

Guerra

## DEBATE EM E & D

ESPAÇO E DEBATES n.º 6. jun/set 1982

### O governo da cidade e a utopia\*

Marilena Chauí

José Alvaro Moisés

Luís Carlos Bresser Pereira

A perspectiva de participação, nos processos de tomada de decisão, para setores da sociedade que deles estiverem afastados pela feição do "Estado Autoritário", vislumbrada a partir da "abertura política" e da rearticulação do sistema partidário; revela uma lacuna no pensamento político. Este diz respeito às possibilidades de intervenção na vida pública por parte desses setores, imprimindo à dinâmica social não apenas sua própria reiteração como também o que projetam como perspectivas para a vida futura.

De fato, temos trabalhado com a hipótese — correta mas parcial — da concentração do poder. Fomentamos a visão de que o Estado tem dirigido o processo social, cabendo aos excluídos do poder um papel de "resistência", afirmando sua identidade negativamente ao arbítrio estatal. Parece-nos porém que, se esta hipótese teve a capacidade de dizer "o que é o Estado", diz pouco de "o que é" exatamente aquilo que não é o Estado. Esta hipótese é pouco frutífera para se avaliar o que os setores que resistem têm como colaboração positiva à formação do devir.

Por outro lado, novas experiências de gestão municipal, com forte participação popular, têm demonstrado a potencialidade transformadora e criativa de mecanismos de tomada de decisão que se colocam como capazes de substituir os que foram gestados ou reforçados pelo regime. Assim, o "Governo da Cidade" aparece como um *locus* privilegiado para o surgimento dessas experiências e o desabrochar do exercício de uma "vontade" que sai do recesso.

Mas se a cidade se abre para o exercício da política, com diversos atores sociais conquistando seu *status* de cidadania, é também o espaço da reprodução humana e material da sociedade. Já temos uma forte literatura que mostra as relações entre a organização da cidade e a "reprodução das relações de produção". Revela-se, pois, uma contradição entre esta organização da cidade e a possibilidade destes "cidadãos" lutarem pela transformação do *status quo*. Em termos históricos mais precisos, vale a pena lembrar que uma marca característica do movimento operário é justamente a recusa dos pressupostos da "cidadania regulada", ou seja, aquela cidadania de segunda classe que tem seus limites defi-

nidos pelo arbítrio das instituições burocráticas do aparelho estatal e a que estão submetidos desde o Estado Novo.

O governo da cidade, se incorporar as classes populares de maneira autônoma, deverá trazer ao seu seio as contradições entre a organização reprodutora da cidade e a proposta transformadora destes novos cidadãos. Eis o problema; em torno dele a perplexidade e a dúvida de uma ciência que não se acostumou ainda a refleti-lo. Propomos, pois, a pergunta: pode o "Governo da Cidade" efetivamente participar da construção da utopia?

Nessa linha de preocupações, o coletivo editorial de *E & D* promoveu o debate que apresentamos a seguir. Participaram dele o economista Luís Carlos Bresser Pereira, o sociólogo José Alvaro Moisés e a filósofa Marilena Chauí. A mesa teve a coordenação do sociólogo Edison Nunes, membro do Coletivo Editorial de *E & D*.

BRESSER — Eu achei esse tema muito interessante. Só que eu mudei um pouco o enfoque e o chamei "A utopia e os limites da intervenção no urbano". Vou muito sumariamente apresentar algumas notas. O problema da intervenção no urbano e em particular o planejamento urbano adquiriu uma importância muito grande na segunda metade do século XX. E eu acho que há três motivos fundamentais para isso, que são mais ou menos óbvios. De um lado, o crescimento das grandes cidades, o processo de urbanização generalizada e o crescimento mundial da população. De outro lado, as grandes despesas de consumo social que as cidades passam a exigir e a importância econômica dessas despesas. E em terceiro lugar, os grandes interesses que se constituíram em torno da cidade, das grandes cidades. Esses grandes interesses partem de quatro tipos de atores que correspondem aproximadamente a classes sociais: os grandes interesses dos moradores que perceberam que seu bem-estar e seu salário indireto dependiam em grande parte das despesas de consumo social urbano; em segundo lugar, dos empresários capitalistas que viram na cidade uma oportunidade de grandes investimentos públicos, de grandes investimentos habitacionais e de especulação imobiliária. Em terceiro lugar, dos rentistas, que passaram a ter na renda urbana uma fonte de rendimentos muito importante. E quarto, dos "tecnoburocratas estatais urbanos", que surgiram para administrar a cidade e multiplicaram-se através de extensa rede de aparelhos burocráticos. Os planejadores urbanos, que são um tipo dentro dessa categoria que eu estou chamando "tecnoburocratas estatais urbanos", tornaram-se os agentes por excelência da intervenção no urbano, porque monopolizaram o saber técnico e as informações necessárias para essa intervenção. Essa intervenção no urbano significa fundamentalmente controlar as despesas de consumo social e legislar sobre o solo urbano, sobre o uso do solo e sobre a tributação do solo. O que implica a definição das receitas que vão depois financiar as despesas de consumo social. Nessa qualidade de controle das despesas de consumo social, de legislação sobre o solo urbano e de obtenção de receitas, os planejadores urbanos assumiram ou tenderam a assumir uma postura que eu chamaria de "utópico-autoritária". Imaginando poder construir a cidade dourada graças à racionalidade superior que possuíam. Essa atitude se acentuou no Brasil porque o planejamento urbano alcançou

\* O debate foi editado por: Edison Nunes e Marília F. Garcia.

pleno desenvolvimento nos quadros de um regime autoritário. Nesse processo os planejadores urbanos não perceberam quais seriam os limites da intervenção no urbano. Que são limites muito claros, mas ao mesmo tempo muito diferentes dos limites que os planejadores econômicos encontram. Essa comparação entre os limites do planejamento econômico e da intervenção no urbano é importante porque vai mostrar que no plano do urbano a função do planejador é relativamente mais importante que no plano econômico. O limite fundamental da intervenção na economia é a lei do valor. Os bens devem ser trocados de acordo com seus respectivos valores de troca, ou seja, de acordo com as respectivas quantidades de trabalho incorporadas com os bens. Esse limite é um limite fundamental e inescapável para os planejadores econômicos. Se eles estão subsidiando um bem, eles têm que cobrir subsídio com uma receita de outra parte. Esse mecanismo é por outro lado um mecanismo automático de controle. É o famoso mecanismo da concorrência, que levou os economistas clássicos a imaginar que era possível fazer uma economia sem Estado, e portanto sem planejadores econômicos. Nós sabemos que isso não é verdade e que, especialmente no século XX, isso é totalmente inviável. Mas ao mesmo tempo não há dúvida de que esse mecanismo automático existe e funciona até um certo ponto. E o planejador econômico é ao mesmo tempo auxiliado e limitado pela lei do valor. Ora, no urbano não existe esse mecanismo automático de controle. Por isso os planejadores urbanos são mais necessários de um lado e são mais livres de outro. E foi esse fato, talvez, que os levou a se imaginarem mais poderosos do que são. Já que eles também encontram limites. Existem limites econômicos, de que as despesas de consumo social são elevadas. E, se é verdade que essas despesas de consumo social rebaixam o custo de reprodução da mão-de-obra, elas não podem por isso serem financiadas apenas com a diminuição dos salários diretos. As pressões sociais geralmente impedem isso e, então, as despesas de consumo social acabam sendo bastante pesadas para o Estado e então pressupõem que haja um aumento da produtividade que permita que essas despesas de consumo social urbano sejam realizadas. Isso é um limite, evidentemente, para o planejamento urbano. Outro limite importante é que os efeitos distributivos dessas despesas de consumo social são muito grandes. Elas beneficiam os moradores, de um lado, e beneficiam os proprietários capitalistas, de outro. De forma que os interesses sobre essas despesas são muito grandes também. E é claro que daí vem o passo imediato para os limites que são realmente importantes para os planejadores urbanos, que são os limites políticos. A política urbana é afinal o resultado não da vontade dos planejadores urbanos, mas das pressões, ou das lutas de classe, dos quatro agentes a que eu me referi: os moradores divididos em três classes: a burguesia, a tecnoburocracia e os trabalhadores. Os proprietários rentistas, que ao mesmo tempo em que são parte da burguesia têm uma parte especial como atores desse drama, são os proprietários dos imóveis de aluguel. Terceiro, os empresários, as empresas empreiteiras. E quarto, a vontade dos próprios planejadores. Ora, essa vontade dos planejadores é apenas uma das forças, portanto. Acho que é uma força significativa, mas apenas uma delas. E essa vontade dos planejadores é condicionada por pelo menos três fatores: primeiro, pela situação de classe do próprio planejador, que é um tecnoburocrata, um homem que vive de salário, de ordenado especificamente trabalhando para o Estado, e isso é uma condição de classe. Em segundo lugar, ela é condicionada pela hege-

