílula anticoncepcional e provocou violenta reação em todo o mundo, dado o anacronismo dessa proibição. E' dentro desse quadro de crise também que deve ser compreendido o pronunciamento do Papa, na Catedral de São João Latrão, durante a missa de Quinta-feira Santa de 1969:

«Como pode ser uma Igreja, que é um povo unido, quando um fermento praticamente de cisma a divide e subdivide, rompe-a em grupos ligados, mais que nada, a uma autonomia basicamente egoísta e arbitrária, disfarçada de pluralismo cristão ou liberdade de consciência?»⁹⁹

Fazemos essa citação de Paulo VI como poderíamos ter feito muitas outras, porque são inúmeros seus pronunciamentos nesse sentido. Em todos eles o Papa revela sua extrema preocupação com os destinos da Igreja. Neste trabalho não nos interessa discutir até que ponto

⁹⁹ Cf. *A Tribuna*, Santos, 4 de abril de 1969.

o Papa tem ou não razão — até que ponto estão ou não ameaçados os destinos da Igreja. E' indiscutível, porém, que o processo de renovação da Igreja e de reencontro com o mundo é irreversível — é tão irreversível quanto é condição de sua própria sobrevivência. Poderá haver exageros, excessos, mas parece-nos claro que, ou a Igreja se renova, ou irá aprofundando-se em um processo de decadência, de perda de influência e significação para o mundo e para os homens, processo esse que já teve início há tempo. Essa renovação terá que ocorrer e já está ocorrendo inclusive na área política, pois é inútil, senão absurdo, pensar na Igreja alheia à política. Examinaremos agora as causas dessa renovação política da Igreja dentro desse quadro de referências: o de ser a renovação uma condição de sobrevivência da própria Igreja.

V

Condições da Revolução

TRAÇAMOS ATÉ AGORA UM AMPLO QUADRO DAS TRANSFORMAÇÕES por que vem passando a Igreja nestes últimos anos. Nossa preocupação fundamental é com as transformações políticas, mas tivemos também que nos referir a transformações no campo da teologia, da moral, da liturgia, porque todos esses aspectos estão intimamente inter-relacionados. Estamos mais preocupados com a transformação política da Igreja na América Latina, já que nos demais continentes a transformação política foi de menor importância, mas nos vimos obrigados a falar longamente de fenômenos que vêm ocorrendo em um plano universal, porque só assim as mudanças que aqui se realizam ganham sentido.

Vamos agora nos restringir à América Latina, onde a Igreja Católica vem se desvinculando de maneira particularmente rápida de seus compromissos com os grupos dominantes. E, dentro desse âmbito, cabe perguntar: quais são as causas dessa transformação?

Em grande parte esta pergunta já está direta ou indiretamente respondida em toda a análise anterior. A importância do problema é tão grande, porém, que merece uma discussão mais aprofundada. O estudo das causas dos fenômenos sociais não é apenas importante enquanto tornam o fenômeno mais compreensível. Quando observamos a existência de mudança social e política, a identificação das causas para essa mudança, constituídas pela superveniência de acontecimentos histórica-

mente identificáveis, dá à mudança um significado muito maior. Foi partindo dessa premissa que, quando analisamos a revolução estudantil, nos preocupamos em identificar os fatos novos que tornavam essa revolução um acontecimento político e social fundamental dentro do mundo moderno. E' com o mesmo pressuposto que procuraremos verificar se houve fatos novos que causaram a transformação da Igreja.

Em primeiro lugar, é preciso observar que a revolução estudantil e o processo de transformação da Igreja — que a faz um instrumento de mudança social e política, senão revolucionária (a não ser em seus setores mais radicais), pelo menos decisivamente reformista e contrária ao sistema capitalista vigente na América Latina — são fenômenos inter-relacionados. Muitos dos grupos estudantis mais radicais são constituídos de católicos. Não obstante o caráter freqüentemente fechado, antiquado e mesmo retrógrado da maioria dos seminários católicos na América Latina, que só recentemente começaram a se atualizar e abrir, os padres jovens pertencem à mesma geração dos estudantes que hoje ameaçam a ordem estabelecida em todo mundo.

Esses fatores, porém, explicam de forma periférica as transformações da Igreja. Embora relacionados não pretendemos afirmar que as causas da revolta estudantil e das transformações na Igreja sejam as mesmas.

Não tem também sentido dar excessiva importância ao Concílio, ou à renovação teológica, ou à nova liturgia, ou às novas encíclicas sociais, ou ao movimento dos padres operários, ou à tentativa de reintegrar os leigos na Igreja como seus membros ativos. Todos esses problemas, que já examinamos em suas linhas mais gerais, são importantes para a compreensão do papel da Igreja no plano político. Não podem, porém, ser entendidos como causas da revolução política por que vem passando a Igreja na América Latina. Na verdade, essas transformações e as

de natureza política fazem parte de um mesmo fenômeno. E, naturalmente, reforçam-se mutuamente. E', por exemplo, muito mais fácil para um católico adotar posições políticas revolucionárias quando tem em sua retaguarda uma concepção do mundo como a de Teilhard de Chardin ao invés da tomista, ou o Concílio Vaticano II ao invés do Vaticano I. Mas nem Teilhard de Chardin nem o Concílio conduzem necessariamente a posições políticas radicais. E ambos esses fenômenos assim como todas as demais transformações por que vem passando a Igreja no mundo contemporâneo, demandam uma explicação.

Não nos parece também legítimo atribuir essas transformações políticas ao espírito revolucionário de justiça, de pobreza e de vida comunitária do cristianismo dos primeiros séculos. Existem sem dúvida no cristianismo, quando interpretado ao pé da letra, muitos aspectos revolucionários. E' realmente difícil reconciliar a caridade, o amor ao próximo, com a estrutura de propriedade e o sistema de privilégio imperante nos países latino-americanos. A rebelião e o sacrifício pessoal de Camilo Torres foram feitos exatamente em nome dessa visão do cristianismo. Os Evangelhos possuem muitas facetas. Interpretados sob um ponto de vista, podem ser vistos como um apelo à paciência, ao conformismo, à resignação. Vistos sob um outro ângulo, porém, podem ser interpretados como uma mensagem de amor, justiça e vida comunitária, a qual, quando posta em confronto com uma dada realidade social e política, pode transformar-se para muitos em uma mensagem revolucionária.

Esta, aliás, é a posição de Nicolás Berdiaev, o filósofo ortodoxo russo que, depois de uma fase marxista, havendo inclusive participado da Revolução Comunista de 1917, converteu-se ao cristianismo e acabou sendo exilado. Ao mesmo tempo, porém, que conservava sua fé cristã, mantinha sua posição politicamente radical, co-

locando suas esperanças na revolução, cujo modelo, em última análise, era a revolução russa, apesar de seus desvios, que ele criticou duramente. Conservando sua fé no socialismo e na revolução, Berdiaev encontrou uma base para a ação revolucionária no cristianismo. Embora vivesse em uma época em que as igrejas cristãs — católica, protestante ou ortodoxa — estavam ainda profundamente comprometidas com a defesa do *status quo*, afirmava que o cristianismo é sempre revolucionário, na medida em que visa a uma transformação e renovação do homem e da sociedade.

Essa mesma posição, identificando o cristianismo com a revolução, é adotada por um protestante, Richard Shaull, que depois de analisar o comprometimento histórico do Cristianismo com a ordem estabelecida, afirma:

«Na medida em que formos capazes de ver a nossa história à luz da história bíblica, poderemos até nos sentir em casa em meio à Revolução ... numa perspectiva cristã, o processo revolucionário é uma realidade que não admite ser ignorada.»⁶¹

Para justificar sua posição, cita uma série de razões, entre as quais o caráter revolucionário do messianismo bíblico e o caráter histórico-dinâmico da ação de Deus, na forma em que ela é apresentada na Bíblia.

Ora, não há dúvida de que é possível realizar essa identificação do cristianismo com a revolução. Revoluções buscam antes de mais nada a justiça, e a justiça é uma preocupação central do cristianismo. Além disso, em suas origens o cristianismo foi, sem dúvida, revolucionário. Entretanto, depois disso e durante tantos séculos, o cristianismo identificou-se com a ordem estabelecida e sacralizou-a; não teria sentido, agora, pretendermos explicar as transformações profundas por que vem passando a Igreja Católica com base no pretendido caráter intrinsecamente revolucionário de cristianismo.

Esta seria uma posição a-histórica, que não se coadunaria com a metodologia de análise que estamos pro-

⁶¹ SHAULL, Richard, *As Transformações Profundas à Luz de uma Teologia Evangélica*, Petrópolis, Vozes, 1966, pp. 27-28.

curando adotar neste trabalho. Ao invés disso, e da mesma forma que fizemos com o caráter idealista e descomprometido da juventude, quando analisamos as causas da revolução estudantil, preferimos considerar a preocupação com a justiça e com o amor do cristianismo como uma causa permanente, como uma condição necessária e básica, mas não suficiente, das transformações por que vem passando a Igreja. Para as causas profundas, históricas dessa transformação, deveremos ir buscar, também como fizemos no caso da revolução estudantil, os fatos novos historicamente significativos que possam ter causado essas transformações. Esses fatos novos são a deserção das elites da Igreja, com o conseqüente fim da Cristandade, e, no caso particular da América Latina, o recrudescimento da concorrência do protestantismo e das religiões mediúnicas.

VI

As Causas da Revolução

JÁ DEVE TER FICADO CLARO PELA ANÁLISE QUE REALIZAMOS anteriormente que a causa fundamental das transformações por que vem passando a Igreja está intimamente relacionada com um fenômeno que poderíamos chamar de «fim da Cristandade». Ainda em 1946 Emmanuel Mounier declarava em um artigo que intitulou *A Agonia do Cristianismo*:

«O Cristianismo não está ameaçado de heresia: já não apaixonava o bastante para que tal aconteça. Está ameaçado por uma espécie de apostasia silenciosa, causada pela indiferença que o rodeia e pela sua própria inadvertência. Estes sinais não enganam: a morte aproxima-se; não a morte do cristianismo, mas a morte à cristandade ocidental, feudal e burguesa. Mais cedo ou mais tarde, há de nascer uma nova cristandade, de novas camadas sociais e de novos enxertos extra-europeus; mas não devemos asfixiá-la sob o cadáver da outra»⁶²

Entendemos por Cristandade um sistema social e político em que o poder é exercido em nome do cristianismo. Em sua mais pura forma, o poder político e o religioso se confundem. Nesses termos, o momento áureo da Cristandade é a Idade Média. Com o início da Idade Moderna a Cristandade é abalada, de um lado pela Reforma protestante e de outro pelo advento das monarquias absolutas. A Reforma, porém, era cristã, e os monarcas

⁶² MOUNIER, Emmanuel. "L'Agonie du Christianisme", *Esprit*, maio de 1946, em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 30.

absolutos, embora alijando o clero do exercício direto de poder, mantinham uma estreita aliança com a Igreja, que afirmava e sacralizava o poder divino dos reis, em troca de um grande número de privilégios.

