



Reitor

Pe. Jesus Hortal Sánchez, S.J.

Vice-Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira, S.J.

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Pe. Francisco Ivern, S.J.

Decanos

Prof.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer (CTCH)

Prof.^a Gisele Cittadino (CCS)

Prof. Reinaldo Calixto de Campos (CTC)

Prof. Francisco de Paula Amarante Neto (CCBM)

Hans Jonas

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

*Ensaio de uma ética
para a civilização tecnológica*

TRADUÇÃO DO ORIGINAL ALEMÃO

Marijane Lisboa

Luiz Barros Montez

CONTRAPONTO



CAPÍTULO V

**A RESPONSABILIDADE HOJE:
O FUTURO AMEAÇADO
E A IDÉIA DE PROGRESSO**

I. FUTURO DA HUMANIDADE E FUTURO DA NATUREZA

1. Solidariedade de interesse com o mundo orgânico

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera. Mesmo que fosse possível separar as duas coisas — ou seja, mesmo que em um meio ambiente degradado (e em grande parte substituído por artefatos) fosse possível aos nossos descendentes uma vida digna de ser chamada humana, mesmo assim a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos teria direito de reclamar nossa proteção. Mas, como é impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem, e como naquilo que é mais decisivo — a saber, na alternativa “preservação ou destruição” — os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o homem*, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico. O reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia da sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante.

2. O egoísmo das espécies e seu resultado simbiótico global

Quando a luta pela existência freqüentemente impõe a escolha entre o homem e a natureza, o homem, de fato, vem em primeiro lugar. Mesmo que se reconheça à natureza a sua dignidade, ela deve se curvar à nossa digni-

dade superior. Ou, caso se conteste aqui a idéia de um direito “maior”, o egoísmo da espécie sempre se impõe na natureza. Portanto, o exercício do poder humano em relação ao mundo vivo restante é um direito natural, fundado em nosso maior poder. Esse foi o ponto de vista prático de todos os tempos, ao longo dos quais o conjunto da natureza parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto de usos particulares. Mas, se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial. Poderíamos ir adiante e afirmar que a solidariedade de destino entre homem e natureza, solidariedade recém-revelada pelo perigo comum que ambos correm, nos permite descobrir novamente a dignidade própria da natureza, conclamando-nos a defender os seus interesses para além dos aspectos utilitários. Não é necessário dizer que a própria lei da natureza exclui uma interpretação sentimental desse dever, pois ela é obviamente parte daquela “integridade” a ser preservada. No mundo vivo, a conquista de outras vidas é um fato dado, uma vez que cada espécie vive de outras ou contribui para modificar o meio ambiente daquelas. Assim, a simples autopreservação de cada Ser, como o impõe a natureza, representa uma intervenção constante no equilíbrio restante da vida. Dito de forma simples: comer e ser comido é o princípio da existência dessa diversidade, à qual devemos obediência. (A troca metabólica com o reino não-orgânico — modo pelo qual tudo terá começado — apresenta-se somente no seu nível mais inferior.) A soma dessas interferências mútuas, reciprocamente restritivas e que forçosamente implicam a destruição de elementos individuais, constitui o todo simbiótico, ainda que não-estático, com suas idas e vindas e permanências, que a dinâmica da evolução pré-humana nos permite conhecer. A severa lei da ecologia impedia toda pilhagem excessiva de uma espécie por outra (compreendida primeiramente por Malthus), toda supremacia exorbitante do “mais forte”, garantindo, assim, a preservação do conjunto, não obstante a ocorrência de mudanças em seus elementos particulares. Até recentemente, mesmo a crescente intervenção humana não constituía uma exceção a esse quadro.

3. A perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem

Apenas com a superioridade do pensamento e com o poder da civilização técnica, que ele traz consigo, foi possível que *uma* forma de vida, “o homem”, fosse capaz de ameaçar todas as demais formas (e com isso a si

mesma também). A “natureza” não poderia ter corrido um risco maior do que este de haver produzido o homem, e a teoria aristotélica de uma teleologia da totalidade da natureza (*physis*), que estaria a serviço dela mesma, garantindo automaticamente a integração das partes no todo, vem a ser cabalmente contestada por esse último acontecimento, coisa que Aristóteles jamais poderia supor. Para Aristóteles, a razão humana, graças à qual o homem se destacava da natureza, seria incapaz de lesar essa mesma natureza pela sua contemplação. O intelecto prático emancipado, que produziu a “ciência”, uma herança daquele intelecto teórico, confronta a natureza não só com o seu pensamento, mas com o seu fazer, cujo modo não é mais compatível com o funcionamento inconsciente do conjunto: com o homem, a natureza perturbou-se, deixando aberta apenas a possibilidade da sua faculdade moral (que devemos atribuir-lhe igualmente) como um substituto incerto para a sua capacidade de auto-regulação, agora prejudicada. Há algo terrível no pensamento de que a sua causa repouse em solo tão instável, ou, para sermos mais modestos, que aquilo que podemos compreender da sua causa dependa de nós. Na linha do tempo da evolução, e mesmo naquela, ainda mais curta, da história humana, trata-se de uma mudança súbita no destino da natureza. Sua possibilidade estava dada com o aparecimento do pensamento e da vontade livres, os quais irrompem na natureza com o homem, mas sua realidade amadureceu lentamente e se revelou subitamente. No século XX, alcançou-se o nível, longamente preparado, quando o perigo se evidencia e se torna crítico. A união do poder com a razão traz consigo a responsabilidade, fato que sempre se compreendeu, quando se tratava da esfera das relações intersubjetivas. O que não se compreendera é a nova expansão da responsabilidade sobre a biosfera e a sobrevivência da humanidade, que decorre simplesmente da extensão do poder sobre as coisas e do fato de que este seja, sobretudo, um poder destrutivo. O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento.

4. O perigo revela o “não ao não-ser” como nosso dever primordial

Recapitulemos: o dever do qual falamos surge com a ameaça sobre aquilo de que falamos. Antes disso, não haveria nenhum sentido em tratar de tal assunto. Quem está ameaçado levanta a voz. Tudo que era considerado

como dado, como evidentemente aceito, não requerendo nenhuma ação específica — que existam homens, que exista a vida, que exista um mundo —, aparece subitamente iluminado pelos relâmpagos da tempestade ameaçadora do agir humano. Sob a mesma luz aparece então o novo dever. Nascido do perigo, esse dever clama, sobretudo, por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento. Apesar da modéstia do seu objetivo, seu imperativo pode ser muito difícil de ser obedecido, e talvez exija mais sacrifícios do que todos aqueles que visavam a melhorar a sorte da espécie humana. No início do capítulo anterior dissemos que o homem, deixando de ser apenas um agente executor do trabalho realizador da natureza, para se tornar também o seu destruidor potencial, deveria incorporar à sua vontade o “sim” desse trabalho, impondo ao seu poder um “não ao não-ser”. É uma consequência do poder negativo da liberdade, que o “devo” ou “não devo” venha antes do dever positivo. Esse fato é apenas o começo da moral e, naturalmente, não basta para uma doutrina positiva das obrigações. Felizmente, para nossa empresa teórica, e, infelizmente, para nossa situação atual, não precisamos adentrar a teoria do bem humano e do “homem melhor”, que deveria ser deduzida do conhecimento da sua essência. Por ora, todo o trabalho a respeito do homem “verdadeiro” se situa em um plano posterior ao simples salvamento da sua condição: a existência da humanidade em um ambiente satisfatório. Da questão em aberto sobre o que deveria ser o homem, questão que pode merecer respostas variáveis, diante do perigo absoluto que paira neste momento da história mundial, somos devolvidos ao primeiro imperativo, que se encontrava como fundamento daquela questão, mas que antes nunca precisara ser enunciado: o imperativo de que deva haver homens, efetivamente, mas como homens. Esse “como” transporta a essência, tal como a conhecemos ou intuímos, para o imperativo do “que deva”, como fundamento último da sua incondicionalidade, devendo impedir que sua observância devore a própria sanção ontológica, ou seja, que a existência ôntica tenha deixado de ser uma existência humana. Considerando a severidade dos sacrifícios que possam ser necessários, essa questão pode se tornar o aspecto mais precário da ética da sobrevivência que nos está sendo imposta: um desfile entre dois abismos, no qual os meios podem destruir os fins. Esse caminho tem de ser trilhado à luz incerta do nosso conhecimento e em respeito daquilo que o homem fez de si mesmo, ao longo dos milênios de produção cultural. Porém, o mais importante agora não é perpetuar

ou promover uma imagem particular do homem, mas manter aberto o horizonte da possibilidade, que, no nosso caso, foi dado junto com a existência da espécie — e que, de acordo com a promessa do *imago Dei*, podemos esperar que sempre ofereça uma nova chance para a essência humana. Assim, o “não ao não-ser”, e, em primeiro lugar, ao “não-ser” do homem, constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o “sim ao Ser”, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano.

II. A AMEAÇA TENEBROSA CONTIDA NO IDEAL BACONIANO

Tudo o que dissemos aqui é válido sob a pressuposição de que vivemos em uma situação apocalíptica, às vésperas de uma catástrofe, caso deixemos que as coisas sigam o curso atual. É preciso traçar algumas considerações, ainda que o assunto seja bem conhecido. O perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais. O que chamamos de programa baconiano — ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade — não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjugado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito (uma vez que nenhuma sociedade se compõe de sábios).

1. A ameaça de catástrofe decorrente do êxito excessivo

A ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude do seu êxito. Esse êxito tem duplo aspecto: econômico e biológico. A inter-relação de ambos, que conduz necessariamente à crise, é hoje patente. O grande êxito econômico, que durante muito tempo era o único que se via, multiplicou a produção de bens *per capita* em quantidade e variedade, reduzindo ao mesmo tempo o dispêndio de trabalho humano, conduzindo a uma crescente elevação do bem-estar social para um número crescente de homens, e conseqüentemente a um involuntário aumento do consumo no interior do sistema — ou seja, a um crescimento enorme do intercâmbio metabólico entre o corpo social e o ambiente natural. Esse fato, por si só, já trazia o perigo do esgotamento dos recursos naturais (deixando de lado a questão da sua degradação interna). Mas o êxito biológico, do qual inicialmente se tinha menos consciência, potencializou e acelerou o perigo: o aumento numérico desse mesmo corpo coletivo metabolizante, ou seja, o crescimento exponencial da população na esfera de influência da civilização técnica, estendendo-se recentemente por todo o planeta. O crescimento da população não só repercute sobre aquele primeiro processo, acelerando o

seu ritmo e multiplicando os seus efeitos, mas lhe tira a possibilidade de decidir-se por uma parada. Uma população estática poderia em determinado momento dizer: “Basta!” Mas uma população crescente obriga-se a dizer: “Mais!” Hoje começa a se tornar assustadoramente evidente que o êxito biológico não só coloca em questão o êxito econômico, reconduzindo-nos do efêmero banquete da abundância para o quotidiano crônico da miséria, mas ameaça levar-nos a uma catástrofe aguda da humanidade e da natureza, de proporções gigantescas. A explosão demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: a uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta, até que este diga a última palavra, não mais consentindo em sua superexploração. É com pavor que imagináramos as mortes e os assassinatos em massa que acompanhariam uma situação como essa. Mantidas por longo tempo fora do jogo, graças à técnica, as leis de equilíbrio da ecologia, que impediam o crescimento excessivo de uma única espécie, se imporão de forma assustadora, na mesma proporção em que se atingiram os limites da sua tolerância. É um grande desafio especular como será possível que aquela parte da humanidade, que restará, seguirá vivendo em uma Terra devastada.

2. Dialética do poder sobre a natureza e a compulsão de exercê-la

Essa é a perspectiva apocalíptica que se insere de forma previsível na dinâmica do atual curso da humanidade. Devemos compreender que estamos diante de uma dialética que só poderá ser enfrentada graças a uma escalada em termos de poder, e não com uma renúncia quietista ao poder. A fórmula baconiana afirma que saber é poder. Mas é o próprio programa baconiano que, no ápice do triunfo, revela-se insuficiente, com a sua contradição intrínseca, ou seja, o descontrole sobre si mesmo, mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza, do homem. Ambos necessitam de proteção por causa da magnitude do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso e, portanto, conduz à surpreendente impotência na capacidade de pôr um freio ao progresso contínuo, cujo caráter destrutivo, cada vez mais evidente, ameaça o homem e sua obra. Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder en-

gendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse. Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder — a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício. Depois que um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge a todo controle do seu usuário, chegou a vez de um terceiro grau de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza. Um poder sobre todo aquele poder de segundo grau, que não mais pertence ao homem, mas ao próprio poder, que dita as regras do seu uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza.

3. A busca de um “poder sobre o poder”

De onde se pode esperar esse poder de terceiro grau que restituirá ao homem novamente — e ainda a tempo — o controle sobre “seu” poder, rompendo esse poder autônomo, que se tornou tirânico? Ele tem de surgir da própria sociedade, pois não há perspectiva, responsabilidade ou medo privado que esteja à altura dessa missão. E, uma vez que a economia “livre” das sociedades industriais ocidentais é o centro dessa dinâmica, que conduz a essa ameaça mortal, naturalmente nosso olhar se volta para a alternativa do comunismo. Será que ele pode nos prestar o socorro de que necessitamos? Ele está preparado para tal? É sob esse ponto de vista que pretendemos analisar a ética marxista — ou seja, sob o ponto de vista da nossa salvação diante da desgraça, e não daquele referente à realização de um sonho da humanidade. Nosso olhar se dirige ao marxismo, porque lhe é peculiar a orientação em direção ao futuro do empreendimento humano como um todo (pois ele fala de uma “revolução mundial”, em nome do qual ele ousa pedir todos os sacrifícios ao presente; onde reina, é capaz de impô-lo. É bem mais difícil imaginar como o Ocidente capitalista poderia realizar tal coisa. O que é evidente, no entanto, é que só um máximo de disciplina social, politicamente imposta, pode levar a uma

subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro. Mas, desde que o próprio marxismo é uma forma de progresso, não se vendo como um programa emergencial, mas como um caminho para uma realização superior “do homem”, é necessário avaliar as chances que ele involuntariamente oferece para evitar a catástrofe, dentro do marco dos seus propósitos intrínsecos, cujo “melhorismo” ele compartilha com a tendência dominante da modernidade. Ao empreender tal avaliação, retomaremos uma questão que havíamos deixado de lado quando da sua primeira formulação, a questão de saber como aquela ética que buscamos, orientada para os deveres do futuro, relaciona-se com o ideal progressista.

III. CAPITALISMO OU MARXISMO: QUEM ESTÁ MAIS BEM PREPARADO PARA ENFRENTAR O PERIGO?

1. O marxismo como executor do ideal baconiano

Como expressão fundamental da visão de mundo progressista, podemos considerar a fórmula de Ernst Bloch: “S não é ainda P”, na qual “P” é aquilo que desejamos e que nos cabe alcançar como estado universal.¹ O estado em questão é o estado do homem. O “não ser ainda” de “P”, como estado do homem como tal quer dizer que o homem verdadeiro ainda está por vir e que, até agora, o homem não o é, nem nunca o foi.

Toda história até agora é a pré-história do homem verdadeiro, como ele pode e deve ser. Abstraindo da crença vaga sobre o progresso moral da humanidade graças à civilização, que não define um programa de ação (para não falar da escapada nietzschiana à espera de um super-homem que estaria por vir), existem historicamente duas formas prático-prescritivas do ideal: em primeiro, aquela já comentada forma baconiana do poder crescente sobre a natureza; em seguida, tendo isso como pressuposto, a forma marxista da sociedade sem classes. Porém, só o programa marxista, que integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraindo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo. Por isso, podemos dizer que o marxismo é uma escatologia ativa, da qual tanto a previsão quanto a vontade são elementos eqüitativos, e cuja busca se impõe como um dever irrecusável, posta inteiramente sob o signo da esperança. É inevitável a comparação entre essa poderosa concepção sobre deveres futuros, superior a tudo aquilo que normalmente requer nossa aprovação no âmbito público a partir de bases seculares, com

¹ A fórmula “S ainda não é P”, “O sujeito ainda não é o predicado”, é o enunciado lógico mais curto da filosofia de Ernst Bloch, *Philosophische Grundfrage I, Zur Ontologie des Noch-nicht-seins*, Frankfurt, 1961, 18. Comparar a discussão de Adolph Lower “S não é ainda P” em *Ernst Bloch zu ehren*, edição Sigfried Unseld, 1965, 135-143.

aquela doutrina das obrigações, absolutamente não escatológica, que nos parece necessária em face da urgência da crise planetária. Comparar ambas as concepções não é antes de tudo avaliar a sua correção abstrata, mas a sua efetividade concreta, embora também devamos dedicar algumas palavras à *hybris* prometéica do ideal utópico.

2. Marxismo e industrialização

Comum aos dois pontos de vista — aquele que preserva e aquele que promete —, além da orientação “horizontal”, é a premissa da civilização técnico-industrial e a sua importância como ponto de partida para qualquer prognóstico. Essa premissa necessita de um rápido esclarecimento no que tange àquele ponto de vista “promissor”. Não é por acaso que o socialismo surge com o começo da técnica mecanizada, e que Marx constrói sua fundamentação científica a partir do estágio alcançado pelo capitalismo. Pois, *grosso modo*, o socialismo só valeria a pena nesse estágio, ainda que a teoria das crises do capitalismo e a teoria da pauperização do proletariado parecessem também torná-lo necessário e politicamente viável. A primeira afirmação é mais incontestável que as duas outras. Só a moderna tecnologia permite que tal aumento do produto social possa ocorrer sem que sua repartição justa (equitativa) resulte em uma generalização da pobreza, com o que nada mais se conseguiria senão mitigar o sentimento de injustiça. Em uma economia de escassez, a repartição justa da penúria faria pouca diferença em relação à maioria. Em tais circunstâncias, a concentração injusta de renda e liberdade para poucos favoreceu, pelo menos, a cultura, pela qual se pagava um preço muito alto, naqueles tempos nos quais se dispunham de técnicas primitivas. (O que seria das civilizações antigas, cuja herança nos parece tão inestimável, se não fosse a escravatura?) A pobreza igualitária de todos, garantida pelo Estado, pode ser moralmente menos revoltante do que a riqueza de poucos em face da pobreza de muitos, mas não seria suficiente para tornar o ideal socialista uma força capaz de mover a história. Dito de forma grosseira: somente o valor do prêmio acenado ao proletariado faria com que a revolução valesse a pena, algo, aliás, plenamente legítimo. Parece estranho, contudo, que nos países industriais mais avançados as massas não tenham tomado o caminho do socialismo — aí justamente onde o prêmio alcançou valores mais altos — e que, inversamente, nos países mais pobres, o socialismo seja visto como meio imprescindível para se atingir aquele prêmio nos

moldes capitalistas. Mas isso não altera em nada o fato de que a demonstração da abundância material, produzida pela tecnologia moderna, constitui um elemento essencial do ideal socialista. De fato, em todas as partes onde o socialismo conquistou o poder, acelerar a industrialização foi a marca da sua política efetiva e resoluta.

Assim, é válido seguir dizendo que o marxismo, “progressista” na origem, nascido sob o signo do “princípio da esperança” e não sob o “princípio do medo”, é tão tributário do ideal baconiano quanto a sua contraparte capitalista, com a qual ele compete: a lógica que comanda o projeto socialista é igualar e depois ultrapassar o capitalismo na coleta dos frutos obtidos graças à técnica. Em suma, o marxismo é, quanto à sua origem, um herdeiro da revolução baconiana, compreendendo-se como seu testamenteiro — aliás, como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente. Resta provar se ele poderá ser superior ao mestre. Nossa resposta antecipada é a de que ele só poderá sê-lo caso modifique a forma como interpreta a si mesmo, deixando de ser aquele que traz a salvação para tornar-se aquele que protege do mal, renunciando, portanto, ao seu sopro vital, a utopia. Esse seria um marxismo muito diferente. Seria quase irreconhecível, até no que diz respeito ao seu princípio organizador externo. Estaria perdido o ideal que o animava (não sabemos se a dor da perda seria ou não salutar). A sociedade sem classes não mais apareceria como a realização do sonho da humanidade, mas, de forma muito sóbria, como a condição para preservar a humanidade diante da era crítica que se anuncia. Examinemos as possibilidades, a favor e contra.

3. Avaliação das possibilidades de enfrentar o perigo tecnológico

Por causa das paixões desencadeadas em diferentes direções, relacionadas a esse grande *schibboleth** de nosso tempo, necessitamos aqui de uma paciência especial. O que nos facilita a tarefa é o fato de que não pretendemos comparar as vantagens intrínsecas dos sistemas de vida como tal, mas simplesmente a sua capacidade para dar conta de um objetivo estranho a ambos, isto é, impedir uma catástrofe humanitária ao refrear o ímpeto tecnológico do qual ambos os sistemas são adeptos. A argumentação que

* *Schibboleth*, palavra hebraica, utilizada por Jefté como teste para distinguir seus próprios homens dos efrimitas, que a pronunciavam de forma distinta, como *sibboleth* (Bíblia, Juízes, XII, 4-6). [N.T.]

se segue sobre essas possibilidades, por hora não passíveis de comprovação, tem o caráter de um primeiro ensaio.

**a. Economia das necessidades versus economia do lucro:
burocracia versus livre empresa**

À irracionalidade de uma economia dominada pela busca do lucro, o socialismo pode contrapor a promessa de maior racionalidade na administração da herança baconiana. O planejamento centralizado de acordo com as necessidades coletivas pode evitar os grandes desperdícios da lógica da competição, bem como os disparates de uma produção de mercado que visa a seduzir o consumidor. O planejamento seria capaz de garantir o bem-estar material, além de economizar os recursos naturais. Como o desperdício é um dos sofrimentos que nos acometem hoje, a economia e a ordem sociais sem interesses lucrativos parecem ser mais vantajosas nesse aspecto. Contudo, segundo a experiência prática até agora, essa vantagem, tão sedutora do ponto de vista lógico, é compensada pelos bem conhecidos defeitos de uma burocracia centralizada — a condução equivocada dos superiores, associada ao servilismo e ao sicofantismo dos inferiores. É evidente que a lógica que defende as vantagens de um centralismo todo-poderoso se aplica tanto às boas decisões tomadas pelas direções, permitindo com que elas se imponham efetivamente por todo o corpo econômico e social, quanto àquelas equivocadas, conferindo-lhes uma repercussão igualmente gigantesca; e, por causa da atrofia das iniciativas “das bases” e da perda da faculdade de improvisação, há menos disponibilidade de remédios nesse sistema do que no sistema capitalista, de competição mais flexível e, ainda hoje, relativamente aberto. No que se refere ao fornecimento de bens, o capitalismo se mostrou até hoje o mais capaz, embora ao custo de um desperdício que está se tornando inaceitável. Permanece em suspenso a questão sobre se, em longo prazo, o desperdício involuntário que caracteriza o burocratismo pode ser comparável ao desperdício capitalista, do ponto de vista de uma avaliação de custos. Para fazer justiça ao capitalismo, é preciso reconhecer que nesse aspecto há tanto pontos a favor quanto contrários. Se, de um lado, ele promove o desperdício na ponta do consumo, ao excitar as necessidades, de outro lado o interesse em diminuir os custos lhe fornece um motivo interno para economizar na fonte, interesse que se torna coercitivo pela concorrência. Uma economia estatizada, livre da concorrência, não necessita rebaixar os custos para garantir a sobrevivência. Nem mesmo um capitalismo monopolista perfeito, que pos-

sua a maioria das desvantagens da economia de Estado sem as suas eventuais vantagens sociais, gozaria da mesma imunidade: subsistiria ainda o elemento do risco (atingindo igualmente os seus gerentes) para os investidores, o que recomenda que, mesmo na ausência de concorrência, se faça um “uso econômico” dos recursos, buscando sua rentabilidade, no processo de produção. Uma empresa monopolista também pode trabalhar com perdas (e com margens de lucro muito distintas). Uma burocracia de funcionários, ao contrário, não tem nada a perder. O desaparecimento do risco é um preço alto, pago pela eliminação da motivação do lucro. Assim, no espectro econômico, a busca do lucro funciona como um fator irracional que gera racionalidade no topo da cadeia produtiva, ao mesmo tempo que produz irracionalidade no topo da cadeia de consumo.

Contudo, é preciso reconhecer que, em princípio, o critério das necessidades constitui uma premissa melhor para a racionalidade (porque mais racional) do que o critério do lucro. A aplicação do critério das necessidades, no entanto, depende inteiramente de fatores psicológicos, não passíveis de tratamento teórico. Tudo depende do que se considere como necessidade (por exemplo, armamentos, como veremos mais adiante); e, de acordo com a forma mais ou menos irracional com que se tome tais decisões, do quanto o presente ou o futuro as influenciem, e também do tipo de perspectiva de futuro que se tenha; da dimensão maior ou menor do egoísmo nacional, da maior ou menor confiança que um povo tenha em seu regime e assim por diante, será possível a mais absurda destruição dos recursos finitos, prejudicando a ecologia global como um todo. É certo, porém, que a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e sequer conhecidos. E pode ser que outras limitações se devam menos ao sistema socialista em si do que às suas imperfeições atuais, entre as quais a situação internacional. Mas a magnitude colossal das conseqüências dos erros ocorridos em um sistema centralizado permanece (e é inevitável que eles ocorram), mesmo no caso de maior autonomia do sistema e de um aperfeiçoamento ainda maior de sua burocracia, e talvez essas circunstâncias ampliem ainda mais aquela magnitude.

b. A vantagem de um poder governamental total

Admitindo como conclusão que o espírito racional tenha melhores chances em uma sociedade socialista, ainda devemos acrescentar-lhe o seu maior *poder*, que lhe permite impor tal racionalidade na prática, impon-

do até aquelas medidas impopulares. Já expusemos um lado sombrio do poder centralizado. Examinemos agora suas vantagens. São, antes de tudo, as vantagens próprias à autocracia como tal, aquelas com as quais lidamos ao analisarmos o modelo comunista do socialismo (o único que merece ser discutido aqui). As decisões da cúpula, que não necessitam da aprovação das bases para serem tomadas, não encontram nenhuma resistência no corpo social (exceto, talvez, uma resistência passiva), e, dependendo do grau de confiabilidade do aparato, pode-se estar certo de que serão executadas. Elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais. Até agora consideramos, portanto, as vantagens típicas de qualquer tipo de governo tirânico, que para nossos fins deve ser uma tirania bem-intencionada, bem-informada e que possua uma visão correta da realidade. A questão é, portanto, saber se tal tipo de tirania pode originar-se da “direita” ou da “esquerda” (ou, mais especificamente, se é possível recrutar uma elite executiva desse tipo dentro do aparelho do partido comunista), questão que por agora deixaremos em aberto. Mas, uma vez que a tirania comunista já existe, e até agora nos ofereceu uma primeira e aparentemente única edição do seu tipo, podemos dizer que, do ponto de vista da técnica do *poder*, ela parece ser superior ao sistema capitalista-liberal-democrático no que tange à realização de nossos objetivos incômodos. O verdadeiro problema é: se considerarmos que aquela responsabilidade pelo futuro presume uma elite ética e intelectual capaz de assumi-la, como surgirá tal elite e de que poderes ela será investida de modo a executar sua missão? De imediato, comentemos apenas um dos aspectos desse duplo problema, ou seja, o aspecto do poder.

c. A vantagem de uma moral ascética das massas e a questão da duração do comunismo

Ora, é condição essencial para o poder o fato de que os dirigidos se sujeitem a serem governados; e ainda que não devam subestimar a eficácia do terror em obter tal sujeição por meio da coação, ela não só não é desejável por si, mas também pode se revelar problemática a longo prazo. Com efeito, é necessária uma identificação da coletividade com o governo, mesmo sendo um governo tirânico, caso se requeiram sacrifícios duradouros

da coletividade. Nesse quesito, portanto, o marxismo possui a grande vantagem de um “moralismo” explícito, com o qual penetra a sociedade que forma e domina, e que não se limita aos seus expoentes e partidários mais destacados. É um credo da moral pública viver pela coletividade e por ela se sacrificar. Um espírito de frugalidade estranho à sociedade capitalista, que os pais da revolução cultivaram pessoalmente, subsiste na sociedade que professa suas normas, ainda que apenas como hábito (mesmo a fingida profissão de fé significa alguma coisa). Em suma, as características ascéticas são traços intrínsecos da disciplina socialista, de grande utilidade nessa época que se avizinha, na qual se exigirão de nós grandes esforços e sacrifícios. Mas devemos recordar que um espírito semelhante de frugalidade esteve presente no começo do capitalismo, e seu destino nos deveria recomendar cautela: ele desapareceu de forma tão definitiva no redemoinho do seu êxito material, que parece pouco provável a sua reanimação interna nos rincões natais das populações mal-acostumadas com a abundância (nesse tipo de avaliação, temos de deixar de lado a hipótese do surgimento de novas religiões), e mesmo uma imposição externa será extremamente difícil. Além disso, aqueles que promoveram até agora esse estilo de vida perdulário não estão intimamente capacitados para tal. À sua direção faltará a credibilidade de uma motivação desinteressada, tão importante para a aceitação de políticas dolorosas. Devemos nos perguntar se o comunismo, que assim como o capitalismo busca a prosperidade material, será capaz de resistir à tentação do êxito, justo quando ele começa a saboreá-lo; se, na medida em que siga competindo com o capitalismo, ele se disporá a voluntariamente permanecer em segundo plano, atrás das conquistas capitalistas na esfera do consumo; na hipótese em que ele tome o poder nas velhas nações mal-acostumadas com a abundância, se ele seria capaz de começar sua trajetória rebaixando o nível de vida das populações, particularmente quando tal rebaixamento deveria ser feito visando a uma repartição mais equitativa dos recursos do planeta em proveito de povos estrangeiros. São questões difíceis. Os exemplos russo e chinês, de que dispomos até agora, não são conclusivos. Certamente existe uma grande frugalidade nesses países, mas seu caráter espontâneo é incerto, pois a capacidade produtiva mais limitada não pode ser atribuída a uma vontade superior. Por outro lado, pode ser que no socialismo a expectativa de vida do espírito ascético não seja maior do que foi aquela do capitalismo, sendo o socialismo poupado de prová-lo pelo fato de que seu começo tardio o situa próximo ao momento em que

será necessário adotar uma frugalidade imposta globalmente, tendo, com isso, tido pouco tempo para se corromper com a abundância alcançada. Ele poderia passar sem grande transtorno da ascese a serviço da riqueza futura para uma ascese a serviço da prevenção contra uma pobreza ainda maior. Como última competidora a chegar à arena, a China parece muito promissora. Mas há algo que os dois titãs comunistas ainda não foram capazes de provar: embora dispostos a grandes sacrifícios em proveito de um futuro melhor para si, estariam igualmente dispostos a sacrificar seu bem-estar em prol de outras partes do mundo, levando-se em consideração a magnitude planetária da problemática e a desigualdade territorial da riqueza natural? Toma forma uma “luta de classes” global entre nações, para as quais a teoria marxista (supranacional) pode possuir uma resposta, mas que a prática dos Estados nacionais e territoriais marxistas não mostra até agora nenhum indício de que, em uma situação crítica, esteja mais livre do egoísmo nacional do que outros tipos de regime. Voltaremos a esse assunto.

d. Pode o entusiasmo pela utopia transmutar-se em entusiasmo pela austeridade? (Política e verdade)

Apesar de todas as dúvidas, continua sendo um ponto positivo o entusiasmo que o marxismo é capaz de inspirar em seus adeptos. O capitalismo não tem nada de semelhante a contrapor, no que se refere à disponibilidade para o sacrifício. O capitalismo necessitaria de um novo movimento religioso de massas para poder romper voluntariamente com o hedonismo que lhe foi inculcado graças ao estilo de vida afluente (ou seja, antes que a crua necessidade o force a tal). Mas esse ponto positivo, bem entendido, é um entusiasmo pela utopia, ou seja, uma expectativa de uma realização futura sustentada pelas privações presentes. Trata-se de saber quão rapidamente esse entusiasmo se esgotaria, caso fosse dirigido a um objetivo muito distinto, em nada luminoso, de uma humanidade que trata de economizar. Tal direcionamento se constituiria em um uso impróprio daquele entusiasmo, considerando-se o seu significado. Esse uso impróprio seria possível graças à mistificação (silenciando-se sobre a troca de fins), a qual não seria o primeiro exemplo desse tipo de abuso na história mundial. Seria uma ironia colossal do destino se o marxismo, que impulsionou a crítica da “ideologia” para um primeiro plano, fosse forçado a recorrer a uma “falsa consciência” para servir a um objetivo modificado, e

de forma consciente, quando a ideologia dominante é considerada como o mero produto involuntário dos interesses em questão. Nesse caso, teríamos uma falsa consciência sendo sustentada por uma consciência justa! Eu não considero inaceitável tal idéia!² Talvez esse perigoso jogo de mistificação das massas (a “mentira nobre” de Platão) seja a única alternativa oferecida pela política: adotar o “princípio do medo” sob o disfarce do “princípio da esperança”. Mas ela pressupõe a existência de uma elite com lealdades e finalidades secretas, cuja emergência em uma sociedade totalitária e doutrinária é mais improvável do que sob a condição de uma formação independente de opinião, nas sociedades livres (ou individualistas). Mas, caso uma tal elite ascendesse ao governo de uma sociedade livre, ela teria muito menos poder, enquanto no caso comunista uma conspiração em prol do bem, que fosse capaz de conquistar o poder da cúpula, teria em suas mãos todo o poder do absolutismo, somado ao poder psicológico do ideal apresentado como pretexto.