monia burguesa. Em terceiro lugar, ela é condicionada pelos ideais utópicos dos próprios planejadores, que portanto não se confundem com a vontade do planejador. A vontade do planejador é uma coisa concreta, os ideais utópicos são uma coisa que ele eventualmente exerce. Se essa análise faz algum sentido, uma conclusão mais ou menos óbvia emerge. Essa conclusão é a seguinte: para aumentar o seu poder, para fazer com que a sua vontade ganhe vigência, não resta muita alternativa aos planejadores senão fazer alianças. Fazer alianças com aqueles agentes ou com aquelas classes que fazem parte dos interesses existentes sobre a cidade. Quando eles pensam que estão agindo com neutralidade e independência tecnocrática, eles na verdade estão servindo normalmente às classes dominantes, à sua própria classe tecnoburocrática e principalmente à burguesia. Se isso é verdade, no Brasil pós-64 essa ilusão de neutralidade foi facilitada pela relativa autonomia que a tecnoburocracia estatal obteve. E foi facilitada pelo regime autoritário que se estabeleceu então. Essa ilusão de neutralidade, afinal, levou a maus resultados, porque fez com que os planejadores econômicos não se apercebessem de quanto eles estavam sendo condicionados, de quanto eles estavam afinal servindo aos interesses da burguesia. A gente acaba percebendo que a lógica da acumulação de capital e a lógica da expansão tecnoburocrática que marcaram o período é que realmente definiram a sua "vontade", ou a sua ação. A vontade utópica dos planejadores foi impotente diante da lógica da acumulação, diante da lógica da expansão burocrática. Entretanto, nesses últimos anos observou-se, ao nível dos planejadores urbanos, um processo muito claro de autocritica. E, mais do que autocritica, o que se percebeu foi um processo de definição de uma nova estratégia. Essa nova estratégia eu chamaria de estratégia de aliança com os movimentos sociais populares. Quer dizer, para construir a cidade mais justa, mais humana, mais bela, enfim, para construir a utopia, não basta a frágil racionalidade dos tecnoburocratas; é necessário mobilizar interesses. E fundamentalmente é necessário mobilizar interesses daqueles que se quer beneficiar, ou seja, os moradores das classes populares. O que se começou a perceber claramente é que o planejamento urbano, muito mais que um processo econômico e técnico, é um processo político. Essa aliança é uma aliança naturalmente contraditória. Há uma contradição inerente entre a racionalidade tecnoburocrática dos planejadores e os interesses particularistas dos moradores. Mas eu creio que é só a dialética entre a razão e o interesse que permitirá o avanço social, desde que naturalmente o interesse que ganhe maior peso seja o interesse dos moradores populares. E isso só será possível, evidentemente, através de um processo de organização política das próprias classes populares. Processo em que os próprios tecnoburocratas planejadores vão ter que se envolver também.

MOISÉS — Eu tinha pensado em tomar como ponto de partida para este debate a questão de nós verificarmos qual é o conceito de utopia que aparece no senso-comum. Depois fui verificar um dicionário filosófico. E confesso que cheguei à conclusão de que o conceito é mais ou menos o mesmo. Ou seja, embora se possa fazer um uso diversificado e variado da noção de utopia, o que acabou se coagulando como mais usual é a idéia de que a utopia é alguma coisa que difere drasticamente, substancialmente, daquilo que constitui a realidade, que

constitui o presente. A utopia aparece, nesse sentido, freqüentemente como a fantasia daquilo que nós gostaríamos de realizar. E no plano do governo da cidade, no plano do governo da *polis*, como um ideal não realizado e que freqüentemente significa depositar no futuro as esperanças de resolver os problemas do presente, de construir a sociedade que não existe no presente. Então, a partir dessa noção, eu penso que valeria a pena fazer algumas reflexões muito simples em volta da idéia do governo. A primeira delas é de que há uma larga tradição, e talvez a tradição mais estabelecida, mais importante no trato da questão do governo e da utopia, que é a idéia de que nós vamos construir o bom governo. Nós vamos construir a relação desejável entre os homens no seu modo de se organizar politicamente, em primeiro lugar depois que se tomar o Estado. E em segundo lugar, depois que, tomado o Estado, se der passos concretos no sentido da abolição da sociedade de classes, e a partir daí, na medida em que a abolição da sociedade de classes seria, juntamente com a abolição da propriedade privada, a abolição propriamente da instância da dominação e, nesse sentido, passo necessário para a abolição do Estado. Eu penso que já há uma grande quantidade de discussões a respeito dessa problemática, discussões recentes, para colocar em questão essa forma tradicional de apresentar o problema. Há toda uma vasta discussão, que foi apresentada por alguns pensadores italianos, a partir do debate proposto pelo Bobbio, mas eu gostaria de me concentrar apenas sobre um aspecto dessa temática, e esse aspecto é o seguinte: eu penso que talvez, mais do que disse o Bobbio que não há uma teoria a respeito do Estado dentro do marxismo, talvez conviesse à gente pensar que tanto o marxismo como as outras propostas revolucionárias que apareceram sempre pensaram o problema do Estado como o Não-Estado. Se eu pensar este problema, ao contrário da ausência de uma proposta, eu penso que há uma proposta muito específica e que se expressa através de uma forma pela qual a questão da política é pensada: como a extinção do Estado, propriamente a extinção da política. Pois bem, eu penso que nas experiências históricas deste século, que nós verificamos a partir das tomadas revolucionárias do poder e a partir do que se constituiu como tentativas de realizar o que foi chamado o trânsito entre o socialismo e o comunismo, conviria admitir algumas evidências entre as quais se inscreve o gradativo fortalecimento do poder do Estado. Talvez, se há uma coisa que neste século XX emerge como uma das grandes realidades, o resultado de diferentes tentativas históricas, um gradativo fortalecimento das estruturas do Estado. E, além do fortalecimento do Estado, um superdimensionamento daquilo que é a espinha dorsal do Estado capitalista, que são conjuntos de setores que detêm a força e o poder de coerção: as Forças Armadas. Acho que nas experiências socialistas isso é muito evidente e não há experiência no Leste onde o fortalecimento das Forças Armadas não é hoje um fenômeno visível. Então, a partir desta evidência, eu gostaria de propor a questão de modo invertido. Nós nós acostumamos a pensar que, depois de tomado o Estado, se daria passos no sentido da sua extinção. Eu penso que, a partir dessas experiências, talvez seja conveniente imaginar que a Utopia começa hoje, o futuro começa no presente. O que significa dizer que se nós não formos capazes de pensar fórmulas pelas quais esse poderio do Estado vai ser enfrentado, a cada passo, a cada condensação de força que emerge na sociedade, eu