Nesses termos, até o surgimento do Iluminismo e da Revolução Francesa, a Cristandade se manteve basicamente incólume. O clero, tanto católico como protestante, era parte integrante do sistema de poder. A Igreja, ao defender a ordem estabelecida, estava defendendo diretamente o seu prestígio e o seu poder, já que não havia conflito de interesses entre essa ordem e a Igreja. Com o iluminismo, porém, a Igreja, particularmente a Igreja Católica, sofre um profundo abalo. O grande inimigo dos filósofos revolucionários do século XVIII era a religião católica, na medida em que verificavam que era ela o baluarte do sistema de privilégio e opressão vigente. Conforme observa o P. José Comblin,

«o Iluminismo não foi propriamente anti-religioso nem anticristão, mas lutou para superar e eliminar as religiões positivas, isto é, as Igrejas estabelecidas com todo o seu sistema institucional, dogmas, ritos, preceitos positivos, pretendendo promover uma religião 'natural', com a moral 'natural'... os temas religiosos do Iluminismo são os seguintes: os dogmas são fábulas; os ritos são superstições; a moral é hipocrisia; o clero é impostura organizada».⁶³

A filosofia iluminista influenciou profundamente o mundo moderno, ao mesmo tempo que serviu de lastro ideológico para a ascensão ao poder político da burguesia. Esta, porém, assim que se viu no poder, procurou imediatamente o apoio da Igreja, e o obteve, embora nem sempre de boa vontade. Na verdade, a aliança entre a burguesia e a Igreja nunca foi tão profunda e sólida quanto a aliança da Igreja com a aristocracia.

⁶³ COMBLIN, José, *Os Sinais dos Tempos e a Evangelização*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, p. 96.

Havia sempre por parte da Igreja uma espécie de nostalgia dos velhos tempos em que seu poder e seu prestígio eram incontestáveis. Essa nostalgia de poder, que transformava a Idade Média em uma espécie de paradigma de organização social e política, pode ser ainda hoje encontrada em certos setores particularmente conservadores da Igreja. E mesmo em setores que se pretendem progressistas, observa-se, freqüentemente, uma ingênua admiração pela Idade Média.

A aliança entre a Igreja e a burguesia foi, portanto, sempre precária. Não há melhor prova disto do que as freqüentes condenações dos papas ao liberalismo econômico. Mesmo Leão XIII, mais de um século depois da Revolução Francesa, continuava a condenar acerbamente a ideologia oficial da burguesia. Esta, por sua vez, embora aceitando o apoio da Igreja, ia ao mesmo tempo reduzindo o seu poder temporal. A longa luta travada a respeito da escola leiga exemplifica bem essa atitude da burguesia. Estávamos, portanto, diante de uma espécie de matrimônio a contragosto. A aliança interessava tanto à Igreja, que assim mantinha uma parte de seu poder e de suas bases econômicas, quanto à burguesia, que continuava a ter suas instituições sacralizadas. Mas a burguesia não estava mais disposta a conceder à Igreja a posição preeminente que antes ocupava. E com isso não se conformava a Igreja, que se lembrava dos tempos em que era parte integrante e necessária do poder.

O século XIX assiste assim a um processo de destruição da Cristandade. Esta continuava a subsistir, mas combatida, sem o antigo vigor. Durante o século XX receberá ela seu golpe de morte com o surgimento das grandes burocracias estatais e a conseqüente melhor organização do Estado.

A relação entre os dois fenômenos pode ser expressa da seguinte maneira. As religiões sempre foram importantes para as classes dominantes na medida em que sacralizavam a ordem estabelecida. Em sociedades debilmente organizadas, era extremamente importante adicionar, à força coercitiva do Estado, a força moral da

Igreja. Esta, com os conceitos de céu, inferno, pecado possuía uma poderosa força coercitiva. Durante muito tempo foi praticamente a única força coercitiva que garantia um mínimo de ordem e estabilidade às sociedades. Depois, com a emergência do Estado moderno, a partir das monarquias absolutas, passou a se constituir em uma força coercitiva auxiliar. No século XX, porém, quando o Estado se burocratiza e as sociedades alcançam um grau relativamente alto de organização e racionalização, o papel da Igreja de sacralizar a ordem estabelecida e dar-lhe estabilidade perde, em grande parte, o sentido.

Esse fenômeno é acentuado pelo surgimento, desde o século XVIII e através dos séculos XIX e XX, de ideologias leigas como é o caso do liberalismo, do marxismo, do fascismo, dos diversos tipos de nacionalismo, do militarismo, que permitem aos Estados organizarem-se sem necessidade da aprovação de uma religião. Algumas dessas ideologias são nitidamente agressivas em relação à Igreja e por isso são violentamente combatidas. E' o caso do liberalismo e do marxismo. Outras, porém, são mais sutis, embora venham a ter o mesmo efeito de tornar socialmente dispensável a religião. Esse é, particularmente, o caso do tecnocratismo — a ideologia por excelência do século XX. Essa ideologia não tem arautos definidos, não tem inimigos declarados, não tem um corpo de doutrina perfeitamente determinado, não prega nenhum sistema de organização política, social e econômica exclusivo. E', porém, uma ideologia de extraordinária importância no mundo atual, na medida em que é um sistema de valores e crenças políticas partilhado por um imenso número de pessoas. Parte de uma crença básica: a crença na ciência, na técnica e na organização. Tem um objetivo fundamental: o desenvolvimento econômico, o uso o mais eficiente possível de recursos econômicos escassos. Tem uma receita básica para que esse objetivo seja alcançado: a entrega do poder político a técnicos e administradores profissionais. Também no tecnocratismo não há papel reservado para a religião.

Dentro de um esquema como esse, que naturalmente foi fortalecido pelo surgimento, neste século, das grandes

burocracias estatais, à medida em que o Estado se tornava o principal responsável pelo desenvolvimento econômico e social dos povos, a aliança entre a classe dominante e a Igreja torna-se cada vez menos necessária. Este fato foi parcialmente observado por Richard Shaull quando observou:

«O desmoronamento da Cristandade e o processo de secularização, que solapou a autoridade da Igreja, transferiram esta tarefa de salvar o *status quo* às novas ideologias e aos movimentos seculares, deixando assim a Igreja novamente livre para ser, uma vez mais, uma força revolucionária.»⁶⁴

Nesta passagem, embora observando o fenômeno, Richard Shaull faz uma inversão idealista típica. Atribui a transferência da tarefa de salvar a ordem estabelecida para ideologias e movimentos seculares ao desmoronamento da Cristandade, quando foi o inverso o que ocorreu. A Cristandade deixou definitivamente de existir quando o Estado e as ideologias se tornaram capazes de substituir a religião na tarefa de fazer cumprir-se o sistema de normas da sociedade, tornando dispensável a sacralização das mesmas, assim como seu relacionamento com o pecado e a ameaça do fogo do inferno. Aliás, essa perda da função social do pecado provavelmente explica, em grande parte, o desprestígio desse conceito, assim como do conceito de inferno e de demônio, entre os católicos progressistas de hoje.

No momento em que a Igreja deixou de ser necessária para sacralizar a ordem vigente, terminou a Cristandade. Durante um século e meio, a partir da Revolução Francesa, a Igreja Católica combateu as novas idéias e repudiou o mundo moderno, numa tentativa frustrada de recuperar os antigos privilégios e vantagens. A motivação fundamental de seu combate ao liberalismo econômico, por exemplo, não era o caráter injusto do mesmo, mas o fato de que o liberalismo viera prejudicar seus interesses temporais. Em outras palavras, a Igreja não era mais parte integrante do poder, mas se aliava aos po-

⁶⁴ SHAULL, Richard, *op. cit.*, p. 16.

derosos para tentar recuperar ainda que uma parcela do seu antigo poder. Não se acostumara com a idéia do fim da Cristandade e procurava inutilmente fazê-la reviver.

Dentro desse contexto torna-se compreensível a afirmação muito significativa de Emmanuel Mounier, já citada, de que hoje a Igreja retira-se de muitas das querelas em que era, desde a Idade Média, parte litigante.

De fato, no momento em que a Igreja começou a tomar consciência de que seus interesses não eram mais necessariamente idênticos aos da burguesia, que a Cristandade havia terminado e que a recuperação do poder temporal através da aliança com a classe dominante era inviável, dado, inclusive, o desinteresse dessa classe em obter o apoio da Igreja, enfim, que era inútil manter-se como parte litigante de uma luta para conservar velhos privilégios, tem início o atual processo revolucionário de transformação da Igreja, que de baluarte da ordem estabelecida se transforma, sob certos aspectos, em ameaça a essa mesma ordem.

Embora esse fato não seja particularmente lisonjeiro para a Igreja, parece-nos claro que esta se transformou politicamente menos por motivos de ordem idealista — afinal a Igreja sempre pactuou com todos os tipos de exploração por parte da classe dominante — e mais porque foi abandonada por essa classe dominante.

Essa deserção das elites foi particularmente clara no caso da América Latina. Na Europa, ela também ocorreu, mas lá talvez tenha sido mais significativa a apostasia da classe operária. O ateísmo atingiu muito mais profundamente as classes operárias européias do que as classes baixas latino-americanas. Na Europa, as lutas políticas, a partir do Iluminismo, em torno da religião, dividiram as elites. Uma parte não só optou pelo ateísmo, mas o fez de forma militante. Já a outra parte conservou sua fé na Igreja — e ainda hoje o sustentáculo da Igreja Católica, na maioria dos países europeus, está em certas

camadas da burguesia. Os debates com os grupos ateus serviram inclusive para reforçar sua fé.

Já na América Latina esses debates não existiram. O catolicismo latino-americano teve início de forma artificial. Foi imposto pelos conquistadores. Conforme observa Michel Schooyans,

«como os conquistadores impõem seus decretos e suas instituições, do mesmo modo os evangelizadores impõem sua religião *ab extrinseco*; e ainda do mesmo modo Deus impõe suas leis. Uma associação se estabelece entre a figura do conquistador, do pregador, de Deus».⁶⁵

Esse caráter artificial e imposto do catolicismo latino-americano teria conseqüências profundas sobre o comportamento dos fiéis. A Igreja Católica, durante séculos, teve uma posição indisputada na América Latina. Não houve heresias, não houve concorrência por parte de outras religiões; a religião católica era oficial e unânime. Em outras palavras, além de transplantada e imposta, a Igreja, durante séculos, não foi provada, não passou por crises profundas, não teve que enfrentar maiores dificuldades. No Brasil, por exemplo, a primeira grande crise da Igreja só vem ocorrer com Dom Vital, já em fins do século XIX.