Nesse ponto adentramos uma zona de penumbra da política, na qual o leigo se movimenta com dificuldade, preferindo passar a palavra aos especialistas em ciência política: aí talvez se torne necessário um novo Maquiavel, que teria de expor a sua teoria de forma rigorosamente esotérica. Evidentemente, seria melhor, além de mais desejável do ponto de vista moral e pragmático, que a sorte da humanidade pudesse ser confiada a uma “verdadeira consciência” em expansão, à qual corresponderia um idealismo público, capaz de voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras dos seus descendentes e também em prol dos contemporâneos sofrendores de outros povos, coisa que sua situação privilegiada ainda não o exige. Não deveríamos excluir tal hipótese, dado o insondável mistério do que seja o “homem”. Desejar que seja assim é uma questão de crença, que de fato confere ao “princípio da esperança” um sentido muito diferente, em parte mais modesto, em parte mais grandioso. Do ponto de vista empírico, há pouca razão para tal crença, embora nenhum veto tampouco. Não me parece que seja uma atitude responsável apostar nessa hipótese. E basta desse tipo de especulação. Entretanto, já se terá observado que essas considerações têm pouco a ver com o conteúdo essencial do marxismo. Elas levam em conta apenas certas propriedades formais de sua realidade histórica, que poderiam servir eventualmente à incerta tarefa de

² A *República* de Platão constitui um bom antídoto contra as ingenuidades liberais em matéria de veracidade pública.

salvaguardar o futuro. O autor está preparado para ser acusado de cinismo e não deseja rebater essa acusação com garantias de ter boas intenções.

e. A vantagem da igualdade para a disposição a sacrifícios

Há ainda um aspecto favorável ao marxismo que nos obriga a levar novamente em consideração a sua essência substantiva: supondo-se que a sociedade sem classes tenha sido alcançada, a igualdade efetiva protege as privações (que devem ser impostas) da suspeita de serem motivadas em benefício das classes privilegiadas. Esse tipo de suspeita é inevitável e na maioria das vezes justificável em sociedades de classes, hierarquizadas de forma plutocrática ou de outra forma qualquer, tornando necessário o uso da violência para impor medidas de emergência. A crença na distribuição equitativa do fardo suscitaria a colaboração espontânea. A justiça, credível nas intenções e reconhecível na execução, se torna ainda mais indispensável do que no curso normal das coisas, uma condição *sine qua non* em face das exigências extraordinárias próprias a uma política de contenção e de conservação. Os sentimentos de iniquidade e de vitimização unilateral (mesmo que imaginários) podem ser fatais para a causa como um todo. As queixas serão incontáveis, mas elas devem pelo menos permitir uma resposta que não ofenda o sentimento moral. Mas, já que no Estado comunista também existem relações de dominação, torna-se uma questão vital acreditar na integridade dos seus quadros dirigentes, do partido e de outras instâncias (muito mais vital do que a crença em autoridades que são passíveis de destituição, em sociedades democráticas).

Mas sabemos que a situação dos países comunistas, no que tange à integridade dos seus dirigentes, não é das melhores, e nem poderia ser diferente se consideramos a natureza humana. Os gerentes burocráticos sequer cuidam de esconder as dotações oriundas do produto social que eles se outorgam, e é impossível separar do exercício do poder uma ou outra forma de corrupção. A tudo isso se acrescentam as desigualdades regionais e nacionais, como a predominância da Rússia na União, entre várias outras. Não há nada no sistema que nos permita prever se tais desigualdades tenderão a desaparecer ou a se agravar. Os privilégios de *status*, mesmo que não sejam reconhecidos por esse nome, são inevitáveis por causa da alta diferenciação de funções e da conseqüente hierarquização de responsabilidades, próprias das sociedades modernas e tecnológicas. Não devemos esperar que o homem socialista seja mais altruísta do que os seus congêneres em outros sistemas sociais. Enquanto os privilégios econômicos e

sociais que os burocratas atribuem a si mesmos não se tornarem hereditários, podem as desigualdades, mesmo as mais flagrantes, continuar a ser toleráveis (no contexto da nossa discussão). Por outro lado, a falta de controle vindo da base constitui um mau augúrio para frear as tendências muito naturais de uma classe dominante *de facto*. Isso quer dizer que mesmo uma “sociedade sem classes” não é uma sociedade sem classes.

Contudo, poder-se-ia afirmar que a penetração do princípio da igualdade em qualquer socialismo é de tal ordem que, no conjunto, esse sistema ofereceria maior garantia de equidade e de presunção de equidade, do que qualquer alternativa que temos à disposição. Seria diferente se a democracia fizesse parte das alternativas, pois, uma vez que o povo pudesse eleger seus representantes, submetendo-os periodicamente a novas eleições, poderia mantê-los sob controle. Mas já havíamos aceitado tacitamente que, diante de uma política futura de sacrifícios responsáveis, a democracia seria, pelo menos momentaneamente, inapta (pois nela predominariam os interesses do presente). Nossa avaliação oscila, a contragosto, entre diferentes tipos de “tirania”. Nesse caso, o socialismo como credo oficial do Estado, ainda que sua prática seja deficiente (e, melhor ainda, quando ela se conforma em alguma medida ao seu credo), oferece um alívio psicológico inegável para a aceitação popular de um regime de sacrifícios impostos. Supondo-se que os dirigentes sejam capazes de tomar o caminho correto, o que a estrutura socialista não pode garantir em absoluto, o socialismo teria uma vantagem, da qual poderia aproveitar-se um sistema marxista, não apreciado por outras razões. Ainda resta examinar até que ponto podemos confiar nessa suposição — nesse grande “se”.

4. Resultado provisório da comparação: a vantagem do marxismo

Até agora, o resultado indica que o marxismo apresenta vantagens em comparação com outros regimes ditatoriais, tanto no que se refere ao aspecto da disciplina social, quanto àquele da confiança social, caso consideremos o assunto de um ponto de vista instrumental e suponhamos (algo altamente hipotético) o consenso entre os dirigentes quanto às futuras prioridades concretas do planeta. Deixamos entrever que as ficções podem desempenhar um papel nesse contexto, em particular duas delas: o ideal da utopia, capaz de engendrar entusiasmo pelo fim supremo a ser atingido, e o princípio da igualdade, ancorado institucionalmente, que na vida cotidiana é capaz de afastar a suspeita de favoritismo. É evidente

que ambas as idéias são ficções, embora em sentidos muito diversos e até opostos. A ilusão da utopia só é útil nesse caso, quando ela ainda não for realidade, ou seja, enquanto o impulso utópico possa permanecer suspenso *pro tempore*; já a ilusão da justiça igualitária é tanto melhor quanto mais verdadeira for — ou seja, ela precisa parecer como tal, mas, na medida do possível, ela deve ser também. (A ilusão que excede o real conserva sempre um valor político, enquanto a ilusão que lhe fica aquém rouba à boa realidade parte de sua efetividade política.) Ao reconhecer o valor das “aparências”, só estamos reconhecendo que a opinião dos homens, verdadeira ou falsa, é ela própria um fator no curso dos acontecimentos. No caso particular da utopia, também dissemos que em certas circunstâncias a opinião mais útil é aquela que é falsa: ou seja, quando a verdade é dura demais para suportar-se, melhor recorrer a uma mentira piedosa. Com isso talvez estejamos subestimando “os seres humanos”, pois quem sabe a verdade amarga seja capaz não só de comover alguns, mas também, muitos. Essa é a maior das esperanças em tempos sombrios.

IV. EXAME CONCRETO DAS POSSIBILIDADES ABSTRATAS

Após a avaliação instrumental, que pareceu apontar uma vantagem para um marxismo interiormente mais comedido (ou seja, melhores possibilidades de dar conta das duras tarefas do futuro), surge a questão principal: quais são as possibilidades de que esse marxismo saiba aproveitar tais oportunidades? Essa questão requer, por assim dizer, uma metacrítica da crítica precedente, reabrindo novamente a comparação empreendida. Pois o “marxismo”, como tal, não passa de uma abstração. Temos de examinar os regimes marxistas concretos e os partidos comunistas concretos. Assim, postulamos a questão, que só aparentemente é redundante, sobre as possibilidades das possibilidades.

1. Motivação de lucro e incitação à maximização no Estado nacional comunista

Entre as possibilidades mais significativas, havíamos mencionado a superioridade racional da lógica das necessidades em relação à lógica do lucro. Agora necessitamos perguntar se a motivação do lucro *per se* foi de fato eliminada em uma sociedade comunista. A motivação para o lucro privado, naturalmente, já que o sistema não oferece oportunidade para tal. Mas por que estaria excluída a busca de lucro coletivo às custas de outras partes do mundo? Uma vez atingido um determinado poder, o que impediria tal busca por parte de um imperialismo econômico que não tem nada a invejar ao colonialismo capitalista no que tange à exploração desapiedada de matérias-primas e potencial econômico de povos estrangeiros (de preferência com a ajuda do “comunismo” paroquial)? Pode-se responder que tal comportamento seria contrário à ideologia comunista, mas esse argumento não fornece nenhuma garantia confiável. Pois já conhecemos a combinação entre o “socialismo em um só país” e o patriotismo, o egoísmo coletivo e a política nacional de poder. A parte não-socialista do mundo certamente será tratada como objeto, senão como inimiga. E sequer poderíamos contar com uma melhor compreensão das necessidades planetárias. Em primeiro lugar, porque ainda estamos nos questionando sobre essa possibilidade entre os quadros dirigentes marxistas e, em segundo, porque já temos provas de que, caso tal compreensão exista, ela se

restringiria ao seu próprio território. Na Conferência de Bucareste sobre Populações, em 1974, a China, que parece estar controlando com sucesso o crescimento da sua população (um exemplo esclarecedor do que é capaz um regime comunista), de forma despidorada, e contra tudo o que ela mesma sabe, aconselhou o Terceiro Mundo a não se deixar persuadir pelos países “imperialistas” a controlar o crescimento das suas próprias populações, inspirada no cínico interesse de impedir uma pacificação prematura das tensões globais, com a qual os seus inimigos ganhariam.³ Certamente não se trata aqui de exploração econômica, mas de exploração do ponto de vista de uma política de poder, que pode ser até mais perniciosa do que a anterior no contexto da nossa análise (ou seja, da perspectiva ecológica). Mas, para permanecermos no aspecto econômico, a busca da maximização, que do ponto de vista prático deveria ser comparada à motivação do lucro, é parte tão intrínseca ao marxismo quanto ao capitalismo, e o primeiro poderá encontrar dificuldades para freá-la tanto por razões internas quanto externas. As razões internas estão ligadas ao utopismo (materialista), do qual ainda nos ocuparemos. Apenas recordaremos o que já havíamos comentado anteriormente: o princípio das necessidades deixa em aberto o que deve ser reconhecido como necessidades, e as prioridades devem ser consideradas entre essas necessidades. Já se pode antecipar algo a respeito, quando examinamos as razões externas da maximização. “Maus exemplos corrompem os bons costumes”: a coexistência com os bem-sucedidos sistemas industriais capitalistas praticamente coage os regimes socialistas a oferecer benesses mais ou menos comparáveis aos seus próprios povos. Supondo que o sistema capitalista fosse um dia absorvido pelo mundo socialista (como prevê a doutrina), o contágio deixaria de ser externo para ser interno. A isso deveríamos agregar os gastos com a corrida armamentista resultante da coexistência, que podem levar aos maiores abusos econômicos, especialmente quando não se pode negligenciar demais o bem-estar material, por causa da estabilidade interna. Assim, as tentações internas e externas dão-se as mãos, e o cresci-

mento industrial tem de seguir adiante. Entre aqueles que pecam contra o planeta encontram-se todas as modernas sociedades industriais, inclusive a Rússia.

2. O comunismo mundial não é imune ao egoísmo econômico regional

Mas, dirão alguns, “o socialismo em um só país” (ou em alguns países) será no máximo um primeiro passo. Só um regime socialista mundial poderá constituir uma solução. Duas coisas, contudo, são de uma clareza cristalina nesse caso. Nas circunstâncias atuais, só se poderia alcançar tal estado por meio de uma guerra mundial de escala verdadeiramente global, após a qual não teria sobrado muito do que hoje é objeto do nosso debate. O intuito da nossa reflexão teórica é descobrir como evitar uma catástrofe gradual para a humanidade. Substituí-la por uma catástrofe abrupta seria um remédio contra-indicado. Mas, em segundo lugar, mesmo que fosse possível construir um Estado socialista mundial de forma mais benigna, para muitas das suas partes ele seria visto como uma dominação estrangeira: para os ricos, se forem forçados a rebaixar seu nível de vida; para os mais pobres, caso sua ascensão seja barrada. Serão inevitáveis os movimentos de libertação regionais, com todas as paixões provocadas pelo nacionalismo. Isso significa dizer que um Estado mundial, gerido de forma centralizada e cuja necessária parcialidade seria percebida como um poder opressivo, seria instável, e o fato de ser socialista não faria nenhuma diferença. Tampouco o socialismo faria diferença em uma federação de Estados soberanos: por que não poderia haver conflitos ou mesmo guerras entre Estados por causa de vantagens vitais? As entidades coletivas continuarão a se organizar em base territorial e nacional. Na história geral não se conhece nenhum exemplo de altruísmo coletivo e tampouco há qualquer razão para supor que as coisas mudem nesse aspecto. Enquanto a tendência geral for ascendente, ou seja, enquanto houver crescimento econômico contínuo e esse crescimento se mantiver ligeiramente acima do populacional, será possível, em princípio, satisfazer a todos os seus membros subordinados, distribuindo-se parcelas desse incremento entre todos, de modo que até mesmo os mais pobres poderiam experimentar alguma melhora. Nessas circunstâncias, é possível que uma federação de repúblicas soviéticas pudesse subsistir, mesmo abrigando grandes desigualdades. Em outras palavras, um socialismo mundial bem-

³ Mais precisamente, o interesse implícito era, de um lado, fortalecer numericamente o Terceiro Mundo, como aliado potencial contra o mundo capitalista, e, de outro, aumentar de tal modo a pressão interna — isto é, a miséria —, de modo a tornar inevitável a explosão que deveria voltar-se contra os países ricos: um cálculo implacável de uma política de poder, que falharia apenas no caso em que tal poder passasse a pertencer, ele também, ao grupo dos países ricos — e nenhum marxismo se oporia a tal coisa. Mas brincar com fogo, ou seja, com uma conflagração mundial, é um elemento constitutivo do conceito de “revolução mundial”.

sucedido pressupõe uma contínua expansão econômica, sem a qual não se poderia aliviar a miséria de grande parte do mundo, a menos que se impusesse uma redistribuição internacional da riqueza existente em nível internacional (o que, como já foi dito, teria de ser obtido com o emprego da força, e depois do conflito não haveria muito mais a distribuir). Ora, como sabemos que em breve a expansão econômica em escala mundial será coisa do passado, embora ainda sejam possíveis avanços regionais (aliás, absolutamente necessários), o processo global tende à paralisação, e nas partes mais privilegiadas do mundo até mesmo à contração. O socialismo tampouco é capaz de alterar esse quadro. Um socialismo mundial herdaria a divisão do mundo entre *haves* e *haves not* (a Rússia já pertence aos primeiros, e talvez também a China, em breve). Com isso, as resistências contra um nivelamento, que antes eram resistências políticas de caráter externo, agora se apresentariam como resistências políticas de âmbito interno. Seria inevitável aparecerem separatismos de todos os tipos, que só poderiam ser satisfeitos por meio de concessões, em detrimento da política geral de contenção.

3. O culto da técnica no marxismo

Ao que comentamos antes, devemos acrescentar as razões oriundas da constituição interna do marxismo, que tornam difícil que ele se distancie da maximização econômica já no plano nacional de cada país, bem antes de alcançarmos a escala internacional. Trata-se, em primeiro lugar, do culto à técnica, que aí goza de uma credibilidade desconhecida no Ocidente. Já mencionamos que o marxismo é um dos frutos do pensamento baconiano. Ele se compreende, fundamentalmente, como aquele que foi escolhido para ser o seu executor testamentário. Desde o início o marxismo celebrou o poder da técnica, acreditando que a salvação dependesse da união desta com a socialização. Para ele, não se trata de controlar a técnica, mas de liberá-la dos grilhões da propriedade capitalista, pondo-a a serviço da felicidade humana. O Ocidente, que descobriu a técnica, é mais cético a esse respeito. A palavra “alienação” evoca involuntariamente a alienação do objeto do trabalho pela máquina e a perda do sentido do trabalho por causa da monótona divisão do processo de trabalho em operações manuais “sem alma”. Mais além, evoca a alienação da natureza no mundo inteiramente artificial da grande cidade. Mas o marxismo fala positivamente de uma “humanização” do mundo pelo trabalho humano que

transforma a natureza (não há nada mais estranho ao marxismo do que uma visão sentimental ou “romântica” da natureza); se não me equivoco, por “alienação” a literatura marxista não entende tanto a alienação da ação e da obra por causa da máquina, mas a alienação do produtor em relação ao seu produto por causa da propriedade alheia dos meios de produção (e com isso também do produto). Essa “alienação” é superada quando os trabalhadores se tornam donos dos meios de produção e do produto do trabalho, ou seja, com a socialização, a qual, por sua vez, intensificará a “alienação tecnológica” ao fomentar uma racionalização ainda maior. O marxismo ortodoxo desqualificaria como romantismo reacionário todas as dúvidas e resistências quanto a uma “desumanização” do processo de trabalho vinculada a essa maior racionalização. Mas o que realmente excede a visão liberal burguesa é a crença quase religiosa na onipotência da técnica em nos trazer o bem. Aqueles que são bastante idosos para terem testemunhado os primórdios da Rússia soviética se recordam do lema “socialismo é eletrificação”, do livro chamado *Concreto*, do filme de Eisenstein narrando a heróica construção de uma estrada de ferro, da glorificação dos tratores, da comemoração da instalação de cada nova fábrica e de cada progresso na engenharia, saudados como contribuições ao socialismo. Podemos hoje sorrir dessa fase infantil. Muito mais tarde, e de forma nada infantil, o malthusianismo foi “condenado” oficialmente como doutrina da classe burguesa, e Moscou proclamou — bem antes da China — que uma ciência e técnica socialistas, voltadas para a produção de alimentos, seriam capazes de acompanhar qualquer crescimento populacional. Na verdade, *repudiava-se explicitamente a idéia de que houvesse um limite natural imposto ao engenho humano*. A penúria se deveria à técnica insuficiente ou à defeituosa manipulação feita pelo mercado; mesmo a primeira, em longo prazo, só poderia ser culpa de uma classe. Não importa o quanto haja aqui de convencimento ou de hipocrisia, já que esta última é utilizada pela doutrina oficial, tornando-a honesta ao apresentá-la como obrigatória.

Outro exemplo da dominação da ideologia em relação à verdade é o célebre caso Lyssenko, a disputa a respeito da genética oficialmente correta. Os aspectos imediatamente grotescos não devem nos fazer perder de vista o que realmente estava em jogo nesse caso: tratava-se de uma concepção basicamente tecnológica da sociedade: como “meio ambiente” biológico, ela deveria ter o poder de conformar o homem até mesmo do ponto de vista biológico, ou seja, por sua própria transformação, trans-

formá-lo, adaptando-o a ela. Mas, uma vez que sua própria transformação ocorre de acordo com uma intenção e plano, a manipulação das condições sociais torna-se um meio artificial para uma manipulação hereditária do homem, e a sociedade, como um todo, torna-se uma técnica de engenharia para determinar a sua natureza. Naquela ocasião, observou-se na nova genética “ocidental” apenas o seu aspecto fatalista, ou seja, “reacionário” (a imunidade do gene em relação a influências do meio, com suas implicações para a doutrina racista), e não as possibilidades manipulativas, portanto “progressistas”, aí presentes, que poderiam ser empregadas a título individual, deixando espaço ao arbítrio individualista. De acordo com a doutrina marxista, o determinismo só pode existir na forma coletivista. Por isso, o arbítrio foi transferido para um andar inferior, na forma exatamente do coletivo. Naturalmente, passando por cima do cadáver do equívoco de Lyssenko, o marxismo pode rapidamente fazer as pazes com o potencial da ciência ocidental da engenharia genética, desde que esse potencial esteja sob controle “da sociedade”. As aplicações dessa tecnologia encontrarão menos entraves em um poder marxista, dada a sua natureza, do que no mundo ocidental-burguês, onde ainda tem voz uma diversidade de vestígios tradicionais e religiosos. O progresso técnico transformou-se no “ópio das massas”, papel antes atribuído à religião. É de temer-se que, mais ainda do que no capitalismo, ele não o seja apenas para as massas. O impulso tecnológico é um elemento constitutivo da essência do marxismo. Resistir a ele é tanto mais difícil na medida em que ele se vincula a uma perspectiva de antropocentrismo extremo, para o qual a natureza como um todo (incluindo a natureza humana) não passa de um meio para a auto-realização de um homem ainda inacabado. Não devemos deixar de lado esse fator mental ao avaliar as “possibilidades” do socialismo, mesmo que ele não possa ser quantificado.

4. A sedução da utopia no marxismo

A maior das tentações reside na alma do marxismo — a utopia. Essa é a sua tentação mais nobre e por isso mais perigosa. Pois naturalmente ela não consiste no “materialismo” da explicação marxista da história e mesmo na sua ontologia simplista de um conteúdo banal e material do seu ideal, ou seja, o ideal de estômagos cheios. O materialismo refere-se às condições, não aos fins. No lema “primeiro vem o comer, depois a mo-

ral”,* deve-se levar a sério tanto a palavra “primeiro” quanto a “depois”. Isso significa que os famintos (ameaçados de morrer de fome), bem como aqueles que estão sendo sufocados, são privados das necessidades mais básicas da vida e, por isso, mantidos em um estado pré-moral; mas, “em seguida”, efetivamente “vem a moral”, que reivindica o seu quinhão. Assim, a insolente banalidade que parece relativizar “a moral” (algo a que só alguns podem se dar ao luxo) estipula, na verdade, ela própria, um dever moral para com terceiros, ou seja, ajudar a superar uma condição que inviabiliza a moral, substituindo-a por outra situação na qual não se possa dizer: “as circunstâncias não o permitem”. Caso esta fosse toda a utopia do socialismo, quem se escandalizaria com ela, salvo talvez ao pôr em dúvida o caminho adotado? Mas, com essa interpretação caridosa teríamos avaliado equivocadamente o marxismo na mesma medida de uma interpretação puramente econômica referente ao abastecimento de bens. A “justiça” já permitiria uma melhor caracterização sua, mas mesmo ela descreve menos o ideal propriamente dito do que uma precondição para tal: uma situação justa abriria as portas para a libertação do potencial humano propriamente dito, que até agora estaria obstruído pelas relações injustas de ambos os lados da divisão em classes. Esse é o sentido da expressão, de outro modo enigmática, de que toda a história até agora, inclusive aquela atual que precede à sociedade sem classes, é apenas “pré-história”, e que a verdadeira história da humanidade só começaria com a nova sociedade. Sabiamente, além da superação da injustiça e dos conflitos anteriores, nada se diz sobre em que consistirá positivamente a realização mais elevada desse “homem”: e com razão, pois o marxista não pode ter uma idéia do que esse homem será, tendo diante dos olhos apenas a história passada, inautêntica. Mas nós, confrontados com o apelo encantador e vazio da utopia, interpelados pela sua promessa, deveríamos perguntar *o que* aquela condição mais justa (incontestavelmente um valor em si mesma, que deveríamos estar dispostos a pagar com uma moeda humana, por exemplo, o esplendor cultural) seria capaz de revelar (ou permitiria que se revelasse) além dela própria, e que até agora não pode vir à luz. Em que se baseia a crença de que tal coisa exista e que simplesmente esteja esperando por sua redenção?

* Bertold Brecht, *A ópera dos três vinténs*. [N.T.]

V. A UTOPIA DO "HOMEM VERDADEIRO", O QUE ESTÁ POR VIR

1. O "super-homem" de Nietzsche como o futuro homem verdadeiro

Já que a própria utopia se cala nesse ponto, temos o direito de nos voltar para Nietzsche. Vindo do extremo oposto do espectro, ele chega à mesma conclusão de que tudo o que ocorreu até agora não passa de uma etapa preliminar, uma transição do animal para o super-homem futuro. Mais do que o marxismo, Nietzsche nos permite vislumbrar algo do que seria a sua idéia da grandeza humana, a qual projeta sombra sobre o futuro. Nietzsche, naturalmente, não era nenhum utopista e não alimentava nenhuma expectativa em relação a um estado futuro, nem muito menos em relação a um estado "definitivo", que significaria a morte da aventura humana. O estado transitório se referia estritamente aos seres humanos, ao esperado "super-homem" propriamente dito, que por sua vez deveria superar-se indefinidamente, em um horizonte aberto. Sabemos também que Nietzsche só experimentava desprezo pelas bênçãos da igualdade socialista e suas outras beatitudes coletivas, e por isso não pode ser utilizado como fonte suplementar para preencher o vácuo de conteúdo da utopia marxista. No entanto, com sua percepção vívida sobre a grandeza e a pequenez humana, o sublime e o medíocre, o íntegro e o deformado, ele sabia razoavelmente do que falava, quando esperava pela vinda do melhor. Basta considerarmos os seus heróis (a maioria deles, em certo sentido, também seus inimigos): recordemos a "conferência de cúpula" que os grandes espíritos realizam através dos tempos e que deverão continuar a realizar no futuro. Serão essas cúpulas ainda mais elevadas? Difícil imaginar como isso seria; na verdade, o significado disso é bastante obscuro. Será que eles serão menos raros, mais próximos uns dos outros? Provavelmente, mas não parece claro que Nietzsche estivesse interessado em cifras, nesse caso. E poderíamos imputar-lhe a idéia: o que seria de Platão, se ele não tivesse sido seduzido pela teoria dos dois mundos? E o que seria de Spinoza, se o seu ódio aos judeus não tivesse sido alimentado pelo Deus dos judeus? E assim por diante. Impossível. Ele não desejaria que nenhuma de suas "cúpulas" fosse diferente. Certamente, eles não eram ainda os "espíritos inteiramente livres" do futuro, dos quais, após a morte de Deus, ou seja, da perda definitiva da transcendência, se exigiria uma

“dureza” e uma “coragem” desconhecida até então. Essa é a única virtude distintiva do super-homem que Nietzsche é capaz de mencionar,⁴ e isso quer dizer simplesmente fazer da necessidade uma virtude — em si, ela não passa de um melhoramento de algo que já conhecemos no passado. Em suma, o “super-homem” sempre esteve aqui, bem como “o homem”. O homem futuro será diferente do atual, mas este também é diferente daquele que o antecedeu. Em conclusão, não há nenhuma indicação em Nietzsche de como promover ou tornar possível o aparecimento do homem superior, e mesmo sequer quanto à sua probabilidade (salvo se quiséssemos recorrer às imagens ocasionais sobre a domesticação).

2. A sociedade sem classes como condição para o futuro homem verdadeiro

Nesse aspecto, em comparação com a esperança do visionário, o marxismo tem a vantagem da concepção e da ação políticas: ele conhece um caminho em direção às condições para o homem superior e verdadeiro. O caminho é a revolução, e a soma dessas condições é a sociedade sem classes. Aí encontramos uma premissa que distingue o marxismo e Nietzsche (e a maioria dos filósofos clássicos), e que o marxismo compartilha com a maioria dos que acreditam no progresso: o homem é fundamentalmente “bom”, apenas as circunstâncias podem torná-lo mau. Basta que sejam estabelecidas as circunstâncias apropriadas para que sua essência benévola se manifeste. Ou, o que na prática significa a mesma coisa, o homem é produto das circunstâncias; boas circunstâncias engendrarão bons homens. Em ambas as visões, a bondade ou a maldade dos homens é uma função de circunstâncias, boas ou más. Pelo menos um dos aspectos do progresso é sempre a eliminação dos obstáculos. Sob essa perspectiva e de acordo com o marxismo, as circunstâncias nunca teriam sido boas — a sociedade de classes e a luta de classes —, e por isso os homens tampouco puderam ser bons. Logo, só a sociedade sem classes poderá engendrar o homem bom. Essa é a essência da “utopia” marxista. Ora, o termo “bom” pode significar aqui duas coisas: bondade de caráter e comportamento, ou seja, qualidade moral; e produtividade nos valores supra-econômicos

⁴ Poderíamos mencionar a irresponsabilidade divinamente lúdica, o desejar experimentar tudo, mas isso nos levaria a uma esfera irrelevante para a nossa discussão a respeito da “responsabilidade”.

(pois os valores econômicos são apenas condições) e seus bens, ou seja, qualidade cultural. Em ambos os significados provavelmente, e certamente em pelo menos um desses, supõe-se *ex hypothesi* que a sociedade sem classes seja superior às anteriores, trazendo à luz pela primeira vez o verdadeiro potencial do homem. O que significa isso?

a. Superioridade cultural da sociedade sem classes?

No que tange ao aspecto “cultural” retornamos ao enigma nietzschiano: haverá gênios maiores? Maior número de gênios? Mais felizes? Mais benévolos socialmente? Quanto às condições para o seu surgimento, não temos a menor idéia. Em termos quantitativos, é possível que muitos talentos antes prejudicados pela miséria venham a florescer, o que significa um ganho. Por outro lado, também é possível que outros tantos talentos sejam oprimidos pela censura mais rígida, tornando difícil um balanço final. Quanto à qualidade, temos menos ainda a dizer, devendo silenciar diante do mistério do “gênio”; e a utilidade é provavelmente a última coisa que deveríamos exigir de um gênio. Deixando de lado os indivíduos, deveríamos esperar dessa sociedade, como um todo, uma arte superior àquelas que nos legaram quaisquer sociedades da nossa obscura pré-história? Talvez uma arte mais comportada. Uma ciência ainda mais poderosa? Talvez uma ciência mais diretamente orientada para a utilidade pública. Mesmo esse “talvez” é pronunciado de forma muito superficial. Na verdade, novamente sabemos pouco a respeito das condições da criatividade, tanto coletiva quanto individual, e não sabemos nada a respeito de como e onde, em que época e sociedade, por exemplo, é possível surgir uma grande arte ou uma arte medíocre. A única coisa de que podemos estar convencidos é de que a regra geral é sempre a mediocridade, tanto para as sociedades sem classes quanto para as demais. Pode fazer diferença, então, para onde se destinam os grandes prêmios, se para as exceções ou para a regra conformista. Mesmo nesse caso o resultado não é bastante claro, desde que as exceções não sejam demasiadamente penalizadas. Mas também pode ocorrer o caso de que, por uma ordem social mais justa e menos deformada pela miséria humana, estejamos dispostos a pagar um preço em termos de brilho cultural e originalidade, desde que estes estejam vinculados a condições negativas: pode-se considerar justo que, em prol da decência, se aceite a prevalência da vulgaridade; e responder tal questão com um “sim” ou um “não” seria o correto enquadramento moral do problema, em vez do desejo infantil (igual à utopia) do querer tudo

ao mesmo tempo. Porém, se concedemos prioridade ao aspecto moral nessa escolha (que talvez nos peçam), é necessário distinguir entre sua exigência imediata, que como tal é válida por si mesma, e as expectativas relativas à realização ética, e que como tais são utópicas, como moralidade existente. Essas expectativas — ou seja, a existência de um homem “melhor” do ponto de vista moral — são o cerne do ideal, o prêmio pelo qual se pagou o preço mencionado. Como estamos em relação a essa questão?

**b. Superioridade moral dos cidadãos
em uma sociedade sem classes?**

Sobretudo aqui entra em jogo a tese de que a “bondade” depende das circunstâncias, sendo a plausibilidade de tal tese muito mais certa no que refere à condição moral da sociedade do que no que se refere à criatividade cultural. Aqui é preciso reconhecer desde o início que uma repartição justa e menos desigual dos bens essenciais, como se espera de uma ordem econômica coletivizada, fará desaparecer muitas incitações à violência, à crueldade, à inveja, à cupidez e à fraude. Talvez reine entre os homens um espírito mais pacífico, quem sabe até fraterno, em vez da competição implacável, onde “os cachorros devoram os últimos”. Certamente, os crimes e os vícios decorrentes da miséria diminuirão, quando não houver mais miséria. Não sabemos, contudo, que estímulos ou pretextos para a maldade podem substituí-los (pensamos imediatamente na ambição política). Devemos contar com eles, dada a natureza humana, sua debilidade e sua esperteza.

Isso não nos deve impedir de eliminar aqueles motivos que possam ser eliminados, cuja existência constitui um escândalo por si mesma. Mas, qualquer que seja o resultado final, nenhuma pessoa razoável pode acreditar seriamente que após a eliminação de determinados estímulos os homens se tornarão benevolentes, não invejosos, justos, fraternos e mesmo amáveis entre si, em um grau até hoje desconhecido, interiorizando essa ética institucionalmente encarnada, digamos “objetiva”, e praticando-a espontaneamente, como se o Estado se constituísse apenas de pessoas virtuosas. Também o Estado socialista não acredita nisso, como o comprova a solidez do seu sistema policial e de informação. “O homem socialista”, em certos aspectos mais bem colocado do ponto de vista moral do que aquele que tem de lutar por si mesmo, pode ser um homem bom ou mau, dependendo de uma série de critérios. Só pode constituir uma vantagem, do ponto de vista moral, o fato de que várias justificativas so-

ciais tenham desaparecido, e assim a culpa se torne mais evidente. Mas, enquanto houver tentações — e o coração humano jamais se privará delas (assim esperamos, deveríamos acrescentar?) —, confirmar-se-á o fato de que homens são homens, não anjos. Quase nos envergonhamos de dizer tal coisa. Por quê?

**c. Bem-estar material como
condição causal da utopia marxista**

Nós o fazemos em virtude do poder perigoso de *uma* tentação: a própria utopia! Seus riscos mais gerais — por exemplo, a tentação de adotar políticas impiedosas visando à sua realização — não nos interessam agora. Em relação ao nosso tema, o seu perigo particular consiste no fato de que entre suas condições causais encontra-se a eliminação da pobreza, buscando senão a abundância, pelo menos uma plenitude satisfatória da existência física. O materialismo da hipótese ontológica torna o bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da liberação do verdadeiro potencial humano: não um fim em si, mas um meio indispensável para tal. Conseqüentemente, a busca da sua realização com a ajuda da técnica, mais além dos incentivos vulgares que conduzem ao mesmo fim e que são partilhados com o capitalismo, torna-se o dever maior do servidor da utopia: o advento do homem verdadeiro assim o exige. Temos a dizer sobre isso duas coisas que ninguém gostaria de ter de dizer: primeiro, não podemos nos dar ao luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal.