penso que nós corremos o risco de, aí sim, permanecer na interpretação da Utopia no sentido mais pobre do senso-comum, ou seja, de que se trata de uma esperança vã, irrealizável. Por que digo isso? Em primeiro lugar por causa das questões relativas a esse gradativo fortalecimento do poderio do Estado, que, como eu disse, são visíveis, talvez das quais o fenômeno mais significativo é o problema do poderio nuclear. É impensável na atualidade, no mundo contemporâneo, a concentração de poder nuclear das grandes potências sem a presença do Estado, sem uma agência que centraliza força, poder, recursos, que centraliza uma quantidade de instrumentos de coerção para poder realizar esse poderio. Mas esse é um exemplo mais óbvio, é uma coisa contra a qual é mais fácil erigir a nossa força de ataque. Eu gostaria de centrar a questão no outro pólo. Ao invés de tomar o tema deste debate, o Governo da Cidade e a Utopia, em termos do governo da *polis* em geral, eu penso que vale a pena tomar o caminho sugerido pelo Bresser. Ou seja, vamos pensar o governo da cidade localizada, como a cidade de São Paulo. São oito milhões e meio de habitantes. E para o qual o problema clássico da relação entre governados e governantes se coloca de modo muito concreto, de modo muito objetivo, muito imediato. O problema desde logo consiste em saber como é que nós vamos criar uma comunidade de participação. O Bresser lembrou bem, que uma comunidade de participação teria que se erigir sobre desigualdades, o que questiona desde o início essa possibilidade, mas uma comunidade de participação que teria que se alicerçar numa distribuição, numa socialização de informações sobre as decisões estratégicas que são tomadas na cidade e das quais o morador comum, desprovido de poder — o morador que só tem a sua força de trabalho para vender, seja nas empresas industriais, seja nas empresas de serviços — está inteiramente alijado. Como é que os governados podem se transformar em governo num contexto em que eles não têm as informações? Não é apenas porque eles não são planejadores, no sentido em que eles não passaram pela instrução devida. Mas é porque as informações substanciais, que dizem respeito à organização de uma coletividade de oito milhões e meio, escapam inteiramente e não são distribuídas para o conjunto da comunidade. Penso que nós teremos que dar um passo e fazer um esforço de não nos limitarmos a pensar esse problema nos termos em que ele tem sido colocado ultimamente. Quando se discute a questão de São Paulo, nos limites do modo como se organiza a Prefeitura, as suas relações com as Administrações Regionais, que são nomeadas, e de uma Câmara Municipal inteiramente manietada das suas funções de representação (já que ela não pode decidir sobre questões fundamentais como o orçamento). Ou, como alguns às vezes colocam, o problema de que, para uma cidade tão grande, tão populosa, um corpo de vinte e um representantes não é capaz de dar conta. Eu acho que se limitaria e empobreceria o debate se ficássemos por aí. O problema consiste em saber se seria possível estabelecer um nexó entre a administração e a gestão das grandes empresas públicas que marcam o espaço urbano (como a Sabesp, o Metrô, etc.) e aquelas decisões que são usualmente reconhecidas como políticas, e que estão situadas no complexo das relações entre a Prefeitura e a Câmara Municipal. Ou seja, nós precisaríamos começar a ser capazes de propor fórmulas pelas quais o tema da participação ou, alternativamente se vocês quiserem, segundo pelo menos a minha

preferência pessoal, o tema do controle popular pudesse significar passos concretos neste quadro que nós cruzamos diariamente em São Paulo. Quando nós falamos de controle popular ou da participação, nós estamos pensando que esse controle vai aumentar por causa da recuperação das eleições diretas para prefeito de São Paulo? Ou isto é irrelevante? Nós estamos pensando que a atual divisão da cidade na forma como a experiência autoritária fez, criando catorze ou quinze Administrações Regionais que coincidem mais ou menos com espaços sócio-geográficos, dá conta da diversidade de interesses presentes na cidade? Ou nós pensamos que essas formas de captação de diferentes interesses, de reivindicações deveriam se dar através da organização dos diferentes setores, das diferentes classes, dos diferentes interesses da sociedade? Nós pensamos que o problema da participação deixa de lado ou deve pôr à margem desta discussão a redefinição do papel da Câmara Municipal? Ou, neste contexto que reivindicaria uma socialização das informações e, portanto, da possibilidade das decisões, a questão da representação pode vir a ter o seu lugar, desde que redefinida num quadro de participação que marque a presença popular nas empresas estatais, que organizam de certo modo a vida dos cidadãos. Eu penso que são essas questões que de algum modo emergem para nós como questões cruciais, a respeito das quais já não basta mais pedir mais participação, a respeito das quais já não basta mais inscrever o controle popular como uma demanda. Nós precisamos dizer como, porque finalmente eu volto à questão inicial, o problema da distribuição de informação para uma comunidade de oito milhões e meio, para credenciá-la a participar e portanto a controlar, não é um problema irrelevante. Nós vamos limitar a distribuição deste controle aos canais de comunicação privados, ou nós pensamos que esses canais devam se distribuir pelos partidos, pelas igrejas, pelas organizações de bairro? Eu penso que essas questões nos ajudariam a recolocar o sentido mesmo do debate, que é o de, a partir desta realidade na qual muito poucas pessoas decidem numa cidade como São Paulo, e o exemplo de São Paulo vale para uma grande quantidade de capitais neste país, ou de capitais no mundo inteiro, e nas quais, como o Bresser tentava indicar, as forças que administram, as forças que organizam, embora não sendo as únicas, são as que freqüentemente têm nas suas mãos o domínio das decisões. Então, eu penso que nós poderíamos, a partir destas questões e das respostas concretas que nós somos capazes de dar a elas, restabelecer o sentido pelo qual a Utopia pode ser recuperada. Ou seja, o sentido da gradativa conquista, no seu sentido histórico, do autogoverno de forma plena como uma coisa que pode inscrever a possibilidade da extinção do Estado se, e eu insistiria nisso, somente se as suas estruturas atuais começarem a ser controladas desde hoje, desde agora. Ao mesmo tempo, eu penso que, e com isso eu concluo esta primeira intervenção, que isso deixa uma questão insolúvel. Se se trata de pensar o autogoverno como expressão da Utopia, como expressão da esperança, se se trata de pensar que todos esses oito milhões e meio de habitantes de São Paulo são chamados à possibilidade pelo menos de decidirem sobre o seu futuro, sobre a sua vida coletiva, eu acho que nós temos que reconhecer que nós não estamos propriamente anunciando o fim da política, nós estamos pensando alguma forma pela qual a política vai se redefinir. Falar em autogoverno não prescinde da tomada de decisões estratégicas que afetam o con-

junto da coletividade, já que eu não entendo que o autogoverno é sinônimo de pura anarquia. Se trata de pensar fórmulas pelas quais os cidadãos, os produtores, se quiserem, são capazes, enquanto entidade coletiva, de autodefinir os seus passos. Ora, inscrever isto como possibilidade, antes de prever o fim da política, significa reivindicar uma nova política. Eu penso que o problema consiste em definir de que política nós estamos falando.