Isto, naturalmente, tornou a Igreja particularmente vulnerável. Não é de estranhar, portanto, que tenha sido particularmente vulnerável aos ataques do Iluminismo. Muito mais vulnerável do que na Europa, onde o Iluminismo nascera. O Padre José Comblin, que fez um estudo extraordinário sobre a «Situação Histórica do Catolicismo no Brasil», observa a respeito:

«No Brasil a invasão do Iluminismo foi total e pacífica ... O triunfo do Iluminismo foi indiscutido, a Maçonaria era depositária dos ideais culturais da classe alta. A reeuropeização foi essencialmente uma assimilação do espírito revolucionário francês e do liberalismo inglês ... O resultado do Iluminismo foi a incredulidade de toda a classe 'reeuropeizada', os barões do Império, os bacharéis formaram uma classe totalmente emancipada

⁶⁵ SCHOYANS, Michel, *O Desafio da Secularização*, São Paulo, Herder, 1968, p. 54.

da Igreja. Se a Maçonaria não chegou a reunir toda a classe alta, pelo menos inspirou seus ideais. O fenômeno foi muito mais geral, total, do que nas nações latinas da Europa.»⁶⁶

Nesses termos, foi bastante o Iluminismo para que a classe dominante latino-americana abandonasse a Igreja. A religião tornou-se um problema de mulheres. Era conveniente. Assegurava melhor a sua fidelidade matrimonial. Servia também para o povo. Tornava-o mais acomodado e submisso. Não servia, porém, para os homens da classe alta, que haviam sido profundamente influenciados pelo Iluminismo e, particularmente, pelo positivismo de Augusto Comte.

O êxito das novas idéias européias na América Latina foi tanto maior quanto menor as resistências intelectuais e morais. Estas eram pequenas, na medida em que o catolicismo sempre fora superficial nas elites latino-americanas. Soma-se a este fato a inexistência de quaisquer resistências de ordem ideológica às novas idéias. Na Europa, o Iluminismo era o produto de uma classe social em ascensão, a burguesia, e teve que lutar ferozmente contra a aristocracia para sobreviver. Na América Latina, os ideais iluministas e particularmente o liberalismo econômico encontraram o campo aberto. A ideologia importada serviu como uma luva, não para a burguesia local, que mal existia, mas para a oligarquia agrário-comercial de pretensões aristocráticas que dominava amplamente os países latino-americanos durante o século XIX. O liberalismo justificava manter-se a economia latino-americana baseada na agricultura, na pecuária ou na mineração, para benefício dos grupos dominantes, que deviam sua posição exatamente ao controle dessas atividades.

As novas idéias encontraram assim um campo extremamente favorável. Sua penetração nos países latino-americanos coincidiu inclusive com a época em que esses países, utilizando-se da ideologia iluminista, conseguiam sua independência de duas nações européias arcaicas, Espanha e Portugal. Tudo, portanto, favorecia as novas idéias; as elites latino-americanas abraçaram-nas com ra-

⁶⁶ COMBLIN, José, *op. cit.*, p. 97.

pidez — ainda que freqüentemente com superficialidade, como o comprovam os constantes golpes de Estado em que o Continente vive mergulhado — e a Igreja, quando não foi duramente perseguida, como aconteceu no México, foi pelo menos desertada pelas elites.

Este fenômeno naturalmente não aconteceu de um dia para o outro, nem com o esquematismo com que o estamos descrevendo. Nos setores agrários mais tradicionais, por exemplo, a Igreja e o pároco conservaram muito de seu prestígio. Mesmo que sua fé fosse pouca, era interessante para o senhor de terras manter boas relações com a Igreja, que continuava a ser útil como meio de controle da sociedade. Conforme já observamos, para o povo e para as mulheres a religião ainda servia. Por outro lado, aquele processo a que nos referimos no capítulo anterior, de burocratização do Estado, organização da sociedade e adoção pela mesma de ideologias seculares, pertence a este século. E mesmo esse processo também não ocorreu de um dia para o outro. Acompanhou o processo de industrialização e urbanização pelo qual, em maior ou menor grau, todos os países latino-americanos estão passando.

Nesses termos, a Igreja demorou para se aperceber de que fora desertada pelas elites. Essa deserção ocorrera em fases. Primeiro, devida à penetração das idéias iluministas; depois, devida à relativa perda de função social da Igreja, na medida em que a sociedade secular se tornava cada vez mais capaz de autogerir-se. Nenhuma dessas fases foi muito clara. E mesmo hoje, grande parte da Igreja não se apercebeu do fato. De qualquer forma, sua aliança com as classes dominantes foi-se tornando cada vez mais e mais gratuita, mais sem sentido. A Igreja continuava a servir a quem não estava mais pedindo auxílio, nem retribuindo o apoio recebido, seja com sustentação econômica, seja com partilha do poder e do prestígio político. A Igreja na América Latina continuava e, ainda hoje, muitas vezes, continua a servir a ordem estabelecida por hábito, porque sempre o fizera, e também porque sempre é mais prudente — especialmente para uma organização burocrática como é — acomodar-

se ao sistema de poder vigente, ao invés de combatê-lo.

Entretanto, a antiga aliança entre a Igreja e a ordem estabelecida perdera suas bases. Já não era mais tão importante para as elites, as quais, inclusive, haviam aderido em grande parte ao ateísmo e desertado da Igreja. Este fato, ainda que não plenamente conscientizado por parte da Igreja, seria uma causa fundamental das recentes transformações por que vem a mesma passando. Nem o clero nem os leigos progressistas se aperceberam desta modificação da situação. Sua motivação era muito mais nobre. Não partia da simples verificação de que agora a Igreja não era mais tão importante e necessária para a classe dominante. Os católicos de vanguarda, porém, não teriam tido a repercussão que vêm tendo, a Igreja universal não teria em tal estado de efervescência, e a Igreja latino-americana não se teria transformado politicamente com tanta profundidade, tornando-se, muitas vezes e sob muitos aspectos, uma ameaça à ordem estabelecida, se as bases de sua antiga aliança com essa ordem não houvessem sido minadas ou, em outras palavras, se a Cristandade não tivesse terminado.

O rompimento com a ordem estabelecida não teria, porém, sido tão nítido por parte da maioria da Igreja latino-americana se ao desmoronamento das bases da antiga aliança não se houvesse adicionado, em meados do século XX, um outro fato novo: a ameaça de deserção em massa das classes populares, que começavam a ser seduzidas de forma cada vez mais poderosa pelo protestantismo, principalmente em suas versões mais populares, a batista e as seitas pentecostais, e pelas religiões mediúnicas.

Todo aquele processo de secularização da Igreja, de reencontro desta com o mundo moderno, que se desenvolve principalmente na França, a partir da II Guerra Mundial para, afinal, desaguar no Concílio e na atual crise da Igreja, todo esse processo que analisamos no início deste trabalho tem como motivação implícita ou

explícita a sobrevivência da Igreja. Na Europa, onde o catolicismo continua a ter seu centro dinâmico, a Igreja vinha sendo ameaçada de deserção em massa, principalmente da classe operária, devida em parte à sua recusa em aceitar o mundo moderno. A Igreja não só se identificava politicamente com a classe dominante, mas também com um imobilismo científico, tecnológico e social do qual a burguesia, enquanto classe social, jamais pôde ser acusada. Nesses termos todo o esforço de reformular a teologia católica, compatibilizando-a com a ciência, a tecnologia e o desenvolvimento social, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, a experiência dos padres operários e da Ação Católica em geral, os grupos políticos católicos de esquerda são todos fenômenos que possuem uma origem comum: a tentativa de reconquistar o mundo moderno, que estava sendo perdido na Europa, principalmente para o ateísmo ou para a indiferença religiosa.

Na América Latina, porém, a Igreja vem enfrentando um problema diverso daquele enfrentado na Europa. A Igreja latino-americana recebeu todas as influências européias do movimento de renovação da Igreja. O grande perigo por que passava a Igreja Católica, porém, não era apenas a ameaça do ateísmo. Este também era um fenômeno importante, principalmente entre as elites econômicas, que sofreram a influência do iluminismo, conforme vimos no capítulo anterior, e entre as elites intelectuais e estudantis que neste século sofreriam também o impacto do marxismo. Mas entre as classes populares o ateísmo não chegou a ser um fenômeno realmente significativo, como aconteceu na Europa.

O ateísmo é incompatível com populações dotadas de um baixo nível de cultura. A opção por não acreditar em Deus é muito difícil para populações que ainda identificam Deus com o ser que tudo prevê e tudo explica, que necessitam vitalmente de Deus, seja para amenizar uma vida miserável e sem muitas esperanças, seja para iluminar um pouco o mistério em que sua ignorância e analfabetismo os mergulham. Isto não significa, naturalmente, que a partir do momento em que se eleva o nível

de cultura de uma população, aumente necessariamente a incidência do ateísmo. Pode em lugar disto elevar-se a racionalidade da religião praticada pelos fiéis. De qualquer forma, porém, enquanto o nível cultural da população for baixo, enquanto a população se orientar por padrões culturais tradicionais, dificilmente o ateísmo terá campo fácil.

Nesses termos, a Igreja latino-americana não foi particularmente ameaçada pelo ateísmo entre as classes populares. Em seu lugar, porém, sofreu um outro tipo de ameaça igualmente perigosa: a da concorrência de outras religiões.