VI. A UTOPIA E A IDÉIA DE PROGRESSO

1. Necessidade de despedir-se do ideal utópico

a. O perigo psicológico da promessa de bem-estar

Já expusemos satisfatoriamente por que “nós” não podemos mais permitir que o bem-estar mundial continue aumentando, na média. Isso implica renúncias por parte dos países desenvolvidos, pois o crescimento dos países subdesenvolvidos só poderia ocorrer às suas custas. Mas, mesmo nessas circunstâncias, a margem é mínima. Mesmo uma redistribuição implacável da riqueza global já existente e da capacidade produtiva que a gera (o que não ocorreria pacificamente) não seria suficiente para elevar o nível de vida das regiões mais pobres do planeta até o ponto necessário para eliminar a miséria. Deveríamos nos considerar felizardos, se eles fossem capazes de controlar o seu crescimento. E, no melhor dos casos, isto é, no caso de um êxito parcial, este poderia apenas aguçar o apetite por “mais” (pois não se teria o bastante). Contudo, é evidente que algo tem de ser feito nesse sentido, mas que ficará obrigatoriamente bem aquém da abundância de uma utopia promissora. Também é evidente que o bem-estar dos Estados Unidos, por exemplo, que consomem uma parte grande demais das riquezas planetárias, sofrerá perdas significativas, voluntariamente ou sob coação da “luta de classes” dos povos (isso vale também para a Europa e outros lugares), o que, do ponto de vista psicológico, não constitui uma boa recomendação para uma utopia. Ao contrário, esta última deveria fazer promessas que tivessem uma força de atração bem maior do que aquela de estabelecer a mesma justiça para todos. A maioria deveria se ver como ganhadora ou, pelo menos, como não perdedora, e em particular a maioria dos povos poderosos e ricos, dos quais tudo dependerá: mas eles, precisamente, deverão pagar a conta. Nesse contexto, a magia da utopia só poderá ser um obstáculo para aquilo que necessita ser feito, pois ela aponta para o “mais”, em vez de para o “menos”. A longo prazo, a advertência em relação a um mal maior no futuro não seria somente a política mais verdadeira, mas também a mais efetiva.

In summa: em vez do crescimento, a palavra de ordem será a contração, algo muito mais difícil para os pregadores da utopia do que para os pragmáticos, desvinculados de ideologias. Fiquemos por aqui ao analisar

a periculosidade do pensamento utópico neste momento da história mundial — uma contribuição para a avaliação que estivemos fazendo sobre as “chances” do marxismo como aspirante da causa mundial. Nesse mero cálculo pragmático, torna-se um imperativo da maturidade a renúncia ao sonho acalentado pela juventude, que é o que significa a utopia para a humanidade.

b. Verdade e falsidade do ideal e o dever dos responsáveis

Independentemente do que foi dito antes, chegou a hora de perguntar sobre o valor real da utopia: o que se perderá com o seu abandono e o que talvez se ganhará. Caso o sonho seja falso, teremos ganho em *verdade*, ou ao menos teremos nos adequado mais a ela com o seu abandono. Mas a verdade, ou a sua maior proximidade (que aqui se apresentaria na forma negativa da renúncia cética a uma crença), nem sempre é saudável. É inegável o valor psicológico da utopia, ao inspirar enormes massas a ações e sacrifícios, dos quais elas seriam incapazes em outras circunstâncias. A força histórica do “mito”, verdadeiro ou falso, foi o mais das vezes insubstituível, para o bem e para o mal. A utopia é um desses mitos, e ela produziu milagres. Neste momento, porém, seria concebível uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela mera preservação da humanidade assumisse aquilo que antes necessitou do fascínio da promessa: o medo altruísta, em vez da esperança altruísta. Certamente, esta necessita ser a situação entre os dirigentes, se não quisermos que eles sucumbam à sedução do próprio ideal, quando a hora imponha abandoná-lo. Pelo menos para os dirigentes, a questão da verdade da utopia desempenha um papel decisivo, independentemente do tempo e do modo em que ela se realizaria — mais cedo ou mais tarde, em parte ou integralmente, de uma só vez ou gradualmente. Para os dirigentes, a questão mais importante é a *justeza intrínseca* da verdade do ideal, e com isso a legitimidade da sua existência como tal. Pois só uma despedida verdadeira desse tipo de concepção, e não o seu mero adiamento por motivos pragmáticos, daria aos futuros dirigentes a liberdade intelectual e moral requerida pelas decisões que deles se esperarão. Não cabe à filosofia, e sim à arte da política, refletir sobre como se comunicará à opinião pública a decepcionante verdade.

Examinemos, portanto, a questão da verdade ao nos concentrarmos na utopia moral, à qual o vago aspecto cultural apenas servia de ornamento, e que conserva sua força como objetivo visionário, mesmo depois de reconhecer a impossibilidade de se atingir a utopia material considerada

como sua premissa. Faz sentido dizer que “o homem”, como espécie, poderá se tornar melhor e mais sábio do ponto de vista moral? Pode-se empregar o conceito de progresso nesse contexto?

2. A problemática do “progresso ético”

Freqüentemente se diz que o progresso moral não acompanhou o progresso intelectual. Mesmo no que tange ao progresso intelectual, o conhecimento sobre o homem, a sociedade e a história teria ficado atrás daquele sobre a natureza. Seria necessário preencher tais lacunas com um resgate dessas áreas de conhecimento mais atrasadas, de modo que o homem pudesse resgatar-se a si mesmo, por assim dizer, tornando integral um progresso até agora unilateral, por causa do abandono de um de seus aspectos. Essa opinião, a meu ver, exprime um desconhecimento absoluto do que seja o fenômeno humano, e o fenômeno ético em particular. O fato de que “ainda” não haja um conhecimento sobre o homem, a sociedade e a história comparável ao conhecimento nas ciências naturais deve-se simplesmente ao fato de que aqueles assuntos *não são passíveis de ser conhecidos* no mesmo sentido em que o são os fenômenos naturais. Mais ainda: naquilo em que os conhecimentos a seu respeito se assemelham a estes últimos, eles não tratam do que lhe é essencial. Sobretudo: *esse* tipo de saber se agrega sem dificuldade ao saber técnico-manipulativo da natureza, “livre de valores”, encontrando-se na outra borda da lacuna e não auxiliando em nada o seu preenchimento. Ficaremos por aqui com esse enunciado sumário; só podemos convidar os leitores a refletir a respeito. (A prova filosófica que deveria ser desenvolvida para mostrar o sentido diverso do “saber” para objetos diferentes nos levaria a desviar-nos da nossa tarefa atual.) Mas, como ficamos em relação ao aprimoramento moral, que ninguém negaria que fosse desejável? O conceito de “progresso” é aplicável nesse caso a um processo social?

a. Progresso no indivíduo

Há uma ironia no fato de que o conceito de “progresso” tenha nascido aí mesmo, na esfera moral e na esfera pessoal, em geral. O *Pilgrim's Progress*, de Bunyan,* trata do progresso da salvação da alma, e desde Sócrates

* *The Pilgrim's progress from this world to that which is to come* [O caminho do peregrino desde este mundo até aquele que está por vir], a grande obra de John Bunyan (1628-1688), prosador religioso do período puritano inglês. [N.T.]

aceita-se que a virtude cresce com a virtude e é o produto de uma educação progressista na qual desempenham um papel as boas companhias, os exemplos, as práticas, os conhecimentos e, sobretudo, a busca contínua do “amor ao bem”, de início estimulada desde fora, pela imitação, mas da qual, aos poucos, os indivíduos se apropriam. Nunca se duvidou que o indivíduo seja capaz de progressos (pois fazemos progressos na escola e também em aptidões corporais) e que haja no próprio sujeito recursos e caminhos para tal, e assim para um progresso possível, talvez interminável. Afinal, uma vez que toda vida começa do nada e tem de se apropriar de tudo, o “progresso” é a lei de desenvolvimento obrigatória do devir humano, da qual todos têm de participar, restando-nos apenas a questão sobre se esse devir para o melhor se estende além do aprendizado da juventude e da maturidade biológica. Nessa questão, a ética sempre sustentou a tese de que, salvo a morte, não há limite para o conhecimento, para o poder e para o caráter moral. Ou seja, que a educação como auto-educação deve seguir adiante durante a maturidade, pois aquilo que seria o mais perfeito e passível de ser atingido se encontraria além do já alcançado. É aqui que a idéia de “progresso” se originou como conceito e como ideal, abrindo espaço, inclusive, para uma “utopia” pessoal. Mas tudo isso se refere à pessoa singular, ao indivíduo psicofísico e, sobretudo, à sua “alma”. Pode haver algo semelhante para o coletivo? Para os grupos sociais, a sociedade histórica ou mesmo a humanidade? Existiria algo como a “educação moral do gênero humano”? O que vale para a ontogênese, vale para a filogênese?⁵

Já havíamos levantado essa questão (capítulo 4, parte IV.2), precisamente em relação ao problema da previsão histórica e ao horizonte futuro da responsabilidade, passível de ser conhecido. E havíamos concluído que não há nenhuma analogia válida entre a existência individual e a existência histórica. Retomemos a questão, em relação ao conceito de progresso e de utopia coletiva.

⁵ O conceito de progresso experimentou a mesma sorte do conceito de “evolução” (desenvolvimento), que originalmente se referia à ontogênese e que, tendo sido dela emprestado, acabou por ser monopolizado pela filogênese (veja a respeito em H. Jonas, *Organismus und Freiheit* [Organismo e liberdade], p. 65 et seq.; na tradução inglesa, *The Phenomenon of Life*, p. 32 et seq.). Quando hoje se escuta a expressão “teoria da evolução” pensa-se imediatamente no darwinismo e não “na forma própria de como se desenvolve o Ser vivo”. Assim, quando se fala em “progresso”, pensa-se sempre na sociedade e na história, e não nos percursos das vidas individuais.

b. Progresso na civilização

Não há dúvida de que existe progresso na “civilização”, geralmente em todas as modalidades de saber humano que são capazes de acumular-se para além da vida individual (porque são transmissíveis) e constituem patrimônio coletivo: ou seja, na ciência e na técnica, na ordem social, econômica e política, na segurança e conforto da vida, na satisfação das necessidades, na diversidade dos objetivos produzidos culturalmente e de modos de desfrute, na ampliação do acesso a eles, no desenvolvimento do direito, na consideração pública pela dignidade pessoal — e, naturalmente, também nos “costumes”, ou seja, nos hábitos externos e internos da vida coletiva, que podem ser mais brutos ou mais refinados, mais duros ou mais gentis, mais violentos ou mais pacíficos (e que poderia conduzir à constituição de “temperamentos nacionais”, cujas características impregnariam todos os indivíduos do grupo). Em todos esses aspectos existe um progresso em direção ao melhor, ou pelo menos ao mais desejado — e, como também sabemos, existem regressões, algumas assustadoras. Mas, no conjunto, pode-se falar até agora de uma “ascensão” da humanidade; outras possibilidades de progresso podem se abrir no futuro. Mas, como já tivemos de aprender, há um preço que se paga por esse progresso: com cada ganho também se perde algo valioso. Não é necessário lembrar que o custo humano e animal da civilização é alto e, com o progresso, tende a aumentar. Mas ainda que pudéssemos ter tido a oportunidade de escolher (na maioria das vezes, não a tivemos), estaríamos dispostos a pagar esse preço ou a fazer com que a “humanidade” o pagasse, exceto no caso daquele preço que privaria o empreendimento de todo o seu significado ou que ameaçasse destruí-lo. Consideremos, portanto, os diversos tipos de progresso mencionados.

3. Progresso na ciência e na técnica

O caso mais claro é o da ciência e da técnica. Aqui, por natureza, não só é concebível um contínuo acúmulo; ao longo da história da humanidade ele ocorreu de fato, embora com interrupções, de forma evidente e incontestável; e a situação atual de ambas — indissolavelmente unidas — indica uma continuação indefinida do seu movimento no futuro (provavelmente até um aumento exponencial dos resultados). De qualquer forma, por sua natureza e a dos objetos de que trataram, a ciência e a técnica são ca-

pazes de continuar se acumulando sem encontrar nenhum obstáculo. No seu caso, o progresso, e até mesmo o progresso potencialmente infinito, é um fato inequívoco, e seu caráter acumulativo — significando que o último elemento é sempre superior ao que lhe precede — não é simplesmente uma questão de interpretação. Menos clara é a questão do seu preço.

a. O progresso científico e o seu preço

No que tange à ciência, o caráter interminável da sua tarefa e das suas possibilidades se enraíza na natureza do objeto de conhecimento (a natureza) e na do conhecimento como tal. Sua busca não é só um direito, mas também um importante dever do sujeito do conhecimento, dotado das faculdades para tal. Mas esse sujeito não é mais o espírito individual, mas, cada vez mais, “o espírito coletivo” da sociedade que armazena o conhecimento. Aqui se encontra o preço interno do progresso científico, aquele pago pela qualidade do próprio conhecimento. O nome desse preço é “especialização”, que por causa do enorme aumento do material de conhecimento, por suas subdivisões e seus métodos especiais, cada vez mais sutis, conduz a uma fragmentação extrema do conhecimento total. O preço que o indivíduo paga para poder contribuir criativamente no processo, e mesmo para entender adequadamente o assunto como um observador, é a renúncia a partilhar de tudo o mais que se encontre fora de sua estreita competência. Assim, na medida em que cresce o patrimônio cognitivo coletivo, o conhecimento individual se torna cada vez mais fragmentário. Estamos falando aqui dos participantes do processo científico, dos pesquisadores e especialistas. Além disso, esse saber acumulado se torna cada vez mais esotérico, menos compreensível aos leigos, excluindo, assim, da sua observação, a maior parte dos contemporâneos. É possível que o conhecimento efetivo da natureza tenha sido sempre assunto de uma elite, mas é de se duvidar que um homem culto, contemporâneo de Newton, se encontrasse de forma tão desamparada diante da sua obra como nós, hoje, diante dos mistérios da mecânica quântica. O abismo se amplia, e no vácuo aí engendrado espalham-se pseudociências e superstições. Apesar disso, ninguém defende a interrupção do processo. Seguir adiante nos desafios do conhecimento é um dever supremo; se o preço é alto, deverá ser pago de qualquer forma. Aqui se trata de um caso inquestionável, talvez o único caso inquestionável — de progresso real e de seu caráter desejável, que requer o nosso apoio. Mas, por causa do seu caráter eternamente inacabado, esse progresso não tem nada a ver com a realização de uma

utopia. Suas vitórias ou derrotas em regiões remotas da teoria em nada ajudariam ou prejudicariam o advento da utopia. Por outro lado, como o curso das coisas nos mostra até agora, o vigor teórico e seus êxitos continuados não necessitaram da utopia como realidade, nem como expectativa. O melhor que se pode esperar da utopia é que, uma vez no poder, ela não entrave nem uma, nem outra. Mas a verdade como tal, e sua busca, embelezam por sua presença todos os estados do homem, assim como a sua ausência o desfigura.

b. O progresso técnico e sua ambivalência ética

As coisas podem ser diferentes com o vigoroso rebento das ciências naturais, a *técnica*. Uma vez que transforma o mundo, determinando decisivamente as condições reais e o modo de vida humano, e, em certa medida, também as condições naturais, ela pode ter algo a ver com o advento, bem como com o conteúdo projetado de uma utopia. Na verdade, as diversas utopias políticas ou literárias (com exceção da utopia “arcadiana”, que não posso considerar seriamente) incluem deliberadamente a tecnologia em seus projetos, quando elas próprias não são tecnológicas, no essencial. Dependendo do ponto de vista de cada um, podemos esperar que a utopia sirva para fomentar ou entravar o avanço tecnológico, ou seja, podemos desejá-lo ou temê-lo. Nós próprios já examinamos anteriormente a forma comunista da utopia, visando a avaliar até que ponto ela seria capaz de domesticar uma técnica que tenha se tornado selvagem, ou seja, realizar uma inibição desejável. Essa situação aponta para o fato de que, diferentemente da ciência, o progresso pode não ser desejável (pois a técnica não se justifica como tal, mas apenas pelos seus efeitos). Mas ela partilha com o seu criador, a ciência, que se tornou seu gêmeo, a idéia de que o seu movimento autônomo é um fato unívoco, no sentido de que cada novo passo seja a superação do anterior. Observe-se que esse não é um julgamento de valor, mas uma constatação objetiva: podemos deplorar a invenção de uma bomba atômica dotada de poder destrutivo ainda maior e considerá-la como um valor negativo. Porém, o que lamentamos é exatamente o fato de que ela seja tecnicamente “melhor”; nesse sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente. Nesse ponto, não diremos mais nada sobre a problemática do progresso técnico, já que a esse assunto dedicamos o livro inteiro. O que vale a pena reter no caso da ciência e da técnica, em especial depois da sua simbiose, é que se há uma história de êxito, essa é a história de ambas; um êxito contínuo, condicionado por

uma lógica interna, e portanto prometendo seguir assim no futuro. Não creio que se possa dizer o mesmo de nenhum outro esforço humano que se alongue pelo tempo. Na técnica, como indicamos antes (capítulo I, parte IV), esse êxito, com sua visibilidade pública estonteante, abarcando todos os domínios da vida — um verdadeiro cortejo triunfal —, faz com que a aventura prometida se desloque, diante da consciência comum, do papel de um simples meio (o que toda a técnica é em si mesma) para o de finalidade, mostrando-se a “conquista da natureza” como a vocação da humanidade: o *Homo faber* ergue-se diante do *Homo sapiens* (que se torna, por sua vez, instrumento daquele), e o poder externo aparece como o supremo bem — para a espécie, obviamente, não para os indivíduos. Uma vez que não há fim nessa atividade, estaríamos diante de uma “utopia” que fala de uma constante auto-superação a caminho de um objetivo infinito. A ciência, a vida da teoria, seria muito mais apropriada para ser um fim em si, mas nesse caso o seria, apenas, para um pequeno grupo de adeptos. No que tange à moral, a ciência e a técnica com ela se relacionam de diversas maneiras. Em relação à idéia de progresso, da qual tratamos, coloca-se a questão sobre se o seu progresso contribui para uma moralização geral. Uma vez que a dedicação à ciência é em si um bem moral, a ciência — e o pensamento cognitivo em geral — podem exercer um efeito moralizante sobre seus executores (o que estranhamente nem sempre acontece), mas ela não o faz em virtude dos seus progressos, e nem por seus resultados, mas graças à sua atividade contínua, ou seja, à sua disciplina. Desse ponto de vista, o cientista mais recente em nada suplanta o seu colega do passado, nem a coletividade ganha nada com isso.

Mas a sociedade, como um todo, é afetada sobretudo por aquilo que a técnica libera no mundo, e assim efetivamente pelo seu progresso, já que ele é um progresso de resultados. Ora, quanto à complexidade desses resultados — os frutos destinados ao consumo humano e à constituição da condição humana —, apenas podemos dizer que uns têm um efeito moralizador, outros são desmoralizantes, ou bem comportam os dois efeitos ao mesmo tempo, sem que se possa daí alcançar uma média final. Certa, apenas, é sua ambivalência. Mas, caso a duradoura transformação das condições de vida e de hábitos por meio da técnica devesse conduzir a uma modificação tipológica “do homem”, a mais plástica das criaturas (o que não é uma idéia absurda), essa modificação dificilmente seria na direção de um ideal ético-utópico. O predomínio da vulgaridade nas bênçãos tecnológicas torna isso altamente improvável, mesmo que não consi-

derássemos o enorme atrofamento dos indivíduos sob a compulsão mágica, objetiva e psicológica da ordem tecnológica.

4. Sobre a moralidade das instituições sociais

Enquanto no caso da ciência e da técnica podemos falar inequivocamente em progresso, e até em progresso infinito — talvez os únicos movimentos antientrópicos, no qual o estado posterior sempre suplanta o estado anterior —, no campo da ordem política e social, que tem uma relação muito mais estreita com a moral (e que até recentemente fornecia a maior parte da matéria da história), a situação é bem menos clara. Refletindo a respeito, somos tentados a estabelecer a regra de que, quanto mais próximo da esfera moral estiver um fenômeno da vida social, mais incerto será falar-se de “progresso” como uma forma de movimento natural. Aparentemente, aquilo que é mais neutro moralmente, que pode ser medido por critérios inteiramente “objetivos”, onde cada “mais” significa um “melhor”, se presta melhor a um aperfeiçoamento cumulativo. Em resumo: “poder”, mais do que “ser”. Existem, porém, formas de Estado, de economia e de ordem social melhores ou piores. Além de que possam ser mais ou menos morais como tal, ou seja, de acordo com regras morais, elas estabelecem condições melhores ou piores para o Ser moral de seus membros, ou seja, para “a virtude”.

a. Os efeitos desmoralizantes do despotismo

Não é obrigatório que o bom Estado coincida com os bons cidadãos. A coincidência é mais comum no caso negativo. Um regime despótico — em contradição, portanto, com valores éticos — corrompe de maneira diferente os agentes e as vítimas da violência (uma mesma pessoa pode também exercer os dois papéis). Manter-se puro em um tal regime exige uma virtude extraordinária — mais do que se pode esperar do homem médio e do que se teria direito de exigir de qualquer um. Não deveríamos nos privar do panorama histórico das grandes testemunhas da verdade, que nos permite ver quão capaz é “o homem” em termos de grandeza moral (sem tal panorama, não o poderíamos saber). Mas ninguém recorreria à rara virtude do martírio para defender a situação que permite o seu surgimento. Ao contrário, seu exemplo nos conclama a buscar um Estado em que o martírio não seja necessário (Platão buscava um Estado onde Sócrates não precisasse morrer). A virtude não deve ser barata, mas também

não tão cara, de forma que a maioria não possa comprá-la. Preferimos também que a virtude brilhe por sua própria luz em vez de brilhar em contraste com a escuridão do vício, embora seja essa a situação em que ela mais reluz — podendo atingir, nessas circunstâncias, um brilho sobrenatural. Mas aqui estamos falando dos muitos, não dos poucos — da condição média dos incontáveis membros da coletividade (pois é só com estes que a utopia tem a ver). Nesse caso, sendo os homens o que são, a lógica seria que se encorajasse a virtude, em vez de inibi-la. Mas, sobretudo, não se deveria encorajar o vício, embora seja isso o que ocorre nos despotismos, de forma mais absoluta nos despotismos totalitários: o arbítrio e a crueldade nos dominantes, a covardia, a hipocrisia, a difamação, a traição dos amigos, a insensibilidade e, no mínimo, a indiferença fatalista — enfim, vícios do medo e da sobrevivência a qualquer preço. Embora nem todas essas coisas devam ser classificadas como vícios, mas, dadas as circunstâncias, apenas como fraquezas — julgamento difícil para quem não se encontra naquela situação —, são de qualquer forma as facetas piores e mais vergonhosas da natureza humana as que são aí premiadas, enquanto as melhores são severamente castigadas. Não que tais virtudes se tornem impossíveis (essa é a recorrente e comovente experiência dos séculos, aí incluindo-se o nosso), e por isso o sacrifício dos justos é tão mais extraordinário. Esse sacrifício não é em vão, pois, quando conhecido, salva a nossa fé no homem. Mas esse presente involuntário que a tirania oferta a uma humanidade presa a dúvidas não lhe poderia servir de desculpa.

b. Os efeitos desmoralizantes da exploração econômica

O que ilustramos para o despotismo político vale igualmente para outros aspectos sociais institucionais: que eles possam criar condições morais que sejam benéficas ou prejudiciais à ética pessoal, em particular, as últimas. Por exemplo, a ordem econômica — com a qual nos aproximamos do argumento da utopia marxista, que trata de algo distinto da “liberdade”. Consideremos o mote da crítica marxista ao capitalismo, segundo a qual as relações de exploração são imorais como tal, sendo seus efeitos igualmente desmoralizantes, tanto para os ganhadores quanto para os perdedores. Os exploradores serão culpados pelo simples fato de sê-lo e, além disso, como ninguém é capaz de suportar por muito tempo a consciência da culpa, eles sofrem com a deformação moral da insensibilização e da consciência mentirosa, sem as quais não poderiam continuar a desempenhar seu papel. De resto, eles podem ser irrepreensíveis na condução da

sua vida pessoal e mesmo providos de uma compaixão delicada, em um âmbito devidamente delimitado. Por outro lado, ao espírito empreendedor coube sempre um determinado número de virtudes. Mas, em uma situação moral cujos fundamentos são falsos, mesmo essas virtudes acabam maculadas por aquilo a que elas estão a serviço. A sentença socrática, de que o injusto antes de tudo prejudica a si mesmo, cabe aqui também ao “explorador”, mesmo quando ele o é em função da sua pertença de classe e não por causa de uma escolha pessoal. Para reduzir aqui o fator individual do agenciamento, como convém fazer, poder-se-ia dizer que, ao distorcer os papéis em termos gerais, o sistema é moralmente prejudicial até para os seus beneficiários.

E quanto aos explorados? Seus espíritos se tornam piores pelo fato de serem explorados? Seu potencial moral sofre perdas pelo que lhes é feito? Essa é uma questão que pode subestimar ou superestimar a capacidade com que a alma livre é capaz de enfrentar as circunstâncias mais opressivas. Aqui muito depende do grau, mais talvez do que da injustiça como tal, para as suas conseqüências objetivas. A partir de um certo patamar, não há dúvida de que a exploração destrói a liberdade interior de suas vítimas. Sócrates ensinava que, para o agente, era pior agir mal do que sofrer a injustiça. Ora, desde que se trate apenas de fazer ou sofrer a “injustiça”, podemos continuar considerando como válida tal proposição (mas, mesmo nesse caso, se considerarmos a psicologia, deveríamos talvez dar mais razão a Nietzsche que a Sócrates). Mas a injustiça objetivada cria uma nova causalidade, e nos perguntamos pelos seus danos morais para a parte vitimada. Nós nos perguntamos não como no caso de Sócrates, sobre atos isolados que foram cometidos e sofridos ali ou aqui, mas por efeitos permanentes em vítimas de um sistema de injustiça (necessitamos saber a respeito, para podermos especular sobre o efeito de uma mudança de sistema). E aí o mais importante é que esses efeitos determinam o conjunto das circunstâncias até a necessidade física mais pungente, diante da qual mesmo o sentimento da injustiça se torna secundário. Os primeiros tempos do capitalismo industrial nos ensinaram sobre o resultado duradouro e objetivo da exploração econômica: a distribuição injusta dos bens (ou seja, não conforme ao trabalho despendido), que pode conduzir um grande número de despossuídos à degradação da sobrevivência mais elementar, que não deixa espaço para mais nada.⁶ É óbvio que tal situação

⁶ Sobre isso, veja Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

amesquinha o homem como tal: a pobreza conduz ao empobrecimento também do ponto de vista moral. O que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtém-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta. Ali onde não se consegue sufocar o sentido da “virtude”, pelo menos o seu preço torna-se demasiado alto. Ecoam as palavras de Bertold Brecht em nossos ouvidos: “Primeiro vem a comida, depois a moral”, “mas as circunstâncias não o permitem”.⁷ Voltaremos mais tarde à filosofia implícita nessas palavras, sobre o poder das “circunstâncias” e sobre o quanto a moral dependeria delas, já que essa questão se tornará importante para o aspecto positivo da utopia (que aqui não foi abordado). Por enquanto, basta reconhecer como um enunciado incontestável (excluindo-se também o óbvio caso extremo em que a indignidade animal tampouco admite qualquer dignidade humana) que as circunstâncias de uma ordem econômica má, bem como de uma ordem política má, poderão impedir que os indivíduos alcancem qualquer tipo de “bondade”. E não precisamos nos deter na questão de qual espaço ainda permanece livre para o milagre da alma, a despeito dessas circunstâncias. Os resultados negativos são evidentes.

c. O “bom Estado”: liberdade política e moralidade civil

O resultados positivos são igualmente evidentes? Ou seja, a boa ordem econômica e social, o “bom Estado”, gera igualmente bons homens? A remoção de obstáculos, certamente a prioridade máxima, trará consigo a moralidade — ou seja, com o “comer” virá também a “moral”? Será que o homem é bom, desde que lhe seja permitido sê-lo? (As questões não são idênticas, pois “causar” é diferente de “permitir”.) Aqui pisamos um terreno menos sólido — a sina perpétua da ética, pois aquilo que é negativo sempre é mais evidente do que o seu aspecto positivo. Observamos desde já que nenhum ceticismo a que cheguemos nos exime do dever de abolir

⁷ Na *Ópera dos três vinténs*: “Quem não gostaria de ser bom? / Doar seus bens aos pobres, por que não? / Se todos fossem bons, seu Reino se realizaria / Ser bom, quem não gostaria? / Mas neste triste planeta / Os meios são restritos, o homem é brutal e mesquinho / Quem não gostaria, por exemplo, de ser honesto? / Mas as circunstâncias não o permitem. // Infelizmente, ele tem toda razão: / O mundo é pobre, o homem é mau.” Recordaremos igualmente as palavras de Heine, o único precursor de Brecht tão genial quanto ele no campo da sátira política na língua alemã, no poema *Die Wanderratten* (que começa com as linhas imortais: “Há dois tipos de ratos / os famintos e os saciados”), a saber, a estrofe: “A corja de ratos gananciosos / só pensa em comer e beber / e enquanto bebe e come, não pensa / que nossas almas sejam eternas.”

circunstâncias malélicas e substituí-las, na medida do possível, por outras melhores. Os escândalos morais devem ser eliminados, mesmo que não saibamos qual será o resultado. Em relação a esse dever, não faz diferença se alimentamos dúvidas ou confiança a respeito dos seres humanos. Mas isso é importante, quando se trata de utopias e de objetivos de longo prazo como tal, nos quais a visão vai mais além de uma simples correção de males atuais. Por isso, novamente se coloca aqui a velha questão da relação entre o bom Estado e o bom cidadão.

Lembramos, imediatamente, do dito extremo de Kant, de que o melhor Estado é aquele que, mesmo composto por diabos, funciona bem, ou seja (diferentemente de Hobbes), de acordo com as leis da liberdade.⁸ Esse é o mesmo Estado que também seria o Estado ideal para anjos; ele é indiferente do ponto de vista moral. Essa concepção se encontra em franca oposição à teoria do Estado (e em parte, também, à *praxis*) na filosofia da Antigüidade clássica, para a qual o bom Estado deveria ser um celeiro de virtudes cidadãs, das quais, por seu turno, dependeria o bem-estar. O Estado seria tão bom quanto os seus cidadãos, e por “bem” se entendia mais do que o mero respeito à lei. (Por isso, por exemplo, na Roma republicana, o controle público sobre a conduta moral se estendia até os lares.) Embora sobrevivendo entre alguns pensadores modernos (Hegel!) e evocada novamente nos momentos de entusiasmo republicano-revolucionário com o lema das “virtudes cidadãs” (com o qual a liberdade deveria ser adornada), a partir de Maquiavel a idéia clássica de um Estado como “instituição moral” desaparece progressivamente do pensamento moderno. A concepção dominante no mundo ocidental será a concepção liberal de Estado como uma instituição orientada para fins, que deve garantir a segurança dos indivíduos, mas que, dentro dos seus limites, deve conceder o maior espaço possível ao livre jogo das forças e, sobretudo, imiscuir-se o menos possível na vida privada. O conceito de direitos a serem garantidos oblitera aquele do conceito de deveres a serem exigidos. O que não é proibido é permitido, e o cumprimento da lei consiste na sua não-infração: quando há infração, a força pública intervém. Tudo o mais que os indivíduos façam de si, no interior do espaço livre garantido publicamen-

⁸ Conferir a doutrina aparentada de Adam Smith, surgida do mesmo contexto histórico, em que uma “mão invisível”, agindo na economia nacional, permite que o antagonismo dos egoísmos individuais, por meio da busca não inibida do lucro, funcione a favor da economia global, graças ao automatismo das leis do mercado. Antes desse período já encontramos a fórmula de Mandeville: “*Private vices – public benefits*”.

te, é um assunto particular, não do Estado. O melhor Estado seria, aqui, aquele que passaria sem ser notado (“o Estado da guarda noturna”). Comparado com essa concepção liberal, o objetivo comunista para a sociedade — fazer com que as vidas de todos os indivíduos se deixem penetrar pelos interesses públicos, a eles se adaptem e a eles se consagrem (ideal do qual só o *kibutz* israelense oferece hoje, talvez, um exemplo em miniatura) — parece um retorno ao ideal de Estado da Antigüidade.