EDISON — Agora, a Marilena.

MARILENA — Eu vou tentar acompanhar um pouco o itinerário mesmo da noção de Utopia. E tentar contribuir com a qualificação do conceito para as questões que foram colocadas aqui. A trajetória da noção de Utopia é uma trajetória muito curiosa. Porque, por um lado, "Utopia" é simplesmente o nome de um romance escrito no século XVI. E a partir desse romance, uma série de obras passadas, anteriores ao século XVI, indo até a "República" de Platão, passaram a ser classificadas como utópicas e obras, pensamentos, práticas posteriores a esse romance do século XVI também foram classificados de utópicos. Houve um espraiamento da noção de utopia, porque ela passou a significar muita coisa; fala-se numa arte utópica, numa sociedade utópica, numa política utópica, numa filosofia utópica, numa ciência utópica; o utópico se tornou um adjetivo que recobre uma série de substantivos aparentemente muito distantes uns dos outros. Quando se toma o livro de Thomas Morus, vê-se uma coisa curiosa: ele foi durante muito tempo interpretado como a perspectiva de um conservadorismo. Sendo Thomas Morus um católico em pleno período da reforma protestante, a sua proposta é lida como a redescoberta fantasiosa de uma Idade Média perfeita, sem as perturbações do mundo moderno. Ora, quando a gente coloca a "Utopia" no contexto do século XVI, o que a gente nota é uma coisa um tanto diferente. Uma das características mais interessantes do pensamento humanista, nas duas vertentes que ele tem, é de afirmar que a política precisa ser redefinida. Mas especificamente os humanistas republicanos dirão que a política tem que ser redefinida porque o valor político principal não é o bom governo, o valor político principal é a liberdade. Mas, se a liberdade é o valor político principal, qual é o maior risco que há para a perda da liberdade? O maior risco que há é a desigualdade. E qual é então o valor supremo da política? O valor supremo da política é conservar a liberdade através da igualdade. Há uma outra linha humanista, uma linha monarquista, que vai dizer: não, a política tem que ser redefinida e o grande valor da política é a paz. A finalidade da política é estabelecer a paz, o valor central da política é a ordem. E o grande perigo é a existência de facções e de conflitos. Em qualquer dessas duas vertentes, está presente a idéia de que refazer a política é introduzir para valer um determinado valor que determina, a partir dele, qual é o risco maior da política e qual é a forma de resolver esse risco. Se o valor é a liberdade, o risco é a desigualdade e a forma de resolver esse problema aparece através da idéia de justiça. Se a finalidade da política é a paz, se o seu risco é o conflito e portanto o que ela tem que realizar é a ordem, o elemento central nessa visão é a lei. Isso vai se espraiar e nós poderíamos acompanhar essas duas tendências até hoje. Ora, quando Thomas Morus escreve, ele não "bola" uma

feliz comunidade medieval fechada sobre si mesma, tendo apenas como relação externa a guerra e um comércio esporádico. Não é a comunidade medieval. Thomas Morus diz simplesmente o seguinte: "Vamos levar até o fim a proposta humanista". E as duas. Vamos estabelecer uma sociedade onde haja a liberdade, a igualdade, a paz, a ordem, a justiça e a lei. Para que isso se estabeleça é preciso, primeiro, acabar com a propriedade privada, segundo, acabar com o Estado. É só isso que Thomas Morus diz no século XVI. Se os utopistas, querem ser levados a sério, é preciso então ir lá no século XVI, quando é dito: a proposta humanista de construção da política nova passa pela supressão da propriedade privada e pela supressão do Estado. Só que ele chama isso de Utopia e a palavra que ele emprega é uma palavra ambígua. Porque é um neologismo, é ele que inventa a palavra. E não é possível saber se ele está dizendo que é uma "utopia" ou se ele está dizendo que é uma "eutopia". Se ele está dizendo que esse é o "bom lugar", o lugar desejável, ou se esse é o "lugar nenhum". A tendência foi sempre de interpretar como sendo o "bom lugar" e o que Morus estava dizendo era que isso era o "lugar nenhum". E, no meu entender, essa é talvez a dimensão mais interessante da "Utopia". E eu gostaria então, a partir daí, de explicitar o que eu quero dizer com "a utopia se endereçando ao lugar nenhum". A minha idéia é simplesmente a seguinte: utopia e programa político não são a mesma coisa. É possível de uma utopia se pensar um programa político; por causa dela. Mas *ela*, como tal, não é isso. Ela tem como horizonte o "não-lugar", ela tem como horizonte o impossível, sem o que ela não seria utopia. E no meu entender isso é o que faz a grandeza da Utopia. Ora, quando nós chegamos na altura do século XIX, nós vamos ver ocorrer uma coisa muito interessante com a noção de utopia. A utopia vai ser submetida de uma maneira rigorosa a um processo, que eu diria de "desutopianização". Que processo é esse? Esse processo é um processo pelo qual se considera que a boa sociedade do futuro pode ser realizada através do conhecimento e da prática científicos. Isto é, a partir do século XIX, quando Fourier, por exemplo, estabelece um projeto e calcula todos os procedimentos tecnológicos pelos quais o mar possa ser convertido em limonada, ele não está brincando! O que está na cabeça do Fourier, como está na cabeça do homem, como está na cabeça de todos os utopistas, é que de posse dos conhecimentos científicos adequados e de posse da tecnologia adequada, a Utopia será amanhã e aqui. Esse procedimento é mais nítido num outro pensamento, que é muito mais sutil, e é mais sutil porque ele vai fazer a crítica dessa utopia que é o pensamento marxista. O que é que significa um instante em que se inscreve um socialismo científico contra o socialismo utópico? Qual é a intenção da crítica ao socialismo utópico? Não é a de dizer que a boa sociedade não virá, mas é de garantir os procedimentos científicos pelos quais se possa estabelecer o caminho pelo qual necessariamente a boa sociedade virá. Ou seja, em termos marxistas, o socialismo utópico peca não tanto por ser utópico. Ele peca por não ser suficientemente científico. E essa é a grande crítica que os marxistas fazem a ele. Quando Engels diz: "o socialismo utópico é parcial, ele pretende que mexendo numa parte da sociedade ele vai transformar todo o resto", o que é que o marxista está dizendo? O marxista está dizendo: trata-se de tomar o todo e de ter uma "ciência do todo". Se nós tivermos apenas uma "ciência da parte", nós faremos utopia. Se nós tivermos