Este fato, que ganhou extraordinário ímpeto nos últimos anos, a ponto de hoje haver-se transformado em um mito a afirmação de que a América Latina é um continente católico, teve sua causa principal na própria fraqueza da Igreja Católica latino-americana. Os protestantes, que em certos momentos tiveram problemas de consciência por concentrarem seus esforços em uma região já cristianizada, quando havia toda a Ásia e África por cristianizar, resolveram o problema com a tese de que o catolicismo latino-americano estava corrompido e debilitado, necessitando de uma injeção evangélica. Conforme observa o jesuíta Prudêncio Damboriena em seu excelente estudo a respeito do protestantismo na América Latina, falando sobre o Congresso Missionário Internacional de Madras, realizado em 1938:

«John Mackay, presidente do *International Missionary Council* e alma daquele Congresso, havia escrito nos anos anteriores dois livros (*The Other Spanish Christ*, 1933, e *That Other America*, 1936), nos quais havia tentado provar que o corrompido Catolicismo importado da península ibérica necessitava de fortes injeções de cristianismo evangélico, se quisesse sobreviver. Os congressistas convenceram-se do raciocínio e em suas reuniões se declarou que aqueles 'desastrosos efeitos de uma forma decadente

e corrompida de Cristianismo' (ou seja, o Catolicismo) exigiam uma intensificação de sua empresa sul-americana.»⁶⁷

Com base nesta racionalização, à qual, sem dúvida, não faltava ampla base na realidade, o protestantismo invadiu a América Latina. E seu êxito foi extraordinário. O Quadro I apresenta alguns dados a respeito. O número de membros das igrejas protestantes na América Latina cresceu de 170.527, em 1916, para 7.710.000, em 1961. Este crescimento corresponde a um aumento muito mais do que proporcional ao aumento da população da América Latina. Nesses termos, enquanto que em 1916 os protestantes representavam apenas 0,13% da população, em 1961 essa porcentagem havia se multiplicado por 30 vezes, subindo a 3,84%.

QUADRO I

CRESCIMENTO DO PROTESTANTISMO NA AMÉRICA LATINA

Ano	Membros	% s/população
1916	170.527	0,13
1938	623.563	0,49
1949	3.171.930	2,05
1957	4.230.413	2,27
1961	7.710.000	3,84

FONTE: DAMBORIENA, Prudencio, *op. cit.*, pp. 15-27 do Tomo II. Este, por sua vez, se baseou em diversas publicações oficiais protestantes.

Segundo os cálculos do Pe. Damboriena, dos 7.710.000 protestantes que havia na América Latina, mais de 50% estão no Brasil. O número total de protestantes neste

⁶⁷ DAMBORIENA, Prudencio, S.J., *El Protestantismo en América Latina*, Oficina Internacional de Investigadores Sociales de Feres, 1962 Friburgo (Suíça) e Bogotá, Tomo I, p. 28.

país seria de 4.100.000 em 1961, correspondendo a 6% da população. Em 1916 havia no Brasil apenas 50.000 protestantes, correspondendo a aproximadamente 0,2% da população total.⁸⁸ O ritmo de crescimento do protestantismo foi, portanto, também, extraordinariamente rápido no Brasil.

O protestantismo penetrou na América Latina no século passado, inicialmente através da imigração e, depois, do trabalho missionário. Os grandes recursos financeiros postos à disposição desse trabalho missionário — recursos esses provenientes principalmente dos Estados Unidos — aos quais se somaram as próprias debilidades da Igreja Católica, permitiram um rápido crescimento das chamadas «igrejas históricas» do protestantismo: presbiterianas, metodistas, luteranas, episcopais, anglicanas. Este, todavia, era, conforme observa Magdeleine Villeroy, um protestantismo «à altura da classe média».⁸⁹ E seu ritmo de crescimento não chegava a ser excepcional.

Recentemente, porém, começou a se observar um crescimento explosivo do protestantismo representado pelas igrejas pentecostais — particularmente as Assembléias de Deus e as Congregações Cristãs — e pelos batistas. O pentecostalismo possui uma mensagem simples e direta. Resume-se na denúncia do pecado e na promessa de uma vida quase ascética, em troca da salvação. A tônica é puritana. Os conceitos são rígidos. Por outro lado, o culto é coletivo, exige total participação dos fiéis, e implica em grande comprometimento emocional. E a comunidade como um todo é socialmente coesa, tendo como ponto de encontro e referência a igreja.

Conforme observa Beatriz Muniz de Souza, em um excelente trabalho sobre o pentecostalismo em São Paulo,

«a posição doutrinária adotada pelos grupos pentecostais prende-se, no nível psicossocial, à dramaticidade da salvação, sendo freqüente, durante as pregações, o enfático e emocional apelo à necessidade de que os pecadores se arrependam dos erros cometidos e se convertam, aceitando Jesus como único Salvador.

⁸⁸ DAMBORIENA, Prudencio, *op. cit.*, Tomo II, pp. 15-27.

⁸⁹ VILLEROY, Maideleine, "Enquête sur les Eglises Protestantes dans le Brésil en Crise des Années 1962-63", em *Cahiers de Sociologie Economique*, separata do n. 12, maio de 1965.

Poderá, então, ser alcançada a recompensa espiritual de santificação completa, marcada pelo 'batismo do Espírito Santo'.¹⁰

Este tipo de doutrina, de fácil compreensão e exigindo grande participação dos fiéis, ao mesmo tempo que apela para motivações e frustrações básicas dos indivíduos, vem obtendo imensa aceitação entre as classes populares, que haviam sido particularmente abandonadas pela Igreja Católica. O pentecostalismo é hoje tipicamente uma religião das populações urbanas de classe baixa.

Este fato observa-se não só em São Paulo, mas em toda a América Latina. Em relação ao Chile, por exemplo, informa-nos Christian Lalive d'Epina, que realizou ampla pesquisa sobre o pentecostalismo naquele país:

«Parece, provavelmente, que a maioria dos grupos pentecostais provém sobretudo das categorias mais marginais desta classe social (a classe popular): pessoas sem atividade fixa nem formação profissional, pequenos artesãos e comerciantes ambulantes, etc. (há, sem dúvida, exceções numerosas), migrantes de primeira geração.»¹¹

Em um trabalho extremamente interessante sobre o protestantismo¹², Emilio Willems demonstra como o desenvolvimento do protestantismo está intimamente relacionado com o processo de industrialização e urbanização. Pesquisas revelam que no Brasil os protestantes concentram-se nas zonas de fronteira e no setor industrial, onde as oportunidades econômicas são maiores. Os protestantes apresentariam assim uma grande mobilidade em busca de melhores salários. Essa mobilidade, porém, não só caracteriza os protestantes, mas também leva a conversões de católicos ao protestantismo. Através do pro-

¹⁰ SOUZA, Beatriz Muniz de, *Pentecostalismo em São Paulo*, tese mimeografada de Doutorado à Cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, da Universidade de Campinas, p. 36.

¹¹ D'EPINAY, Christian Lalive, *Pentecostisme dans la Société Chilienne*, mimeografado, Santiago do Chile — Geneva 1966, p. 72.

¹² WILLEMS, Emilio, "Protestantism and Culture Change in Brazil and Chile", em *Religion, Revolution and Reform*, pp. 91-108.

cesso de migração e conseqüente urbanização, que tem sido intenso principalmente no Brasil, embora ocorra em toda a América Latina, o imigrante se desliga, com relativa facilidade, de suas lealdades tradicionais à família, ao compadre, ao patrão da comunidade geralmente decadente de que se origina. Ao chegar à cidade grande, fria, impessoal, hostil, o imigrante sofre um profundo choque.

«O imigrante reage à nova situação procurando, principalmente por tentativa e erro, um grupo de pessoas em cujo meio ele encontre afinidade emocional e reconhecimento como uma pessoa. Entre as várias alternativas, ele pode escolher uma das mais acessíveis, ou seja, o Protestantismo.»⁷³

Esta segunda causa de conversões ao protestantismo, a urbanização, pode aplicar-se também às conversões a outras religiões como a umbanda e o espiritismo. O imigrante está procurando proteção e reconhecimento que a Igreja Católica, também impessoalizada na cidade grande, e contando com um número muito reduzido de padres, tem grande dificuldade de fornecer.

A industrialização e à urbanização, porém, Emilio Willems adiciona uma terceira causa de conversões ao Protestantismo que é particularmente relevante ao tema que estamos tratando. Afirma ele que essas conversões têm um sentido de revolta. Possuem, portanto, claras e diretas implicações políticas. Diz ele:

«Sugerimos aqui que a conversão ao Protestantismo, especialmente às suas variedades sectárias, constitui um dos muitos meios através dos quais pode ser expressa hostilidade e rebelião contra uma estrutura social decadente. Correta ou incorretamente, a Igreja Católica é freqüentemente percebida pelas massas como um símbolo da ordem tradicional, a aristocracia terra tenente.»⁷⁴

⁷³ *Idem*, p. 100.

⁷⁴ *Idem*, p. 103.

Emilio Willems sugere, portanto, também uma causa política para o êxito do protestantismo na América Latina. Essa posição está na mesma linha de preocupação deste ensaio, no qual estamos defendendo o ponto de vista de que a revolução política por que vem passando a Igreja na América Latina, tem como causas principais, além da própria tomada de consciência dos jovens católicos, de um lado, a deserção das elites conservadoras e o conseqüente término da Cristandade, no sentido de poder temporal da Igreja, e de outro, a ameaça, entre as classes populares, representada pelo crescimento das outras religiões. Entretanto, neste campo, o protestantismo, aliás como as outras religiões, não se tem caracterizado por uma ação política progressista. A Igreja Católica, através dos seus setores mais avançados, vem adotando uma estratégia politicamente progressista senão revolucionária para tentar reconquistar o campo perdido, embora seus concorrentes não se tenham caracterizado por uma ação política correspondente.

Houve, sem dúvida, e ainda hoje existem setores de esquerda dentro do protestantismo, que permitiram G. Howard afirmar em 1949:

«Entre nossos adeptos e dirigentes predominam as ideologias progressistas e de extrema esquerda... não temos nada a temer desses movimentos de esquerda. Nossos verdadeiros inimigos são os regimes de direita, os quais, apoiados pela hierarquia eclesiástica, tendem a aplicar contra nós suas medidas discriminatórias.»⁷⁵

Não cremos, todavia, que uma atitude política dessa natureza tenha sido dominante no protestantismo latino-americano. Este é excessivamente condicionado pelo protestantismo americano para adotar tais posições. Mais de quatro quintos dos pastores estrangeiros na América Latina são americanos. De qualquer forma, posições políticas dessa natureza, em certos setores de elite do protestantismo, parecem indiscutivelmente ter precedido a revolução política na Igreja a que estamos assistindo.

⁷⁵ HOWARD, G., *World Christian Handbook*, citado por Damboriena, *op. cit.*, p. 31.

Enquanto, porém, o movimento progressista nas igrejas protestantes jamais chegou a ganhar verdadeira expressão, aconteceria o oposto na Igreja Católica.

Entre os protestantes, uma descrição da sua posição política que nos parece bem mais realista e objetiva do que a acima citada é a de Esdras Borges Costa. No livro que publicou, como resultado de pesquisa realizada na cidade de Natal e arredores, afirma ele:

«Apesar da potencialidade revolucionária de alguns grupos protestantes ... a orientação predominante é de abstenção ou mesmo de conservantismo diante das transformações e crises da sociedade regional e nacional ... parece predominar a esperança milenar e apolítica incluindo a idealização da vida além-túmulo e também a expectativa da segunda vinda de Cristo já em um tempo posterior à história presente.»⁷⁶

A tônica do protestantismo, portanto, é conservadora ou, pelo menos, politicamente alienada. A preocupação com a salvação individual e do próximo é muito maior do que a preocupação com uma maior justiça nesta terra.