Não necessitamos escolher entre essas abstrações. Nossa preocupação não tem a ver com o que os sistemas estatais pensam a respeito de si mesmos, mas como eles funcionam efetivamente no que tange à nossa questão: o quanto eles podem determinar o bom ou mau caráter de seus membros. Assim, do que dissemos a respeito dos efeitos corrosivos do regime despótico, conclui-se que os regimes liberais são pelo menos melhores nesse aspecto, na medida em que evitam *essas* causas da corrupção. Abstraída essa constatação banal, tais regimes evidentemente também têm muitos problemas, e o problema fundamental é justamente a desconcertante liberdade, que nem sempre é uma liberdade para o bem. Toda ampliação da liberdade é uma grande aposta de que o bom uso dela superará o mau, e aquele que considere tal resultado como certo só poderá ser alguém que esteja convicto da bondade inata dos homens (para não falar na distribuição da inteligência, mesmo que na presença da boa vontade). Porém, mesmo os que não acreditam em tal bondade inata deveriam apostar na liberdade, pois ela é um valor moral em si, digna de seu alto preço. Qual é precisamente esse valor? Não há uma resposta apriorística para tal questão, que, segundo as circunstâncias, deverá ser respondida recorrendo-se ao senso de responsabilidade e à sabedoria. Na maior parte das vezes, somente se faz um julgamento *a posteriori*, pois é necessário apostar para que a experiência nos mostre as suas conseqüências. Em qualquer caso, um sistema liberal torna possíveis as virtudes que só florescem em um regime de liberdade e a cuja posse concedemos um valor maior, em termos gerais, do que o valor de se evitar os vícios também determinados pela liberdade, que seria aquilo que um sistema não-liberal teria a contrapor. Um elemento importante, no cômputo geral, é o fato de que a aposta na independência do julgamento já constitui uma virtude e se ajusta melhor aos homens do que a subserviência à ordem. Seria necessário reconhecermos (certamente com o preconceito ocidental ao nosso lado) que, em todos os terrenos da atividade humana, um sistema liberal, desde que ele possa se defender de seus excessos, é preferível por

motivos morais a um sistema não-livre, mesmo quando este último possa atender melhor, ou de forma mais segura, a muitos dos interesses importantes dos homens. E o mesmo vale para outras alternativas. Um Estado de direito é melhor que um Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos, melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente a gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força. É possível que aqueles aspectos presentes nessa enumeração um tanto trivial também correspondam tecnicamente a uma alternativa melhor, ou seja, a uma forma mais apta de desempenhar-se das funções sociais exigidas pela ordem pública, constituindo um sistema de governo mais eficaz. Mas isso não deverá ser obrigatoriamente assim. Nossa argumentação era a de que os sistemas liberais eram moralmente superiores às suas alternativas, independentemente do quanto eles também o fossem do ponto de vista da sua eficácia. Portanto, sem que tenhamos definido o que seria o “o bem”, ficou evidente que existem sistemas sociais moralmente melhores ou piores; na medida em que os melhores, ou seja, o Estado de direito, a ampliação das liberdades civis, e assim por diante, são o fruto de desenvolvimentos e mesmo de esforços continuados, e assim só aparecerão depois dos demais sistemas, poderíamos falar aqui em progresso. Mas deveríamos acrescentar de imediato que o fato de esses sistemas serem melhores, na forma como o definimos aqui, não lhes garante nenhuma durabilidade, pois, ao contrário, em suas vantagens, sobretudo naquela da liberdade, está contido o germe das condições, das crises, de uma possível degeneração interna e mesmo de uma transformação radical no seu oposto. (“Regressão” não seria o termo adequado para este último caso, já que a nova tirania possuiria traços bastante novos, “progressistas”.) Em poucas palavras, os sistemas moralmente bons seriam os sistemas mais precários, e por isso não apropriados à “utopia”, cujo primeiro requisito formal deve ser a garantia da permanência do seu conteúdo. Sem dúvida, quando pensamos nas “revoluções” horripilantes dos momentos mais recentes da história, vemos que os sistemas que vêm por último não são necessariamente os melhores, embora seus instrumentos de poder se aproveitem do progresso técnico, o que lhes possibilita, talvez, se tornar superiores aos sistemas que os antecedem.

d. A natureza concessiva dos sistemas libertários

Entretanto, logo vemos que esses sistemas desejáveis não incorporam plenamente todo o “ideal” desejável, se tratamos de acrescentar à lista do “A é melhor que B” outra lista igualmente evidente: segurança, pessoal e pública, é melhor do que insegurança; conseqüentemente, solidez da ordem existente é melhor do que frouxidão; obediência à lei (pressupondo-se que as leis não sejam más) é melhor que o convite à sua infração e, assim, é melhor uma polícia e uma justiça boas do que uma polícia e uma justiça ineficazes (por exemplo, entravadas por um excesso de considerações em relação aos direitos e liberdades individuais). Mais além desse complexo de “lei e ordem”, mas relacionado ao princípio da “segurança”: a satisfação das necessidades físicas elementares para todos, garantida por lei, é melhor do que permitir a miséria e a privação engendradas pelos caprichos da vida econômica; conseqüentemente, a repartição do produto social regulada de forma pública (e também da produção imaterial como a educação, os serviços de saúde e até o emprego) é melhor do que a repartição resultante da competição empresarial desenfreada. Portanto, o “Estado do bem-estar social” é melhor do que o lema individualista do “Nade ou se afogue!”, o sistema do chamado mercado livre: *a estabilidade é melhor que a instabilidade*. Porém, podemos reconhecer imediatamente que dessas duas seqüências de “melhor que” não se pode ter tudo de uma só vez e na mesma medida. Ao contrário, certos bens só podem ser obtidos às custas de bens da outra lista. Ou seja, aqui o que se pode esperar de melhor é uma compensação, com concessões entre os extremos que sejam irreconciliáveis. Como em tudo o que é real, reina aqui o princípio da “compossibilidade”. Especialmente os sistemas liberais, oscilando necessariamente entre a ameaça interna de anomia e a coação externa da remediação (igualitária ou desigual), são, por natureza, construídos na base de concessões. Uma vez que estas, também por natureza, são algo imperfeito e, além disso, fluido, já que o pressuposto liberal permite sempre novas adaptações, a “estabilidade” não é, em absoluto, o forte daqueles sistemas. A “utopia”, ao contrário, rejeita por temperamento a concessão, a imperfeição interna, o meio-termo e, conseqüentemente, a instabilidade. Uma vez que, em princípio, só a alternativa não-liberal pode realizar-se sem concessões internas e de forma “plena” (e, de preferência, de forma imutável), todo utopismo realista que se preze deve apostar as fichas nessa alternativa. Ele precisa se decidir contra o indivíduo e a favor do coletivo

(e assim por diante), ou seja, por aspectos que, segundo outra óptica, são absolutamente imperfeitos. Nada nos obriga, no entanto, a concordar com o utopista, ainda que compreendamos que não lhe pareça demasiadamente alto o preço da liberdade individual em troca daquilo que obteve, sendo tal sacrifício, inclusive, encarado como uma mera ilusão (“preconceito burguês”).

5. Sobre os tipos de utopia

a. O Estado ideal e o melhor dos Estados possíveis

Vemos, contudo, uma vez invocado o princípio da “compossibilidade”, que deveremos escolher entre os dois conceitos, bem diferentes, do Estado “ideal” ou do melhor Estado: o Estado melhor como idéia, independentemente da sua possibilidade de realização, ou seja, aquele que podemos imaginar livremente e que corresponderia a um sonho de felicidade humana, e o melhor Estado *possível* nas condições reais, levando-se em conta os limites da natureza e a imperfeição dos seres humanos — que não são anjos nem diabos. Ambos os conceitos permitem que delineemos modelos imaginários para examiná-los, precisamente as “utopias”, algumas delas raras na sua positividade ideal sem mácula, outras nuançadas, talvez até nostálgicas, por causa da mescla das imperfeições do homem e da natureza. “Os pensamentos convivem bem entre si, mas as coisas se chocam no espaço”: porém, também as leis do “espaço” podem penetrar nos pensamentos, daí os outros tipos de utopia. Uma é a “u-topia”, no sentido literal da palavra (em nenhum lugar), e pertence aos castelos no ar do pensamento ocioso; a outra, cujo primeiro grande exemplo foi a “República” de Platão, é também “utopia” no sentido de que, embora pudesse ser real, a sua realização em meio ao fluxo confuso dos assuntos humanos exigiria uma tal coincidência de circunstâncias favoráveis, que com ela não seria possível contar. (As suas chances de manutenção são maiores, uma vez que o improvável tenha se tornado realidade, mas a manutenção de tal Estado também é incerta a longo prazo.) Contudo, uma vez que esse modelo se concebe como realista, ou seja, capaz de existir no mundo tal como ele é, e uma vez que inclui os limites humanos entre os seus elementos, e, por outro lado, sua tarefa lhe interdita a aposta incerta na liberdade, esse tipo de utopia “realista” possui naturalmente um forte componente autoritário e paternalista (pelo qual Platão é criticado até hoje).

“Utopia”, no sentido literal da palavra, ela também o é na medida em que não foi concebida como plano para a ação política (salvo na ocorrência de um golpe de sorte improvável e, de toda forma, não influenciável). Mas esse tipo de utopia, reflexão fundamental sobre o que seria politicamente possível e desejável, não é “ociosa” como a primeira, podendo até servir como fio condutor no labirinto da práxis política.

b. A novidade da utopia marxista

Nossos modernos utopistas, porém, não se encaixam em nenhuma dessas classificações. Eles pretendem realizar sua utopia, sustentando que graças à história ela se tornou desejável e realizável, embora nunca o tivesse sido anteriormente. Uma vez que não se trata de um castelo no ar, poderíamos pensar que se trate de uma “utopia” de segundo tipo, daquele tipo resignado: o realismo daqueles que não querem ser só “idealistas”, mas, sobretudo, realistas. Essa não é a sua opção, absolutamente. Uma terceira opção inédita, além das alternativas pré-marxistas, é a marca particular do utopismo revolucionário da atualidade, do qual, agora, devemos nos ocupar.

Os marxistas podem rebater nossas considerações prévias sobre a utopia com dois argumentos: o primeiro é o de que ignoramos a revolução e, conseqüentemente, não levamos em conta a novidade sem precedentes que a revolução introduz na equação humana, tornando inválidas as analogias com o passado. Em nosso caso (eles poderão dizer), a vinda do estado utópico — a produção socializada em uma sociedade sem classes — não dependerá em absoluto da “evolução” e da direção imanente do progresso, embora essa evolução tenha preparado dialeticamente essa vinda e a tornado possível; para essa virada decisiva, a revolução — intervenção deliberada e violenta na marcha dos acontecimentos, ou seja, como engenho humano em grande escala — deverá tomar em suas mãos as rédeas dos eventos e criar a nova situação. Assim, essa nova situação, embora adequada “ao homem”, será uma criação artificial. Em segundo lugar, ela criará condições tão novas para a existência humana e tão liberadoras do potencial humano até hoje reprimido, que se torna impossível qualquer comparação com o passado, desvanecendo-se toda história até agora em uma pré-história. A verdadeira história da humanidade e mesmo o “homem verdadeiro” começam aí. No estágio inautêntico em que ainda nos encontramos não somos capazes de dizer nada a respeito de como será a constituição desse “homem verdadeiro”, sobre o seu conteúdo, que ainda

está por se revelar. Duas coisas, no entanto, podem ser ditas: negativamente, que as objeções antiutópicas baseadas na “natureza” do homem, tal como a conhecemos até hoje, não valem mais, pois essa “natureza” era o produto de circunstâncias ultrapassadas; e positivamente, que essas circunstâncias que entravavam e deformavam os homens, eliminadas na nova situação, permitirão finalmente que os homens se desenvolvam livremente. Essa história humana verdadeira, que se inicia recentemente, é a história do reino da liberdade, inteiramente novo. No seu conteúdo imprevisível, confiamos em encontrar o novo homem.

CAPÍTULO VI

**A CRÍTICA DA UTOPIA E A ÉTICA
DA RESPONSABILIDADE**

As últimas frases do capítulo precedente fornecem o tema para este. Elas diziam: o que valia até agora como natureza humana era o produto de circunstâncias constrangedoras e deformantes: só as circunstâncias de uma sociedade sem classes trará à luz a verdadeira natureza humana, e com o “reino da liberdade” começará a verdadeira história da humanidade. É um trago forte. Semelhante a ele só a fé da religião: a transformação messiânica do homem e de sua natureza com a vinda do Messias, ou com a “segunda vinda” do filho de Deus, a segunda criação completando a primeira, livre de pecados, o “novo Adão” recuperado da queda do antigo e imunizado contra a repetição dela. A *imago Dei* finalmente manifestando-se na Terra, de uma vez por todas, concebida em sua pureza. Também nesse caso não havia muito mais a dizer sobre o novo estado humano (ignoradas as descrições poéticas de uma paz universal feitas pelos profetas hebreus). Uma escatologia secularizada do novo Adão deve substituir o milagre divino por causas mundanas, que nesse caso seriam as condições externas da vida humana, criadas pela socialização da produção. A criação dessas condições é a missão da revolução, que assume o papel da intervenção divina: todo o resto dependerá de sua plena realização. Sem efusão do Espírito Santo, ela realizará o milagre do Pentecostes. Tudo se concentra, portanto, na revolução e em suas etapas, ou seja, no processo de sua realização. Diferentemente de outras utopias, o marxismo tem algo a dizer não sobre o Ser, mas sobre a vinda da utopia. Esse Ser é para ele tão indescritível quanto o reino de Deus na escatologia religiosa — salvo que, como o pecado nesta última, lá teria desaparecido o mal da sociedade de classes. Ou seja, é uma descrição negativa. Em nenhum dos dois casos se delinea o conteúdo positivo do novo estado,¹ coisa que constituía o principal assunto das utopias pré-marxistas, nas quais a “vinda” da utopia permanecia obscura. Essa é uma das inovações da utopia marxista e um dos traços que a definem como escatologia secularizada e como herdeira da religião. (Outro traço é a doutrina do “pecado”, ou do caráter

¹ No caso marxista, é preciso fazer uma certa exceção para Ernst Bloch, o utopista *par excellence*. Porém, mesmo em sua obra, a maior parte de suas afirmações são demasiadamente oraculares para que permitam uma representação concreta.

radicalmente provisório de toda história até hoje.) Mas esse é um enorme desafio para a fé! Uma vez existindo a fé em Deus, pode-se compreender a aceitação de uma transfiguração do homem em algo que “não foi visto” — ou seja, não foi representado —, em algo certamente melhor, aceitando-se assim “as dores do parto do Messias” e os abalos do fim dos tempos. A fé reina solitária no desconhecido absoluto. Não há como contestá-la. Mas onde as “dores do parto” são obra humana, ou seja, obra da revolução mundial, e o seu resultado, a sociedade sem classes, deve consistir da mesma e bem conhecida matéria do nosso mundo, a fé, como causa salvadora, entendida de forma inteiramente terrena, precisa se submeter a uma prova terrena. Não se pode apelar para o “não-visto” do milagre transcendente que visa a justificar o além que foi prometido, pois nós mesmos devemos inaugurá-lo. Mas, uma vez “entrevisto” e examinado, ele coloca a questão do seu preço, questão que não poderia ser colocada no caso da fé.

A crença que necessita ser verificada, e que se presta a tal, é pluridimensional: a crença genérica no “poder das circunstâncias” e a de que “o homem” é inteiramente o produto delas; em seguida, a de que possam existir circunstâncias que sejam boas sob todos os aspectos, ou seja, não ambivalentes, na forma de circunstâncias totalmente benéficas; e que os homens aí situados serão tão bons quanto elas, uma vez que elas o permitam; e, finalmente, a de que esse homem bom nunca teria existido antes, pois ele não poderia existir nas circunstâncias atuais — ou seja, a crença de que o “homem verdadeiro” não teria surgido até os dias de hoje. Este último ponto parece ser a questão crucial, pois o *pathos* da utopia marxista não está na intenção de uma mera correção de circunstâncias lamentáveis, a superação da injustiça e da miséria (objetivo a que se destinam vários programas reformistas), mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas. Essa questão é decisiva, quando se consideram os riscos a serem assumidos diante de uma perspectiva tão sublime.

I. OS CONDENADOS DA TERRA E A REVOLUÇÃO MUNDIAL

É necessário inserir aqui a questão (o que nos desviará por um momento do exame do pensamento utópico) de que não seria necessário que o objetivo revolucionário tivesse um “caráter sublime” para mobilizar as massas a quem ele inicialmente dirige o seu chamamento: o proletariado industrial pauperizado e, segundo a teoria, condenado a uma pauperização cada vez maior em um capitalismo crescentemente mais rico por causa da sua exploração. Os “condenados da Terra”, que “não têm nada a perder a não ser os grilhões que os aprisionam”, não necessitam de nenhum sonho sobre o homem novo ou o de algum reino dos céus sobre a Terra para buscar obter uma redenção da sua situação intolerável, graças a uma nova distribuição e socialização da riqueza, uma vez que compreendam que tal coisa é possível e pode ser alcançada por meio da sua solidariedade. O sofrimento sonha com a redenção. Qualquer aproximação da situação atual com aquela vivida pelos atuais exploradores, uma participação maior na riqueza criada, bastaria aos sofrendores como a mais ousada das “utopias”; certamente, o bastante para aventurar-se em uma revolução. A situação não poderia se tornar pior. No caso de um fracasso ou no caso de uma vitória, só poderia melhorar — não importa se de forma definitiva e “perfeita”. Os pensadores da revolução socialista podiam apelar a esse poderoso motor da miséria, à aspiração do sofrimento por sua redenção, enquanto o objetivo deles, na verdade, se encontrava bem além dela. Aquele motivo, acrescentamos, é suficiente segundo toda lei humana, do ponto de vista moral e pragmático, para justificar uma revolução violenta, quando não exista nenhum outro caminho para a sua satisfação.

1. Mudança da situação da “luta de classes” por causa da nova distribuição planetária do sofrimento

Essa afirmação ainda é válida, atualmente, para “os condenados da Terra”. Mas eles não estão mais, como fenômeno de grupo e de massa, no interior dos países industriais avançados (menos ainda no “Ocidente” capitalista do que no “Oriente” comunista). Estão fora deles, nos países subdesenvolvidos, as antigas colônias do chamado Terceiro Mundo. Existem aí como povos inteiramente pauperizados, e não como classes oprimidas em

sociedades ascendentes do ponto de vista econômico.² Esse fato modifica o ponto de partida e o sentido da revolução anunciada, que se torna uma “revolução mundjal” em um sentido inédito, essencialmente um sentido de política externa.

a. A pacificação do “proletariado industrial” ocidental

Nas nações industriais bem-sucedidas, que colheram os frutos da técnica mais produtiva, pertence a um passado distante a situação de um proletariado industrial desamparado diante da selvageria do mercado. Onde sindicatos poderosos e “executivos” dependentes de contratos bilaterais sentam-se a mesas de negociação, não podemos mais falar de exploração unilateral, por mais que os resultados da negociação continuem permitindo uma repartição desigual dos benefícios. Uma disputa de poder regulamentada de forma estatutária, com uma correlação de forças mais ou menos equilibrada, decide a participação dos trabalhadores nos lucros das empresas, e com isso a repartição do produto social como um todo. Caso a negociação fracasse, a greve — tática pacífica — torna refém não somente a contraparte imediata, mas importantes setores da economia, e, no caso de serviços essenciais, o público como um todo, fazendo com que frequentemente “o capital” seja obrigado a ceder. O ganho econômico dessa evolução “reformista”, extraído do adversário em parte pela força, em parte pela própria prudência (até moral) daquele, e que foi garantido por lei, é evidente: o nível de vida dos trabalhadores no atual Ocidente capitalista, medido em bens de consumo, bem como em condições e jornada de trabalho, ultrapassa aquele da maioria dos modestos cidadãos e camponeses do passado, que viveram antes da tragédia da proletarização,³ fazendo

² Penso aqui, principalmente, nos povos colonizados que conseguiram libertar-se recentemente. Não correspondem a essa classificação nem a África do Sul, nem a Rodésia [atual Zimbábwe], nem a América Latina. As relações daqueles que se tornaram os senhores coloniais com a população aborígine, distinta étnica e culturalmente, entrelaçando-se a exploração econômica com a opressão política e a segregação racial, constituem um fenômeno específico que, mesmo na presença de uma indústria moderna, não se enquadra no esquema de uma sociedade de classes ocidental, homogênea do ponto de vista nacional. Nesse quadro, a “luta de classes” assume características particulares, como, por exemplo, aquela de uma primeira emancipação dos nativos, que aí correspondem ao “proletariado”. Mas, no cálculo do potencial revolucionário mundial, eles se juntam aos povos ex-colonizados do mundo atrasado.

³ O autor, que reside nos Estados Unidos, pode confirmar que o encanador ou o electricista que efetuam um conserto em um apartamento ganham mais, durante uma hora, do que ele próprio, ministrando um seminário. E muitos dos beneficiários da previdência pública mantêm um padrão de vida superior ao seu.

com que a situação atual pudesse parecer paradisíaca para as vítimas do inclemente capitalismo primitivo. É de se duvidar que suas expectativas em uma revolução ultrapassassem de muito esse estado. Além disso, os aspectos “socialistas” da previdência social, como a assistência médica e a aposentadoria, eliminaram boa parte da insegurança presente nos tempos antigos. No interior desse ambiente, desapareceu o caso extremo, mencionado antes, de um destino grupal no qual “a falta de comida” abolia “a moral”.⁴ Os frutos desse processo, no conjunto pacífico, desclassificaram a classe operária do Ocidente como candidata à revolução, pois ela está interessada em manter um sistema no qual estão presentes mecanismos de pressão que lhe são favoráveis. À falta de classes oprimidas, a revolução não acontece. Os verdadeiros revolucionários, que pouco se importam com a melhora da situação de sua classe adotiva, chegam a considerar tudo isso como uma forma de suborno, e por isso, com justa razão, vêem o “revisionismo” (ou reformismo) como o pior inimigo. A verdadeira “utopia” que anima seus adeptos se torna ainda mais importante por transformar-se na causa de uma fração da elite de idealistas oriundos das camadas privilegiadas e que, ironicamente, no conjunto da sociedade, não encontra nenhum eco justamente naquela parte dos sujeitos a quem a sua missão deveria servir. Seus aliados táticos e naturais encontram-se em outra parte bem distinta, os “condenados da Terra” de outras regiões do mundo. Nessas regiões, tampouco se trata, para a utopia verdadeira, de mitigar os sofrimentos quotidianos pela supressão de suas causas, mas de canalizar o potencial revolucionário ainda não domesticado, do qual ela depende agora, uma vez banida de sua pátria originária. Mas a pacificação possível que foi obtida nas pátrias de bem-estar social, o que em certo sentido foi uma vitória não-escatológica da utopia — pois foi sua ameaça que viabilizou tal pacificação, assim como foi indispensável um certo poder de convencimento da sua eloquência moral —, mostra que é possível alcançar certos elementos não-utópicos, ultra-rationais, da concepção

⁴ Diante desses fatos, é incompreensível como Bloch foi capaz de dizer: “Nas sociedades de classe capitalistas, os operários somente tiveram a liberdade de morrer de fome” (*Prinzip Hoffnung* [Edição brasileira: *O princípio esperança*. Rio de Janeiro, Contraponto-Eduerj, 2006]). Ele lança uma luz melancólica sobre aquilo que um intelectual generoso e sensível, como Bloch, considera digno de mencionar quando se insurge diante da indignidade. Por outro lado, o que disse é um insulto aos verdadeiros famintos dos países não-capitalistas, que se deliciariam em poder “morrer de fome” pelos padrões ocidentais. Parece que no mundo de Bloch nada mudou desde que Engels escreveu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

original por meio de transformações não-revolucionárias e graduais do sistema dominante, caminhando-se para uma direção “socialista”.⁵ Já se observaram muitas vezes as convergências estruturais oriundas das transformações do “capitalismo” atual com aquelas dos “comunismos” realmente existentes, nascidos das revoluções (embora ainda pré-utópicos). Em todo caso, parece que as sociedades ocidentais, até segunda ordem, caminham para uma crescente socialização na forma de um moderno Estado de bem-estar social, em um equilíbrio instável com os princípios da liberdade e as reivindicações da desrazão. Essa realidade está muito longe da perfeição, mas, desta última, só a utopia pode tratar.

b. A luta de classes como luta de nações

Mas o que não falta são os condenados da Terra, tão necessários à revolução marxista como a água para mover o moinho (ou a pólvora, para a explosão). Como havíamos dito, essas são as massas populares reduzidas à miséria nas regiões “subdesenvolvidas” do mundo, onde certamente ainda existem classes oprimidas, mas nas quais a miséria é tão grande e endógena, que não faria muita diferença se a fina camada superior de parasitas locais fosse varrida. Elas são as “classes oprimidas” na hierarquia global de poder e riqueza, e sua “luta de classes” precisa ser travada necessariamente no espaço internacional. Sua força motriz, movida pelo desespero, poderia ser canalizada para a revolução mundial pretendida pela utopia, independentemente de sua vontade. E aqui também seria possível mobilizar a seu favor os impulsos filantrópicos e de justiça no campo dos privilegiados — os quais, aliás, têm pouco a ver com o esforço utópico. Mas essa situação é fundamentalmente distinta da luta de classes em um cenário nacional, ou seja, em uma mesma sociedade coerentemente estruturada do ponto de vista funcional e territorial. Só em parte é possível responsabilizar as nações privilegiadas pela exploração das demais (o “imperialismo econômico”). A inclemência da natureza e características histórico-antropológicas podem haver contribuído para manter tais países afastados do progresso (se é que, como costumam ser tais relações recíprocas, este último não foi a causa das primeiras). Como se supõe que a ética deva motivar a ajuda desde fora, essa será uma ajuda mais voluntária, mais generosa e igualmente mais branda do que aquela que encontra-

⁵ Pensemos nos exemplos inglês e norte-americano, mas também no exemplo alemão da época de Bismarck e Guilherme II.

mos em casa, sob o signo da responsabilidade partilhada, da justiça e da proximidade. No que tange ao apelo concreto da miséria para a sensibilidade humana, é um fato que a distância a endurece, a *ponto* de tolerarmos que povos distantes sejam dizimados pela fome, o que não toleraríamos em nossa proximidade. O princípio inteiramente válido de que “a caridade começa em casa” leva-a facilmente a se deter aí; e os sentimentos relativos à responsabilidade direta encontram seus limites nas proximidades. Assim são as coisas, de acordo com a psicologia individual. Para o grupo, o coletivo político, do qual não se pode esperar em primeiro lugar que seja “nobre, magnânimo e bom” e que aqui será o verdadeiro agente, o próprio interesse bem evidenciado assume o lugar da ética individual, e tal interesse impõe não só o dever de aliviar de modo paliativo a miséria alheia por meio da doação de excedentes, mas até o sacrifício duradouro das próprias satisfações a favor da erradicação das causas da miséria. O que falta aos “ricos” em escala mundial não é tanto a bondade altruísta, mas o esclarecimento, ou seja, a visão de longa distância, o interesse próprio, que tende de forma irrefreável à miopia, já que o *self* é sempre entendido como os que estão vivos hoje.

Os interesses próprios de longo prazo seriam de dois tipos: a repercussão positiva de uma economia mundial mais saudável sobre a sua própria economia e o temor de que toda a miséria acumulada conduzisse a uma grande explosão internacional de violência. Esta última pode assumir a forma tradicional de uma guerra entre nações (por exemplo, uma coalizão de povos pobres “rebelados”, possivelmente liderada por uma terceira potência, ou pelo menos armada por esta), ou, mais provavelmente, a forma mais nova do terrorismo internacional (na qual é impossível identificar a responsabilidade de uma nação), visando a extorquir dos países ricos, pela chantagem, aqueles tributos econômicos que faltam aos demais. Em qualquer caso, a “guerra de classes” degeneraria em guerra nacional no velho estilo, quando não em guerra racial, e invocaria os sentimentos de solidariedade entre as nações atacadas (inclusive a sua classe operária!), sufocando quaisquer simpatias que pudessem existir em relação ao lado adversário. Por fim, na situação mais extrema, o recurso à força castigaria o lado mais fraco — mesmo com um epílogo no qual os vitoriosos ajudassem os vencidos. Não se pode falar aqui de verdadeiras previsões. Mas a visão panorâmica de uma anarquia internacional suficientemente assustadora para fazer com que uma política sábia de

previsão construtiva mostre-se como a mais adequada para os próprios interesses a longo prazo; a reflexão mais pacífica, puramente econômica, já nos recomendava isso.

2. Respostas políticas para a nova situação de luta de classes

a. A política global no interesse nacional

Essa política construtiva enfrenta hoje os maiores problemas, dos quais deixamos de lado o mais político e mais preliminar de todos: como obter o apoio para tal política, por parte daqueles que devem sacrificar-se, quando nos encontramos em uma situação em que há liberdade de escolha? O que deveria ser considerado como construtivo? O mais imediato pareceria ser uma retomada da revolução industrial (evitando-se os pecados sociais da versão original), alavancada por investimentos e por ajuda técnica externas para todos os povos atrasados, ou seja, multiplicando uma capacidade de produção semelhante à que existe nos países que foram berço da industrialização — portanto, expandindo as tecnologias industriais, altamente intensivas, por todo o planeta. Já havíamos assinalado anteriormente que a Terra — que mostra sinais de esgotamento — provavelmente não poderá suportar essa agressão multiplicada. No momento, não sabemos dizer onde está esse limite, mas deveríamos evitar alcançá-lo. A alternativa seria uma transferência parcial da capacidade produtiva existente, das áreas de “alta pressão” para as de “baixa pressão”, de modo que a demanda global sobre o ambiente, vista como um todo, permanecesse a mesma. Uma tal nivelção, cujo objetivo seria a elevação dos níveis mais baixos, significaria naturalmente o rebaixamento daqueles mais altos: redução da capacidade produtiva com o correspondente encolhimento da capacidade de consumo — com isso, o problema político preliminar se torna agudo! Não há dúvida de que, objetivamente, há confortável espaço para restrições nos países superdesenvolvidos (de acordo com noções razoáveis de consumo), de modo a nos deixar com um padrão de vida superior ao de nossos avós e mesmo de nossos pais; mas a reação subjetiva a tal imposição, sem que haja uma necessidade evidente, é outra história. No caso dos Estados Unidos, por exemplo, haveria uma resistência espontânea, na qual se incluiria a classe operária. Contudo, eu acredito que a solução está nesse caminho, se possível de forma voluntária; se necessário, forçada. O que é evidente — e aqui está o problema fundamental —

é que toda solução construtiva exige um grande emprego de tecnologia (a mera cifra atual da população mundial exclui uma volta a situações anteriores), e as feridas provocadas por tal emprego demandam um novo progresso técnico para serem mitigadas, ou seja, uma tecnologia aperfeiçoada de um ponto de vista defensivo. Ofensivamente, essa tecnologia tratará de fazer recuar os limites de tolerância do meio natural que mencionamos antes; cada êxito novamente se revestirá de um caráter ambivalente, cada vez mais precário e naturalmente não-infinito. A dialética que aqui reina — aquela de um progresso que gera novos problemas para resolver os problemas que ele mesmo cria, tornando-se sua própria compulsão — é um problema central da ética que postulamos, uma ética de responsabilidade para com o futuro. Em algum momento esse problema forçará a própria concepção de progresso a substituir os objetivos expansionistas na relação do homem com o ambiente por objetivos homeostáticos (que continuarão assinalando à tecnologia muitas tarefas novas, em vista de um desenvolvimento ininterrupto). No momento, tudo que podemos dizer é que, na zona onde penetramos com nossa técnica, e onde de agora em diante devemos nos movimentar, a senha é a prudência, e não o exagero. O encanto da utopia, nosso tema atual, é a última coisa que deveria turvar a lucidez de que necessitamos. Obviamente, essa afirmação indica que não acreditamos nela.

b. O apelo à violência em nome da utopia

Os defensores da utopia vêem as coisas de outra forma. Não hesitam em mobilizar o Aqueronte* do Terceiro Mundo em proveito da violência revolucionária. Pois, quando se trata de fazer surgir o “verdadeiro homem”, não lhes importa qual seja o preço. Mesmo o mais colossal dos extermínios em massa lhes pareceria uma operação necessária, embora dolorosa, mas benéfica, já que não seria possível estabelecer de outra forma o *regnum humanum* final sobre a Terra. (O que existe até agora, por sua natureza provisória, poderia ser sacrificado.) Em segundo lugar, o sonho utópico sustenta que os atuais perigos e limites da tecnologia não existirão mais; não só porque a técnica, libertada da irracionalidade da economia do lucro, será empregada de forma mais sábia, mas também porque o seu potencial de progresso inesgotável, livre das coerções sociais, como ver-

* Rio do inferno que, segundo a mitologia grega, marcava a fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. [N.T.]

dadeiro Prometeu libertado, pela primeira vez poderá ser plenamente explorado. As possibilidades da técnica não encontram limite, salvo aqueles impostos pela sociedade, nem limites próprios às suas faculdades (pois sempre superam a si mesmas), nem limites da natureza para o seu emprego frutífero. Também o potencial da natureza é inesgotável. Espera pela utopia para ser libertado, graças à inventividade mais sofisticada e mais engenhosa.⁶ Em terceiro lugar, mesmo se a vitória for incerta, sua chance real (que só existe se sua finalidade for possível), somada ao caráter indigno do homem existente, suspende a interdição que havíamos estabelecido para um lance de “tudo ou nada” em relação ao destino da humanidade: diante de uma finalidade tão imperativa quanto essa — tornar possível, pela primeira vez, o verdadeiro homem — seria correto arriscá-lo, até porque essa humanidade só se justifica por aquela finalidade, sem a qual ela continuaria a ser apenas um rascunho de si mesma. Ou seja, se não há alternativa à escolha favorável ou negativa, deveríamos arriscar o lance mais alto da tecnologia para colher a bênção ou a catástrofe supremas.

Em relação ao primeiro ponto, abstraindo toda consideração moral (a questão sobre o caráter humano ou desumano do “preço”), é preciso dizer que aqueles que inscreveram em sua bandeira de luta a causa das vítimas do poder deveriam ser os últimos a apelar para a violência do poder. Não só porque, com toda a probabilidade, ela irá se voltar contra eles, e então eles terão perdido o direito a apelar à razão e a outras forças reformistas, mas porque, no caso de uma vitória, aquela violência do poder poderá conduzir novamente a um sistema de poder com todas as suas ignomínias. Para não mencionar o fato de que a destruição do planeta e a barbarização da humanidade, provocadas por um tal Armagedon,* retardariam por muito tempo o advento da utopia, nem que fosse pela falta da sua “matéria-prima” apropriada (ambiental e humana). Repito que o de-

⁶ Esse aspecto da utopia comporta um caráter duplamente inesgotável: a técnica humana e a natureza que com ela dialoga. Isso se evidencia, por exemplo, nas palavras de Ernst Bloch: “Adubação química e insolação artificial estão a caminho, talvez já estejam aí, multiplicando os frutos da terra, em uma *hybris* sem igual, admitindo até um conceito limite, sintético, de um campo de trigo que cresça na palma da mão. Em suma, a técnica estaria chamada a tornar-se independente do trabalho da natureza, lento e limitado regionalmente, em relação às matérias-primas. [...] Teria chegado o momento de uma nova ‘sobrenaturalização’ da natureza dada...” (*Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1959). Vamos nos ocupar mais adiante da concepção ingênua sobre as leis da natureza, aqui evidenciada.

* Na profecia bíblica, o cenário da grande batalha entre as forças do bem e do mal, que deverá ocorrer no fim dos tempos. [N.T.]

espero ignorará esse tipo de consideração, mas aqueles que se utilizarão da violência, por sua livre escolha, não deveriam perdê-lo de vista. Em relação ao terceiro ponto, a disposição para o lance do “tudo ou nada”, dizemos que esse é o pecado mortal ético e metafísico que a humanidade poderia cometer (em comparação com aqueles dos homens individuais). Nenhuma credibilidade, mesmo a suprema credibilidade intrínseca do seu objetivo, seria capaz de atenuar o caráter abominável de um risco de tamanha magnitude. Mais intolerável é que tal risco seja infligido à humanidade por um grupo que se proclama vanguarda, embalado pela certeza orgulhosa do seu sonho subjetivo.