uma "ciência do todo", nós faremos a revolução. Ou seja, a Utopia efetivamente se fará se nós tivermos um conhecimento científico do todo e da marcha do todo. Dessa maneira a utopia face ao socialismo científico aparece como? A utopia é uma espécie de pressentimento, de uma prefiguração de um saber sobre a sociedade e ela foi formulada enquanto o proletariado estava imaturo. A compensação disso é então o socialismo científico. Ou seja, o socialismo científico vai resgatar o socialismo utópico. Ele vai ser o amadurecimento racional daquilo que foi de alguma maneira pressentido pelos utópicos. E ele vai ser também uma passagem do parcial ao totalizante através da maturidade do proletariado. O que é importante frisar é que o socialismo científico resgata a "utopia científica" e, nesse ponto, ele difere profundamente do pensamento conservador, como o pensamento de um Durkheim, de um Comte. O pensamento conservador que considerava a utopia como um pensamento miserabilista. Isto é, é um bando de gente infeliz que quer superar a sua infelicidade através de um projeto mirabolante de uma nova sociedade. O que fica claro através do socialismo científico é que do lado dos socialistas utópicos não há um miserabilismo e uma infelicidade. O que há é, muito pelo contrário, o desejo de criar uma nova civilização. E o que move profundamente os utopistas é o desejo, esse sim, é o desejo originário deles, o desejo da felicidade. Não é nem o da igualdade, nem o da liberdade. A igualdade e a liberdade são conseqüências daquilo que é a busca fundamental do utopista do século XIX, que é a busca da felicidade e, portanto, de uma nova civilização. Então a utopia aparece como uma doutrina, um sistema, uma filosofia, uma pedagogia para as massas e é ela que é criticada pela "Ideologia Alemã". E, ao mesmo tempo, ela é o que prefigura e antecipa uma sociedade nova. E é essa então que é resgatada pelo socialismo científico. O que é valorizado então na utopia é o seu caráter antecipador, ou seja, o seu caráter ainda de ciência e o seu caráter prefigurador, quer dizer, o de anunciar algo que se fará através de uma revolução. Fundamentalmente, na perspectiva marxista de resgate da utopia e na perspectiva dos próprios utópicos do século XIX, o valor da utopia é medido, e é essa que é a grande inversão ideológica que ocorre: o valor da utopia é medido pelo seu grau de realismo, pelo seu grau de viabilidade, pelo seu grau de adequação à marcha da história. Quer dizer, longe da utopia ser o irreal, o impossível, o inviável e o que nada tem a ver com a marcha da história, ela será considerada tanto mais valiosa quanto mais realista, mais viável, mais programática e mais conforme à marcha científica da história ela for. Ou seja, quanto mais garantias nós tivermos de que ela poderá se realizar, mais valorizada ela é. Eu diria que ela é tanto mais valorizada quanto menos utópica ela for. Quero rapidamente lembrar a posição do Mannheim quando ele vai distinguir a utopia e a ideologia. Fundamentalmente ele diz: a utopia é a negação do *topos* dominante, ela é uma visão global que se opõe à visão da classe dominante, ela é uma elaboração feita por uma classe ascendente e ela é expressão de anseios profundos de uma época. E o contraponto para a utopia, para o Mannheim, não é a ciência, o contraponto para a utopia é a ideologia. A ideologia então vai ser um sistema global de representações e de valores que reafirmam o *topos* dominante, que deformam e mistificam a realidade social e que não exprimem anseios de mudança, mas, pelo contrário, o anseio pela imobilidade. Na perspectiva do Man-

nheim, então, a utopia já não é mais um discurso. (Porque ela foi. Tanto no século XVI quanto no século XIX ela foi um discurso.) Ela é um conjunto de movimentos sociais contestadores que vão marcar então toda a cultura de uma época. No caso do Mannheim, então, nós temos um deslocamento muito interessante. Porque agora a utopia pertence ao campo da prática. Ela é um conjunto de práticas visando a negação do lugar dominante. Ora, eu penso que tomando um pouco em linha de conta as diferentes apreensões da utopia (como literatura política, como ciência política, no sentido do século XIX, e como prática política) nós podemos perceber que existe algo que a gente poderia chamar de um "campo utópico". Seja como manifestação literária, seja como manifestação científica, seja como manifestação prática. E o núcleo desse campo de significações que se chama utopia eu diria que é o seguinte: só pode haver utopia quando se considera que uma outra sociedade na sua globalidade é possível. O núcleo da utopia é por um lado a noção de possibilidade, mas não como uma possibilidade objetiva no sentido lukacsiano e weberiano do termo, como possibilidade, o possível, que não é o provável, um outro possível e a idéia de totalidade. Esses dois elementos são nucleares na concepção de utopia. Então, em primeiro lugar, não há utopia sem uma representação global de uma outra sociedade que negue ponto por ponto a sociedade existente. E é por isso que em todos os discursos utópicos, e mesmo nas práticas utópicas, há uma longa discussão de detalhe, na medida em que é uma sociedade global que está sendo negada por uma outra sociedade na sua globalidade. Então tudo que constitui uma sociedade, o poder, a hierarquia, os valores, as interdições, as permissões, todas as relações inter-humanas, as relações com a natureza, as relações com o divino, todas elas são retomadas e repensadas. Ainda que seja no minúsculo de uma prática. Esse todo é sempre visado como um todo. Nessa perspectiva, há uma coisa que está muito presente na utopia. Ela está presente desde o século XVI, mas nós podemos dizer que ela está muito presente na utopia hoje. E que é uma idéia profundamente religiosa. Nós podemos depois discutir e perguntar inclusive se é por acaso que tantos movimentos atuais que se consideram utopistas tenham um vínculo tão grande com a religião. Esse elemento que está muito presente na utopia e que eu considero religioso (etimologicamente ele é a própria palavra religião) é a idéia de reconciliação. A utopia visa a reconciliação do homem com a natureza, do indivíduo com a sociedade, da sociedade com a política, da cultura com a humanidade. O reino da liberdade para além da necessidade. O que está presente, então, é essa idéia de uma reconciliação universal. E é por isso que a utopia é sempre radical. Ela não é radical porque ela toma a decisão de ser radical. É que esta perspectiva, uma perspectiva da reconciliação, é por definição uma perspectiva radical. Uma segunda característica é a de que a utopia é uma maneira muito específica de imaginar o social. Ela é, vamos dizer assim, um lugar privilegiado para o exercício da imaginação social. E não no sentido negativo da palavra, no sentido positivo do termo imaginação. E há duas características muito interessantes nesse imaginário utópico. Por um lado ele tem o gosto pelo detalhe, e por outro lado ele tem a paixão da transparência. O gosto pelo detalhe é a idéia de que se pode aqui e agora visualizar cada ponto da sociedade futura. Como será cada uma das instituições, como serão cada um dos valores, cada uma das formas de consciência dessa outra sociedade. E o desejo da transparência está