Por que então a Igreja Católica adotaria posições políticas progressistas se seus concorrentes não o fazem? Cremos que a chave do problema nos é dada, indiretamente, pelo mesmo autor, quando situa socialmente o protestantismo, para em seguida examinar suas posições políticas:

«A maioria dos protestantes pertence às camadas pobres e médio-baixas dos centros urbanos. Sua dependência direta e seus compromissos em relação às camadas dominantes e às estruturas tradicionais de poder são relativamente reduzidas.»⁷⁷

Em outras palavras, o protestantismo, situando-se principalmente nas camadas populares, não está, particularmente, com a ordem estabelecida. Existe, sem dúvida, a influência norte-americana. Mas, nas igrejas pentecostais, essa influência é relativamente menor. Os pastores, cujo número cresceu de maneira extraordinária, estão social-

⁷⁶ COSTA, Esdras Borges, *Religião e Desenvolvimento Econômico no Nordeste do Brasil (Igrejas Protestantes)*, Bruxelas, Centro de Documentation sur l'Action des Eglises dans le Monde, 1968, pp. 65 e 95.

⁷⁷ *Idem*, p. 64.

mente muito próximos aos fiéis, de forma que a facilidade de comunicação entre eles é muito maior. O fiel não sente distância social entre ele e o pastor, nem percebe nesse pastor o representante de toda uma hierarquia, cuja cúpula e, às vezes, as próprias bases estão comprometidas com o sistema de dominação vigente. Nesses termos, mesmo não encontrando no pentecostalismo uma religião politicamente revolucionária, o converso sente-se nela muito mais à vontade do que na Igreja Católica, que lhe é tão distanciada.

O mesmo pode ser afirmado em relação às outras religiões que vêm apresentando grande crescimento, particularmente no Brasil: o espiritismo e a umbanda. O espiritismo tem origem em Allan Kardec e está intimamente relacionado com o cristianismo. A umbanda é uma religião sincrética, produto das religiões africanas e do cristianismo, que sofreu, também, forte influência do Kardecismo. O espiritismo atinge não só a classe baixa, mas também amplas parcelas da baixa classe média. As religiões afro-brasileiras têm sua base estritamente na classe baixa. Há ampla bibliografia a respeito dessas religiões.⁷⁸ Não vamos, porém, nos estender a respeito delas, embora no Brasil a importância das mesmas seja tão grande quanto a do protestantismo. Basta salientarmos que, da mesma forma que no pentecostalismo, o espiritismo e a umbanda vêm conseguindo extraordinário êxito nas classes populares, na medida em que possuem uma mensagem simples (muitas vezes grosseira) e têm condições de transmitir essa mensagem sem as barreiras da distância social e do comprometimento com o sistema de poder vigente na sociedade; na medida em que dão ao culto, nas «mesas» ou nos «terreiros», um sentido altamente emocional, ao mesmo tempo que possibilitam gran-

⁷⁸ Consultar principalmente as obras de Cândido Procópio de Camargo, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Nina Rodrigues, sobre os cultos afro-brasileiros, e Cândido Procópio de Camargo e Boaventura Kloppenburg, sobre o espiritismo.

de participação dos fiéis; e, segundo Cândido Procópio Ferreira de Camargo verificou em ampla pesquisa sobre o problema, na qual demonstrou inclusive que ambas as religiões fazem parte de um *continuum* mediúnic, na medida em que tanto o espiritismo como a umbanda desempenham duas funções sociais básicas: a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana. ”

Estas religiões concorrentes ao catolicismo vêm, portanto, todas, obtendo extraordinário êxito na América Latina, na medida em que se transformam em instrumentos de adaptação das populações a um profundo processo de revolução social e tecnológica. Este processo, caracterizado mais pela urbanização do que pela industrialização, destrói os valores, as crenças e as estruturas da família e da sociedade tradicional. De um instante para o outro os indivíduos e as famílias são obrigados a reorientar radicalmente sua vida. Isto acontece de forma dramática, principalmente à medida que os objetos dessa revolução social são indivíduos de nível social e cultural muito baixo, que jamais tiveram contacto com uma sociedade plural e são altamente indefesos em face à mudança social a que são sujeitos.

Neste momento de transição, em que os indivíduos necessitavam urgentemente de um suporte religioso, o catolicismo, identificado com o sistema tradicional que vinha de ser rompido, não se constituía em uma solução satisfatória, inclusive porque o catolicismo não havia conseguido, no setor urbano, desenvolver uma versão que respondesse às necessidades da classe baixa que vinha de imigrar. No setor agrário, o catolicismo ainda desenvolveu formas adaptativas, particularmente os movimentos messiânicos, tão importantes no Brasil, desde Antônio Conselheiro, dos Canudos, até o Padre Cícero, de Juazeiro. Mas no setor urbano, o catolicismo, exces-

¹⁹ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961, pp. 13 e 93.

sivamente amarrado às tradições da sociedade patrimonial brasileira, não conseguiu desenvolver uma versão ortodoxa capaz de atender às necessidades de adaptação das populações de classe baixa. Conforme observa Manoel T. Berlinck:

«A estrutura agrária brasileira produziu, por um lado, um catolicismo de *folk* que variou de forma quando se compararam as manifestações católicas na região das grandes fazendas e na agricultura de subsistência. Essa mesma estrutura agrária produziu movimentos messiânicos e uma religião afro-brasileira pouco estudada.

Com a desagregação do sistema agrário brasileiro e o concomitante processo de urbanização e industrialização, tanto o catolicismo de *folk* como os movimentos messiânicos entraram em declínio, dando lugar a um catolicismo internalizado, ao protestantismo e às religiões mediúnicas.»⁸⁰

Ora, enquanto o catolicismo não era capaz de responder a esse processo de desagregação da sociedade patrimonial agrária latino-americana, o protestantismo, o espiritismo e, no caso brasileiro, também a umbanda, o foram. Emílio Willems observa, referindo-se a essas três religiões, que as mesmas desempenham, inclusive, uma função política importante, veiculando, indiretamente, as frustrações dessas populações, objeto do processo de urbanização contra a estrutura do poder vigente. Diz-nos ele que essas três religiões, no caso do Brasil,

«parecem se livrar dos elementos estruturais da sociedade brasileira que agiram como fonte de frustração. Ao reafirmarem sua espontaneidade organizacional, rejeitaram a tutela paterna da classe alta. Enfatizam a igualdade social e negam, assim, a estrutura de classe tradicional.»⁸¹

Em face a essa ameaça concreta de ver também as classes populares desertarem, optando, não pelo ateísmo, mas pelo protestantismo, particularmente em suas versões pentecostais, e pelas religiões mediúnicas, estamos levan-

⁸⁰ BERLINCK, Manoel T., *Algumas Considerações Sociológicas sobre as Religiões no Brasil*, mimeografado, 1969, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, da Fundação Getúlio Vargas, p. 23.

⁸¹ WILLEMS, Emílio, citado por BERLINCK, Manoel T., *op. cit.*, p. 21.

tando a hipótese de que setores ponderáveis do catolicismo vêm respondendo com um processo de radicalização política e de identificação dos objetivos da Igreja com os das classes populares e não com os das classes dominantes. A revolução na Igreja, em seu setor latino-americano, teria, portanto, como uma de suas causas, essa ameaça de deserção das massas populares.

Poder-se-ia objetar que as funções sociais das religiões concorrentes são de tal forma complexas que apenas esse tipo de resposta, no setor político, não virá resolver o problema da crise do catolicismo latino-americano. Em momento nenhum, porém, pretendemos afirmar que essa seja a única forma pela qual a Igreja está respondendo ao desafio. Há muitas outras que escapam ao âmbito deste trabalho e que podem coexistir com o processo de radicalização política.

Imaginamos, porém, que o aspecto político, de descomprometimento com a ordem estabelecida, é particularmente importante no elenco de respostas que o catolicismo latino-americano vem dando ao desafio das outras religiões. Fazemos esta afirmação em vista da evolução por que o catolicismo passou nas últimas décadas, no quadro desse processo de industrialização e urbanização. Cândido Procópio de Camargo distingue três tipos no catolicismo brasileiro: tradicional rural, tradicional urbano e interiorizado.⁸² Nesses termos, o único tipo de catolicismo que não é tradicional é o catolicismo interiorizado ou internalizado, que surgiu como fruto do processo de transformação social.

Ora, o catolicismo internalizado é por ele definido muito precisamente pela:

- «a) conduta religiosa e social orientada de maneira consciente pelos valores religiosos;
- b) pela explicação racional (em termos de fins e meios coerentes) dos valores, normas e papéis religiosos;
- c) pela diferenciação relativa — e mesmo tensão — entre os valores religiosos conscientes e o sistema social que predomina na sociedade global.»⁸³

⁸² CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de, "Essai de Typologie du Catholicisme Brésilien", em *Social Compass* n. XIV, 5-6, pp. 399-422.

⁸³ *Idem*, p. 401.

Não bastasse essa definição, Cândido Procópio distingue ainda três tendências do catolicismo internalizado:

- «1. o sentido da espiritualidade;
2. o sentido do social;
3. o sentido da adaptação à vida moderna.»⁵⁴

Ora, definido nesses termos, sem dúvida, perfeitamente corretos, o catolicismo internalizado identifica-se com os movimentos de vanguarda do catolicismo latino-americano a que nos referimos no início deste ensaio, quando examinamos os sintomas da revolução na Igreja latino-americana. O catolicismo internalizado, único produto da sociedade industrial e urbana que está-se formando na América Latina, e portanto única possível fonte de reação da Igreja Católica à ameaça representada pelas demais religiões, tem assim como representantes típicos intelectuais da classe média, insatisfeitos com a ordem estabelecida, geralmente indignados com as injustiças a ela inerentes.

Em outras palavras, o catolicismo dinâmico, de acordo com os tempos modernos, fruto do processo de transição da sociedade agrária para a sociedade industrial latino-americana é um catolicismo de intelectuais de classe média insatisfeitos, com diversos graus, com a ordem vigente. Desse grupo, portanto, deverá originar-se a resposta à ameaça representada pelas demais religiões. Na verdade, seria muito pouco provável que essa resposta pudesse surgir das bases populares do próprio catolicismo, dado o caráter hierárquico do mesmo, que dificulta qualquer movimento partindo da base, e dado também o fato de que até hoje esse movimento não surgiu, conforme demonstra a classificação de Cândido Procópio.