Por último, é questionável, do ponto de vista filosófico, a própria credibilidade intrínseca do objetivo concebido, à qual pertence desde logo a credibilidade das suas condições materiais, técnico-ecológicas. O segundo ponto afirma que sua realização é possível, de acordo com a natureza das coisas. Ao caminharmos para essa análise, deixaremos de lado as questões preliminares relativas às forças motrizes humanas que poderiam ser mobilizadas para a revolução, para podermos julgar a própria concepção do objetivo como tal. Evidentemente, um resultado negativo do exame “material” já eliminaria os outros dois pontos; mais ainda o faria no caso de um resultado negativo quando se examina o “ideal” do estado humano que se pretende alcançar a partir daquelas condições materiais. Seguindo esses dois passos, do exterior para o interior, pretendemos empreender agora a crítica do ideal utópico. O primeiro passo, que ainda não alcança o cerne da questão, está no campo dos conhecimentos sobre a matéria, ou seja, no campo das ciências naturais; o segundo, relativo à vida que se instalou na morada da matéria transformada — o passo para a crítica da essência —, situa-se no campo de conhecimento das ciências da alma e do espírito, ou seja, é um exercício antropológico-filosófico. Como sabemos à saciedade, é da natureza do saber filosófico que, mesmo quando trata daquilo que é mais definitivo, ele permaneça sujeito à divergência de opiniões, enquanto o conhecimento natural pode atingir um grau de objetividade razoável: os resultados deste último poderiam decidir, de maneira negativa, a questão filosófica do ponto de vista da sua viabilidade externa, deixando-se de lado as razões pelas quais tal estado seria desejável. Contudo, a consideração daquilo que fundamentalmente se deva esperar do homem e para o homem — não importa o que o futuro nos reserve —, o saber sobre o que consiste o eterno e intransponível presente

do humano conserva um inestimável valor para uma renúncia efetiva, para o livre adeus ao ideal utópico, caso a negação das condições materiais o imponha: esse adeus seria livre se, mesmo nas circunstâncias de um veredicto menos peremptório sobre as condições materiais externas, o ideal utópico fosse abandonando por ser considerado um falso deus, um objeto inadequado para a esperança.

II. A CRÍTICA DA UTOPIA MARXISTA

A. PRIMEIRO PASSO: AS CONDIÇÕES MATERIAIS, OU SOBRE A POSSIBILIDADE DA UTOPIA

1. "A reconstrução do planeta Terra" por meio da tecnologia liberada

A primeira condição da utopia é a abundância material, de modo a satisfazer as necessidades de todos; a segunda condição é a facilidade em adquirir essa abundância. Pois a essência formal da utopia, como veremos, é o lazer, o qual só pode existir com o conforto, ou seja, com uma determinada abundância de bens de consumo (ainda que a expressão "abundância" cubra um arco que vai de uma frugalidade satisfatória até uma opulência exuberante). E a abundância precisa ser facilmente acessível, ou seja, deve ser alcançada sem esforço, ou com pouco esforço, pois o lazer é precisamente estar livre da servidão do trabalho a serviço das necessidades (ou da satisfação dos desejos, em geral). Ambos, isto é, o fomento da abundância e a comodidade na sua obtenção, podem ser obtidos pela radicalização da técnica avançada, o que ela já vem fazendo em muitos lugares e situações: o primeiro, graças à "reconstrução da natureza" ou do "planeta Terra" (Bloch), forçando a natureza terrena a entregar seus tesouros ou suplementando artificialmente suas insuficiências;⁷ a segunda, graças à mecanização e à automação do processo do trabalho, que até hoje teve de depender da força e do tempo humanos. Ambos os esforços coincidem em certo grau, pois "a libertação" das riquezas naturais ofertadas parcimoniosamente pela natureza só pode *eo ipso* ser obtida com uma enorme ajuda de máquinas, para liberar o trabalho humano. Esse processo já está em curso neste mundo ainda não redimido. Não necessitamos colocar a questão inteiramente hipotética sobre se apenas uma sociedade marxista, como sustentam seus profetas, será capaz de realizar os maiores milagres da técnica, necessários à maior e mais completa utilização da natureza e à inteira libertação do homem em relação ao trabalho. O curso pretérito e o atual estado da ciência e da técnica, em todas as regiões onde elas se desenvolvem, indicam um progresso contínuo e seguro, além de novos saltos tecnológi-

⁷ Cf. a citação reproduzida antes, na mesma obra de Bloch, na p. 925 *et seq.* (II, 412, 414).

cos. Mesmo que não se deva contar com tais saltos e com determinadas descobertas em particular, temos boas razões para considerar, qualquer que seja o atual estado da sociedade tecnológica, que ocorrerá um aumento contínuo dos conhecimentos e de suas aplicações, por um futuro indefinido. Em todo caso, a possibilidade técnico-científica para isso está fora de dúvida, bem como um impulso geral nessa direção. A vantagem que uma sociedade marxista poderia apresentar em relação ao mundo capitalista dificilmente residiria em uma maior inventividade — por sua premissa de uma ciência superior — ou em uma ampliação das inovações técnicas (até agora, os fatos empíricos indicam o contrário), mas em dois outros aspectos: uma melhor seleção e condução social da direção do progresso técnico e, sobretudo, uma distribuição social mais igualitária dos seus frutos. Considerando-se os atuais avanços da tecnologia científica, esta última já poderia eliminar muitas das privações do planeta. Não há dúvida de que boa parte do problema não é de natureza técnico-material, mas sim de natureza econômico-política. Mas isso seria possível, no melhor dos casos, somente para garantir um objetivo modesto, ou seja, uma subsistência tolerável da população já existente na Terra. Porém, para objetivos maiores, ainda que “pré-utópicos”, mesmo que apenas para manter o *status quo* de uma população mundial crescente, a palavra de ordem tem de ser o crescimento da produção global e uma técnica mais intensa e mais agressiva. Para uma economia universal “de abundância com lazer”, como prevê a utopia, seria necessária uma extraordinária elevação da potência da produção e da técnica. Suponhamos que essa possibilidade exista, aí se incluindo todos os avanços tecnológicos que permitiriam superar as atuais dificuldades — embora essa confiança, que se tornou habitual, influenciada pelos êxitos obtidos, em particular no que se refere a uma exceção permanente da lei dos rendimentos decrescentes, seja exagerada. Mas é exatamente aí, quando reina o maior dos otimismo em relação ao crescente poder humano, que se impõe a verdadeira questão.

2. Os limites de tolerância da natureza: utopia e física

A questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada. Pouco importa que tal agressão venha da “direita” ou da “esquerda”, que o agressor seja marxista ou burguês liberal, pois as leis da natureza não são nenhum preconceito burguês (ainda que os ideólogos marxistas tendam a crê-lo, e Stalin assim o tenha entendido, como sabemos, no caso das leis

da genética). Em última instância, não se trata de saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer — nesse aspecto se pode ser prometido e sangüíneo —, mas o quanto a natureza é capaz de suportar. Ninguém duvida de que haja tais limites. Nesse contexto específico, a questão é saber se a “utopia” se situa dentro ou fora deles. Isso depende da sua própria grandeza numérica, ou, dito de forma brutal: do seu número de membros. Esses limites de tolerância, comparados com as ambições humanas, podem estar bem aquém do limite de manipulação, abstrata e teórica, da natureza. Tais limites só se tornam perceptíveis quando os efeitos nocivos das nossas intervenções começam a afetar os ganhos e ameaçam superá-los. Os limites são ultrapassados, talvez sem volta atrás, quando esses esforços unilaterais arrastam o sistema inteiro, dotado de um equilíbrio múltiplo e delicado, para uma catástrofe do ponto de vista das finalidades humanas. (A natureza, como tal, não conhece nenhuma catástrofe.) É uma descoberta relativamente recente não só a de que tal coisa pode acontecer em princípio, do ponto de vista das leis físicas, mas que, para esta nave Terra estritamente limitada, tal catástrofe possa ser o resultado direto das agressões que o homem lhe venha a fazer, ou já esteja fazendo. Isso impõe um amortecedor até então desconhecido à crença no progresso, seja socialista ou capitalista. Estamos tratando da natureza externa, não da natureza do homem, que só em um segundo momento será objeto de estudo. Por isso, podemos deixar de lado todas as diferenças de motivação das extrapolações capitalistas e socialistas em relação à tecnologia: interessa-nos aqui a questão quantitativa, pura e neutra. A pergunta é: quais são esses “limites” e onde eles estão? A que distância nos encontramos deles?

Essa questão situa-se no domínio de saber da jovem ciência ecológica e, em particular, nas áreas de conhecimento de biólogos, agrônomos, químicos, geólogos, climatologistas e outros, além de economistas e engenheiros, de urbanistas e especialistas em transporte, cuja colaboração interdisciplinar conduz à ciência ecológica de que hoje necessitamos. Aqui o filósofo nada tem a dizer, apenas a ouvir. Lamentavelmente, a ciência atual não é capaz de lhe oferecer resultados seguros. Todas as previsões quantitativas nos diversos campos do saber ainda são incertas, para não falarmos da sua integração em um todo ecológico, na suposição de que elas possam ser passíveis de cálculo matemático. De toda forma, é possível indicar em vários casos o tipo de limites existentes, o que pode ser instrutivo para avaliar a perspectiva utópica, já que sua natureza leva a preten-

der atingir sempre os extremos. Basta recordar de forma esquemática o que já se sabe. Fiéis ao tema “utopia e física”, nos limitaremos ao aspecto natural da problemática.

a. O problema da alimentação

O problema de como alimentar a crescente população mundial vem naturalmente em primeiro lugar, pois dele depende tudo o mais. Esse é o *locus* essencial da utópica “reconstrução da natureza” de Bloch. Mas, mesmo sem utopia, a magnitude atual da população planetária já requer, e seu crescimento inevitável no futuro próximo (uma ou duas gerações) certamente exigirá mais ainda, o emprego maciço dos fertilizantes artificiais festejados por Bloch, que “encorajam” o solo a multiplicar os seus frutos. Ou seja, por causa do seu êxito biológico e do seu crescimento irresistível, a humanidade se vê forçada a adicionar produtos químicos à camada produtiva da crosta terrestre, conseguindo com isso apenas garantir a subsistência atual, um quadro que não é nada tranquilizador. As tecnologias agrárias de maximização têm impactos cumulativos sobre a natureza que mal começaram a revelar-se em âmbito local, por exemplo, na poluição química dos recursos hídricos e das águas costeiras (para o que contribuem também as indústrias), com efeitos nocivos transmitidos pela cadeia alimentar. A salinização dos solos pela irrigação constante, a erosão provocada pela aragem dos campos, as mudanças climáticas decorrentes do desmatamento (e eventualmente até a diminuição do oxigênio disponível na atmosfera) são outros castigos advindos de uma agricultura cada vez mais intensiva e expansiva. Não seria necessário continuar a enumerá-los. Tudo isso encontra limites locais e planetários, e estes se situam certamente antes da utopia, mesmo na hipótese de uma estabilização da população do planeta (em cerca de duas a três vezes os atuais 4,2 bilhões). Aqui sequer se mencionou o mais fundamental dos limites: os fertilizantes são uma forma de energia, enquadrando-se no problema duplo da obtenção e do consumo de energia no interior do sistema fechado do planeta. Esse será o ponto crítico de qualquer planificação futura e o veto final da natureza contra a utopia.

b. O problema das matérias-primas

É possível que as reservas minerais necessárias à civilização sejam praticamente inesgotáveis, mas o mesmo não se pode dizer das reservas que se encontram na superfície, de forma concentrada, e que puderam ser explo-

radas facilmente até os nossos dias. Estas, ao contrário, não serão suficientes para vários tipos de matérias-primas. Aquelas reservas que se encontram em camadas mais profundas, no leito dos oceanos ou dispersas pela crosta terrestre exigirão um dispêndio cada vez maior de energia para ser exploradas. Em seguida, exigirão o beneficiamento industrial, de modo a, *ex hypothesi*, proporcionar um alto nível de vida para os bilhões de indivíduos do futuro! Seria necessária uma multiplicação vertiginosa do consumo de energia, que já assume dimensões ameaçadoras, se quiséssemos que a média ocidental *per capita* pudesse vir a ser a média mundial (e não ainda a média do futuro!). O paraíso utópico depende dessa condição, bem como outras projeções de progresso, menos imodestas. Esse é o *x* do problema. Seu nome é energia, e não matérias-primas. Tal problema não consiste apenas na existência e na viabilidade de exploração das fontes de energia planetárias, em suma, na extração de energia livre, mas nas conseqüências da sua utilização para a biosfera planetária, considerando-se as magnitudes aí requeridas.

c. O problema energético

Aqui devemos distinguir entre fontes de energia renováveis e não-renováveis.

1. Os combustíveis fósseis — o carvão, o petróleo e o gás natural —, resultado da sedimentação de milhões de anos de síntese orgânica e atualmente fonte predominante do consumo energético do planeta, não são renováveis. Dada a magnitude do seu consumo (que beneficia apenas uma pequena fração da população mundial, os países industrializados), caminhem a passos gigantes para esgotar-se. O que o Sol armazenou no curso de milhões de anos no mundo vegetal terrestre os homens estão consumindo em alguns séculos. Desses combustíveis fósseis dependem também os fertilizantes químicos. Quando declinar esse ponto de partida saturado, cuja síntese nos é ofertada gratuitamente pela natureza, será necessário fabricar essa síntese *ab ovo*, ou seja, a partir de matérias inorgânicas: em vez da energia produzida pelo Sol e pela atividade orgânica nos tempos pré-históricos, dependeremos de energias de origem não-orgânicas, de forma contínua e imediata. O paraíso agrário (para não falarmos do paraíso industrial) depende do suprimento energético.

A queima dos combustíveis fósseis, além do problema da poluição local do ar, traz o problema do aquecimento global, que poderia entrar em

uma curiosa competição mundial com a questão do esgotamento das reservas. É o efeito estufa, que ocorre quando o dióxido de carvão formado pela combustão se acumula na atmosfera e funciona como a cobertura de vidro de uma estufa, permitindo que os raios de Sol penetrem, mas impedindo que a radiação térmica escape da Terra. O aumento da temperatura global, que provocamos e mantemos desse modo (e que, a partir de determinado grau de saturação, será capaz de continuar mesmo na ausência de combustão suplementar), pode ter conseqüências duradouras e indesejáveis para o clima e a vida, até a catástrofe extrema do derretimento das calotas polares, da elevação do nível dos oceanos, da inundação de enormes extensões de planícies... Assim, a frívola e alegre festa humana de alguns séculos industriais seria paga talvez com a alteração por milênios da feição do planeta — o que não seria injusto do ponto de vista cósmico, já que durante aqueles séculos se teria dilapidado uma herança de milhões de anos passados. Ainda não sabemos se a taxa de combustão atual já nos situa no início desse caminho (segundo alguns cálculos, isso é provável); permitir que ela siga aumentando, impelida pelo crescimento econômico mundial, é um jogo perigoso. A utopia nos conduziria nesse caminho. Mas o esgotamento acelerado das reservas fósseis, provocado pelo crescimento econômico, que deveria ser considerado uma calamidade, poderia antecipar-se àquela catástrofe maior.

2. A energia solar que recebemos se renova constantemente. Sua utilização tem a vantagem de ser “limpa” do ponto de vista químico e térmico. Em primeiro lugar aparece, até agora, a exploração da energia hidrelétrica, que satisfaz cerca de 5% das necessidades energéticas dos Estados Unidos e que, no melhor dos casos, considerando-se o desenvolvimento futuro, conseguirá manter tal proporção, para níveis globais crescentes. Uma exploração otimizada de todas as quedas d'água adequadas na face da Terra poderia, no máximo, dar conta das necessidades crescentes do futuro. Não poderia contribuir em nada para suprir a demanda surgida pelo desaparecimento dos combustíveis fósseis. O mesmo vale para a conversão direta da radiação solar em energia motriz térmica ou elétrica. Recentemente desenvolveram-se novas tecnologias para a energia solar (células fotovoltaicas), mas as estimativas mais otimistas prometem somente um alívio, e não uma solução para o problema energético. (A base não é, naturalmente, a quantidade total da radiação que nos alcança, mas aquela que é aproveitável de acordo com diversas circunstâncias, como as geo-

gráficas.) A energia eólica e talvez as quedas de temperatura oceânicas poderiam fornecer outras contribuições, mas sempre parciais.⁸

Em suma, a fonte de energia mais permanente e “mais limpa” de todas, uma vez que sua utilização não deixa resíduos nem contribui para o aquecimento da temperatura do planeta, só poderá satisfazer uma fração da voracidade energética da civilização moderna. Porém, a perspectiva utópica (e outras perspectivas mais modestas) supõe tal voracidade. Por isso, o desenvolvimento máximo daquela fonte de energia é obviamente um imperativo urgente, a fim de poupar as demais.

3. Resta a energia nuclear, que poderia complementar as outras fontes e ao fim substituir as fontes fósseis, que estão se esgotando. A fissão nuclear, utilizada hoje, apresenta problemas que são objeto de um debate acalorado em relação ao perigo radioativo, e em especial em relação aos seus rejeitos, capazes de durar milhares de anos, uma conseqüência do agir humano que nunca existira anteriormente e para a qual ainda não há solução satisfatória à vista. Além disso, essa fonte corre o risco com o esgotamento das reservas de urânio passíveis de exploração, embora esse momento possa ser postergado graças ao plutônio produzido por reatores (correndo-se o perigo do seu abuso por parte de terroristas). A fusão nuclear controlada, que ainda não existe, seria inesgotável como matéria-prima (isótopos de hidrogênio) e praticamente livre de subprodutos radioativos de vida longa. Supondo-se que, além disso, ela se torne viável economicamente, estaríamos diante de um paraíso energético: seria não apenas um substituto para as fontes fósseis em extinção, mas traria a liberdade para multiplicar à vontade o atual consumo de energia. Com isso, todas as necessidades imagináveis de uma humanidade numerosa seriam sustentadas por um futuro duradouro — *usque ad utopiam aeternam*. Porém, a física impõe seu veto termodinâmico.

d. O problema térmico último

Mesmo que livre do efeito estufa, a profusa utilização da fusão nuclear traria consigo um aquecimento do meio ambiente, que poria um limite

⁸ A meta até agora mais ambiciosa, recentemente fixada pelo presidente dos Estados Unidos, prevê que no ano 2000 cerca de 20% das necessidades estadunidenses em energia poderão ser cobertas por fontes de energias renováveis, dependentes da energia solar. No entanto, não sabemos se serão concedidas as verbas públicas, muito vultosas, que seriam necessárias para esse desenvolvimento tecnológico. Essa não é uma questão técnica.

implacável aos sonhos extravagantes de uma humanidade muitas vezes multiplicada e vivendo em opulência tecnológica. Todo uso de energia termina em calor, e por isso o uso de energia no espaço terrestre não pode ser irrestrito. Supondo-se que venham a existir fontes de energia inesgotáveis (o que poderia ser o caso, com a fusão nuclear), o resultado térmico do seu emprego poderia alcançar dimensões potencialmente críticas sobre o globo terrestre: a recorrente liberação de calor no meio ambiente, oriunda de todos os tipos de exploração — mecânica, química ou orgânica —, até o calor animal dos milhões de corpos humanos e de seus correspondentes animais. Recordemos que deverão ser milhões de seres humanos magnanimamente dotados de bens de consumo, ou seja, com uma grande proporção de máquinas *per capita*, com uma extração cada vez mais cara de matérias-primas e, por isso, cada vez mais geradora de calor para o mesmo produto final, por causa da dificuldade crescente das condições de extração dessas matérias-primas em uma crosta terrestre depauperada. Todo esse calor mecânico e orgânico será liberado, e só o ambiente terrestre poderá absorvê-lo, não o espaço cósmico. Um determinado grau de saturação da Terra com seres de atividade metabólica e máquinas em atividade produtiva poderia conduzir ao mesmo resultado térmico global descrito como efeito estufa.

A impossibilidade de contornar essa causalidade em qualquer invenção técnica — ou seja, ter uma coisa e evitar a outra, separando a abundância do consumo energético e as suas conseqüências térmicas — é em última análise semelhante à impossibilidade de construir um *perpetuum mobile*: a inflexível lei da entropia, de acordo com a qual se “perde” energia toda vez que ela é consumida, toda energia degenera ao fim em calor e o calor se dissipa, compondo com o ambiente um valor médio. Para a lei da termodinâmica, esses termos são inegociáveis.

3. A oferta permanente de uma economia de energia e seu veto à utopia

a. Progresso com precaução

O que dissemos aqui não deve ser interpretado como se desaconselhássemos o desenvolvimento da fusão nuclear para fins pacíficos. Esse seria um presente muito bem-vindo e dependeria de nós que ele não se transformasse em um presente envenenado. Nada do que dissemos antes deveria ser compreendido como um desestímulo a esse ou a qualquer outro pro-

gresso técnico, apesar de constituir um tema recorrente, para nós, o perigo de que esses poderes caíam nas mãos da avidez e da mesquinha humana (e mesmo da miséria humana!). Se formos contemplados com a fusão nuclear, poderemos resolver de vez o problema energético. Seria preciso, apenas, que utilizássemos esse presente de forma sábia e moderada, assumindo um ponto de vista de responsabilidade global e não o da grandiosa esperança planetária. Em primeiro lugar, deveríamos calcular onde se encontram as fronteiras naturais ou onde começam os patamares críticos, nas circunstâncias em que fôssemos cumulados com tamanha riqueza. Mas, para fatores atuais (como a qualidade bioquímica do solo e dos lençóis freáticos, a economia planetária de oxigênio e vários outros), tal cálculo precisa ser feito bem antes dessa situação, pois seria melhor antecipar os patamares críticos do que aguardar a chegada até eles. Para tal, necessitamos de uma nova ciência que saiba lidar com a enorme complexidade das interdependências. Enquanto não existirem projeções seguras — levando-se em conta, particularmente, a irreversibilidade de muitos processos em curso —, a prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade; talvez para sempre, se, por exemplo, para avaliar o conjunto das nossas possibilidades técnicas, aquela ciência tiver de captar a totalidade dos dados para então processá-los em suas inter-relações. A incerteza poderá ser o nosso destino permanente — o que acarreta conseqüências morais.

b. A modéstia dos fins versus o excesso da utopia

Desde já podemos autorizar certas avaliações. Já é questionável se os atuais 4,2 bilhões de seres humanos poderiam viver aproximadamente conforme o estilo de vida dos países industrializados, ou seja, com o consumo energético *per capita* do atual mundo europeu e estadunidense, sem impactos negativos e duradouros para o planeta (sem dúvida, as formas convencionais de energia não seriam suficientes). Porém, raciocinando de forma realista, essa não é a cifra que deveríamos considerar, mas sim aquela na qual, o mais cedo possível, a população mundial pudesse se estabilizar demograficamente — e por meios pacíficos! —, ou seja, quando ela chegasse ao crescimento zero: essa cifra seria duas a três vezes a atual, alcançada no fim da próxima geração ou das duas gerações seguintes. (A instalação da utopia também demandaria um tempo semelhante.) No que concerne a essa cifra, ousou predizer que em nenhum caso, com ou sem a nova energia esperada, ela nem de longe poderia imitar impunemente o atual exemplo

daquela minoria mundial esbanjadora (cuja sociedade ainda está muito distante daquela imaginada pela utopia). Essa fonte de energia que poderíamos considerar absoluta, caso se tornasse disponível, pouparia nossos descendentes dos grandes sofrimentos decorrentes de uma regressão econômica e asseguraria de forma permanente a satisfação da demanda global, desde que ela fosse estabelecida de modo razoável. Mas o seu caráter virtualmente infinito traria consigo a tentação e, pior, a sedução embriagadora dos fins desmesurados, ou pelo menos a despreocupação, contra as quais deveria advertir a tempo a prosa mais fraca da razão, fortalecida pelo *pathos* da responsabilidade (e, se não for ela, pela voz menos nobre do medo). Vale a pena refletir sobre o fato de que o maior dos avanços práticos da ciência em toda a história da física, a decifração da estrutura do átomo, contém potencialmente, ao mesmo tempo, a salvação e o aniquilamento da humanidade. Tal aniquilamento não decorre somente do uso destrutivo do seu potencial, mas também do uso construtivo, pacífico, produtivo. Neste último caso, abafada pelas bênçãos dos sucessos imediatos, a voz da prudência ao longo do tempo teve muito mais dificuldade em ser ouvida do que no caso das ameaças de aniquilamento referentes ao uso militar e violento, nas quais o pavor coletivo veio ajudar. O apelo a fins “modestos”, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve se tornar um primeiro imperativo, justamente por causa dela. É necessário, em todo caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena.

c. Por que é ainda necessária uma crítica interna do ideal, uma vez demonstrada a sua impossibilidade externa

Nessa altura poderíamos dizer que seria dispensável uma avaliação do valor intrínseco e da justeza do ideal utópico, uma vez que o *non datum* externo exclui a sua realização. Mas isso não basta. Primeiro, porque não se deveria esquecer que a situação imaginada pelo ideal utópico poderia ser realizável e “fisicamente” viável sob uma condição: com a manutenção de um número suficientemente baixo ou mesmo reduzido de seres humanos! Caso não se recue diante dos meios violentos e monstruosos necessários a tal, seria possível erigir uma ilha de bem-aventurados, reservada aos “eleitos sobreviventes”, por cima dos incontáveis cadáveres dos eliminados. Mas, até agora, não posso imputar tal tipo de intenção desumana a nenhum dos apóstolos da utopia. Por outro lado, não devemos subestimar

os poderes de sedução de um bem supremo e de uma fé incondicional. Mesmo em uma perspectiva absolutamente não-utópica, poderiam se tornar necessárias medidas inquietantes e tirânicas em demografia, apenas para evitar o pior, quanto mais se o fim sublime empresta-lhes a nobreza de um pioneirismo! Sinceramente convictos de que tudo o que existe é precário, devendo apenas ser considerado como o nascedouro daquilo que virá, que será melhor e mais verdadeiro, seria perfeitamente possível aos fiéis admitirem o recurso a medidas extremas, ainda mais quando a ditadura prevista e consentida como meio para realizar a utopia incita à adoção de medidas semelhantes. Enfim, a violência total tornaria possível esse quadro. A auto-afirmação pode conduzir o governo ortodoxo, passo a passo, nessa direção; e o dogma da fé fornece a boa consciência: trata-se da salvação. Em suma, se a fé utópica é mais do que uma nostalgia (e este é o primeiro predicado do realismo marxista), ela conduz ao fanatismo, com todo seu pendor para a inclemência. Poupe-mo-nos de exemplos do catálogo de crueldades da história, sejam elas religiosas ou atéias.

Em segundo lugar vem o fato de que o desejo, armado com a força da doutrina, pode colorir a avaliação dos fatos e das suas possibilidades. Mesmo a incerteza dos prognósticos científicos pode ser interpretada a seu favor, levando-nos a apostar no terreno desconhecido do “poderá ser de outro jeito”. A própria ciência que fornece os prognósticos indesejáveis poderá ser acusada de serviçal dos inimigos de classe: a verdadeira ciência leria de outra forma o texto da realidade. Também aqui podemos nos poupar de citar exemplos.

Mas isso ainda não é tudo, nem sequer o essencial, graças ao que poderíamos suspender o nosso exame. Além do perigo de uma crença que não se abala diante de nenhum ceticismo, resta o perigo da decepção: o perigo do desespero, quando o ceticismo despertado só revela uma inacessibilidade externa do ideal, sem evidenciar sua inconsistência interna. Porque, desde que o ideal possua uma verdade, esta considerará todas as situações, salvo ela própria, como indignas dele, e não é bom ingressar na moderação imposta com ódio contra aquilo com o qual devemos viver; com o desprezo por aquilo que se trata de aperfeiçoar na medida do possível, com a descrença no valor daquilo que, apesar de tudo, a condição humana o permite, dentro de seus limites. De fato, não é bom nem correto, e sim prejudicial do ponto de vista moral e contemplativo, encarar que a natureza, genitora do homem, cerceou seu direito de nascença, sendo a ordem natural sua inimiga invejosa, que o priva da verdadeira existência

humana. É justamente uma tal atitude que poderia nos fazer perder de vista aquilo que seria “o verdadeiro”. Nisso consiste o nosso interesse filosófico, moral e metafísico no exame que se segue. Finalmente, devemos empreendê-lo em razão desse mesmo ideal utópico, dessa visão de mentes extraordinárias e misericordiosas, que ignoraram sua vertente inclemente.

B. SEGUNDO PASSO: O SONHO TRADUZIDO EM REALIDADE, OU SOBRE O CARÁTER DESEJÁVEL DA UTOPIA

Um exame do ideal utópico como tal (não o exame da possibilidade de realizá-lo) tem a ver com dois aspectos: seu conteúdo positivo, pelo menos na medida em que ele foi formalmente configurado, e seu contraste negativo, ou seja, a doutrina de que a história até agora ainda não nos teria apresentado o verdadeiro homem. O contraste faz parte do ideal, pois prescreve que o humano não deveria ser concebido de acordo com a imagem daquilo que a humanidade já existente apresentaria como o melhor (“pré-humano”), mas deveria ser algo novo. Esse algo novo, obviamente, não pode ser pensado. Tomado ao pé da letra, seria absurdo, mas tem sentido como idéia reguladora na lógica e no *pathos* do argumento utópico. A ontologia precisa de Ernst Bloch sobre “o ainda não” também pertence a esse contraste. Veremos que sua crítica filosófica nos conduz mais diretamente ao cerne do problema do que a crítica do “aqui agora” em sua realização final, entrevisto em sonhos. Trataremos agora de ambos os aspectos: o conteúdo positivo e, depois, o contraste negativo.

1. A determinação material do estado utópico

A determinação material do estado utópico é proporcionalmente bastante escassa na literatura, já que ele deverá ser bem diferente daquilo que conhecemos. Essa escassez é particularmente marcante no que concerne ao que deveria “assemelhar-se” a um ser humano vivente sob tais condições, ou mesmo sob o que seria uma biografia típica. Isso teria de permanecer em aberto, pela força libertadora das circunstâncias e a riqueza ainda escondida da natureza humana, a qual não poderia ser prevista a partir do estado atual de atrofia “pré-histórica”. Apesar disso, pode-se deduzir bastante das circunstâncias e mais ainda das informações enfáticas sobre o que não mais existiria entre os homens. Porém, muitas das expressões oraculares continuam como um mistério impenetrável.

a. O reino da liberdade de Karl Marx

Começamos com uma famosa frase de Marx: “O reino da liberdade começa efetivamente ali onde cessar o trabalho determinado pela miséria e pela finalidade externa; ou seja, onde o trabalho esteja, por natureza, além da esfera da produção material propriamente dita.”⁹ As palavras decisivas aqui são *liberdade e trabalho* — de tal forma que a liberdade que assegura “o reino da liberdade” é, entre outros aspectos, liberdade do trabalho, é estar liberado da necessidade de trabalhar, portanto liberado do trabalho a serviço de fins exteriores, que seriam os únicos motivos do trabalho; indo mais além, essa libertação é a primeira de todas as liberdades, com a qual se iniciam as demais liberdades do “reino”, e cujo o único objetivo (de acordo com outras palavras de Marx) é “o desenvolvimento [em outro lugar: libertação] do reino da natureza humana”. Esse desenvolvimento, ou libertação, só pode ocorrer no lazer, e não somente no lazer ocasional dos intervalos da labuta, mas no lazer como forma de vida permanente e preponderante. Pelo menos é assim que o vê Ernst Bloch, a cuja filosofia do lazer utópico dedicaremos mais tarde alguns comentários. À primeira vista, o próprio Marx não parece tão claro, pois o trabalho orientado a um fim não acabaria, apenas se tornaria diferente:

Na fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a sujeição servil dos indivíduos à divisão do trabalho e, com isso, a oposição entre trabalho físico e espiritual, quando o trabalho não for apenas um meio de vida, mais houver se tornado a primeira necessidade social [...], a socie-

⁹ *O capital*, terceiro tomo, livro III, capítulo 48, “A fórmula trinitária”, Karl Marx/Friedrich Engels, tomo 25, Dietz Verlag, Berlim, 1976. Na mesma página, essa citação continua da seguinte maneira: “Nesse domínio, a liberdade só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados regulem racionalmente seu intercâmbio com a natureza, submetendo-a ao seu controle, em vez de serem dominados pelo poder cego dela; e que o façam com o mínimo dispêndio de forças e nas condições mais dignas, mais adequadas à natureza humana. Mas essa atividade continua pertencendo ao reino da necessidade. É além dele que começa o desenvolvimento das forças humanas, que tem a si mesmo como objetivo, o verdadeiro reino da liberdade, que só poderá desabrochar sobre a base do reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica para isso” (grifos meus). O que escapou a Marx — perfeitamente compreensível naquela infância do desenvolvimento industrial — foi a possibilidade de que “o mínimo dispêndio de forças” entrasse em contradição com a forma de trabalho “mais adequada à natureza humana”: na crescente mecanização ele via apenas a bênção da economia de trabalho, e não a maldição de um processo de trabalho tedioso; e mesmo “a automação” prevista por ele, produzindo a crescente liberação humana do trabalho, era saudada, sem nenhum mau pressentimento, como um caminho para a liberdade, entendida justamente como lazer.

dade poderá escrever em suas bandeiras: “De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades”. (*Crítica ao Programa de Gotta*, Berlim, 1946)

O trabalho se tornará voluntário, pois surgirá das próprias necessidades. Que tipo de trabalho? Que tipo de necessidades? Abordando inicialmente este último aspecto: como é possível que o trabalho *per se* — e não o resultado do trabalho — se torne “a primeira das necessidades vitais”? Resposta: por causa do fato de que a máquina libertou o homem, e o produto do seu trabalho satisfaz aquilo que foi até então “as primeiras” necessidades vitais. Tal trabalho se torna — ele próprio — uma necessidade, justamente pelo fato de que, como “meio de vida”, ele se tornou não somente supérfluo, mas inútil e invendável! Por outro lado, ele não estava de acordo com a dignidade humana. Este último elemento remete à questão sobre que tipo de trabalho é esse, de acordo com o qual crescem as novas necessidades que precisarão ser satisfeitas pela sociedade, a grande provedora de necessidades: certamente não aquele trabalho determinado como meio de vida, ou seja, determinado pelas necessidades e finalidades externas. Pois esse trabalho, enquanto ainda for executado pelos homens, é cada vez mais um trabalho sem alma, fragmentado mecanicamente em processo parciais (nas sociedades comunistas também, assim como em todas as sociedades tecnológicas). Com a libertação desse trabalho, havíamos compreendido, começaria o reino da liberdade, e a abundância seria obtida graças à produtividade superior das máquinas. Teria de ser, portanto, trabalho sem finalidades, livre de finalidades, por meio do qual se deveria satisfazer a nova necessidade de “trabalho como tal”. Poderíamos imaginar que logo ele se tornaria “a primeira das necessidades vitais” para muitas e para as melhores pessoas, nem que fosse para escapar ao vazio mortal do não fazer nada. Esses trabalhos para os próprios objetivos teriam de ser inventados para esse tipo de finalidade (ou resgatados do trabalho artesanal do passado pré-industrial). E assim emerge o paradoxo: a demanda por trabalho — não pelo produto do trabalho! — talvez se torne a necessidade mais difícil de satisfazer, entre todas as necessidades “de cada indivíduo” que a nova sociedade prometeu assegurar. Até hoje esse tipo de trabalho se chamava “entretenimento”, ou “terapia ocupacional”, ou mesmo “trabalho beneficente”, mas agora, no reino da liberdade, deverá ceder seu espaço para a liberação e o desenvolvimento do reino da natureza humana, ou, mais precisamente, para a primeira aparição dessa verdadeira natureza. Porém, uma vez que, no reino da liberdade, a necessidade geral

de trabalho se especifica *per se*, individualmente, de acordo com a aptidão e a vontade para um determinado trabalho e não deve sofrer nenhuma coerção, poderíamos formular a obrigação da sociedade em relação à nova necessidade “trabalho”, adaptando ironicamente a fórmula marxista da seguinte maneira: “De cada um segundo sua capacidade para experimentar necessidades, para cada um de acordo com a necessidade das suas capacidades.” Tal coisa se transformaria no principal programa social, um programa extremamente luxuoso, pois dissociado de toda utilidade do trabalho: aquele trabalho útil empregaria cada vez menos seres humanos, graças à nova classe de escravos, as máquinas automatizadas.