ligado à idéia de reconciliação. Para que haja reconciliação dos homens com a natureza, dos homens entre si, dos indivíduos com a sociedade, da sociedade com a política, da política com a cultura, da cultura com a humanidade e da necessidade com a liberdade, para que haja essa enorme reconciliação, o pressuposto fundamental da utopia é o de que a sociedade não tenha nenhum ocultamento. Isto é, o de que a sociedade não oculte nem dissimule para os seus membros nenhum dos seus mecanismos. É por isso que um elemento fundamental a respeito do utópico é aquilo que colocava o Moisés há pouco, a circulação da informação. Quer dizer, o desejo da circulação da informação é de que não haja nada que permaneça oculto no obscuro como mecanismo de funcionamento da própria sociedade. E ainda nessa idéia de transparência, é a de que cada instituição, no seu cotidiano, manifeste para todos os seus membros uma clareza permanente. Isto é, cada um dos seus membros pode perceber o todo da instituição no seu cotidiano, sem cessar. A imaginação utópica, entretanto, é uma faca de dois gumes. Porque, ao mesmo tempo em que a imaginação é a capacidade de passar para o outro e para o possível, ela é também uma força poderosíssima de instabilização social. Quer dizer, a fronteira entre a utopia e a ideologia é mínima. E porque essa fronteira é mínima, é perfeitamente possível que a utopia se torne uma ideologia de consolação. Quando ela não se torna coisas mais graves. Se nós fizéssemos um histórico, veríamos que nos séculos XVI, XVII e XVIII a utopia é o possível do imaginário, ela é um jogo intelectual para imaginar a sociedade como uma outra coisa. Nos séculos XIX e XX a utopia não é mais o possível da imaginação, a utopia é o possível da história. Ela não é mais um jogo intelectual, ela é um projeto de transformação. A cidade ideal não é inventada, ela é deduzida de teorias sociais e científicas. A sua chegada é considerada inevitável porque a marcha evolutiva da história e o conhecimento das leis da história garantem a realização da boa cidade. A utopia vai deixar de ser então um discurso literário e de revolta, e uma prática da revolta, para se tornar um discurso científico e uma prática politicamente organizada. Ela desemboca na idéia do partido revolucionário. Até o instante em que ela não tinha pretensões de ser uma explicação real do real e não tinha a pretensão de ser uma prática organizada para transformar o real, ela era um jogo inócuo. A partir do momento em que ela se apresenta na roupagem da própria ciência e na roupagem de uma transformação organizada, ela se torna um risco. E vocês podem tomar dicionários que marquem datas de transformação do sentido, é possível datar: é a partir da Comuna de Paris e a partir do *Manifesto do Partido Comunista* que a palavra utopia se torna sinônimo de loucura. Está datado isso. Quer dizer, a partir do momento em que a utopia se apresenta como a viabilidade de um projeto revolucionário, ela se torna loucura, coisa de miseráveis, messianismo, milenarismo, enfim, uma série de conotações negativas a respeito dela porque agora ela é efetivamente, para a sociedade, um risco. No entanto, o que é curioso, e eu diria o que é triste, é que exatamente nesse momento em que a utopia aparece socialmente como um risco, como um perigo, ela mesma vai ser neutralizada pela sua cientificação. Quer dizer, a utopia vai rumar para o pragmatismo, para o realismo, e vai ter como mira a sua viabilidade. Ela vai perdendo de vista a questão duma outra sociedade possível para se tornar a realização de uma sociedade viável. Isto é,

a partir da sua cientificação, a utopia começa a aceitar como limite da sua prática o limite do real. É o que está dado no real que se torna possível fazer. Ela é quase uma redundância num certo sentido. Não é casual, por exemplo, que surja a idéia de que basta tomar o poder. Basta tomar o poder significa o quê? Primeiro, o poder é uma coisa completamente neutra e ele funciona assim ou assado dependendo de quem o tem. Então vamos mudar o poder de mãos. Ora, se a gente vai lá na origem, a "Utopia" dizia que a condição da felicidade é a abolição do poder. Agora, essa utopia realista é a que vai dizer "vamos mudar o poder de mãos". Ela trabalha, portanto, dentro da fronteira do real dado, porque ela quer ser científica, porque ela quer ser viável, porque ela não quer ser chamada de utopia. Utópico é sempre o outro. E de preferência um outro que não tem muita massa cinzenta. Há um autor chamado Baxco que diz que com essa modificação, que eu aqui estou chamando de cientificação da utopia, ele diz que havia anteriormente a idéia da "festa em utopia", "as cidades em utopia", "a justiça em utopia". Agora, ele diz, existe "a utopia da festa", "a utopia da cidade", "a utopia da justiça". Ou seja, ao invés de ser algo ocorrendo em utopia, passa a ser a utopia daquilo que está ocorrendo. Há então, vamos dizer, uma positivização do imaginário utópico, um esforço para diminuir a distância entre a cidade imaginada e a cidade real, entre a história desejada e a história real. E com isso então, como eu dizia há pouco, o futuro é atrasado para as fronteiras do presente. E a noção do possível se transforma em previsão. A utopia se torna um projeto de reforma da sociedade na qualidade de ciência aplicada. Não se trata mais de saber qual é o alcance da imaginação social, mas saber qual é o alcance do saber e da ação social. E a utopia fica então literalmente em lugar nenhum. Porque ela fica numa fronteira entre uma ciência positiva da sociedade e uma ciência positiva da história. Quando essa fronteira não é muito clara, esse lugar aí, que é lugar nenhum, se chama utopia. Mas ela ficou na fronteira entre dois saberem positivos. Eu tenho algumas hipóteses sobre porque aconteceu essa modificação. Porque o potencial negador da utopia foi sendo arrastado por uma atitude afirmadora. A minha primeira hipótese é de que primeiro a hegemonia do que a ação social passa pelo conhecimento científico da sociedade e da história. Em segundo lugar, e não há utopia que resista a isso, é a idéia de que a marcha da história é a marcha de um progresso contínuo. Uma vez admitido que a história é contínua e uma vez admitido que essa continuidade é um progresso, e que a história *por si mesma* vai rumo ao melhor, para que a utopia? Ela se torna inteiramente desnecessária. Ora, nós vivemos num universo de pensamento que é marcado não só pela idéia de que a ação bem sucedida é a ação cientificamente produzida, mas sobretudo com a idéia de que a história é a marcha contínua do progresso. Com essa transformação, então, é que se entende um pouco o sentido pejorativo que o termo utopia ganhou. Quer dizer, o valor de uma utopia passa a ser medido por um critério que não é utópico: a previsibilidade científica e a unidade histórica do progresso. Ora, nenhuma utopia influenciou o curso da história pelo seu realismo; muito pelo contrário, foi por sua negação radical das fronteiras do real instituído e por oferecer aos agentes sociais a visão de inúmeros possíveis é que uma utopia é forte. O utopista é aquele que desloca a fronteira daquilo que os seus contemporâneos consideram como sendo o possível. O possível do utopista não é