Ora, se é de católicos de classe média, com tendências à intelectualidade e à oposição ao sistema político vigente que é de se esperar qualquer tentativa de recuperar as massas populares para o catolicismo, é fácil entender que católicos desse tipo adotem uma estratégia racionalista. Partem do diagnóstico da crise do catolicismo latino-

⁵⁴ *Idem*, p. 412.

americano, cuja causa principal identificam com o comprometimento da Igreja com o sistema de poder vigente. Esse diagnóstico vem assim reforçar a posição natural de protesto dos católicos de vanguarda. Seu protesto tem assim duas finalidades concomitantes: uma finalidade estritamente política, ligada às considerações de estabelecimento de um sistema econômico e político mais justo; e uma finalidade religiosa, relacionada com a própria sobrevivência do catolicismo na América Latina.

Nesses termos, a radicalização política do catolicismo latino-americano, sua nítida tendência para posições de esquerda, não só atende aos valores do grupo católico líder como também se constitui em uma estratégia apostólica junto às classes populares. Não cabe aqui discutir se essa estratégia será ou não eficiente. Sem dúvida, esta é uma estratégia excessivamente racionalista e intelectualizada. Além disso, vem de cima para baixo, da classe média intelectualizada para as bases populares, enquanto que o protestantismo pentecostal ou as religiões mediúnicas têm suas lideranças inseridas dentro de suas próprias bases. Não obstante essas limitações, porém, parece indiscutível que a radicalização política de amplos setores da Igreja, na América Latina, tem como uma de suas causas a ameaça de deserção das massas populares, constituindo-se, assim, em uma estratégia apostólica.

VII

Conclusão

EM RESUMO, VIMOS NESTE ENSAIO QUE A IGREJA CATÓLICA latino-americana atravessa um momento revolucionário, através do qual se processa seu descomprometimento com a ordem estabelecida. Os sintomas dessa revolução são inúmeros. Revelam, claramente, que não só no clero, inclusive na hierarquia, mas principalmente entre os leigos, esta transformação política da Igreja tem um definido sentido de protesto, de radicalização política em direção às posições de esquerda. Neste processo, as posições dos diversos grupos católicos abrem-se em leque, indo desde as posições reformistas, caracterizadas inclusive por uma visão utópica e idealista do mundo, até posições revolucionárias radicais prescrevendo o atingimento de uma sociedade socialista na América Latina, através da luta armada.

Esse processo de mudança do papel político da Igreja é revolucionário na medida em que a Igreja foi, durante séculos, um dos sustentáculos da ordem estabelecida. Na verdade, vista de uma perspectiva histórica, a Igreja Católica, durante um largo período da história universal, confundia-se com a própria ordem estabelecida. Sofreu os primeiros reveses com o racionalismo renascentista, o advento das monarquias absolutas e do protestantismo. Passou, então, a fazer parte do sistema de poder, sem se constituir no próprio poder. Com a emergência da burguesia e o surgimento do capitalismo industrial, a Igreja sofreu mais um rude golpe. Depois de duramente

combatida pela nova ordem, acabou sendo aceita, agora, porém, como mera força auxiliar. Aos poucos, porém, o papel da Igreja de sacralizar a ordem estabelecida, dando maior coercitividade às suas normas e instituições sociais, foi perdendo importância. Isto acontecia em virtude da crescente racionalização e burocratização do Estado nas sociedades industriais, que foram construindo seus próprios sistemas de poder, independentemente de um processo de sacralização.

Visto o mesmo problema sob um outro ângulo, podemos afirmar que a Igreja, organização excessivamente comprometida com um sistema de valores e crenças tradicionais, não conseguia adaptar-se ao advento do mundo moderno. Pelo contrário, opunha-se a esse mundo moderno, fruto do desenvolvimento tecnológico e científico, da industrialização e da urbanização, com todas as suas forças. Perdia assim sua função social e entrava em crise.

Surge, então, dentro da Igreja, um processo de renovação que ganha ímpeto, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial. A Igreja busca, então, reconciliar-se com o mundo moderno. Um grande esforço de teólogos, entre os quais se salienta Teilhard de Chardin, de padres e leigos é então realizado, em todos os setores, para renovar a Igreja. Esse esforço é coroado com o surgimento de João XXIII e a realização do Concílio Vaticano II.

Este processo de renovação da Igreja, originado na Europa, está naturalmente na base da revolução política do catolicismo na América Latina. Entretanto, se quisermos buscar as causas da revolução na Igreja da América Latina e mesmo da revolução que atinge a Igreja em todo o mundo, revolução que muitos têm chamado de crise pós-conciliar da Igreja Católica, devemos voltar ao exame das modificações de ordem histórica do papel social da Igreja Católica.

Verificamos, então, que existe uma causa geral para essa revolução na Igreja. Referimo-nos ao que chamamos de «fim da Cristandade». Realmente, o grande fato novo que mudou a história da Igreja foi aquele processo de racionalização e burocratização do Estado moderno,

o processo de tecnoburocratização, o qual foi tornando cada vez mais dispensável a função de sacralização da ordem estabelecida. Na medida em que isto ocorria, a aliança da Igreja com o sistema de poder vigente de caráter capitalista ou tecnoburocrático tornava-se cada vez mais artificial e sem sentido. Este fato foi percebido antes pelo próprio sistema, antes pela própria sociedade civil do que pela Igreja. Passou então a ocorrer o que chamamos de deserção das elites. As elites dominantes passaram cada vez mais claramente a abandonar a Igreja e a marginalizá-la. O processo foi se agravando, mas a Igreja, ainda apegada a alguns velhos privilégios, não percebia a mudança social ocorrida, a qual a marginalizara. A antiga aliança entre a Igreja e a ordem estabelecida perdera suas bases, mas continuava a subsistir em virtude da lei da inércia.

Entretanto, depois da Segunda Guerra Mundial e, principalmente, depois do Concílio, a Igreja começou a perceber a falta de base dessa aliança. Por outro lado, especialmente na América Latina, constatou, dramaticamente, dois fatos: de um lado, a miséria, a injustiça e a desigualdade social imperantes, que negavam frontalmente todos os preceitos evangélicos; de outro lado, percebeu que, depois da deserção das elites, agora uma outra deserção, ainda mais grave, a ameaçava: a deserção das massas populares que, na América Latina, se viam atraídas de maneira crescente por outras religiões mais capazes de atender à sua necessidade de ajustamento à sociedade industrial e urbana que vai se definindo nessa região, particularmente pelo pentecostalismo protestante e pelas religiões mediúnicas.

Nestes termos, em fins dos anos sessenta, a Igreja em todo mundo e, particularmente, na América Latina, mais do que uma Igreja em crise, era uma Igreja em revolução. Esta revolução atingia todos os seus setores: era uma revolução teológica, moral, litúrgica, pastoral e, também, uma revolução política. Neste ensaio, foi este último aspecto que nos preocupou. Quais as conseqüências dessa revolução é difícil de prever. O que é certo

é que, juntamente com a revolução estudantil, que examinamos na segunda parte deste trabalho, a revolução da Igreja é um dos acontecimentos políticos fundamentais do nosso tempo.

Bibliografia Citada

EMERGÊNCIA DA TECNOBUROCRACIA

- Adolf A. Berle Jr. e Gardner Means, *The Modern Corporation and Private Property*, McMillan, 1950, Nova York. Primeira edição: 1932.
- *Power Without Property*, Hartcourt, 1959, Nova York.
- *The American Economic Republic*, Hartcourt, 1963, Nova York.
- Andrew Hacker, *The Corporation Take-Over*, Doubleday, 1965, Nova York.
- Arnaldo Pedroso d'Horta, *Lima, Ano III*, em "O Estado de São Paulo", 17 de junho de 1971.
- Bertrand Russell, *Autobiografia*, Post-Scriptum publicado em "Manchete", 28 de fevereiro de 1970, por ocasião da morte do autor, aos 92 anos.
- Carlos Estêvam Martins, *Tecnocracia ou Tecnoassessoria*, em "Revista de Administração de Empresas", vol. 10, n. 3, setembro de 1970.
- C. Wright Mills, *A Elite do Poder*, tradução de *The Power Elite*, 1956, Zahar, 1962, Rio de Janeiro.
- *Marx para Gerentes*, em *Poder e Política*, Zahar Editores, 1965, Rio de Janeiro.
- D. F. Jones, *Colossus*, Editorial Bruguera, 1966, Rio de Janeiro.
- Daniel Bell, *Work and Its Discontents*, Beacon Presses, 1956, Boston.
- Eldridge Cleaver, *Revolution and Education*, em *Countdown I*, New American Library, 1970.
- Fritz Pappenheim, *A Alienação do Homem Moderno*, Editora Brasiliense, 1967, São Paulo. Original inglês: *The Alienation of Modern Man*.
- Gláucio Ary Dillon Soares, *Desenvolvimento Econômico e Estrutura de Classes*, em *Dados*, n. 6, Rio de Janeiro, baseado em Joseph Karl, *The American Class Structure*.
- Herbert Marcuse, *La Liberación de la Sociedad Opulenta*, em *Ensaio sobre Política e Cultura* (publicado originalmente em *The Dialectics of Liberation*, 1968), Ariel, 1968, Barcelona.
- *Ideologia da Sociedade Industrial* (original: *One-Dimensional Man*, 1966), Zahar, 1967, Rio de Janeiro.
- *La Imaginación Al Poder*, Ediciones Insurrexit, Buenos Aires.
- Isaac Deutscher, *A Revolução Inacabada*, Civilização Brasileira, 1968, Rio de Janeiro. Edição original: *The Unfinished Revolution*, 1967.
- Jacques Billi, *Les Techniciens et le Pouvoir*, Presses Universitaires de France, 1963, Paris.
- Jacques Lambert, *Les Interventions Militaires dans la Politique en Amérique Latine*, em *La Role Extra-Militaire de l'Armée dans le Tiers Monde*, PUF, Paris 1966.
- Jacques Ellul, *A Técnica e o Desafio do Século*, Paz e Terra, 1968, Rio de Janeiro. Edição francesa: *La Technique de l'Enjeu du Siècle*, 1954.