Uma certa demanda de trabalho continuará a ser absorvida nas funções humanas remanescentes, necessárias ao funcionamento desse aparato, e podemos supor que a competição por esses resquícios de funções “servis” e “tediosas”, que se tornarão raras, será grande, em um quadro de extrema divisão do trabalho. Acima destas haverá o estado-maior dos especialistas técnicos qualificados, escalonado hierarquicamente de acordo com responsabilidades e competências, e encarregado de manter o complicado sistema cibernético e automático, cada vez mais sofisticado (e também instável), à medida em que se torna mais complexo, objeto de um processo contínuo de manutenção, conserto e aperfeiçoamento de seus componentes. Esse estado-maior reúne de mecânicos a engenheiros, de matemáticos a inventores. Acima de todos, os servidores da pesquisa pura e fundamental, realizada em proveito da própria teoria e cuja utilidade eventual só poderia ser entendida como um produto secundário, não-intencional, de novos conhecimentos. À exceção deste último, todos os outros tipos de trabalho permanecem sob o signo da “finalidade externa”, presos à “esfera da produção material propriamente dita”, a partir da qual começa o reino da liberdade. Todos os demais, incluindo a cúpula mais elevada, arcam como o ônus da especialização, encontram-se sob a maldição da “divisão do trabalho servil”, sem a qual nenhum trabalho hoje, nem no futuro, poderia preencher sua finalidade. Tenho dúvidas de que aqueles que deverão servir ao reino da necessidade considerarão como indigno tal fato e o ônus da limitação que lhes é imposta. Estarão protegidos desse sentimento, não só pela própria consciência de que há algo em jogo no seu trabalho, de que dele depende muita ou pouca coisa, mas pela inveja dos demais, que não poderão dizer o mesmo do seu agir cultivado em virtude do amor à necessidade de trabalhar. Nos escalões mais baixos dessa escada, é possível ainda adotar um sistema rotativo, de modo a que o maior nú-

mero de pessoas possa partilhar desse bem escasso. Mas isso diminui à medida que aumenta a competência especializada, ou seja, quanto mais gratificante se torne o trabalho. E ampliar o trabalho não poderia ser visto como uma forma “utópica” de satisfação das necessidades fundamentais.

Além desses remanescentes de trabalho em que se lida com a matéria, acrescentemos ainda os serviços sociais imateriais, igualmente necessários, destinados a pessoas e que devem ser executados por pessoas — médicos, professores, assistentes sociais, entre os quais são ainda mais restritas a permutação de rotinas e a rotação de pessoal. Finalmente, o campo de trabalho “inútil” das belas-arts, da distração e do entretenimento, que numa sociedade do lazer terá grande procura e grande oferta de gente para integrá-lo. Todos poderão tentar, mas logo o joio e o trigo serão separados. Continuará existindo a diferença entre os artistas e os diletantes, entre os talentosos e os desprovidos de talento, entre os originais e os banais, entre os geniais e os sem-inspiração. Também nessas atividades será possível selecionar um pequeno grupo que preencha uma função social, ou seja, sirva a uma necessidade maior do que a própria — o que o verdadeiro artista faz, mesmo sem o desejar.

Isso é tudo, a menos que eu tenha esquecido algo importante. Todos os demais, que formarão a maioria esmagadora do mundo automatizado da utopia, estarão não só livres, mas excluídos do trabalho “útil” em sentido mais amplo, aquele que significa uma contribuição para a vida social.¹⁰ Será necessário encontrar-lhe um substituto. Com isso estamos diante do problema que não foi diretamente abordado por Marx, mas sim por Bloch, o problema do lazer, ou seja, o seu preenchimento com um conteúdo digno do homem e no qual deveria se realizar precisamente o sentido humano da utopia. O máximo que se pode obter a respeito dessa realização (pois é muito pouco o que podemos conseguir nesse estágio profético, mesmo naquelas utopias mais loquazes) encontra-se em Ernst Bloch, o *enfant terrible* da utopia. Durante toda a vida ele defendeu o sonho infantil de uma Idade do Ouro como um paraíso do lazer. A partir do fato inevitável de que a força humana de trabalho se tornaria tecnologicamente obsoleta, desabrocha nele o ideal da força de trabalho libertada de realizar um serviço “mesquinho”, voltado para necessidades externas, e

dedicada inteiramente às necessidades “autênticas”, “enfim, essencialmente humanas”, “as únicas verdadeiras” (o seu próprio uso se encontra subordinado a elas) — o ideal do desejo do lazer ativo. É a esse profeta eloqüente que vamos nos dirigir agora, em busca de informação.

b. Ernst Bloch e o paraíso terrestre do lazer ativo

Ernst Bloch não se envergonha de chamar “o sonho despertado da vida perfeita” (*Prinzip Hoffnung*, 1616), ou aquele do “*regnum humanum*”, “a intenção original da Idade do Ouro”, “o conceito final absoluto”, e, como últimas palavras da obra gigantesca dedicada à esperança, “algo que aparece na infância de todos e onde ninguém nunca esteve: a pátria”. Esta aparece como o último motivo propulsor da empreitada marxista. Essa esperança é infinitamente maior e qualitativamente diferente da justiça, do bem, da compaixão e até do amor, e mesmo de qualquer outro tipo de cuidado em relação à sorte humana (nesse mundo imanente), os quais podem cumprir a sua missão no mundo sem ela e que o fazem, independentemente de sua realização futura. Isso significa que, segundo Bloch, o marxismo não quer nada menos do que a utopia, podendo considerar a justiça e outras virtudes como antecipações de sua vinda, talvez como parte de seus frutos, se é que tais virtudes não seriam inteiramente superadas pela utopia (nas antecipações feitas por Bloch sobre os tempos futuros, essas antigas virtudes não mais aparecem). Pode ser que esse extremismo provoque embaraço aos companheiros marxistas, mas o próprio Marx, de costume sóbrio em suas manifestações, dá inteira razão ao seu sucessor, tanto literal quanto substancialmente, no que se refere a uma compreensão messiânica da sua doutrina. Todos esses elementos — a vida perfeita, o *regnum humanum*, a Idade de Ouro, o fim absoluto, a pátria encontrada ao fim — estão ligados ao lazer como estado universal. Já observamos que tal estado teria como condição a “reconstrução da natureza” (e do “planeta Terra”), e fizemos os comentários necessários em relação ao aspecto físico da sua realização. Mas, que forma assumiria esse lazer, caso as condições para ele fossem preenchidas?

No início do livro de Bloch, em um alentado capítulo intitulado “Lazer como finalidade indispensável e até agora semi-explorada”, lemos:

Desaparecem as diferenças entre trabalho manual e intelectual, entre cidade e campo, mas, na medida do possível, entre trabalho e lazer. [...] [Uma sociedade sem classes] supera a alienação do trabalho, na qual o trabalhador se percebe alienado, estranhado de si, como mercadoria reificada, tornan-

¹⁰ Produz-se, assim, uma estranha reversão nas relações sociais: a “aristocracia” estará entre os poucos setores sociais que ainda podem trabalhar “de verdade”, enquanto o “proletariado”, situado entre as amplas massas ociosas, se tornará um consumidor dos frutos do trabalho dos primeiros, devidamente subvencionado pelo Estado.

do-o, por isso, infeliz em seu trabalho. Graças a essa superação da alienação, a sociedade sem classes também libera o lazer do seu grande vazio não vivido, do domingo que corresponde à monotonia do trabalho (em vez de contrastar com ele).

A essa passagem, acrescentemos a seguinte declaração anterior:

Uma sociedade que estará além do trabalho não conhecerá nenhuma separação entre dias de descanso e dias de trabalho, pois, tendo o entretenimento como profissão e a festa popular como a mais bela manifestação da sua coletividade, ela também poderá experimentar, em uma feliz união com o espírito, o seu *quotidiano como festa*. [grifos do original]

(i) “A feliz união com o espírito”

Do conjunto de elementos desse ditirambo, retenhamos para uma análise inicial “a feliz união com o espírito”. Pelo que sabemos das propriedades incômodas desse cômico, ele não parece adequado àquela relação. Ficamos intrigados para saber como ele fará para desempenhar adequadamente o seu papel. Aparentemente, será graças ao “desaparecimento da diferença entre trabalho manual e trabalho intelectual”. Já havíamos encontrado essa idéia enigmática em Marx, na profecia de que, com o fim da submissão servil dos indivíduos à divisão do trabalho, também desapareceria a oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual. Até hoje ninguém pôde me explicar o que isso significa. Aparentemente, Marx considerava tal “oposição” como parte do fenômeno mais geral da “divisão do trabalho”, condição primordial para a cultura e para todo conhecimento superior. Não há nenhuma explicação de como seria possível que a divisão do trabalho desaparecesse na sociedade sem classes sem que também desaparecesse o seu produto, ou seja, a cultura superior, inclusive as suas propriedades externas. Tanto quanto no caso do trabalho manual — na verdade, bem mais do que nele —, a especialização também é responsável por grande parte do trabalho intelectual. Perguntamos se Marx gostaria de trocar esse trabalho por um diletantismo geral, onde todos pudessem fazer de tudo (embora mesmo aí permanecesse a oposição entre as diversas atividades). É difícil atribuir tal idéia a um grande pensador tão avesso aos idílios rousseauianos. Mas talvez a transformação técnica do trabalho ofereça outro tipo de interpretação, particularmente quando Bloch acentua o desaparecimento da “oposição” entre trabalho manual e trabalho intelectual, aproximando-o do próprio desaparecimento da “diferença”. Essa tese pode se referir ao fato, já evidente em nossos dias, de que,

graças ao avanço da técnica, a parte correspondente ao “puro” trabalho manual (no sentido de um dispêndio de esforço físico) diminui em todos os processos de trabalho ainda remanescentes, o que parece ter como conseqüência um crescimento proporcional da atividade intelectual (atenção para não confundir proporção com quantidade de trabalho intelectual!). Se o trabalho manual, assim compreendido, evoluir dessa forma até se tornar uma grandeza desprezível, então a suposta “oposição” no interior daqueles processos também desapareceria, já que desapareceria um dos seus pólos — e, conseqüentemente, a diferença genérica de todos esses processos em relação aos tipos de trabalho até agora classificados como “trabalhos intelectuais”, já que todos se transformaram neste último. Caso tenha sido isso o que se tinha em mente, trata-se de um fenômeno verdadeiro e importante, cuja conseqüência, contudo, é bem outra. É um fenômeno que nada tem a ver com a estrutura de classes e a propriedade dos meios de produção, pois resulta da técnica, e cuja natureza é problemática. É correto dizer que o trabalho do relojoeiro é “mais intelectual” do que o trabalho “mais manual” do ferreiro (embora a delicadeza da sensibilidade e da motricidade nos trabalhos de precisão consista também em trabalho manual, mesmo que elas não possam ser calculadas em termos de dispêndio de calorías). Portanto, uma vez que sob o signo da técnica todos os trabalhos do tipo “ferreiro” evoluem para o tipo “relojoeiro”, poderíamos falar de uma crescente “intelectualização” do trabalho humano em geral, e assim também de um enfraquecimento da chamada “oposição” ou “diferença”.¹¹ Mas, será essa a evolução em curso? Será que o trabalho daqueles que apenas supervisionam a máquina que corta em série *uma* arruela de relógio, ou a máquina que executa *uma* das operações de montagem da peça final — esta é a próxima etapa do progresso! — é “mais intelectual” do que o trabalho do relojoeiro tecnicamente obsoleto, artesanal, que fabrica todo o produto? Ao contrário! Aquele trabalho é intelectualmente mais pobre, e tanto mais pobre quanto mais pobre ele for fisicamente! A perda de diversidade manual (e de esforço!) acompanha a perda de atividade intelectual. *Junto com o corpo, também o espírito é desempregado*. Jamais existiu essa suposta “oposição” no âmbito dos trabalhos concretos, e sim uma relação de condicionamento recíproco: o trato corporal com a

¹¹ De acordo com esse ponto de vista, também se poderia dizer que o caçador paleolítico que capturava a presa com uma armadilha executava uma atividade “mais intelectual” do que o agricultor ulterior, e o ladrão de diamantes fazia o mesmo em relação ao joalheiro que o lapidou.

matéria ensina o corpo, os músculos, os sentidos, os nervos e o espírito, na medida em que os emprega a todos, fazendo com que se conheçam e conheçam o objeto (um não existe sem o outro!), estimulando as faculdades ocultas em nosso organismo em face da resistência da matéria e do aparecimento de suas propriedades. A privação daquele alimento faz com que todas as nossas faculdades se estiolem. A redução das operações físicas a operações residuais repetitivas, a redução das operações cinéticas a “manipulações”, das operações sensíveis à leitura de sinais — tudo isso reduz também a parte intelectual no trabalho. Em termos gerais: o afastamento do aspecto material também nos afasta do intelectual. Portanto, ao examinar melhor a questão, não se trataria do desaparecimento da oposição entre trabalho manual e intelectual graças ao desaparecimento de *um* de seus pólos (o material), mas do seu desaparecimento graças ao afinamento de *ambos* os trabalhos! A oposição que de fato desaparece (atrofia-se) é aquela entre trabalho e não-trabalho, entre fazer e não-fazer, graças à diminuição do caráter de atividade real do “trabalho”.

A oposição que permanece, e até cresce, é aquela entre todo trabalho remanescente (e alterado) e o trabalho realmente intelectual, no qual nada mudou, pois, por sua natureza intrínseca, nada nele pode mudar. Esse tipo de trabalho, na medida em que seja efetivamente sério (e ele não pode ser de outra maneira), será o último lugar do verdadeiro trabalho: atenção completa, esforço pleno, investimento pleno, perseverança capaz de abnegação, rigor e paciência (correndo o risco da decepção) e mesmo esforço físico (ou será que o exame microscópico, espectroscópico ou telescópico, a interminável comparação minuciosa dos dados empíricos, ou seja, a fadiga da observação não deve ser considerada um esforço físico?). O trabalho intelectual seria a mais livre das atividades, pois dependeria apenas de mim, e a menos livre ao mesmo tempo, pois ela exige o engajamento do homem como um todo. A oposição entre esse trabalho, que continuará a ser a ocupação de poucos, e todos os outros trabalhos, que continuarão existindo, se agravará, não em virtude do componente físico neste último, mas, ao revés, por causa da atrofia de ambos os aspectos, físico e intelectual, sua nulidade psicofísica sob o regime da técnica — em suma, sua atrofia como trabalho.¹²

¹² Eis a razão pela qual “o trabalhador se sente infeliz” no trabalho e não, como Bloch pensa, porque ele tem a impressão “de ser uma mercadoria reificada”. Se eu soubesse que sou o proprietário da máquina que devo fazer funcionar de forma tão tediosa, nem por isso eu seria mais feliz nesse trabalho.

Será preciso encontrar atividades sucedâneas, fora do trabalho, para as faculdades anêmicas, ameaçadas de atrofia pelo trabalho assim alterado, pois tais faculdades devem servir à maior glória humana: uma compensação cinético-muscular no atletismo e no esporte (o trabalhador intelectual dela participará, mesmo dispondo de menos tempo livre), uma compensação sensorio-perceptiva no opulento derrame de imagens consumidas passivamente e uma compensação intelectual em palavras cruzadas e em desafios no xadrez. Isso acontecerá assim, não por causa da “alienação” e da “exteriorização” capitalista do trabalho, mas por causa da “alienação” e da “exteriorização” tecnológicas. A maior produtividade, que não pode ser obtida de outra forma, é tão indispensável à utopia, como condição para uma irrestrita disponibilidade de lazer, quanto o é para o capitalismo por causa do lucro. Além disso, é irreversível. Somente o trabalhador intelectual não se verá pressionado por essa disponibilidade de lazer, nem quanto à necessidade nem quanto ao tempo para tais compensações (nem quanto ao gosto). Por isso, a “união feliz com o espírito” não pode consistir nisso. Abandonemos esse mistério a si mesmo. Perguntemos, simplesmente, em que consiste, para Bloch, o “lazer ativo” da utopia, já que sua sofisticação cultural e humana despreza tais sucedâneos, atribuídos ao capitalismo.

(ii) O hobby e a dignidade humana

Ao contrário de Marx, Bloch reconhece que o lazer constitui um problema. Em última instância, será o problema da utopia tornada realidade. Frequentemente, ele fala da “questão nua e crua do lazer”, ou seja, “o problema, bem como a essência dos seus conteúdos cada vez concretos”, para os quais será necessário encontrar uma “resposta humana”. Na utopia, ela só poderá ser encontrada com o auxílio dos “professores” que governarão a sociedade sem classes (“governo e orientação por meio dos professores” são suas palavras veladas no *Prinzip Hoffnung*); do “novo estado de necessidade do próprio lazer”, que (como o faz o estado de necessidade) “produz” uma “nova superestrutura”, sua própria “ideologia” em relação aos seus “conteúdos humanos” (*Prinzip Hoffnung*) — precisamente a “resposta” buscada e supostamente sancionada pela autoridade oficial por meio dos professores governantes. Por ora, o lazer e sua problemática permanecem terra incógnita. Será necessário esperar pelos professores para obter uma “resposta”.

Contudo, Bloch tem algo a dizer sobre o que seria o “conteúdo humano”. Primeiramente, destaca o fato formal e fundamental de que a felicidade do Ser utópico não é passiva, mas ativa, ou seja, não pode consistir na fruição do consumo de bens, mas no Ser ativo. Assim, permanece fiel ao conceito aristotélico de eudemonismo: lazer ativo, não ócio. E a experiência da sociedade burguesa (à qual acrescento aquela da sociedade aristocrática) fornece uma antecipação desse tipo de existência ativa: “o *hobby* como vocação”. Juntemos às antecipações do conceito, já mencionadas, mais esta:

Ali onde as ocupações mais fortuitas, o *job*, satisfazem tão pouco os homens, como é o caso dos Estados Unidos, é justamente onde encontramos o maior número de *hobbies*. Esses passatempos só desaparecerão quando se tornarem as verdadeiras vocações dos homens. Até lá, podemos aprender com os *hobbies* como se sonha o lazer privadamente, como um trabalho que assume a forma de lazer.

Como pode o *hobby* tornar-se uma vocação? Tornando-se tempo integral. A outra característica da vocação, que é o fato da sua execução e do seu resultado cumprirem uma função na satisfação das necessidades públicas, não é aceitável nas condições presumidas da utopia, já que a maioria dessas funções será executada pelo aparato técnico, e a maior parte da participação humana restante — na utilização do aparato — é precisamente de um tipo que não se presta ao *hobby*. Uma atividade é um *hobby* porque ela nos dá prazer como tal (e, para os que têm sorte, este também pode ser o caso de uma atividade necessária e útil) e porque as pessoas só a executam em busca desse prazer, e não por um dever ou um objetivo externo. Prazer e utilidade, e mesmo prazer e dever, não se excluem forçosamente. No caso do passatempo, porém, a lógica é a de que o prazer eventual não seja uma decorrência feliz da produção da utilidade, mas, no máximo, a utilidade eventual possa ser vista como decorrência do prazer produtivo. Pelas razões mencionadas, na utopia essa feliz coincidência só pode acontecer nas circunstâncias mais raras, provavelmente menos frequentes do que a coincidência contrária de dever e prazer de desempenho nos trabalhos pré-utópicos, em uma humanidade ainda não inteiramente saturada de tecnologia. Mas a saturação tecnológica é a condição indispensável para a livre escolha do lazer na utopia. Assim, o *hobby*, que se tornará vocação, só poderá desenvolver atividades supérfluas que não sejam vitais, executadas pela técnica impessoal, e não poderá reivindicar qualquer importância social, salvo aquela psicológica (e mesmo esse valor se

vê minado pelo irrealismo da ausência de uma função objetiva). O fato de terem restado apenas as atividades de *hobby* desvaloriza aquilo que constituía o valor do *hobby*: a sua natureza supérflua. Sendo impossível dissimular tal coisa, perde-se novamente uma parte do benefício psicológico, aquele da ocupação como tal (ao fim, conforme mostraremos, perde-se até o prazer originário que se busca com essa ocupação, transformada em um dever constante). *Hobbies* sem um objetivo final, como velejar ou escalar montanhas, não serão afetados por esse caráter supérfluo, pois ele faz parte da sua essência, mas dificilmente podem ser imaginados como exercício de “vocações” ativas. Porém, nos casos em que determinados *hobbies* supõem a produção ou a procura de um resultado visível, em virtude do qual se executa aquela atividade, teremos o divertimento de reproduzir, na pequena escala da economia privada e pré-industrial, a grande produção do poderoso aparato: por exemplo, a pesca com anzol reproduzindo a pesca industrial, a horticultura imitando a agricultura comercial, a cerâmica manual no lugar da industrial, o tear mecânico em vez da indústria têxtil, e assim por diante. A todas essas atividades nada haveria de obstar. Junto com muitas coisas duvidosas e outras convencionais é possível que muitas dessas coisas de bom gosto e originais acabassem por juntar-se à massa principal das mercadorias. A sua maioria, fora de todo o circuito econômico, serviria para presentear (ou constranger) os amigos, pois seria necessário encontrar algum destinatário ao que foi feito. Aqueles que não se molestarem com esse rebaixamento do ideal do lazer à ergoterapia poderão considerar como digno da “utopia” o objetivo de um abastecimento satisfatório das massas, além de um objetivo paralelo e independente de auto-satisfação dos indivíduos; os que sentirem desprezo por isso terão de sofrer imersos na felicidade da utopia. Sob essa forma, a utopia pelo menos não pareceria ser intrinsecamente contraditória. Portanto, sua existência não seria uma impossibilidade. Não nos deveríamos permitir grandes entusiasmos a respeito (o “*nebbish*” judaico seria mais adequado nessa situação). Entretanto, seria necessário avaliar de maneira bastante racional o preço cobrado pela realização dessa utopia, o elevado custo humano da revolução, sobretudo porque o quadro delineado manifesta uma inquietante semelhança com aquele que nos aguardaria em qualquer situação: o quadro ao qual toda a humanidade futura deveria se acomodar, independentemente de rótulos políticos, à medida que progride a técnica planetária — e que constitui a matéria desse gênero literário inteiramente novo da “utopia negativa” (por exemplo,

Aldous Huxley). Entre as opções de escolha que talvez devam ser subordinadas a essa mesma categoria, ainda que elas pareçam se opor umas às outras, a versão marxista poderia ser considerada a melhor, ou a menos pior. Sua vantagem estaria na opacidade, na falta de concretude, tarefa que não desanima os utopistas negativos honestos, em virtude das suas preocupações humanitárias.

Porém, existem erros mais sérios na teoria do *hobby*. Eles despojam essa utopia de todo encanto onírico e fazem com que ela não deva ser desejada. Precisamos continuar examinando esse conceito irreal no que diz respeito à sua falta de concretude. Percorreremos três estágios de investigação: perda da espontaneidade no *hobby* que se transforma em dever; perda de liberdade por causa da necessidade de supervisão pública; perda de realidade, por seu caráter ficcional. A relação entre trabalho “digno do homem” e “indigno do homem” será invertida de forma estranha. Veremos que o equívoco básico dessa concepção, tanto em Bloch quanto em Marx, está na *separação entre o reino da liberdade e o reino da necessidade*, na idéia de que aquele se inicia quando este último acaba. Ou seja, a idéia de que a liberdade se situa além da necessidade, em vez de se constituir no encontro de ambas.

2. Análise crítica do “*hobby* como vocação”

a. Perda de espontaneidade

A espontaneidade é uma das características mais atraentes do verdadeiro *hobby*, e está intimamente ligada ao fato de que este é executado “paralelamente”: por capricho, quando se tem vontade, quando e na medida em que nos dê prazer, como alternância da atividade principal e freqüentemente como seu contrapeso compensatório, digamos, “dietético”. Faz parte do *hobby* a consciência de que ele não é totalmente sério, que nada depende dele e que não o devemos a ninguém. É preciso que haja algo sério em um outro lugar, que a ele se contraponha, para que seu valor lúdico se afirme. A escolha de um *hobby* não implica que ele seja preferido à ocupação principal ou que se tornaria a nossa ocupação principal, se pudéssemos dar esse passo; nem mesmo significa que essa ocupação não nos “realize plenamente”, ou seja, que ela não nos satisfaça como ocupação principal. A escolha de um *hobby* significa, tão-somente, que não somos unilaterais, e que o prazer que extraímos de certas coisas e do exercício de certas faculdades se estende além de cada um dos campos profissionais,

com suas habilidades especiais (*skills*). Devo acrescentar ao comentário de Bloch a respeito da popularidade dos *hobbies* nos EUA que o *who's who* representativo de celebridades em todos os campos sempre inclui uma coluna sobre *hobbies* (caso os entrevistados os indiquem), e a ninguém ocorre pensar que os entrevistados preferiram seus entretenimentos às suas profissões, ou que preferissem substituí-las. Também não caberia concluir, desse exame, que a vocação possa ser exercida com menos seriedade ou paixão. Os marinheiros de primeira viagem podem facilmente equivocarse. Recordo-me de um professor de química que encontrei em reuniões sociais, e cuja obsessão pelo tema do cultivo de rosas (partilhado por outras pessoas presentes ou acolhido simpaticamente pelos demais) me levou a comentar com minha esposa que talvez os seus estudos químicos e a sua dedicação ao assunto não valessem grande coisa. Alguns anos mais tarde ele ganhou o Prêmio Nobel, e não foi pelo cultivo de rosas. Desde então, conheci muitos estudiosos que se dedicavam a *hobbies*, por vezes de forma apaixonada, mas nunca desejariam trocá-los por sua profissão. Certamente Bloch poderia me objetar que essas pessoas já têm a profissão como paixão verdadeira e que ele não se referia a esses privilegiados, mas sim àqueles inúmeros que não vivem essa situação, aprisionados na rotina estéril das ocupações que não escolheram, mas lhes foram impostas pela coação econômica. Mas ele não se dá conta de que todas as ocupações “que substituam aquelas” se tornarão, de um jeito ou de outro, uma imposição ou uma rotina, na medida em que se tornem uma obrigação constante e exclusiva. Com exceção daqueles casos de trabalho criativo citados e, de fato, privilegiados, nos quais há espontaneidade (mesmo durante esse trabalho criativo existem fases de atividade árdua, que não agradam a ninguém), a ocupação permanente, mesmo aquela livremente escolhida, perde a espontaneidade no seu exercício, que é o que faz com que se mantenha vivo o caráter oportuno do *hobby*, a alegria com “outra coisa”, com esse complemento “inútil”, pessoal e privado. Todos os que estão nessa situação buscarão um *hobby*, o que nada tem a ver com amor ou ódio por sua profissão, nem mesmo com tédio ou indiferença em relação a ela. A diferença entre a ocupação escolhida e a “ocasional” não tem nenhuma importância para justificar o *hobby*, e bem raramente o terá a nostalgia por uma outra profissão (cuja não-realização é a maior garantia de seu encanto sonhador). Tenho dúvidas se o maquinista que não escolheu de bom grado a sua profissão, e sim foi levado a tal escolha por circunstâncias econômicas (por exemplo, a perspectiva de boa remuneração),

teria prazer em colecionar borboletas de modo permanente. Aposto que o maquinista extrairia mais gratificação e auto-estima daquele seu trabalho, apesar de toda fadiga que ele implica, do que nos entretenimentos do seu tempo livre, que talvez tivessem até perdido o atrativo pelo fato de haverem se tornado uma ocupação principal.

Certamente existem os casos em que pessoas viram “frustradas” as suas vocações, ou que assim o crêem. Essas pessoas atravessam a vida carregando o sentimento de que suas capacidades as teriam qualificado melhor e de modo mais apropriado para uma ocupação distinta, caso as circunstâncias o houvessem permitido. Aqui devo recordar meu pai (já que comecei a evocar recordações pessoais), que, como o mais velho de nove irmãos, teve de ingressar no negócio paterno antes de concluir o curso secundário, como era o hábito nas famílias judias dessa época, embora seu desempenho na escola, até ali, tivesse sido exemplar: era necessário garantir dotes para as irmãs, e os irmãos mais novos deveriam freqüentar a universidade, o que era precisamente o sonho dele. A tristeza desse sacrifício o acompanhou por toda a vida, industriosa e bem-sucedida, de empresário, sem o refúgio a um entretenimento extraprofissional, salvo o mais excepcional de todos, que foi o de ver o seu sonho realizado pelo filho. Ignoro se a vida de seus irmãos que estudaram foi mais gratificante. Certamente, não, do ponto de vista moral. Para evitar tal tipo de frustração a talentos e inclinações, em particular nas camadas mais pobres, não se necessita de nenhuma utopia do lazer, mas de uma orientação vocacional pública e competente, para a qual talvez uma sociedade socialista ofereça as melhores condições (desde que o viés da ortodoxia não a desfigure novamente): isso não tem nada a ver com “lazer realizado”, com “trabalho que parece lazer” e com *hobby*.

Mas a perda da espontaneidade, com a qual o *hobby* deixa de ser o que é, para se tornar ocupação, é o de menos. Muito mais preocupante é a perda de privacidade, e com isso a condição principal da liberdade.

b. Perda da liberdade

Retomemos a observação relativa aos *hobbies* “sem resultados” (velejar), os quais não são afetados por seu caráter de atividade supérflua. Eles compartilharão pelo menos *um* resultado com todos os demais: o buraco no caixa, que tem de ser o caixa público, pois já não existe mais o caixa privado. Isso significa que o Estado deverá financiar o sistema universal de *hobbies*, e isso automaticamente lhe concede o direito a um *qui pro quo*.

E o primeiro “*qui*” é o de que todos precisam ter um *hobby* que seja exercido como vocação. Trata-se de um aspecto de interesse vital para o Estado, não por causa dos resultados materiais dessas atividades, muito menos pela salvação da alma de seus atores, mas pelo bem da ordem pública. Pois o vácuo do desemprego, no caso a ociosidade assegurada, pode também ser preenchido de outra forma, a saber, com os mesmos meios aos quais pode conduzir a miséria resultante da falta de trabalho: drogas, excitações de qualquer natureza e criminalidade. As experiências mais recentes mostram que aqui se encontram tanto as camadas mais favorecidas — a juventude dourada — como as camadas menos privilegiadas: aguardente barata ou heroína cara, não importa. A ociosidade que se tornou possível para todos não pode ser tolerada pela utopia, por causa do perigo social da anomia, talvez o da loucura coletiva.¹³ Pelo visto, não se deve nesse caso confiar no desejo espontâneo das pessoas de trabalhar, nem nas suas flutuações de humor. A tese de que esse trabalho se tornará “a primeira necessidade vital”, como foi postulada por Marx, é apenas uma probabilidade estatística, passível de ser calculada por uma psicologia social científica, caso ela exista.