o que os seus contemporâneos consideram o possível. E o Lucien Fèbvre vai dizer o seguinte: "as utopias são deliberadamente infiéis à sua época e inconscientemente são fiéis a ela". O segundo tópico que eu gostaria de abordar é: por que é que há um interesse tão grande atualmente pelas utopias? Eu diria que a situação do presente é mais ou menos a seguinte: a utopia volta a ser, como no final do século XIX, violentamente atacada como perigosa. Ao mesmo tempo, há motivos para acreditar no perigo da utopia. O seu ideal de transparência, de reconciliação e de comunidade foi realizado efetivamente em algum lugar. Foi realizado nos regimes totalitários. O medo que se tem da utopia, então, é o medo que se tem do ideal de uma sociedade transparente de ponta a ponta para si mesma. No entanto, ela é ao mesmo tempo defendida como o resgate da imaginação social. Numa mescla de desilusão, desconfiança, face a um futuro previsível e face a um passado insuportável. Então, pra ficar claro, eu penso, por que é que se teme um pouco a utopia? Porque o seu ideal de reconciliação e de transparência pode dar no totalitarismo, eu citaria um texto desse autor polonês chamado Baxco. Ele fala do fenômeno da utopianização do poder e diz o seguinte: "o que nós assistimos não é a imaginação chegando ao poder, mas antes, o poder se rodeando de um imaginário novo. Procura apoderar-se dele, fazer dele um dispositivo estabilizador, um elemento essencial do seu prestígio, um instrumento de propaganda, de mobilização e de manipulação das massas. O poder só se torna utópico, no sentido de que ele visa a institucionalizar a utopia, nas imagens e nos discursos que ele próprio, enquanto poder, monopoliza". Então é um pouco isso que torna a utopia algo de que se costuma desconfiar. Enfim, do mesmo autor, o porquê do interesse atual pelas utopias (eu tomei de propósito um autor polonês, eu acho que é muito relevante que seja assim). Ele diz o seguinte: "a atenção crescente sobre as utopias traduz sobretudo uma tendência generalizada a revalorizar o peso do imaginário e da imaginação, a reconhecê-los como um modo social específico e indispensável da vida coletiva. Todo o campo das experiências sociais estando rodeado de um horizonte de recusas e de esperas, de temores e de esperanças, é impossível estudar a mentalidade de uma época sem levar em conta esses horizontes sobre os quais se situam justamente as utopias. Recusando a redução do imaginário ao ilusório, procura-se mostrar como a realidade abriga sonhos dos sujeitos sociais e quais são as funções sociais desses sonhos". Nós poderíamos dizer que o capitalismo falou no fim das ideologias e o socialismo científico falou no fim das utopias. Em ambos, eu penso que o pressuposto, tanto do fim das ideologias, do lado capitalista, quanto o fim das utopias do lado do socialismo científico (eu prefiro falar socialismo científico em vez de socialismo real — eu tenho meus motivos), foi o fato de que em ambos houve o pressuposto de que o progresso das técnicas e da história traria a transparência, a racionalidade e eliminaria de uma vez por todas a necessidade de uma imaginação social, seja como uma ilusão na ideologia, seja como um sonho como na utopia. Eu diria então pra concluir que a realidade presente nos ensina que a ideologia não acabou, ela simplesmente mudou, e que a utopia talvez ainda seja o único meio de resgatar a possibilidade de uma outra história que não seja movida pela mola do progresso, nem pela mola da ciência. Digamos que a imaginação no poder está na ordem do dia outra vez.

EDISON — De acordo com a sua colocação, a transformação do conceito de utopia captada pelo Mannheim, quando ele diz que a utopia no século XX passa a se incorporar num conjunto de práticas, não refletiria um processo de incorporação das massas na história e na política, que explicaria a passagem da imaginação social da cabeça dos teóricos, da cultura erudita para um outro lugar?

MARILENA — Eu diria que não. Posso estar enganada, venho de estudos históricos muito superficiais, mas a minha impressão é de que elas sempre estiveram lá, intervindo na política. Só que a resposta foi sempre a da repressão e do massacre. E, a partir do momento em que, por uma série de condições que o capitalismo mesmo coloca, a resposta adequada deixa de ser o massacre, e passa a ser o controle dessa participação — a gente tem a impressão de que as massas entraram no corpo da política. Mas estou convencida de que elas sempre estiveram lá.

BRESSER — Eu partilho das dúvidas do Edison. Ou, mais genericamente, eu realmente não posso aceitar a idéia de que o marxismo recuperou a utopia. Essa é a primeira idéia que não me agrada na tua colocação. O que Marx vai fazer é justamente a crítica ao socialismo utópico e contrapô-lo ao seu famoso socialismo científico, que você analisou bem. São depois outras pessoas que vão dizer que aquela visão marxista é uma visão utópica. Eu concordaria que é um outro tipo de utopia. Mas o que eu senti na sua análise foi uma visão assim muito...

MARILENA — Utópica.

BRESSER — ... nostálgica. Ou então utopicamente nostálgica. No sentido de que você está com Thomas Morus, isto é, você gosta da utopia literária. Quando me parece que a recuperação da utopia não foi feita por Marx, mas, de forma absolutamente explícita e brilhante, foi feita por Mannheim. A quem por acaso eu também considero como um ideólogo daquilo que chamo tecnoburocracia. A visão que eu tenho de utopia e que, me parece, é a visão que constava do texto que recebi da revista para me situar neste debate, é diferente da sua. A visão de utopia que usei como pressuposto na minha análise do urbano é a seguinte: existe realmente, no Mannheim e no neo-marxismo contemporâneo, uma recuperação da utopia. E isso existe, na medida em que se imagina que a utopia é um possível que não é o necessário (histórica e economicamente dado). A partir de uma experiência histórica, o homem começou a perceber que ele tinha capacidade de impor a sua vontade sobre a história, contra os condicionamentos econômicos que limitavam essa história. Foi aí que a utopia começou a ser recuperada como uma coisa boa. A utopia como vontade de justiça, de liberdade, de igualdade, de paz, de ordem, como você mostrou de forma tão bonita, mesmo sendo coisas conflitantes, começam a poder ser feitas contra a lei econômica que limita a história. No caso do urbano, que é o nosso caso mais específico, como é que nós podemos fazer uma sociedade um pouco mais justa

aqui e agora? Isso é possível através do uso dos movimentos populares? Então, o que eu procurei analisar é que essa visão utópica, típica da nossa classe social, que é a dos tecnoburocratas, talvez ganhe um pouco de validade e viabilidade, na medida em que se apoie nos movimentos populares.

MARILENA — Em primeiro lugar, quando eu disse que Marx vai resgatar a utopia, me referi à utopia do século XIX, aquela que já foi transformada em ciência. Agora, o que você chamou de uma perspectiva nostálgica é uma perspectiva que tenta de alguma maneira afirmar que há formas de saber que não passam necessariamente pelo crivo do saber científico. A partir do momento em que a ciência se constrói como uma forma muito precisa de exercício de dominação e de justificativa da separação de dirigentes e dirigidos, ela realiza uma verdadeira expropriação do saber das classes dominadas, das classes populares. E nesse processo de expropriação, ela imputa para as classes dominadas a ignorância e as deixa na seguinte condição: ou por ignorância têm que obedecer ou por ignorância têm que receber um saber que vem de fora delas, que é o saber científico. A ênfase que eu dei à imaginação é muito menos o Thomas Morus e muito mais a crítica da ciência contemporânea como instrumento de dominação.

E & D — Tenho uma questão para o Moisés. Quando você falou da utopia no sentido marxista da superação do Estado, você tomou como exemplo a cidade de São Paulo e disse que iria ficar mais preocupado em discutir o "como" se poderia fazer para a realização da utopia, enfatizando bastante o problema da informação. Tomando um aspecto da utopia levantado pela Marilena, que é a questão da totalidade, eu perguntaria como é que você vê a realização da utopia, nas outras dimensões da sociedade, além dessa da circulação de informações?