- Jerry Rubin, *An Emergency Letter to My Friends*, em *Countdown 1*, New American Library, 1970.
- James Burnham, *The Managerial Revolution*, Indiana University Press, 1960, Bloomington. Primeira edição: 1941.
- Jean Fourastié e André Laleul, *Revolução no Ocidente*, tradução de *Revolução a l'Ocident*, Livraria Clássica, 1961, Lisboa.
- Jean Meynard, *La Tecnocratie, Mythe ou Réalité?*, Payot, 1964, Paris.
- Jean Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*, Editorial Presença, sem data, Lisboa. Original francês: *L'Existencialisme est un Humanisme*.
- John K. Galbraith, *O Novo Estado Industrial*, Civilização Brasileira, 1968, Rio de Janeiro. Primeira edição norte-americana: 1967.
- Karl Manhein, *Ideologia e Utopia*, Editora Globo, 1956, Porto Alegre. Original alemão: *Ideologic und Utopie*.
- Karl Marx, *O 18 Brumano de Luiz Bonaparte*, Ed. Escriba, 1968, S. Paulo. — *O 18 Brumário de Napoleão Bonaparte e Crítica ao Programa de Goethe*. — *Le Capital*, Editions Sociales, 1950, Paris.
- Lucian W. Pye, *Armiers in The Process al Political Modernization*, em *The Role of Military in Underdeveloped Countries*.
- Luiz Carlos Bresser Pereira, *Mobilidade e Carreira dos Dirigentes das Empresas Paulistas*, tese de doutoramento para a Universidade de São Paulo, mimeografada.
- M. Abramovitz, *Resources and Output Trends in the United States since 1970*, National Bureau of Economic Reserch, Ocasional Papers, n. 52, 1956.
- Mantred Halpern, *Middle Eastern Armies and the New Middle Class*, em *The Role of Military in Underdeveloped Countries*, Princeton University Press, 1962, Princeton.
- Max Horkheimer e Theodore W. Adorno, *A Indústria Cultural, O Iluminismo como Mistificação das Massas* (publicado originalmente em 1947), em *Teoria da Cultura de Massas*, organizado por Luiz Costa Lima, Saga, 1969, Rio de Janeiro.
- Max Weber, *From Max Weber*, antologia organizada por H. H. Gerth e C. Wright Mills, Oxford University Press, 1968, Nova York.
- Milovan Djillas, *A Nova Classe*, Agir, 1958, Rio de Janeiro.
- Morris Janowitz, *O Soldado Profissional*, Edição GRD, 1967, Rio de Janeiro. Primeira edição norte-americana: 1960.
- Nelson Werneck Sodré, *História Militar do Brasil*, Civilização Brasileira, 1968, Rio de Janeiro.
- Paul Bairoch, *Revolución Industrial e Subdesarollo*, tradução do original francês, Século XXI Editores, 1967, México.
- Paul Sweezy, *A Ilusão da Revolução dos Gerentes e Grupos de Interesse na Economia Norte-Americana*, em *Ensaos sobre Capitalismo e Socialismo*, Zahar Editores, 1965, Rio de Janeiro.
- Peter Ducker, *The New Society, An Anatomy of Industrial Order*, Harper and Brothers, 1950, Nova York.
- Ralph Milliband, *Professor Galbraith and American Capitalism*, em *Economics: Mainstream Readings and Radical Critiques*, editado por David Marmelstein e Robert Lekachman, Rondon House, 1970, Nova York.
- Raymond W. Goldsmith, Rexford C. Parmelee, *The Distribution of Ownership in the 200 Largest Non-Financial Corporations*, INEC, Investigação sobre a Concentração do Poder Económico, Monografia n. 29, Government Printing Office, 1941. Citado por Paul Sweezy, *Ensaos sobre Capitalismo e Socialismo*, Zahar, 1965, Rio de Janeiro.
- Robert Forsaert, *Um Novo Capitalismo?*, tradução de *L'Avenir du Capitalism*, 1961. Em *Perspectivas do Capitalismo Moderno*, organizado por Luiz Pereira, Zahar, 1971, Rio de Janeiro.
- Robert Solow, *Technical Change and the Agregate Production Function*, *Review of Economic and Statistics*, agosto de 1957.
- Robin Marris, *The Economic Theory of Managerial Capitalism*, The Free Press al Glencal, 1969, Nova York.
- Rose Marie Muraro, *A Automação e o Futuro do Homem*, Vozes, 1969, Petrópolis.
- *A Libertação Sexual da Mulher*, Vozes, 1970, Petrópolis.

Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture*, Doubleday, 1969, Nova York.

William E. Henry, *A Personalidade do Administrador bem Sucedido*, Revista de Administração de Empresas, vol. 4, n. 10, março de 1964. Originalmente publicado em *The American Journal of Sociology* n. 4, janeiro de 1949.

A REVOLUÇÃO ESTUDANTIL

Arnaldo Pedroso d'Horta, *Da Escola à Luta Política*, em "O Estado de São Paulo", 24 de março de 1968.

— *A Reivindicação Cultural*, em "O Estado de São Paulo", 16 de junho de 1968.

A. S. Neill, *Liberdade sem Medo (Summerhill)*, Ibrasa, 1967, São Paulo. Primeira edição em inglês: 1960.

Edgard Morin — entrevista à "Folha de São Paulo" — Debate: Adolfo Gatti e Giorgio Spini — publicado em "l'Espresso", Roma, 17 de março de 1968, e transcrito em "O Estado de São Paulo", 12 de maio de 1968.

Fritz Pappenheim, *Alienação do Homem Moderno*, tradução de *The Alienation of Modern Man*, Brasiliense, 1967, São Paulo.

Giorgio Spini, citado em *Duas Gerações*, publicado em "O Estado de São Paulo", 12 de maio de 1968.

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man — Studies in The Ideology of Advanced Industrial Societies* — Primeira edição: 1964. Edição brasileira: *Ideologia da Sociedade Industrial*, Zahar, 1967, Rio de Janeiro.

— *Fim da Utopia*, Paz e Terra, 1969. Original alemão: *Das Ende der Utopie*.

— *Eros e Civilização*, Zahar, 1967, Rio de Janeiro.

— *Eros And Civilization*, 1955, ver prefácio da 2ª edição, 1966; edição em português: *Eros e Civilização*, Zahar, 1968, Rio de Janeiro.

— citado por Arnaldo Pedroso d'Horta, *Da Escola à luta Política*, publicado em "O Estado de São Paulo", 27 de março de 1968.

Jean Paul Sartre, entrevista concedida ao "Nouvel Observateur", em "Revista Civilização Brasileira" 19/20, maio-agosto de 1968.

Lin-Piao, citado por Arnaldo Pedroso d'Horta, *Revolução Cultural do Ocidente ao Oriente*, em "O Estado de São Paulo", 12 de maio de 1968.

Nan Robertson, transcrito de "O Estado de São Paulo", 13 de junho de 1968.

Noam Chomsky, em entrevista a Mauro Calamandrei. Citado por Arnaldo Pedroso d'Horta, *A Esquerda Americana*, em "O Estado de São Paulo", 2 de novembro de 1969.

Pamella Mills, *Movimento Estudantil nos Estados Unidos*, Revista "Paz e Terra" n. 3.

Regis Debray, *Revolução na Revolução*, tradução de *Revolución en la Revolución*, Casa das Américas, 1967, Havana.

Roger Garaudy, *A Revolta dos Estudantes Franceses e a Revolução*, em "Revista Civilização Brasileira", 19/20, maio-agosto de 1968.

Rudi Dutschke, em "Revista Civilização Brasileira" 19/20, maio-agosto de 1968.

A REVOLUÇÃO NA IGREJA

Alceu Amoroso Lima, *Diálogo da Igreja com o Mundo Moderno*, em *Paz e Terra* n. 1, julho 1966.

Beatriz Muniz de Souza, *Pentecostalismo em São Paulo*, tese mimeografada de doutoramento à Cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, Universidade de Campinas.

Benevenuto Santa Cruz, Frei, *História e Sentido das Conclusões da CELAM*, em "Folha de São Paulo", 15 de setembro de 1968.

- Camilo Torres, Pe., *La Violencia y los Cambios Socio-Culturales en las Areas Rurales Colombianas*, 1963.
- *Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano*, 1965.
- Cândido Mendes de Almeida, *Memento dos Vivos, A Esquerda Católica*, Tempo Brasileiro, 1966, Rio de Janeiro.
- Cândido Procópio Ferreira de Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, Pioneira, 1961, Rio de Janeiro.
- *Essay de Typologie du Catholicism Brésilien*, em *Social Compass* n. 14.
- Christian Lallive d'Epinau, *Pentecostisme dans la Société Chilienne*, mimeografado, Santiago do Chile, Gênova, 1966.
- Conrado Detrez, *A História e o Universo, Segundo Teilhard de Chardin*, em "Paz e Terra" n. 2, setembro 1966.
- Compêndio do Vaticano II, *Constituições, Decretos e Declarações*, Vozes, Petrópolis.
- Documentos MEB, transcrito em Márcio Moreira Alves, *O Cristo do Povo*.
- E. Mounier, *Feu de Chrétienté*, em *Catolicismo de Vanguarda*.
- *L'Agonie du Christianisme*, "Esprit", maio 1946, em *Catolicismo de Vanguarda*.
- Emilio Willems, *Protestantism and Culture Change in Brazil and Chile*, in *Religion, Revolution and Reform*.
- Esdras Borges Costa, *Religião e Desenvolvimento Econômico no Nordeste do Brasil* (Igrejas Protestantes), Centre de Documentation sur l'Action des Eglises dans le Monde, 1968, Bruxelas.
- Eugene Charbonneau, Pe., *Desenvolvimento dos Povos*, Herder, 1967, São Paulo.
- Fernando Pedreira, *Um País Indeciso*, em "O Estado de São Paulo", 28 de junho de 1968.
- Francisco C. Weffort, *Educação e Política*, em *Educação como Prática de Liberdade*.
- Frederich B. Pike, em *Religion, Revolution and Reform*, coordenado por Frederich B. Pike e William V. D'Antonio, Praeger, 1964, Nova York.
- Garrone, Cardeal, *O Concílio, Orientações*, tradução de *Le Concile, Orientations*, Edições Paulistas, 1968, Lisboa.
- G. Howard, *World Christian Handbook*, citado por Prudêncio Damboriena, S.J.
- Gonzalo A. Pineda, *Camilo, Mito e Profecia?*, em Retrato de Camilo Torres, número especial da "Revista Aervo", maio 1968.
- James Howe, transcrito em Márcio Moreira Alves, *O Cristo do Povo*.
- Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, *Catolicismo de Vanguarda*, traduções de *Une Eglise en Marche*, Livraria Moraes, Herder, 1965, Lisboa, São Paulo.
- Jean Lacroix, "O Homem Marxista", capítulo de *Marxisme, Existencialisme et Personnalisme*, em "Paz e Terra" n. 1, julho 1966.
- J. Daniélou, *Signification de Teilhard de Chardin*, citado por H. Anypiers, Teilhard, Pró ou Contra.
- João XXIII, Papa, *Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum Progressio*.
- José Comblin, Pe., *Os Sinais dos Tempos e a Evangelização*, Duas Cidades, 1968, São Paulo.
- Juan Gomis, *Perfil de Camilo Torres*, em Retrato de Camilo Torres, número especial da "Revista Aervo", maio 1968.
- J. A. Levada, *Questões de Filosofia*, 1962, citado por Lúcio Lombardo Radice, em *Diálogo Posto à Prova, Debates entre Católicos e Comunistas*, Paz e Terra, 1968, Rio de Janeiro.
- Ketteler, Monsenhor, citado por Nando Fábio, *Do Manifesto Comunista à Pacem in Terris*, em *Diálogo Posto à Prova*, Paz e Terra, 1968, Rio de Janeiro.
- K. Rahner, *Vaticano II, Um Começo de Renovação*, Herder, 1966, S. Paulo.
- Leão XIII, Papa, *Rerum Novarum*, em *A Doutrina Social da Igreja*, Editora Lemmert, 1968, Rio de Janeiro.
- Lebret, Pe., *Economia e Humanismo*.