Assim, ter um *hobby* e exercê-lo profissionalmente se tornará o primeiro imperativo social para o indivíduo, seu principal dever social. Para forçá-lo a tal, o fornecimento dos meios de vida essenciais — pressuposto do ócio — dependerá daquele exercício. “Quem não trabalha não deve comer”, dizia São Paulo. Aqui o lema será: “Quem não tem um *hobby* não deve comer.” De um “poder” origina-se um “ter que” — uma bênção para os pensionistas do Estado, condenados ao mero consumo. Daí decorrerá a obrigação de comprovar a atividade de lazer (para evitar que os preguiçosos finjam) pela contagem de “produtos”, por exemplo, não importando o que estes sejam: esse é o *quid pro quo* seguinte da previdência públi-

¹³ Trata-se de uma questão em aberto saber como se comportará uma humanidade liberada da necessidade, e, portanto, da obrigação de trabalhar, pois jamais existiu situação semelhante. Mas não seria bom que a expectativa fosse muito otimista. O que sabemos até agora sobre as conseqüências morais e demais conseqüências psicológicas da ociosidade, ou seja, de uma existência não-estruturada temporalmente pelas obrigações, deveria nos assustar. Mesmo uma aristocracia ociosa, que é a mais bem protegida das camadas sociais, graças à tradição e à disciplina do *status*, à visibilidade e ao papel de modelo, freqüentemente foge ao tédio por meio da devassidão: jogos de azar, frivolidade sexual etc. (A excentricidade acaba sendo a alternativa mais inocente e a mais simpática.) A “paixão” mais literária de todas, a carreira de Don Juan, com o orgulho da lista de Leporello, dificilmente seria reconhecida como um *hobby* digno da utopia, embora não seja nada fácil justificar por que não.

ca, o que afeta o custo do próprio *hobby*. Uma vez que esses custos podem ser muito altos e diversos, segundo o tipo de *hobby* e suas exigências específicas (fornos para os ceramistas, tornos para os metalúrgicos e assim por diante), o poder público deverá reservar para si como decidir sobre a distribuição dos *hobbies* entre a população; canalizando-a para certas opções e desviando-a daquelas freqüentadas demais, ou caras demais. Por isso, o Estado também terá de selecionar os candidatos, fazendo testes de aptidão, aconselhamento e orientação psicológica, cadastramento, enfim, tudo o que será necessário para a atribuição pública dos *hobbies* individuais.¹⁴ E a existência de “candidatos” constitui a mais favorável das situações. Muitos indivíduos não descobrirão em si uma predileção, outros sequer sentirão necessidade de trabalhar, precisando ser ajudados, impondo-se-lhes um conteúdo de lazer apropriado para que não venham a fazer bobagens. Essa ajuda poderá abarcar desde uma orientação psicológica individual entre aqueles de boa vontade (estabelecendo-se perfis psicológicos a partir da idade escolar), passando por diferentes gradações de coerção ou “condicionamento” nos casos difíceis, até a coação pura e simples em relação aos renitentes. A invenção de novos conteúdos para o lazer, mais atrativos, desejáveis, autorizados e aprovados pelos professores titulares com base em uma “ideologia” integral, também constituirá uma tarefa do aparato dirigente.¹⁵

Assim se mostra concretamente aquilo que foi profetizado por Bloch no *Prinzip Hoffnung*:

Extintos o Estado e todo o poder acima dos homens, o governo e a orientação dos professores encontrarão suficiente liberdade e ócio para tornar atrativo o conteúdo total da liberdade. Para oferecer uma resposta humana à questão do lazer, exposta em toda sua nudez, ao problema e essência enfim claramente manifestos dos seus conteúdos, cada vez mais concretos.

¹⁴ Não pretendo considerar aqui o fato de que certos *hobbies* se desvalorizam *per se* por sua prática extensiva, ou mesmo se tornam impossíveis, como é o caso da pesca de trutas ou de salmão nas correntes montanhosas, a escuta de animais selvagens na natureza, as escavações arqueológicas e outras atividades, nas quais a afluência de grandes massas perseguindo o mesmo objetivo acaba por inviabilizá-lo para todos; de modo geral, todo *hobby* que visa a algo raro deve, ele mesmo, permanecer uma raridade.

¹⁵ Muitas coisas podem parecer preferíveis à liberdade obrigatória, como ilustra a declaração da filha de amigos que, retornando do jardim de infância, disse: “Por que tenho sempre que brincar com aquilo que eu quiser? Por que não posso de vez em quando ter que brincar com outra coisa?” (Eu avalizo a veracidade da história, que, obviamente, pertence muito mais à crítica da educação “permissiva”, com seu apelo constante à “autodeterminação”, do que à crítica da utopia irreal.)

Experimentemos imaginar uma burocracia de mil braços e mil olhos intrometendo-se na esfera da vida privada. O órgão dos professores dirigentes terá muito o que fazer, resolvendo assim, pelo menos, o seu considerável problema da ocupação na medida em que se ocupa em resolver o problema da outra parte da população. Acho que já dissemos o bastante quanto à liberdade no lazer da utopia.

c. Perda da realidade e da dignidade humana

O pior é que tudo isso não serve para nada. Funciona apenas como disfarce. Pois não há ideologia capaz de esconder dos indivíduos assim ocupados o fato de que não estão fazendo nada realmente importante. Poderiam deixar de fazê-lo ou adia-lo, ou fazê-lo mal, sem que houvesse outro prejuízo, salvo a censura social. O caráter fantasmagórico da irrealidade recobre todo esse faz-de-conta, e com ele um *taedium vitae* inimaginável, cuja primeira vítima é precisamente o prazer que deveria ser provocado pelo *hobby* escolhido. Nenhuma pessoa séria poderia contentar-se com um modo de vida tão evidentemente fingido. Talvez essas pessoas sérias não tenham importância, desde que a maioria, menos exigente quanto à auto-estima, esteja satisfeita. Mas a natureza fictícia da existência deve exercer um efeito desmoralizante sobre todas as pessoas, pois junto com a realidade também se confisca ao homem a dignidade humana, de modo que aquela satisfação corresponderia à falta de dignidade. Aqueles que valorizam a dignidade humana não deveriam desejar um tipo de satisfação semelhante para as futuras gerações. Deveriam temê-la.

A dignidade estaria perdida? Mas Bloch não afirma exatamente o contrário?

Mas um determinado número de preocupações com a existência ainda irá permanecer, mesmo que aquela mais *mesquinha*, a preocupação com a aquisição de bens, tenha sido abolida. [...] Quanto melhor caminhar a economia, mais as *verdadeiras* contradições dessa existência se destacarão, aquelas *dignas do homem* [...] quando essas contradições tiverem se tornado inteiramente humanas, dignas do homem, ou seja, quando se tratar das únicas e verdadeiras preocupações existenciais. (*Prinzip Hoffnung*, grifos meus)

Então as “contradições” da luta existencial contra a natureza e a obrigação de trabalhar para ganhar a vida seriam indignas do homem? Seriam indignas as ocupações do caçador primitivo, do agricultor e do inventor de mitos? Não seria digno nada daquilo que o coro de *Antígona* louvava como os feitos “extraordinários” dos homens? O esquimó, que no Pólo

Norte extrai sua alimentação conforme sua necessidade, viveria de forma indigna; mas aquela que não tem necessidade disso, que pode se dar ao luxo de não fazê-lo, e o faz apenas por divertimento, ou para se testar, ou para conquistar a glória, ou para cumprir o seu dever social — esse faria algo “mais digno do homem”? O marinheiro fenício, que suportava o ardor do Sol, as tempestades marinhas e os litorais estrangeiros desconhecidos para poder comerciar, teria uma existência desprezível, enquanto o iatista livre de preocupações se dedicaria àquilo que é importante (entre outras coisas, descobrir o que fazer com o seu tempo livre)? Trata-se de um absurdo. Bloch, obviamente, não poderia acreditar nisso. Ele certamente pensava em existências mais nobres do que a de esportistas aquáticos, que subsistiriam mesmo depois que aquelas mais mesquinhas tivessem sido eliminadas. Falaremos disso adiante. Mas a perda de realidade também as atinge: de qualquer forma, as atividades “abolidas” continuam recebendo a pecha de “indignas”. Ora, é precisamente essa suposta troca da dignidade pela realidade, no curso dessa nobre abolição, que expõe a falha fundamental de toda concepção utópica: *o equívoco de que o reino da liberdade começa onde termina o reino da necessidade* (segundo Marx, “o reino da liberdade [...] lá onde cessa o trabalho determinado pela miséria e a finalidade externa”).

d. Sem necessidade não há liberdade: a dignidade do real

Só o desconhecimento mais básico da essência da liberdade pode explicar esse tipo de concepção. Ao contrário, a liberdade consiste e alimenta-se do medir-se com a necessidade — sem dúvida, também, daquilo que ela ao fim e ao cabo lhe extorquiu e que pode preencher agora com o seu próprio conteúdo; porém, mais ainda e antes de tudo, daquilo que ela consegue e obtém com esforço e sempre com um sucesso apenas parcial. *A ruptura com o reino da necessidade priva a liberdade do seu objeto*. Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem resistência. Liberdade vazia, assim como poder vazio, se abole a si mesma, como ocorre com o interesse em uma ação empreendida a contragosto. Não é difícil imaginar que, nessas condições, surja uma nostalgia pelas situações nas quais algo subitamente se torne sério: um terremoto, uma inundação, um incêndio, quando subitamente devemos nos pôr à prova, mostrar de que material somos feitos, quando os homens decididos se diferenciam dos homens desorientados, os corajosos, dos recalitrantes, os capazes de sacrifício, dos egoístas, e quando se ativa o sentimento de coletividade des-

pertado pelo perigo. Se a natureza é avara em catástrofes, a obra humana da guerra pode ocupar seu lugar. Os que são suficientemente idosos devem se recordar do funesto entusiasmo com que a juventude de uma burguesia materialmente mimada festejou a Primeira Guerra Mundial (isso faz parte das minhas lembranças alemãs) e como então teve de experimentar um tipo de seriedade mortal, que ninguém poderia ter desejado. Assim, a ânsia por uma realidade subtraída poderia conduzir à loucura e ao crime, pois, excluídas as opções, em último caso as coisas “são para valer”. De qualquer modo, não há visão previdente dos astros cuja leitura nos possa garantir qual será a aparência real do “desabrochar do reino da natureza humana”, florescendo a partir do “solo conquistado à necessidade” (*Prinzip Hoffnung*) e de tudo aquilo que brotaria do coração dos homens e que até então a necessidade teria impedido de nascer.

Permaneçamos com o destino perfeitamente pacífico da dignidade humana no ócio pseudo-ativo do paraíso utópico, sem que sua paz seja perturbada pelos caprichos do coração humano. Nem por isso essa sua morte pacífica deixaria de ser uma catástrofe. Com a seriedade da realidade, que sempre é uma necessidade, desaparece a dignidade, que é o traço distintivo do homem, precisamente na relação com o real e o necessário. O jogo como modo de vida, longe de representar o que é digno no homem, exclui tal dignidade. *Não há “reino da liberdade” fora do reino da necessidade*. Na utopia não conquistamos, mas perdemos de uma só vez a liberdade e a dignidade, na medida em que a ocupação principal do lazer deve consistir em *hobby*. Além desse aspecto moral invisível, a utopia também deverá falhar, do ponto de vista prático-psicológico, como sistema fictício de criação de trabalho: a pseudo-atividade protege tão pouco contra a anomia e o desespero quanto a desocupação. Esse fato poderia valer como consolo, em benefício do homem.

3. Outros conteúdos do lazer: as relações inter-humanas

Lancemos nosso olhar sobre as “únicas preocupações verdadeiras da existência” que perdurarão na sociedade sem classes, gerando as suas “discrepâncias” ou mesmo “contradições”: estas “não são mais contradições antagônicas”, como era o caso na sociedade de classes, confiando-se à “ideologia” assumir determinadas medidas preventivas para solucioná-las, em meio ao lazer geral que se teria estabelecido (*Prinzip Hoffnung*). O que poderiam ser essas “discrepâncias enfim exclusivamente humanas, dignas

do homem”? Um indício disso estaria no que Bloch designa como sendo “a missão da ideologia que se tornou comunista”: a conformação cada vez mais rica e profunda das relações inter-humanas, a “iluminação inter-humana” (*Prinzip Hoffnung*).¹⁶ Esse é um terreno extremamente fértil para as discrepâncias que não podem ser evitadas nem mesmo em uma sociedade sem classes. “Um jovem ama uma moça / que escolheu outro”: tais sofrimentos permanecerão, mesmo quando houver desaparecido a preocupação com a existência (talvez até aumentem, com a eliminação desses motivos concorrentes), e eles geram sempre novos sofrimentos — as dores das relações não públicas, desde o berço até o túmulo, as relações com pai e mãe, irmãos, amigos, cônjuges, rivais, filhos e mesmo inimigos —, o eterno drama privado do amor e do ódio, do afeto e da frieza, do interesse e da indiferença, da reciprocidade e da unilateralidade, da pertença e da exclusão, da solidão e da convivência, da superioridade e da inferioridade, da indulgência e da intransigência, da compreensão e da incompreensão, da estima e do desprezo, da vulnerabilidade e da fortaleza, do autocontrole e do descontrole, do conflito e da harmonia dos temperamentos ou situações, até dos bons e maus modos. Esse é o material dos romances, das canções, das tragédias pessoais, das vitórias e derrotas, das alegrias e dores quotidianas. Não discutiremos se ele é “mais digno” que aquele da realidade não-privada, que foi eliminado, nem se é “o único verdadeiro”: eles são profundamente humanos e devem ser considerados com toda seriedade. Mas o que poderá fazer “a ideologia” para a formação correta, caso se pretenda ir além daquilo que já se faz atualmente ao tratar de educar a juventude? Como ela poderá cumprir a missão de cuidar das discrepâncias? Certamente, não será por meio de manuais como “O casamento perfeito”, “Como se conquistam amigos”, “Realiza-se” ou “O caminho para a paz de espírito”. Essa resposta da cultura de massas à irrupção do lazer nos faz enrubescer de vergonha. Mas a “missão da ideologia que se tornou comunista” também necessita ser pública nesse assunto privado, e podemos imaginar a já mencionada burocracia dos “professores

¹⁶ Eis o trecho: “A ideologia que se tornou comunista tem como missão ativar a conformação cada vez mais rica e profunda das relações humanas. [...] Assim, desaparecerá inteiramente a ideologia das aparências, mas não aquela da formação da consciência social e moral. Esse tipo de ideologia será uma ética em todos os seus traços determinantes, também no [...] domínio da arte e da superestrutura mais distante. As novas necessidades do lazer produzirão uma nova superestrutura, a partir de uma nova não-economia, planificada. Ela produzirá uma ideologia cada vez mais essencial da iluminação inter-humana, a serviço do lazer, visando a promover os conteúdos humanos.” (*Prinzip Hoffnung*)

governantes e dirigentes”, que além da esfera visível do trabalho fictício deverá assumir sob sua guarda também a esfera pessoal invisível, ou seja, acrescentar à questão do trabalho também o cuidado da alma no sentido mais amplo e mais íntimo. Obviamente, isso será feito com os meios mais avançados da psicologia: por exemplo (se é que é válido deduzir com base em nossos dias), a psicanálise individual, nas quais se elaborará o complexo de Édipo e assim por diante, a terapia de grupo, a escolha de parceiros, o aconselhamento matrimonial e sexual, a orientação dos pais para problema infantil, a orientação das crianças para problemas com os pais, cursos de amizade, conversação e conhecimento da psique (“iluminação inter-humana”), entre outros, sem contar com a própria psiquiatria. Certamente, o quadro burocrático para as funções dos cuidados da alma deverá ser significativamente ampliado, um benefício secundário do ponto de vista do emprego responsável. Quase tudo que mencionamos já existe hoje (pelo menos nos Estados Unidos), embora em uma sociedade mercantil de pressupostos liberais e, naturalmente, com todos os modismos e charlatanismos que se possam esperar. Faz parte das bênçãos ambíguas da liberdade que cada um encontre e procure a felicidade ao seu modo (o qual, por sua vez, pode causar males que necessitarão ser tratados). Nas mãos do Estado, como será o caso na utopia e na implementação da “ideologia” construída para tal fim, as coisas serão diferentes — certamente, muito mais organizadas, sistemáticas e homogêneas; e, naturalmente, abarcando todos, já que entendida como interesse da sociedade. Basta pensar nos questionários detalhados que deveríamos responder periodicamente para que sintamos arrepios de terror, e sequer ousamos imaginar as entrevistas obrigatórias com os pastores oficiais das almas.

Já tratamos desse assunto de forma satisfatória. Nosso tema aqui não é a perda complementar em liberdade e autonomia pessoal, mas as próprias relações inter-humanas como conteúdo do lazer ao lado dos *hobbies*, independentemente do fato de essas relações serem orientadas ideológica ou terapêuticamente. Já que se retirou toda importância real da ocupação do *hobby*, essas relações inter-humanas serão responsáveis por conferir seriedade à vida. Quem ousaria negar que o amor, o ciúme, a comunicação humana e coisas afins são extremamente sérios? Aliás, por que o ciúme em uma sociedade sem classes deixaria de ser uma contradição “antagônica”? Ou um crime passional deixaria de ser menos mortal? Porém, também a esfera pessoal sofre com a perda de realidade na esfera do trabalho. Aquela esfera não pode vicejar a não ser em um terreno onde haja uma

realidade da qual os indivíduos partilhem e com a qual se relacionem. Isolada em si mesma, a esfera pessoal se transforma em fantasma. Em toda relação humana é preciso que haja outra coisa além do gozo entre as mesmas pessoas. É preciso que haja um objeto de prazer que não venha apenas do mero “ser eu mesmo” (seja lá o que isso signifique), mas provenha da relação do outro com o mundo. Para sermos “nós mesmos” necessitamos ter um mundo, quanto mais para sermos “nós mesmos” para os outros! A amizade é uma aliança solidária em busca de alguma coisa e contra outras coisas no mundo. É, em última análise, “uma causa comum”. O outro é valioso porque ele também valoriza alguma coisa, porque, independentemente do “como”, o outro está essencialmente voltado para a mesma causa que age sobre ele, encontrando nele o seu contrapeso, o que dá consistência à sua amizade, mesmo quando esta não se situe em um plano prático. O casamento é a comunidade de cuidados em razão de necessidades que se prolongam por toda a vida. O prazer e o amor crescem a partir desse fundamento em uma realidade partilhada e séria. Eis aí a “substância” que é “transmutada” na alquimia das relações inter-humanas. Sem tal realidade, as relações humanas, que foram promovidas a conteúdo verdadeiro e principal ocupação do lazer, tornam-se patológicas, parasitárias e canibais — sem que por isso se possa engolir qualquer bocado de realidade. Isso tudo é óbvio. Talvez não precise ser dito. Mas precisa ser dito em virtude do suposto paraíso do lazer que, como dissemos, não só recusa ao homem a sua dignidade, na medida em que lhe expropria a realidade, mas também qualquer intersubjetividade verdadeira.

Poupamo-nos de explorar outros conteúdos do lazer, como, por exemplo, as festas populares que iriam intercalar-se ritmicamente no “quotidiano feérico”, graças à experiência do feliz matrimônio com o intelecto (*Prinzip Hoffnung*). As palavras de Goethe no *Caçador de tesouros* — “semanas amargas, festas alegres” — podem servir como comentário, o que, aliás, é fácil de se compreender a partir de tudo o que se disse anteriormente: não há nada a se festejar quando certa gravidade existencial não constitui um pano de fundo permanente.¹⁷ Mas ainda precisamos dedicar algumas palavras à natureza presente na utopia.

¹⁷ Cf. também as palavras de Goethe: extratos de *Vermächtnis altpersischen Glaubens: “Schwerer Dienste tägliche Bewahrung / Sonst bedarf es keiner Offenbarung”*. Aparentada com a esperança de Bloch em um conteúdo festivo do lazer, no qual a natureza inter-humana poderia se expandir livremente, situa-se a utopia de Herbert Marcuse, que, baseando-se na teoria freudiana das pulsões, defende que o princípio do prazer se libertaria do princípio da

4. A natureza humanizada

Somente o lazer ativo em todos os domínios nos aproximaria de uma natureza aberta, não mais calcada segundo o modelo empresarial; a liberdade humana e a natureza como seu ambiente concreto se condicionariam reciprocamente (*Prinzip Hoffnung*).

Desde o início essa foi uma tese marxista, forjada pelo próprio Marx, a de que a natureza seria “humanizada” pelo trabalho do homem. Essa expressão deveria designar o trabalho útil do homem sobre a natureza orgânica e inorgânica, em particular, obviamente, a agricultura. A “humanização” definitiva, então, que só seria atingida a partir da concretização do marxismo, finalmente libertaria o homem desse trabalho que modificou a natureza, permitindo pela primeira vez a plena humanização do homem. Evidentemente, “humanizar” significa aqui o contrário para o seu objeto respectivo: para o homem, uma vez que ele não mais está submetido à natureza, significa que pela primeira vez ele pode ser ele próprio; para a natureza, na medida em que ela está inteiramente subjugada ao homem, que ela não será mais ela própria. Assim, a natureza seria “huma-

realidade. Sob as condições anteriores de dominação da natureza e do homem, o princípio da realidade impunha uma enorme renúncia às pulsões, fundamentalmente em virtude da obrigação de trabalhar, que excedia em muito aquilo que seria indispensável a uma comunidade civilizada. Porém, graças à superação do “princípio do desempenho”, que se torna possível em virtude da tecnologia (e que deve ser garantido politicamente), essa “mais-repressão” poderia ser eliminada, restabelecendo-se os direitos originais de Eros. Ele diz em *Eros e civilização*: “Já que a duração da jornada de trabalho constitui um dos principais fatores para a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade, a redução do tempo de trabalho, até um ponto em que a quantidade de trabalho não impeça mais o desenvolvimento humano, é a primeira condição da liberdade. [...] Sob condições ótimas, o bem-estar material e intelectual em uma sociedade madura precisa ser de tal ordem que permita uma satisfação indolor das necessidades, enquanto a dominação não mais impeça sistematicamente tal satisfação. Nesse caso, a quantidade de energia pulsional que ainda terá de ser desviada para o trabalho indispensável (embora mecanizado e racionalizado) será tão pequena que suprimirá um vasto domínio de coerções e modificações repressivas, que não mais serão sustentadas graças a forças externas. Em consequência, a relação antagonica entre o princípio do prazer e o princípio da realidade se inclinará a favor do primeiro. Eros, o princípio vital, experimentará uma liberdade sem precedentes. [...] Por mais justa e racional que seja a organização da produção material, ela jamais poderia ser o território da liberdade e da satisfação. Mas ela pode liberar tempo e energia para o livre jogo das possibilidades humanas, além do domínio do trabalho alienado. Quanto maior for o afastamento do trabalho, maior será o potencial de liberdade: a automação total seria aqui o nível ótimo. A esfera além do trabalho despendido é a que caracteriza a liberdade e a satisfação, e é a definição da existência humana dessa esfera que constitui a negação do princípio do desempenho.” Alguns trechos dessa citação mostram a coincidência completa com Marx e Bloch — o delírio intelectual, contra o qual esta crítica se dirige.

nizada” no mesmo sentido em que a nobreza feudal “nobilitava” os seus servos, ou que as raças inferiores teriam sido “arianizadas” pelas raças superiores, caso tal empreitada tivesse sido levada até o fim. Com esse sentido objetivo e brutal, “a humanização da natureza” não passa de uma bajulação hipócrita que encobre a subjugação completa da natureza pelo homem, com vistas à sua total exploração para as necessidades deste último. Para tal, a natureza necessita ser radicalmente transformada. Por isso, a natureza humanizada é a natureza alienada de si mesma. Eis a transformação que a expressão “humanização” encobre. Acredito que Marx fosse suficientemente pouco sentimental para encarar as coisas dessa forma. Em todo caso, o antropocentrismo radical do pensamento marxista (combinado com o materialismo naturalista do século XIX) o sustentava inteiramente, deixando pouco espaço para o romantismo em relação à natureza.

Bloch, entretanto, apesar de não menos antropocêntrico e pragmático, tinha a concepção mais sensível do *anthropos* aqui tratado, a de que a sua felicidade necessitaria de um entorno, digamos de uma maior proximidade (do que meramente aquela da grande cidade moderna) com uma natureza que não tivesse sido objeto de um tratamento “empresarial”. Assim, para Bloch, a natureza humanizada não é apenas aquela subjugada ao homem, mas aquela a ele apropriada, a “pátria” adequada para sua liberdade e para seu lazer. Se compreendemos corretamente suas palavras, então a natureza que surge a partir das relações recíprocas (!) com a liberdade humana é a mais verdadeira, a primeira realmente “aberta”, se a comparamos com aquela que o homem encontrou no começo de sua história. Ambas são arrancadas simultaneamente de sua alienação pelo homem. Na medida em que humaniza a si próprio, o homem “naturaliza” a natureza! Quem não lembra de Adão, o jardineiro da criação divina no jardim original? Mas não estamos mais nas origens e sim, ao contrário, no fim. No fim de uma *hybris*, de uma “sobrenaturalização de uma natureza dada”. Ou seja, será que essa natureza “sobrenaturalizada” garantirá ao homem utópico o seu ambiente pátrio? De qualquer jeito, essa é uma natureza “reconstruída”.

Observemos a questão mais de perto. O programa de reforma da natureza, que até agora havíamos discutido como premissa material para a utopia, torna-se o próprio conteúdo do ideal a ser alcançado.

Ora, essa reconstrução, mesmo que ela ainda não esteja ocorrendo sob a direção de “uma filosofia finalmente secularizada, posta sobre seus pés” (*Prinzip Hoffnung*), já está em curso desde alguns milênios. Podemos saber qual é a aparência dessa natureza “humanizada” e o quanto ela vem

perdendo de si. Não falemos dos impactos negativos e permanentes resultantes de uma exploração excessiva e de curta visão (a erosão de grandes trechos montanhosos por causa do desmatamento e da transformação dos bosques em pastagens, o desaparecimento da camada de humos nos campos arados, e assim por diante). Olhemos apenas para o retrato dos processos agrícolas, considerados um sucesso, e que certamente continuarão no futuro utópico, sendo intensificados. Um ondulante campo de trigo é uma visão mais agradável do que o “asfalto”. Mas, como “natureza”, ele já representa um enorme empobrecimento e, como “paisagem” (em uma cultura intensiva), uma extrema monotonia. A monocultura não só reduz um habitat diversificado, dotado de um equilíbrio dinâmico das espécies, à presença de uma só cultura, mas esta mesma é um produto domesticado, artificialmente homogeneizado a partir de variedades selvagens, de modo que tal cultura só pode se manter sob as condições artificiais da agricultura. Na exploração diversificada da pequena agricultura ainda se intercalam com os diversos cultivos os campos de batata, as hortas, os pastos, os pomares e as reservas florestais, os lagos e os galinheiros ao lado das casas, constituindo uma paisagem mais acolhedora e natural, apesar do caráter artificial das formas de cultivo e criação. Mas a monotonia dos mares de trigo, como no caso do meio-oeste norte-americano, percorridos por colheitadeiras solitárias e fumigados com pesticidas pelos aviões, oferece tão pouca “pátria” como natureza (com muito menos sociabilidade) quanto uma grande fábrica pode oferecer como “cultura”. Aqui, a “sobrenaturalização” está em pleno curso e mostra-se como desnaturalização. “Humanização” da natureza? Ao contrário, alienação não só de si própria, mas também dos homens. E mais ainda se passamos do exemplo vegetal para o animal, com as fábricas de criação de galinhas e ovos, que hoje abastecem os supermercados e diante das quais o galinheiro camponês, com os seus galos, mais parecia um jardim zoológico! O aviltamento final de organismos dotados de sentido e de movimento, sensíveis e exuberantes, transformados em máquinas poedeiras e fornecedoras de carne, desprovidas de meio ambiente, encerradas por toda vida, artificialmente iluminadas e automaticamente alimentadas, não tem nada a ver com a natureza. Não seria o caso de se falar aí em “abertura” da natureza e “proximidade” com o homem. O mesmo se deveria dizer das prisões de engorda para a produção de carne de vaca, e assim por diante. Até o ato sexual foi substituído pelo processo de inseminação artificial. É assim que se mostra “a reconstrução da natureza” *in concreto e in praxi!*

Não há nada a encontrar aí em termos de amor à natureza. Nada a apreender sobre a riqueza e a delicadeza da vida. Entram em férias a admiração, o respeito e a curiosidade.

O paradoxo que Bloch não percebe é que é justamente a natureza não-alterada e não-utilizada pelo homem, a natureza “selvagem”, a que consiste na natureza “humana”, ou seja, aquela que corresponde ao homem; aquela que foi posta ao seu serviço é, simplesmente, natureza “inumana”. Só a natureza que é poupada pode se revelar. Assim, o interesse humanístico que professam os utopistas encontrará um refúgio precisamente onde se detenha a utópica “reconstrução do planeta Terra”. Os maiores parques naturais e reservas de vida selvagem do mundo, aqueles dos Estados Unidos, deveriam ser um exemplo imitado pelos seus eventuais sucessores marxistas. Porém, para tal, é necessário viajar para bem longe de onde vivem os homens. Se entre as diferenças que desaparecerão com a utopia se menciona também aquela “entre cidade e campo” (*Prinzip Hoffnung*), talvez possamos pensar em quarteirões residenciais cercados de cinturões verdes, parques e pequenos jardins operários, inteiramente protegidos das grandes fábricas, bem como das empresas agrícolas do campo “real”, onde, por trás dos bastidores arcadianos, se realizaria a subjugação mais feia das necessidades em prol dos beneficiários do lazer. Contudo, não é possível que esse tipo de decoração de cenário possa ser concebido como “natureza aberta”, que se tornaria a pátria da liberdade humana.

O exemplo da “natureza” ensina o mesmo que aprendemos com os outros exemplos: o caráter intrinsecamente desejável da utopia, quando julgado de acordo com a qualidade de vida, se anula na medida em que é capaz de realizar suas premissas — no caso, a reconstrução radical da natureza. E a possibilidade de felicidade na utopia depende do caráter incompleto da realização do seu programa. A sua concepção fracassa em virtude dessa contradição interna, mesmo que suas premissas reais fossem realizáveis.

5. Por que, uma vez refutada da concepção do futuro, ainda é necessária a crítica à concepção do passado

Poderíamos encerrar aqui a nossa crítica, caso não houvesse um segundo aspecto que, do ponto de vista lógico, vem em primeiro lugar: o que chamamos de “contraste negativo” do ideal, a doutrina do “ainda não”, do caráter inautêntico de toda humanidade até agora. Não é apenas pela

intenção de completar o nosso trabalho que deveríamos submeter essa doutrina a uma crítica. O fato é que todo desejo de utopia, que persegue qualquer modelo ideal, alimenta-se da problemática do que foi e do que é. Quando essa problemática é considerada insatisfatória, então a busca de um verdadeiro outro, “inteiramente diferente”, deverá continuar, mesmo que uma das suas imagens particulares tenha sido destruída pela crítica. A pulsão continuará utópico-revolucionária, e pode permanecer assim — como o passado mais recente nos mostra — mesmo na falta de qualquer concepção do que se espera, ou seja, apenas confiando-se na própria “força do negativo”, no poder que a negação possui de fazer nascer algo de si mesma. Também não podemos esquecer que Bloch poderia rechaçar toda nossa crítica de conteúdo (com exceção, talvez, do último argumento), acusando-a de se basear no “velho Adão”, enquanto o marxismo espera da sociedade sem classes, pós-revolucionária, um novo homem, cujo comportamento e existência não poderiam ser deduzidos da psicologia do antigo homem. É certo que se poderia refutar tal tipo de esperança ou expectativa, que não encontra fundamento em nada, entendendo-a como uma fé em milagres. Mas, mesmo então, continua valendo o fato de que uma certa visão da história passada nos levou a ela. Já que todos deveremos caminhar para o futuro com uma determinada visão do passado, é importante saber se, independentemente da nitidez das representações sobre o futuro, já encontramos ou não no passado esse homem do qual se deverá tratar no futuro. A ética da responsabilidade tem ela própria, pois, necessidade de examinar a tese do “não ainda” para toda a história precedente.

C. TERCEIRO PASSO: O CONTRASTE NEGATIVO DO SONHO, OU A NATUREZA PROVISÓRIA DE TODA A HISTÓRIA PRECEDENTE

1. A ontologia do “não ser ainda” de Ernst Bloch

O que significa e como se pode conceber a idéia de que tudo o que o homem pode e “deve” ser não aconteceu até agora, podendo apenas acontecer no futuro? Não podemos supor que tal enunciado se refira ao progresso da civilização, graças ao qual muitas coisas ainda estão por vir. Pois isso indicaria apenas a continuação ininterrupta do desenvolvimento atual, e não uma revolução negadora e inovadora. De outro lado, tal progresso ocorreria não na essência dos indivíduos, na “natureza” dos homens, mas

na instrumentalidade e na organização coletiva da sua existência. É evidente que estas últimas influenciam “a dispersão” de uma cultura mais elevada no interior das diversas sociedades, mas nosso assunto aqui não é a freqüência ou a raridade de vidas plenamente realizadas, ou seja, a relativa grandeza das elites aqui ou ali na história, nem mesmo a distribuição numérica de indivíduos excepcionais na história. Desejamos saber se esses indivíduos representam os homens verdadeiros, ou seja, saber se eles já existiram alguma vez. A utopia radical responde: não. Mas, em sonho, sim. Em Bloch, essa concepção se expressa em uma ontologia integral, cujo âmbito filosófico se estende bem além do próprio homem para alcançar o Ser como um todo, incluída aí a matéria, embora aqui nos ocupemos apenas da parte referente ao homem e à história: a ontologia do “não ser ainda”.¹⁸

Sua fórmula concisa rege: “S ainda não é P” (o sujeito ainda não é o seu predicado), onde o ser-P é aquilo não só a que S pode chegar, mas deve chegar, de modo a realmente ser S. Enquanto ele não for P, ele ainda não é ele mesmo (este é o “não”). Essa fórmula está ontologicamente alicerçada no conceito de “tendência-latência”, segundo o qual pulsa em S um desejo dessa realização de si — desse P —, ou seja, existe aí uma teleologia secreta (daí o sonho, com o seu “sim”). Em virtude das ressonâncias da história da filosofia, examinemos em primeiro lugar o que essa fórmula *não* deve querer dizer.

a. A diferença entre esse “ainda não” e outras doutrinas do Ser inacabado

Não deverá significar, em termos aristotélicos, que todos os seres mutáveis possuem consigo e na sua atualização uma dimensão de potencialidade, ou seja, a faculdade de mudar; que, pois, toda vez que há mudança, junto com a perda daquilo que era atual, uma atualização toma seu lugar, mas não exatamente aquela correspondente a um fim; mesmo a morte, diante da qual toda vida recua, é a atualização de uma potencialidade. Além disso, Bloch não quer dizer, ainda em termos aristotélicos, que esse automovimento do Ser tem um fim imanente em si, imposto por sua natureza particular, aquele Ser (ou devir) que os indivíduos realizam no curso da vida, de acordo com sua espécie, desde que circunstâncias externas não o impeçam: essa teleologia significa o eterno retorno dos diversos pro-

gramas de seres em um universo acabado. Contudo, os modernos universos, e em particular o universo marxista, são em princípio inacabados. Não só os indivíduos, mas as espécies, e mesmo a sua totalidade são mutáveis, e sua potencialidade é aberta ao novo, ao que nunca foi. Mas, novamente, esse “ainda não ser”, de que tratamos aqui, tampouco é a abertura para o novo como tal e sua atualização como fim em si (a teleologia de Whitehead, do universo como um avanço em uma novidade sempre criativa); menos ainda ele é a lei de uma interminável série de auto-representações necessárias de uma “essência” (a enteléquia da mônada de Leibniz), que só pode se realizar em seu percurso completo, sendo, porém, autêntica “ali”, em cada uma das suas fases; nem muito menos é a aproximação interminável a um fim jamais alcançável (a idéia reguladora de Kant).¹⁹ Tampouco se trata daquela propriedade do agir humano (salientada de forma tão expressiva por Hannah Arendt) de trazer ao mundo sempre algo novo, que nunca existiu, inesperado, surpreendente, ou seja, imprevisível em princípio. Essa propriedade significa precisamente uma frustração da “expectativa” e não tem nada a ver com fins conhecidos ou ainda secretos, e muito menos ainda com fins desejados, como sabemos muito bem. Ela decorre, além da liberdade em si, do simples fato da “natalidade” que se contrapõe à “mortalidade”, do ingresso de novos indivíduos que começam a viver no mundo — um fato que continuará existindo na utopia realizada, a menos que ela elimine os nascimentos, os quais, com suas possibilidades incalculáveis, garantem igualmente a falta de rigidez da própria utopia. Finalmente, tal idéia também não significa simplesmente “futurabilidade”: a propriedade ontológica do homem que consiste em viver na direção do futuro (Heidegger), sem que esse futuro necessite ser um fim que supere o passado — ele próprio visto com um produto do futuro já acontecido — como uma etapa preparatória. Mas o futuro é a palavra-chave no *status* provisório, no “ainda não” de toda história passada, segundo Bloch.