MOISÉS — A questão da informação está relacionada com o seguinte: é inegável que o processo de entrada das massas, através da reivindicação pelos movimentos populares, tornou extremamente mais complexo o problema da organização política. Porque a própria reivindicação apresentada pelos movimentos populares não é apenas um processo local, mas é uma tendência universal. Essa incorporação frequentemente se traduz em ampliar a capacidade que o Estado tem de atender quantitativamente e qualitativamente a população. Isso frequentemente implica uma ampliação dos aparatos burocráticos e uma gradativa marginalização, maior ainda do que já ocorria, dos setores populares. Isso remete a questões mais imediatas que se traduzem no seguinte: os movimentos populares nem sempre são capazes de ultrapassar o seu caráter tópico. Esses movimentos por vezes são capazes de apresentar uma bandeira que em termos potenciais significa a entrada dos setores populares no Estado e, portanto, a sua democratização. Mas uma vez atendida uma, duas, três ou certas reivindicações, às vezes, esses movimentos perdem o seu ímpeto inicial e portanto a capacidade de servir de ariete em relação ao Estado, seja para incorporar mais gente, seja para redefinir o modo de operar do Estado. Nós temos aqui um problema que foi chamado por alguns de "a passagem do particular para o geral", que eu acho que tem relação com a estrutura de socialização das informações. Não estou pen-



sando apenas em termos das informações mais imediatas, mas da própria informação política da sociedade. A quem cabe dar essa informação? Aos partidos? Aos grupos religiosos? Como é que os movimentos são capazes de recuperar a sua capacidade de ter essas informações para poder decidir estrategicamente e ao mesmo tempo devolver na forma de pressões ou decisões? Eu penso que, na grande maioria das vezes, nós não temos encontrado saídas ou fórmulas diante dessas questões. Nesse contexto a reivindicação do controle pode ser emblemática. Serve de emblema para aglutinar certos setores. Mas se ela não der passos no sentido de indicar possibilidades concretas, ela poderá estar constituindo uma sociedade até certo ponto incapaz de resolver os seus próprios problemas. A minha tendência seria reverter a questão. O que significa dizer que se nós não tivermos fórmulas para democratizar o Estado a partir de hoje, eu não vejo como podemos falar em extinção do Estado. A história tem tido o sentido contrário. Se nós queremos recuperar o sentido de esperança, o sentido que a Marilena chamava de imaginação, a capacidade que o homem tem de criar formas e fórmulas para arrebentar a estrutura de poder, eu acho que isso implica começar a dar esses passos agora. E trazer a discussão para esse plano implica dizer qual é a nossa solução. Eu insisto sobre essas questões, porque eu acho que elas têm um sentido imediato. Nós estamos num ano eleitoral no Brasil. As eleições certamente não colocam o poder em xeque, mas elas tangem as questões do poder. É mais um momento de reavaliação na sociedade pela qual governados e governantes vão voltar ao âmago dessas questões. Talvez não vão resolvê-las definitivamente, mas, possivelmente, vão ter oportunidade de reencontrar soluções, propostas e perspectivas. Diante disso, quais são nossas propostas para questões tão concretas quanto ao afastamento (não apenas geográfico e territorial) da periferia do centro de poder? O seu afastamento em termos de informações, no que toca à dificuldade de universalizar o sentido dos movimentos populares. São elementos e problemas que estão presentes para nós, para a tradição da esquerda, e diante dos quais nós freqüentemente silenciamos.

E & D — Uma pergunta para a Marilena e o Moisés. A questão do controle popular, de acordo com sua explanação, é uma utopia ou é uma questão de imaginação social, dentro do contexto do governo da cidade?

MARILENA — Eu diria que são as duas coisas. Tem que ser uma utopia para poder se realizar. Por exemplo, é preciso que o ideal de autogestão (eu não usaria a palavra controle) seja considerado possível para que se possa tentar e para que se possa imaginar formas de realizá-la. Quando eu coloco a imaginação e a utopia como a dimensão do possível, é no sentido de que ela nos coloca diante da possibilidade de fazer a política, de ter a gestão social de outra maneira. A valorização da imaginação e da utopia significa: do lado da utopia, quando você diz "outra coisa é possível", é claro que o teu referencial é o presente. Ou seja, você vai demonstrar o caráter necessário que o presente toma. E você vai mostrar que ele é necessário dentro das coordenadas que foram estabelecidas. Mas, se as coordenadas forem outras, as necessidades do presente se tornam muito relativas. Eu acho que o poder da utopia é o de desmistificar a noção de necessidade histórica. De outro lado, entra a questão da imaginação, na qual eu

coloco, por exemplo, a autogestão. A partir do momento em que você pensa que outra coisa é possível, você é capaz de inventar na direção desse possível. Então o fato de ser tópico me preocupa menos. O fato de poder ir topicamente se realizando eu acho que vale por si.

MOISÉS — Claro que pelo simples fato de ir se realizando vale por si. Mas eu acho que o tópico é complicado porque o poder dominante não é utópico.

MARILENA — Não, claro, claro.

MOISÉS — O discurso, a tendência e as fórmulas de ação do poder dominante são de não tomar topicamente as reivindicações, mas de absorvê-las numa totalidade. É aí que esse aspecto assume importância. A vantagem do tema do controle popular é que ele é contemporâneo, ele é imediato. Eu não sei se a autogestão pode ser pensada hoje, aqui e agora, no Brasil. A questão do controle popular tem a virtude de colocar a questão da autogestão a partir do controle que é possível. Ele torna mais complicada a questão da democracia entre nós, porque ele reivindica que nós pensemos a possibilidade de compatibilizar formas de democracia direta, ou de democracia na qual as massas intervêm diretamente, como forma da democracia representativa. E eu não creio que isso seja irrelevante para o que nós estamos discutindo aqui, porque o problema de superar uma visão utópica, o problema de ser capaz de incorporar partes extremamente complexas numa sociedade, não vai ocorrer apenas numa sociedade de classes. Enquanto a nossa discussão sobre o socialismo se reduz ao terreno da teoria, nós estamos quase todos de acordo. O nosso problema começa quando nós entramos a discutir experiências concretas. É por isso que eu gesto da expressão "socialismo real", porque nos remete para a realidade, nos remete para dificuldades concretas, que implicam o seguinte: no caso da Polônia, implica que, malgrado a superação de certas formas de produção tipicamente capitalistas, você tem situações em que o conflito continua emergindo. Não é mais o conflito de classes, mas é o conflito entre instâncias diferentes, e formas diferentes de organização dentro da sociedade socialista ou de formas novas de organizar a sociedade em construção. Ora, eu diria o seguinte: se nós fomos capazes de admitir que se trata precisamente da administração desse conflito, dessa tensão permanente que continua mesmo após a modificação da sociedade capitalista, entre a sociedade e o Estado, se nós admitirmos isso, eu acho que isso pede uma nova concepção da política, que está presente nas várias falas que foram apresentadas aqui, eu não sei se com o mesmo conteúdo. E é por isso que eu digo que o tema do controle tem essa vantagem: ele nos remete para essa realidade imediata que pede reforçar a incorporação das massas. Se nós não fomos capazes de pensar qual o tipo de participação e qual o controle dos usuários e daqueles que produzem os serviços públicos, na gestão desses serviços, eu acho que seria melhor nós abdicarmos de falar de controle do Estado.