- Malcon W. Browne, *Igreja Nova no Paraguai*, N. Y. Times, transcrito em "O Estado de São Paulo", 10 de abril de 1969.
- Magdeleine Villeroy, *Enquete sur les Eglises Protestantes dans le Brésil en Crise des Années 1962-63*, Cahiers de Sociologie Economique, separata do n. 12, maio 1968.
- Manoel T. Berlinck, *Algumas Considerações Sociológicas sobre as Religiões no Brasil*, mimeografada, 1969, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas.
- Márcio Moreira Alves, *O Cristo do Povo*, Sabiá, 1968, Rio de Janeiro.
- Michel Schooyans, *O Desafio da Secularização*, Herder, 1968, São Paulo.
- M. I. Monteclard, *L'Evangile Captif*, em *Catolicismo de Vanguarda*.
- Palmiro Togliatti, discurso em Bérgamo, citado em Roger Garaudy, *Do Anátema ao Diálogo*, Paz e Terra, 1966, Rio de Janeiro.
- Paul Chauchard, *O Homem em Teilhard de Chardin*, tradução de *L'Être Humain selon Teilhard de Chardin*, Herder, 1965, São Paulo.
- Paulo VI, Papa, *Ectesiam Suam, Mysterium Fidei, Sacerdotalis Caelibatus, Humanae Vitae*.
- Paulo Freire, *Educação como Prática da Liberdade*, Paz e Terra, 1967, Rio de Janeiro.
- Paz e Terra, *A Presença da Igreja no Brasil*, n. 6.
- Pierre Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, citado em Roger Garaudy, *Perspectivas do Homem*, Civilização Brasileira, 1966, Rio de Janeiro.
- *O Fenômeno Humano*, tradução de *Le Phénomène Humain*, Herder, 1965, São Paulo.
- *Sauvons l'Humanité*, em *Construire la Terre*, citado por H. Cuypers, *Teilhard, Pró ou Contra*.
- *Réflexions sur le Progress*, citado por H. Cuypers, *Teilhard, Pró ou Contra*.
- *Christologie et Evolution*, citado em *Catolicismo de Vanguarda*.
- Peter Smulders, S.J., *A Visão de Teilhard de Chardin*, tradução de *La Vision de Teilhard de Chardin*, Vozes, 1968, Petrópolis.
- Pio XI, Papa, *Quadragesimo Anno*, Quarta Cura.
- Prudência Damboriena, S.J., *El Protestantismo en América Latina*, Oficina Internacional de Investigaciones de Feres, 1962, Friburgo (Suíça) e Bogotá.
- Richard Shaull, *As Transformações Profundas à Luz de uma Teoria Evangélica*, Vozes, 1969, Petrópolis.
- Roger Garaudy, *Perspectivas do Homem*, tradução de *Perspectives de l'Homme*, Civilização Brasileira, 1966, Rio de Janeiro.
- Suhard, Cardeal, em *Catolicismo de Vanguarda*.
- Ulisse Alessio Floridi, Instituto Editorial del Mediterraneo, 1968, Roma.
- William V. D'Antonio, *Democracy and Religion in Latin America*, em *Religion, Revolution and Reform*, coordenado por Frederick Pike e W. V. D'Antonio, Praegu, 1964, Nova York.
- "Folha de São Paulo", 15 de setembro de 1968, *Conclusões Oficiais da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*.

Indice de Nomes

- Abramovitz, M. 45.
Adorno, Theodore W. 126.
Almeida, Cândido Mendes de 215s.
Alves, Márcio Moreira 217 219s 228.
Bacon 171.
Bairoch, Paul 43.
Baran, Paul 108.
Bell, Daniel 125.
Bendit, Daniel C. 125.
Berdiaev, N. 268.
Berle Jr., Adolf A. 79s 91.
Berlinck, Manoel T. 290.
Billy, Jacques 104.
Bradbury, Ray 126.
Browne, Malcon W. 225s.
Burnham, James 81s.
Camargo, C. P. Ferreira de 289 291s.
Carneiro, Edson 289.
Chauchard, Paul 245.
Charbonneau, Pe. Eugène 255.
Chardin, P. Teilhard de 243-248 295.
Chomsky, Noam 194s.
Cícero, Pe. 290.
Cleaver, Eldridge 132.
Comte, Augusto 277.
Comblin, José 271 277.
Conselheiro, Antônio 290.
Constantino, Imperador 233.
Costa, Esdras Borges 287.
Criypers, H. 246s.
D'Antonio, William V. 214.
D'Epinay, C. Lalive 284.
D'Horta, Arnaldo Pedroso 76 181-183 200.
Daniel, Pe. 250.
Daniélou, J. 246.
Damboriena, Prudêncio 281-283.
Debray, Régis 203s.
De Gaulle, Charles 151 198s.
Descartes 171.
Detrez, Conrado 243.
Deutscher, Isaac 60-62.
Djilas, Milovan 63 65.
Domar, Evsey O. 44s.
Domenach, Jean Marie 232 241 254.
Drucker, Peter F. 90.
Dutschke, Rudi 149 155 200 244.
Ellul, Jacques 18 54 56.
Engels, Friedrich 55.
Figueiredo, Jackson de 217.
Foridi, Ulisse A. 220.
Fossaert, Robert 88s.
Fourastié, Jean 90.
Freire, Paulo 216 227.
Freud, Sigmund 137 173.
Fábio, Nando 237s.
Galbraith, John K. 18 22-25 38-41 206.
Galilei, Galileu 171 236 242.
Garaudy, Roger 149s 246.
Garrone, Cardeal 259.
Gatti, Adolfo 192.

- Gerth, H. H. 79.
 Godin, Pe. 250.
 Goldsmith, R. W. 83.
 Gomis, Juan 222s.
 Guevara, Ernesto 191 221.
 Hacker, Andrew 90.
 Halpern, Manfred 70.
 Harrod, R. F. 44.
 Henry, William E. 52.
 Hobbes 28.
 Horkheimer, Max 126.
 Howard, G. 286.
 Howe, James 227.
 Husserl, Edmund 248.
 Huxley, Aldous 29 126.
 Janowitz, Morris 68 71s.
 Jarrin, Gal. Edgardo M. 76.
 Jasper, Karl 227.
 João XXIII, Papa 209 213 241
 295.
 Jones, D. F. 29 126.
 Justiniano, Imperador 257.
 Kardec, Allan 288.
 Ketteler, Monsenhor (Bispo de
 Mogúncia) 237
 Kloppenburg, B. 289.
 Lacroix, Jean 250-257.
 Laleuf, André 90.
 Lambert, Jacques 69-74.
 Lapouge, Gilles 148.
 Larner, Robert J. 86.
 Leão XIII, Papa 237 255.
 Lebret, Pe. 254.
 Lefebvre, Henri 119.
 Lenin, V. I. 61 236.
 Levada, Jv. A. 249.
 Lima, Alceu Amoroso 239s.
 Menheim, Karl 134.
 Marcel, Gabriel 227.
 Marcuse, Herbert 123-125 131s
 141 155 185-189.
 Marris, Robin 107.
 Martins, Carlos Estevan 88s.
 Marx, Karl 24-31 37 58 90 126s
 146 183s 202 236s.
 Means, Gardner 80s.
 Meynaud, Jean 89-98.
 Mihajov, Mihajlo 118.
 Milliband, Ralph 85s.
 Mills, C. Wright 79 87 93s.
 Mills, Pamela 156.
 Montalvan, Robert de 231 241
 254.
 Monteclard, M. I. 250.
 Montessori, M. 168.
 Morin, Edgard 190s.
 Mounier, E. 209 253s 270.
 Muraro, Rose Marie 42 117 124.
 Neil, A. S. 166-169.
 Orwell, George 29-126.
 Ozanam, Frederico 237.
 Pappenheim, Fritz 127 172.
 Parmelee, Rexford C. 83.
 Paulo VI, Papa 256s.
 Pedreira, Fernando 214.
 Pereira, Luiz Carlos Bresser
 101.
 Pessoa, Pe. Francisco Lage 219.
 Piao, Lin 200.
 Pike, Frederich B. 214s.
 Pio IX, Papa 239.
 Pio XI, Papa 238 240-242.
 Pio XII, Papa 253s.
 Pineda, Gonzalo A. 222.
 Pye, Lucien W. 72.
 Radice, L. Lombardo 249.
 Rahner, K. 260.
 Ramos, Arthur 289.
 Ricardo, Davi 44.
 Robertson, Nan 177.
 Rodrigues, Nina 289.
 Roszak, Theodore 91 110 119
 129.
 Rousseau, J. J. 28.
 Rubin, Jerry 132.
 Russell, Bertrand 128.
 Santa Cruz, Fr. Benevenuto 220.
 Sartre, Jean Paul 135 151s 184
 248.
 Schooyans, M. 276.
 Schumpeter 44.
 Shaull, Richard 268 274.
 Sheehan, Robert 85s.
 Smulders, S.J. Pieter 248.
 Soares, Gláucio A. D. 33-35.
 Sodré, Nelson Werneck 69.
 Solow, Robert 45.
 Souza, Beatriz Muniz de 284.

Spini, Giorgio 156 192.
Stalin, Joseph 60.
Suhard, Cardeal 251.
Sweezy, Paul 84 87.

Togliatti, Palmiro 258.
Torres, Pe. Camilo 221 267.
Tönnies 127.
Tse-Tung, Mao 191 199.
Tsuru, Shigeto 108.

Vauthier, Pe. Pierre 218.
Villeroy, M. 283.
Vital, D. 276.

Weber, Max 50 79 135.
Weffort, Francisco C. 229.
Weill, Simone 227.
Willems, Emilio 284s 290.