¹⁹ Bloch refuta essa idéia categoricamente: “Não ao destino inacabado, não à mera aproximação infinita do fim pelos sentidos, como Tântalo, ou moralmente, como em Kant. Ao contrário, o mundo inacabado pode ser finalizado, o processo que aí se encontra em curso chegará a um resultado final, a incógnita da essência, aí realmente encoberta, finalmente poderá ser iluminada. [...] A coisa propriamente dita ou a essência é aquela *que ainda não é, que busca a si mesma no cerne das coisas, aquela que espera a sua gênese na tendência-latência do processo*” (*Prinzip Hoffnung*, grifos no original).

¹⁸ Conferir a nota 1 do capítulo 5.

b. A “prefiguração do justo” e a “hipocrisia” no passado

Efetivamente, o que a palavra futuro comporta como supremo (o que é de valor menor não merece ser tomado em consideração, a não ser como testemunho da vergonha humana) é a “prefiguração do justo”, perceptível apenas a partir de uma visão retrospectiva no futuro de uma sociedade sem classes, ou seja, após a sua realização, como “a única coisa que continua a desenvolver seus efeitos” (*Prinzip Hoffnung*, II, 559). Somente essa sociedade poderá cumprir a promessa, cujo significado sequer fora bem compreendido até então. Aí, a arte não mais aparecerá como “solução prematura para contradições sociais no jogo luminoso”, como “divertimento ideológico de ordem superior”, mas exatamente como tal prefiguração. Em que tipo de arte se pensou aqui? Não certamente em Eurípedes, Grünewald, Shakespeare, Goya, Dostoiévski e Kafka. Será que eles foram jogos luminosos e prematuros para os tempos em que viveram? Prefiguração do justo mais tarde, quando tudo tiver entrado em ordem? Caso não soubéssemos bem quem foi esse mimado *connaissanceur*, poderíamos suspeitar que ao falar em arte ele pensasse em pré-rafaelitas em floreios da prosa cotidiana.²⁰ Mas ele realmente acredita que as obras culturais devam “se abrir estrategicamente”, ou seja, como “caminho experimentado e conteúdo de esperança sabida” (*Prinzip Hoffnung*, 179 *et seq.*). Não sabemos, portanto, onde ficam os pessimistas ou as máscaras de horror dos templos maias. Porém, mesmo as obras iluminadas são difíceis de classificar. Será que a obra de Euclides tem o seu sentido na esperança da vinda de um Riemann? E a obra de Newton na esperança de um Einstein? Será que a busca da verdade, seja ela enobrecedora ou acabrunhadora para os homens, pode ser compreendida simplesmente como “caminho para a esperança sabida”? E suas descobertas, de tempos em tempos, como a confirmação dessa esperança? Por exemplo, a demonstração do caráter insolúvel de um problema matemático ou mesmo da impossibilidade de um fun-

²⁰ Com isso, é claro que ele não quis dizer o que, durante um debate público em uma universidade sobre o controle genético pré-natal (intra-uterino) da descendência, uma bióloga retrucou, um dia, à minha observação sobre o fato de que se recusaria o direito de nascer a um Dostoiévski epilético: “A sociedade futura não poderia se dar ao luxo de ter gênios doentes e se deveria esperar até que fosse possível conceber um Dostoiévski saudável.” No mesmo sentido foi a observação que me fez um psicanalista: “Que filósofo extraordinário Kant não poderia ter sido, caso se tivesse curado das suas neuroses obsessivas!” (Seu diagnóstico se baseara na análise dos hábitos quotidianos de Kant.) Como disse, bem sei que não deveríamos atribuir tais tolices eugênicas ao sonho utópico de Bloch, mas não é fácil manter o seu “quotidiano festivo” tão livre de associações incômodas.

damento não contraditório para a matemática?* São precisamente esses aplausos da platéia que lembram o “gozo cultural do parasita”, que Bloch atribui ao mundo burguês e que no mundo utópico deverá ser substituído pela “compreensão de uma orientação sempre mais adequada em direção ao nosso devir idêntico”, adquirida pelas obras culturais. Mas o espírito ascético do pesquisador ignora tudo sobre esse tipo de egoísmo e gulodice. Sem se deixar enganar pela utopia, felizmente, ele continuou seu caminho até nós.

Porém, talvez Bloch não tivesse incluído a ciência na “cultura” quando escreveu:

A única coisa que cria cultura é a força do sonho, capaz de conceber um mundo melhor, ou a função utópica como função de transcendência. Esta função se estabelece na ideologia como aquilo que pode ser nomeado sem retórica nem hipocrisia, também sem propriedade, ilusão ou superstição, e só ela constitui o substrato da herança cultural. (*Prinzip Hoffnung*, 179)

Dessa herança luminosa teriam de ser excluídos, como comentamos, *Édipo rei*, de Sófocles, *Rei Lear*, de Shakespeare, *Os demônios*, de Dostoiévski, e *O castelo*, de Kafka. Ou se deveriam manter tais obras como contraste, como expressão das contradições sociais cuja supressão definitiva significou o desaparecimento daqueles sofrimentos. A evocação das trevas forneceria o pano de fundo contra o qual a luz do Estado saudável brilharia com mais força. Custa-nos atribuir a expressão “quando finalmente a vitória for completa” a uma pessoa como Bloch, que partia em combate contra as concepções dos filisteus (burgueses!). No entanto, isso ainda seria melhor do que a salvação póstuma da “retórica” e da “hipocrisia” como verdade, atribuída à função utópica. Aí se torna impossível o benefício da dúvida diante da linguagem explícita de suspeita moral, que se alterna mais de uma vez com o elogio do “força do sonho”. Eis mais um exemplo: “Somente a ação [revolucionária] pode tornar verdadeiro o que era fingimento nos livros sentimentais” (*Prinzip Hoffnung*, 1047 *et seq.*) — estra-

* Hans Jonas refere-se aqui ao teorema de Kurt Gödel, apresentado em 1931 com o título *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* [Sobre as proposições indecidíveis dos *Principia Mathematica* e sistemas correlatos]. Marco fundamental da lógica no século XX, o teorema demonstra a impossibilidade de uma formalização absoluta da matemática, pois o método axiomático contém limitações inerentes que impedem a plena axiomatização até mesmo da aritmética comum dos inteiros. Existem proposições formalmente indecidíveis na teoria dos números, de modo que, como lembra Hans Jonas nessa passagem, é impossível demonstrar que a matemática está imune a trabalhar com fundamentos contraditórios. [N.R.]

nhas palavras na boca de um semelhante *connaisseur* de livros, o último de quem suspeitaríamos assumir o papel de um “*terrible simplificateur*”.²¹

Contudo, o mais inquietante não é aquilo criticado no passado, mas aquilo que nele merece elogios no papel de prefiguração, que aliena dele mesmo aquilo que ele tem de mais elevado: “Os reinos desaparecem, um bom verso permanece!” Bravo!, alguém poderia gritar, mas antes que se tenha tempo, ele segue em frente “Ele diz o que nos espera” (*Prinzip Hoffnung*, 1072). Não. De jeito nenhum. Precisaria eu contar a Bloch aquilo que ele certamente experimentou mais do que eu em sua vida longa e plena? Uma recordação da minha vida: quando me encontrei, sem que o esperasse, diante do tríptico da Madona de Bellini na sacristia de São Zacarias, em Veneza, um sentimento tomou conta de mim. Ali estava um instante de perfeição, e eu tinha o privilégio de contemplá-lo; milhares de anos o prepararam, e ele não retornaria em outros milhares de anos caso não nos apropriássemos dele, o momento em que o fugaz “equilíbrio de forças extraordinárias”²² parecia deter o universo durante um batimento do coração, para tornar possível a suprema reconciliação das suas contradições em uma obra humana. Essa obra humana retém o próprio presente absoluto — nenhum passado, nenhum futuro, nenhuma promessa, nenhuma posteridade, melhor ou pior, nenhuma prefiguração de nada, mas a aparência intemporal em si. *Essa* é a “utopia” mais além do “ainda não”, um vislumbre de eternidade no fluxo do tempo, e Bloch sabia algo a respeito.²³ Mas essas obras são um presente raro. Elas não nos devem fazer esquecer as almas atormentadas a quem devemos ainda mais (algo mais do que os ensinamentos a respeito do “ainda não”). Nelas também há o presente do homem. Sempre haverá coisas por vir, iminentes, e com elas sempre teremos de lidar. Mas identificá-las na leitura dos testemunhos do passado como voltadas para nosso bem e proveito, como se só nós pudés-

²¹ As palavras se tornam ainda mais enigmáticas na continuação da frase: “Só a violência revolucionária prepara o terreno para uma amizade desenvolvida, iluminada pelos homens.” Trata-se do que eu chamo da mais autêntica das homeopatias: a amizade, reservada aos pacientes sobreviventes, graças à medicina da inimizade.

²² “Equilíbrio de forças extraordinárias” é o que diz o sr. Stein no *Lord Jim* de Joseph Conrad, designando uma obra de arte da natureza, uma borboleta rara, dotada de uma beleza perfeita.

²³ Longe da ideologia, seu próprio testemunho eloqüente sobre o *nunc stans* do “instante vivido” não nos permite dúvidas a respeito. Conferir sobre isso Adolph Lowe, “Sobre a escuridão do momento vivido”, em Karola Bloch, “*Denken heisst überschreiten*” *In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Colônia, Adalbert Reif, 207-213.

semos conduzi-las além delas mesmas até a sua determinação, como se elas tivessem esperado por nós ou fossem “concebidas” para nós, isso é roubar-lhes os seus próprios direitos, e a nós, o seu verdadeiro dom.

2. O “já ali” do verdadeiro homem

a. A ambivalência faz parte do homem

Aqui se encontra o erro fundamental de toda ontologia do “ainda não ser” e do primado da esperança, que nela se baseia. A simples verdade, nem gloriosa nem deprimente, mas que necessita ser respeitada em toda sua inteireza é a de que o “homem verdadeiro” existiu desde sempre — com seus altos e baixos, em sua grandeza e em sua mesquinhez, em seu gozo e em seu tormento, em sua justificativa e em sua culpa, ou seja, em tudo o que não é separável da sua ambivalência. Tentar eliminá-la significa querer suprimir o homem e o caráter insondável da sua liberdade. Por causa desse caráter e da singularidade de cada situação, esse homem será sempre novo e diferente dos demais, porém jamais “mais verdadeiro”. Tampouco poderá ser protegido dos perigos intrínsecos que precisamente fazem parte da sua “verdade”. O que é mais unívoco no ser humano, para o bem e para o mal, por vezes pode se destacar da ambigüidade, e aí temos contato com os santos e os monstros da humanidade. Porém, pensar que seja possível que existam uns e não outros, e portanto que seja eventualmente possível evitar a existência dos últimos, é uma ilusão da concepção secularizada da natureza e da felicidade — a concepção de uma natureza essencialmente boa do homem, caso ele não se veja prejudicado em seu livre desenvolvimento —, que deveria se envergonhar diante do conhecimento religioso mais inocente sobre o pecado e as tentações, ou ainda pelo mais simples dos conhecimentos mundanos a respeito da indolência e da arbitrariedade do coração. O verdadeiro homem utópico, que se tornaria unívoco, só poderia ser o homúnculo da futurologia social-tecnológica, vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, adestrado no seu âmago para submeter-se às regras. Essa é uma das coisas que temos razão em temer no futuro. Bem ao contrário do escatológico “princípio esperança”, deveríamos desejar que também no futuro toda satisfação produza uma insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma intransigência, toda liberdade, uma tentação — sim, que cada felicidade engendre uma infelicidade (esta talvez seja a única certeza que podemos ter a respeito dos seres humanos). Esse me parece que deva ser o sonho

do verdadeiro homem, nutrido pelo passado, que é capaz de apresentá-lo *in actu*, e não pela previsão do futuro. Esse homem verdadeiro é sempre o resultado de lances realmente feitos no jogo autêntico. Portanto, o futuro não nos poderia trazê-lo, mas, no melhor dos casos, preservá-lo com o objetivo de uma repetição não distorcida, de modo que continue havendo homens e um futuro — este último, impossível de ser garantido em sua configuração, não só em virtude das circunstâncias históricas singulares, mas também em razão da natureza cambiante da “verdadeira” natureza do próprio sujeito da história.

b. O erro antropológico da utopia

O erro básico da utopia está, portanto, no seu pressuposto antropológico, na sua concepção do Ser do homem. O presente do homem, diferente daquele da larva que deve se tornar borboleta, é sempre inteiramente pleno *nessa presença problemática que ele é*. Justamente esse caráter problemático, que não está presente em nenhum outro Ser, essa condição permanentemente habitada pela transcendência, essa abertura para “ou isso, ou aquilo”, que jamais se livra, portanto, do “tanto... como” e das impossíveis respostas para os seus “por quê?” e “para quê?” — eis um fenômeno-limite da natureza, e, como tal, tanto quanto podemos saber, insuperável. Tal transcendência é o seu próprio fundamento, sobre o qual ele tem de se sustentar. Ela não pode ser ultrapassada na direção de uma claridade sem sombras, mas também não pode regredir até a característica não-problemática da natureza animal. No interior dessa problemática devem se movimentar as esperanças e os temores, as expectativas para os indivíduos singulares e para a humanidade. “Mas ainda não há uma ausência de situação em um sentido claro, no sentido mais claro possível, que caracterize a existência sem alienação, um valor naturalizado em sua maturidade unívoca” (*Prinzip Hoffnung*, 1624). Ela não poderia existir jamais, em virtude da temporalidade humana, salvo talvez em momentos de elevação mística, nos quais seria possível que o indivíduo experimentasse uma sensação de “ausência de situação”. Quase se poderia explicar o erro da utopia como o de transpor o *nunc stans* subjetivo do momento místico para a objetividade duradoura de um estado público — assim, o estado mais pessoal e fugaz se tornaria aquele mais geral e consolidado. A exclusão dessa possibilidade, que aqui afirmamos, é a mais rigorosa de todas, pois se trata do mais essencial ao homem; e já que se fala em maturidade, esse deveria ser o primeiro fato a ser aceito, sem necessitar de mais nada. Desejar outra coisa significa contradizer a verdade do homem.

c. O passado como fonte do conhecimento sobre o homem

Assim, será necessário se resignar com o fato de que devemos *aprender do passado* o que “é” o homem, ou seja, o que ele pode ser, positiva ou negativamente. Tal ensinamento nos fornece toda a matéria desejável para a exaltação ou o horror, para a esperança ou o temor, e também parâmetros de avaliação, bem como das exigências que fazemos. Caso haja algo a “aprender” com a história do ponto de vista prático, ou seja, com vistas a planejar nossas ações (uma possibilidade periclitante, já que o “esquecimento” pertence à criatividade), temos de nos lançar na projeção do futuro, desde que haja realmente tal coisa, munidos desse único saber que possuímos sobre o homem. Todos os “ainda não” que realmente estiverem ocultos naquilo que foi (sobre o qual aquilo que foi não nos pode dizer nada a respeito) vão aparecer como surpresa no momento da realização do projetado, e nada garante que seja agradável aquilo que venha a ser. Mas nem essa surpresa agradável nem o seu contrário aproximam o sujeito e o “seu” predicado (ao contrário, ambos provêm dele). E nenhum dos “ainda não” encarna teleologicamente uma finalidade prefixada da sua natureza.

d. A “natureza” do homem aberta ao bem e ao mal

Também será necessário renunciar à idéia de que haja uma “natureza” definida para o homem; por exemplo, de que, de acordo com sua natureza (em si), o homem seja bom ou mau; ele tem a aptidão de ser bom ou de ser mau, e mesmo as duas ao mesmo tempo — e isso faz parte da sua essência. É fato que dizemos dos grandes facínoras que eles são “desumanos”, mas só homens podem ser “desumanos”; os facínoras revelam a natureza do homem tanto quanto os grandes santos. Portanto, deveríamos renunciar à idéia de uma “riqueza” da natureza humana, sonolenta, disponível, que só necessita ser liberada (“desatada”) para então se mostrar, graças à sua natureza. Existe apenas o equipamento biológico-espiritual dessa “natureza” para a riqueza e a pobreza do poder ser, ambas igualmente “naturais”, com uma vantagem para a última, pois a pobreza da humanidade pode decorrer tanto de circunstâncias desfavoráveis quanto ter sido escolhida em circunstâncias as mais favoráveis, por causa da indolência ou da corruptibilidade (pulsões verdadeiramente humanas), enquanto a riqueza exige, junto com o favor das circunstâncias, também um esforço (no mínimo, combater a indolência). Isso não diminui em nada a nossa obrigação de lutar para obter uma melhor condição de vida para

todos, sem esperar disso mais do que aumentar as possibilidades do *bonum humanum*.

e. Melhora das condições sem o engodo da utopia

Mesmo com essas limitações, “as melhores circunstâncias” não são tão fáceis de ser evidenciadas quanto as circunstâncias negativas. Como é uma constante em toda ética, também aqui, no que chamaríamos de nível instrumental de suas condições, o mal é incomparavelmente mais fácil de ser identificado do que o *bonum*. Isso é assim, não só porque o conhecemos bem pela experiência, mas também porque o mal possui uma força de coerção causal reconhecível (como a miséria ou a escravidão), enquanto a sua superação traz consigo, precisamente, o enigma da liberdade. Não há forma de liberdade que possa ser imunizada contra seus próprios perigos, nem pode sê-lo, tampouco, qualquer ordem social que a preze. Naturalmente, mesmo com sua falibilidade variável, a liberdade é preferível a qualquer opressão. Seus extravios ocultos (dois quais a indolência é um deles e a arrogância, outro) exigem uma vigilância mais fina do que aquela necessária para lidar com os descaminhos grosseiros da miséria. Os erros de um estômago cheio serão diferentes daqueles de um estômago vazio — os da abundância, diferentes daqueles onde se enfrentam dificuldades, os da segurança diferirão daqueles da insegurança, e os erros do “lazer” serão provavelmente muito diferentes de tudo o que já conhecemos. Mas eles existirão, continuando a ameaçar a *imago Dei*. Contudo, no que tange à indispensável melhora das condições, é necessário *liberar do engodo da utopia a exigência de justiça, de bondade e de razão*. Pelo seu próprio bem, é preciso obedecer a tal mandato de forma realista, nem pessimista nem otimista, sem se extasiar com expectativas desmedidas. Por isso mesmo, é preciso não se deixar tentar pelo preço exorbitante que o milenarismo — totalitário por natureza — exige que seja pago por aqueles que vivem à sombra antecipada da sua vinda. Ao otimismo inclemente opõe-se o ceticismo misericordioso.²⁴

²⁴ No famoso romance *Irmãos Karamazov*, o narrador deixa inconclusa a questão sobre quem seria o mais misericordioso, Cristo ou o Grande Inquisidor. Na vida real, por sorte, a escolha não se faz entre tais extremos, e a mistura precária entre ambos talvez seja o sentido da parábola. Uma confiança utópica no homem futuro, de par com uma desconfiança em relação ao homem atual, conduz ao que chamamos de um “otimismo inclemente”. A título de comparação, o dogma cristão do pecado, que entende que este não pode desaparecer do Ser do homem, mas que pode ser perdoado, seria um exemplo de ceticismo misericordioso.

f. O fim em si de todo presente histórico

Devemos abandonar a idéia de uma “pré-história”, cujo fim seríamos nós, e da qual seríamos o meio para se chegar a esse fim definitivo. Não existe esse fim definitivo (e, caso ele exista de forma oculta, não teríamos como descobri-lo). Ainda mais importante é a percepção de que todo o presente do homem é seu próprio objetivo, assim como o foi em todo o passado. (Ou, como bem disse Ranke, contra Hegel: cada época histórica é “imediate em relação a Deus”). Tudo é “transição” à luz do que vem depois, muito do que ocorre é “realização” à luz do anterior, muito também é frustração, mas jamais apenas uma prefiguração da verdade que está por vir. Cada Ser verdadeiro diferente deverá se afirmar ou se negar por meio de sua própria evidência. Deveremos também nos resignar à idéia (o que não deve ser muito difícil) de que Isaías e Sócrates, Sófocles e Shakespeare, Buda e São Francisco de Assis, Leonardo da Vinci e Rembrandt, Euclides e Newton não poderão ser “superados”. O seu esplendor na história nos permite crer que essa corrente não será interrompida. Não há muito que fazer nesse sentido, salvo impedir a atrofia da matriz secreta que ela possui (ameaçada, por exemplo, pelas muitas tendências da técnica e da utopia orientadas tecnologicamente). Tal esperança, e o dever e o temor que dela fazem parte, não tem nada a ver com uma ontologia do “ainda não ser”: ao contrário, aquela esperança seria falseada por essa ontologia em virtude da aplanção teleológica da herança sobre a qual se funda essa esperança. A contradição lógica que daí decorre seria a objeção menos grave que poderíamos fazer à utopia: o verdadeiro continua sempre postergado; no entanto, ele deverá existir um dia, segundo sua proclamação expressa (existirá nesse dia uma nova ontologia?). Pode-se ainda relevar a ingratidão em face do que já existiu, pois um julgamento da história jamais poderia oferecer um veredicto unívoco. Talvez o erro sempre prevaleça em relação ao acerto. Mas o que há de funesto na rejeição de um valor autônomo ao próprio presente, para todos os “precursores”, é que aí chegamos naquela relação fatal entre meios e fins, na qual o fim mais sublime termina por sucumbir.

III. DA CRÍTICA DA UTOPIA À ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

1. A crítica da utopia foi a crítica da técnica levada ao extremo

A crítica da utopia, que agora concluímos, teria sido demasiado extensa, caso a utopia marxista, em sua estreita aliança com a técnica, não representasse uma versão escatologicamente radicalizada daquilo para onde o ímpeto tecnológico mundial nos está empurrando, sob o signo do progresso, ainda que de forma nada escatológica. Ou seja, tal crítica teria sido demasiadamente extensa caso a tecnologia, como poder eficiente por si mesmo, não contivesse uma dinâmica quase utópica. Assim, a crítica da utopia implicava uma crítica da tecnologia, na antecipação de suas possibilidades extremas. Muito daquilo que tentamos descrever como a situação humana, concreta, do sonho realizado me parece estar nos aguardando quase como um destino, mesmo sem tal sonho, mesmo sem que se tenha estabelecido tal objetivo — e boa parte de seus elementos se revelou mais digna de medo do que de esperança. O mesmo vale para as condições reais, físicas e biológicas. Portanto, a crítica da utopia serve não tanto como refutação de um equívoco cognitivo, por mais influente que seja, mas, sobretudo, à fundamentação da alternativa que nos incumbe: a da ética da responsabilidade, que hoje, após vários séculos de euforia pós-baconiana e prometéica, de onde se originou também o marxismo, deve segurar as rédeas desse progresso galopante. Conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. Se não o fizermos, a natureza o fará, de maneira terrível. Mas, quando contestamos a viabilidade e a inocuidade desse progresso, bem como o seu caráter desejável *stricto sensu* e a sua concepção de homem como um todo, no futuro assim como no passado, já nos movimentávamos no terreno da teoria ética. Se estivéssemos no caminho certo, já teríamos atingido os seus fundamentos, pelos menos de um ponto de vista negativo, e dirigido o olhar para a sua positividade. Do jeito que estão as coisas, durante certo tempo a postura positiva implicará desempenhar-se, antes de tudo, de funções de preservação e proteção, no seio da qual poderão exercer-se as funções de recuperação e de melhoramento, embora submetendo-as sempre, no entanto, ao signo da modéstia.

2. O sentido prático da refutação do sonho

Mas essa crítica teria sido em vão se fosse impossível evitar antecipadamente “o destino”, cujo nome acabamos de invocar. Este seria então outro nome para “a história” como movimento necessário de autopropulsão, com sua destinação já implantada e talvez passível de ser reconhecida, contra a qual seria inútil debater. Muito do que os marxistas dizem a respeito da dinâmica social e econômica, e do que nós apontamos na dinâmica tecnológica, dá essa impressão, e não é possível negar que paulatinamente nos tornamos prisioneiros de processos que nós mesmos deslançamos. Mas, aquilo que é evitável ou inevitável só nos aparece por meio daquilo que foi evitado, ou que não o foi ao fim de uma tentativa séria. O espírito da responsabilidade rejeita o veredicto prematuro da fatalidade por ter assumido o rumo “da história”. (Então, só restaria à história assumir de bom grado esse rumo, a menos que ela nos reserve algumas de suas surpresas.) Além da crítica da sua visão final, a crítica da utopia também nega a tese de que a história esteja destinada àquela visão final. Portanto, ela atribui à responsabilidade aquilo que subtrai à necessidade. Se assim for, fará diferença no nosso “destino”, não importa o quanto houver nele de imutável, se virmos uma determinada perspectiva com alegria ou com pesar, se respondermos positiva ou negativamente: se incentivarmos certos desenvolvimentos ou tratarmos de freá-los, se buscarmos orientá-los em uma ou outra direção, mesmo que não dominemos inteiramente a situação.²⁵

Assim, a crença ou a descrença na utopia se torna um fator real, dificilmente a favor ou contra a própria utopia, pois esta não passa de um fogo fátuo, mas a favor ou contra alternativas reais — entre as quais a perseguição do fogo fátuo constitui uma delas. Na medida em que a crítica da utopia possa exercer alguma influência como tentativa de retificar a maneira de pensar e a vontade, ela própria já se torna uma ação inserida na ética da responsabilidade. Para concluir esta análise diremos algumas

²⁵ Um exemplo disso é a indubitável possibilidade técnica de uma crescente automação do processo de trabalho, que tanto possibilita o lazer quanto o torna obrigatório para aquele homem cujo trabalho foi eliminado. Discutimos antes sobre as possíveis conseqüências negativas dessa situação. (Veja também a análise de Günther Anders sobre a “obsolescência do homem”.) Trata-se de uma questão bastante séria, a de considerar se não seria o caso de frear tal tipo de progresso técnico em virtude daquelas conseqüências, em vez de desqualificá-la, acusando-a de hostilidade em relação ao progresso e à tecnologia. Um dos perigos da utopia é que ela impede que esse tipo de questão seja colocada.

palavras gerais concernentes a esta última. As novas obrigações reais ainda não podem ser sistematizadas, pois elas só começarão a se tornar visíveis como reflexo dos fatos novos da práxis tecnológica.²⁶

3. A ética não-utópica da responsabilidade

Ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio medo. Mas, certamente, o medo pertence à responsabilidade, tanto quanto a esperança. Já que ele tem uma imagem menos cativante, e mesmo uma certa má reputação psicológica e moral em círculos bem pensantes, vamos novamente assumir sua defesa, pois ele é hoje mais necessário do que o foi em outros tempos, quando, confiando-se no rumo correto das ações humanas, se podia desprezá-lo como uma fraqueza dos pusilânimes e dos medrosos.

a. Medo, esperança e responsabilidade

A esperança é uma condição de toda ação, pois ela supõe ser possível fazer algo e diz que vale a pena fazê-lo em uma determinada situação. Para o homem experimentado, e mesmo para o favorecido pela sorte, pode tratar-se de algo mais do que esperança: da certeza daquele que confia em si mesmo. Mas, por maior que seja a confiança em si, só se poderia ter a esperança de que os desdobramentos daquilo que já se obteve será, no fluxo imprevisível das coisas, aquilo que se desejou. Os homens experientes sabem que um dia podem desejar não ter agido desta ou daquela forma. O medo de que falo não se refere a esse tipo de incerteza, ou ele pode estar presente apenas como um efeito secundário. Com efeito, é uma das condições da ação responsável não se deixar deter por esse tipo de incerteza, assumindo-se, ao contrário, a responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança; isso é o que chamamos de “coragem para assumir a responsabilidade”.

O medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade. Mostramos anteriormente (capítulo 4) que esse é um objeto fundamentalmente vulnerável. É possível temer que algo aconteça com ele. Também já expusemos detalhada-

²⁶ Esperamos poder escrever, em um texto posterior, uma casuística de exemplos ilustrativos que poderiam assumir a função desse sistema, à falta de uma melhor opção.

mente o que motivaria alguém a assumir tal temor como se fosse o seu próprio e a transformá-lo em dever de ação. A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele? Quanto mais obscura a resposta, maior se delinea a responsabilidade. Quanto mais no futuro longínquo situa-se aquilo que se teme, quanto mais distante do nosso bem-estar ou mal-estar, quanto menos familiar for o seu gênero, mais necessitam ser diligentemente mobilizadas a lucidez da imaginação e a sensibilidade dos sentidos. Torna-se necessária uma heurística do medo capaz de investigar, que não só descubra e represente o novo objeto como tal, mas que tome conhecimento do interesse moral particular, ao ser interpelado pelo objeto, algo que jamais teria ocorrido antes (veja capítulo 2). A teoria da ética precisa tanto da representação do mal quanto da representação do bem, e mais ainda quando este último se tornou tão borrado ao nosso olhar, necessitando ser ameaçado pela antevisão de novos males, para ganhar alguma nitidez. Nessa situação, que me parece aquela que estamos vivendo, o esforço consciente para assumir um medo desinteressado, no qual junto com o mal apareça o bem a ser defendido, junto com o infortúnio apareça uma salvação que não faça exigências demasiadas, o medo se torna a primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica. Jamais deveríamos confiar o nosso destino àquele que considere que essa fonte da responsabilidade, “o medo e o temor” — naturalmente, jamais a sua fonte única, apesar de muitas vezes ela predominar, com razão, sobre as demais —, não seja suficientemente digna do *status* do homem.²⁷ De nossa parte, não tememos a acusação de pusilanidade ou negatividade, ao declararmos tal tipo de medo como uma obrigação, que naturalmente deve estar sempre acompanhado da

²⁷ Ernst Bloch entende o medo como conseqüência “da carência de sonhos em relação ao futuro [...] quando não se está preparado para as coisas que virão[!]. [...] Assim, nesse ceticismo voluntário-involuntário, o medo toma o lugar à esperança, em vez de se apropriar do futuro [...] um antifinal. [...] O medo em particular, diz Sartre, é um estado de espírito que anula o homem; analogamente, ocorre o contrário com a esperança, que reanima o homem tanto subjetiva como objetivamente” (*Prinzip Hoffnung*, 1617). Hobbes sabia mais a respeito, quando fez do medo o *primum movens* em matéria de bem comum. Falamos aqui, naturalmente, de um medo desinteressado, e não do medo egoísta de Hobbes. Mas mesmo esse primeiro medo não encontra nenhuma compaixão por parte do profeta do grande sonho.

esperança (de evitar o mal). Medo, mas não covardia; talvez mesmo angústia, mas não ansiedade; em nenhum caso, medo ou angústia em causa própria. Desviar-se do caminho onde se encontre a angústia, isso sim seria ansiedade.

b. Preservar a “imagem e semelhança”

Também temos novamente de recuperar o respeito e o medo que nos protejam dos descaminhos do nosso poder (por exemplo, de experimentos com a constituição humana). O paradoxo da situação atual está em que precisamos recuperar esse respeito a partir do medo, e recuperar a visão positiva do que foi e do que é o homem a partir da representação negativa, recuando de horror diante do que ele poderia tornar-se, ao encarmos fixamente essa possibilidade no futuro imaginado. Somente o respeito, na medida em que ele nos revela um algo “sagrado”, que não deveria ser afetado em nenhuma hipótese (o que podemos vislumbrar, mesmo sem uma religião positiva), nos protegeria de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar este último ao preço do primeiro. Da mesma maneira que a esperança, o medo tampouco deve nos levar a adiar o objetivo verdadeiro — a prosperidade do homem na sua humanidade íntegra — e entrementes arruinar tal objetivo, em virtude dos meios. Os meios que não respeitam os homens do seu próprio tempo fariam isso. Um patrimônio degradado degradaria igualmente os seus herdeiros. A proteção do patrimônio em sua exigência de permanecer semelhante ao que ele é, ou seja, protegê-lo da degradação, é tarefa de cada minuto; não permitir nenhuma interrupção nessa tarefa é a melhor garantia de sua duração; se ela não é uma garantia, pelo menos é o pressuposto da integridade futura da “imagem e semelhança”. Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humildade, cada vez maior e mais afinada por parte dos seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem.