

Um convite à **UTOPIA**

Tecnotopias, Justiça Social,
Felicidade

Cidoval Moraes de Sousa (org.)



Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | *Reitor*

Prof. Flávio Romero Guimarães | *Vice-Reitor*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano Nascimento Silva | *Diretor*

Antonio Roberto Faustino da Costa | *Editor Assistente*

Cidoval Morais de Sousa | *Editor Assistente*

Conselho Editorial

Luciano do Nascimento Silva (UEPB)

Antônio Roberto Faustino (UEPB)

Cidoval Morais de Sousa (UEPB)

José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

Antônio Guedes Rangel Junior (UEPB)

Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Conselho Científico

Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)

Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)

Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP)

Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)

Vincenzo Carbone (UNINT/IT)

Vincenzo Miltello (UNIPA / IT)

Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)

Eduardo Ramalho Rabenhorst (UFPB)

Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT)

Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UFPB)

Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)

Glauber Salomão Leite (UEPB)

Germano Ramalho (UEPB)

Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN)



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Cidoval Morais de Sousa
(Organizador)

Um convite à UTOPIA

Volume 2

Tecnotopias, Justiça Social, Felicidade

Editores

Adalmir Leonídio
Antonio Guedes Rangel Júnior
Antonio Roberto Faustino da Costa
José Luciano Albino Barbosa
Luciano do Nascimento Silva
Luis Henrique Herminio Cunha
Luiz Custódio da Silva
Thales Haddad Novaes de Andrade

 **eduepb**
Campina Grande-PB
2018

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Diretor

Luciano do Nascimento Silva

Design Gráfico e Editoração

Erick Ferreira Cabral
Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes
Leonardo Ramos Araujo

Revisão Linguística

Elizete Amaral de Medeiros
Antonio de Brito Freire

Divulgação

Danielle Correia Gomes

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

C766 Um convite á utopia; volume 2: tecnotopias, justiça social, felicidade [Livro eletrônico]. / Cidival Morais de Sousa (Organizador). – Campina Grande: EDUEPB, 2018.
1900 Kb. - 334 p. (Um Convite à Utopia; v.2)

ISBN 978-85-7879-398-2 (E-book)

ISBN 978-85-7879-399-9 (Impresso)

1. Ideologias políticas. 2. Capitalismo Contemporâneo – Crítica. 3. Tecnotopias. 4. Utopias. 5. Ciência e Tecnologia. 5. Economia e Felicidade. 6. Relação Mídia-Sociedade. 7. Justiça Social. 8. Economia política. I. Sousa, Cidival Morais de [Organizador].

21. ed. CDD 320.5

Ficha catalográfica elaborada por Heliane Maria Idalino Silva – CRB-15/368

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bodocongó - Bairro Universitário
Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br>
e-mail: eduepb@uepb.edu.br

AGRADECIMENTOS

Agradecemos o apoio que recebemos, para o Volume I, da UEPB, IFPB, UFCG, FASB, FIOCRUZ, OBSERNE, FUNES, WATERLAT, ABEU, A UNIÃO e do SciELO Livros.

Agradecemos, também, o apoio, para este volume, de pessoas especiais, comprometidas com um mundo solidário: Izabel Derlange, Maria José Lima da Silva, Adalmir Leonídio, José Esteban Castro, Carlos Brandão, Ivo Theis e Rannier Randolph.

TEMPO DE ESPERANÇAR!

‘É preciso ter esperança. Mas tem de ser esperança do verbo *esperançar*. Por que isso? Por que tem gente que tem esperança do verbo *esperar*. Esperança do verbo *esperar* não é esperança, é espera. “Ah, eu espero que melhore, que funcione, que resolva”. Já *esperançar* é ir atrás, é se juntar, é não desistir. É ser capaz de recusar aquilo que apodrece a nossa capacidade de integridade e a nossa fé ativa nas obras. Esperança é a capacidade de olhar e reagir àquilo que parece não ter saída. Por isso, é muito diferente de *esperar*; temos mesmo é de *esperançar!*’

Paulo Freire

(1921-1997)

NOTA TÉCNICA

A coleção *Convite à Utopia* insere-se no contexto das comemorações dos 500 anos do lançamento do livro *A Utopia* (1516), de Thomas Morus (1477-1535)¹. Trata-se de um projeto editorial sem fins lucrativos, liderado por uma editora de natureza pública (EDUEPB), com apoio da Associação Brasileira de Editoras Universitárias (ABEU), e que conta, objetivamente, com a adesão de várias editoras também públicas, creditadas, conforme o caso, ou como co-editoras ou como apoiadoras nos espaços destinados a esse fim, em todos os volumes da coleção. Busca-se, de um lado, resgatar obras/textos que marcaram a construção da utopia como um projeto de esperança, em contraposição a um mundo perverso e desigual; e, de outro, estimular a atualização da utopia, a partir de construções novas, inéditas, desafiadoras, provocadoras, instigadoras, críticas e, sobretudo, articuladas com o sentido que se pretende dar ao termo numa versão contemporânea: rede de esperanças. A ideia é que cada autor ou coletivo autores, a partir de seu lugar de vida/mundo, produza um ensaio provocador, recuperando a necessidade de se despertar o espírito utópico. Estão contemplados textos que discutam obras/autores clássicos; problematizem a utopia a partir

1 Há controvérsia entre os especialistas sobre o ano do nascimento de Thomas Morus. Há quem afirme que ele nasceu em 1478.

do cotidiano; discutam a relação ciência e tecnologia; (re)pensem a relação mídia-sociedade; discutam a utopia a partir da arte e da literatura; da filosofia e da teologia; discutam a globalização, a homogeneização cultural; o lugar da educação, da política, da economia; discutam valores, ética, justiça; discutam a utopia a partir de questões de gênero, diversidade, diferenças, tolerância; reflitam sobre o meio ambiente, os espaços urbanos, os territórios de vida e cidadania; movimentos sociais, minorias, lutas abertas, esquerdas, esperanças. Enfim, muitos e muitos outros temas e enfoques podem ser sugeridos, trabalhados e submetidos ao projeto, cujas normas para a escrita são bem simples e quem podem ser conferidas ao final de cada volume. Trabalha-se aqui com o conceito agência solidária. Autores, editores, técnicos, distribuidores, apoiadores, divulgadores, enfim, todos os que participam da chamada cadeia produtiva do Livro, se integram num propósito: colaborar, com ações criativas, para que a obra alcance o maior número de leitores, ao menor custo possível. Cada volume será disponibilizado nas versões impressa e digital e, com a contribuição dos parceiros e associados, tem-se por certo a construção de uma grande rede de popularização e apropriação social deste *Convite*, no Brasil e no mundo. É um projeto aberto, que, como já foi mostrado, enseja captar desejos, sonhos, construções coletivas, alternativas de mundo novo, vontades e saberes de mudanças, na forma de textos, que contribuam para eliminar, de vez, as sombras que tem ameaçado o amanhecer, particularmente na América Latina. Que este *Convite* se projete como uma força mobilizadora das energias emancipatórias da humanidade.

Os Editores

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| O DESTERRO DA UTOPIA | 13 |
| <i>Cidival Moraes de Sousa</i> | |
| IMPULSOS UTÓPICOS | 25 |
| <i>Carlos Brandão</i> | |
| ECONOMIA E FELICIDADE | 29 |
| <i>Maria da Conceição Tavares</i> | |
| UTOPIA DA FELICIDADE OU ARMADILHA FELICISTA? | 53 |
| <i>Cynthia Morgana Boos de Quadros</i> | |
| <i>Luciano Félix Florit</i> | |
| UTOPIAS E DISTOPIAS: REFLEXÕES ITINERANTES | 91 |
| <i>Leonardo de Araújo e Mota</i> | |
| O TEMPO, OS LUGARES E OUTRAS IMPROPRIEDADES | 127 |
| <i>Isabel Cristina dos Santos</i> | |
| O SERTÃO COMO UTOPIA | 155 |
| <i>José Luciano Albino Barbosa</i> | |

**TECNOTOPIA: OS PRINCÍPIOS DA PRODUÇÃO
E DIFUSÃO TECNOLÓGICA..... 167**

Geovane Ferreira Gomes

**REFLEXÕES SOBRE CIÊNCIA E CULTURA:
A UTOPIA DE UMA CIÊNCIA DO BRASIL..... 205**

Maysa Leal de Oliveira

**A UTOPIA DO PLANJAMENTO E O PLANEJAMENTO DA
UTOPIA: O LONGO CAMINHO DE UM CONTRA-
PLANEJAMENTO ATÉ O ALCANCE DA JUSTIÇA SOCIAL ..231**

Rainer Randolph

**PENSAR DESDE LA VIDA PARA DISLOCAR EL
DESARROLLO INSUSTENTABLE, A TRAVÉS DEL
SUMAK KAWSAY..... 267**

María Luisa Eschenhagen

Juan Felipe Guevara Aristizabal

UTOPIA: POLÍTICA E FÉ..... 303

(Uma recomendação de leitura)

Dom Jaime Vieira Rocha

UTOPIA E ESPERANÇA CRISTÃ..... 305

J. B. Libanio S.J.

O DESTERRO DA UTOPIA

*Cidoval Moraes de Sousa*¹

O Volume I deste *Convite* surpreendeu pela trajetória. Foi, inicialmente, lançado na Bienal de São Paulo (2016), como eBook, e, na sequência, percorreu o Brasil e alguns países da América Latina marcando presença em eventos acadêmicos e culturais. Uma versão impressa foi lançada em 2017, patrocinada por um grupo educacional (FASB), e teve papel importante na disseminação do projeto e na divulgação da obra. Nenhum exemplar foi comercializado. O projeto se mantém firme no propósito da *agência solidária*: todos (autores, editores, leitores, divulgadores) são responsáveis pelo compartilhamento da obra, pela formação de uma rede de utopiadores, que acreditam num mundo melhor e que, para isso, precisam, como urgência política, democratizar, também, os sistemas hegemônicos de produção e de distribuição do conhecimento e desterrar a utopia. O resultado mais promissor deste movimento foi a inclusão do Volume I do *Convite*, em junho de 2018, em sistema aberto, portanto, com acesso livre, não pago, na Rede SciELO Livros – a mais importante base de livros e periódicos da América

1 Professor da Universidade Estadual da Paraíba e Coordenador Geral da Coleção Um Convite à Utopia. Email: cidoval@gmail.com

Latina. Outras bases públicas de universidades e institutos de pesquisas e até grupos privados como a Amazon, Skoob e Google Books disponibilizaram a obra para download gratuito. A obra já foi resenhada por especialistas e bastante discutida na mídia e redes sociais, ao longo dos últimos dois anos. Continua viva, portanto, procurando cumprir sua tarefa de retirar do desterro à utopia.

Os ensaios para os primeiros volumes de *Convite* foram selecionados levando-se em consideração os seguintes critérios: (1) textos importantes para compreender o contexto de produção e significado histórico da obra de Morus e sua atualidade; (2) produções que problematisassem o conceito de utopia numa perspectiva de reabilitação crítica; (3) textos que oferecessem, a partir de temas críticos da contemporaneidade, como cidades, comunicação, ciência, tecnologia, felicidade, esperança, leituras inovadoras, provocadoras, disseminadoras de utopias. O Volume 1 publicou de, Marilena Chaui, o ensaio *Notas sobre Utopia*, em que ela discute os diferentes significados da palavra Utopia, título da obra seminal de Thomas Morus (1477[8?]-1535) e apresenta uma síntese das principais características da utopia em seu movimento histórico. Segundo Chaui, a utopia é (1) normativa (propõe um mundo tal como deve ser, em oposição ao mundo que se tem); (2) é sempre totalizante e crítica do existente; (3) é a visão do presente sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da rapina, do pauperismo e da fome, da força dos privilégios e das carências, ou seja, o presente é percebido como violência; (4) é radical (busca a liberdade e a felicidade individual e pública); (5) é uma maneira peculiar da imaginação social, que busca combinar o irrealismo, ou a crença na total transparência do social, e o realismo, por meio da apresentação dos mínimos detalhes da nova sociedade; (6) é um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa, política.

De Karl Mannheim (1893-1947) o projeto *Convite* Selecionou o capítulo IV, do clássico *Ideologia e Utopia* (1929), publicado no Brasil pela Zahar Editores em 1968, no qual ele afirma que as utopias transcendem a situação social, pois orientam a conduta para elementos que a situação, tanto quanto se apresente em dada época, não contém. Mas elas, como bem acentua o autor, não são ideologias, isto é, não são ideologias na medida e até o ponto em que conseguem, através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções. No ensaio *Utopias por um mundo melhor* Adalmir Leonídio, a proposição que ganha força no texto é que “a imagem da utopia como mero sonho, fantasia ou evasão da realidade, não parece mais ser aceita pelos estudiosos do tema”, e que “tampouco ela parece revelar-se exclusivamente através do seu conteúdo revolucionário.” Para ele, o sentido mais importante e atual talvez seja o não conformismo, a não aceitação de nenhuma realidade como definitiva, a não ser aquela que eleve ao mais alto grau as potencialidades humanas, isto é, o otimismo de perspectiva e o ideal universalista do homem.

Num ensaio produzido exclusivamente para a Coleção *Convite* Nicole Aguilar Gayard, Mylène Tanferri Benjamin Raimbault e Zara Mirmalek buscaram renovar a atenção sobre as utopias, situando-as no tempo presente, nas práticas quotidianas, nos movimentos de reprodução ou de contestação social. Argumentam que as utopias podem ser percebidas nas *práticas* a partir das quais se pensam e se buscam soluções para os problemas sociais. O texto de Alberto Acosta apresentou o *Bem Viver* como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida e afirmou que esse sistema estabelece definitivamente uma cosmovisão diferente da ocidental ao surgir de raízes comunitárias não capitalistas e rompe, igualmente, com as

lógicas antropocêntricas do capitalismo como civilização dominante e também dos diversos socialismos realmente existentes até agora. Os professores Antonio Roberto Faustino da Costa, Pedro Bergamo e Roberto Marden Lucena responderam ao *Convite com o ensaio A utopia em questão: desalheamento educacional à objetividade*, em que lançam um conjunto de representações de realidades à condição para delimitar objetos do pensar e do agir, a partir de práxis educativo-coletiva enquanto proposta/realização educacional, objeto de uma educação dos próprios educadores. Slavoj Žizek, respeitado teórico e polemista no universo intelectual da contemporaneidade, em dois curtos textos, o primeiro (*A verdadeira utopia*) e o segundo (*Crença na utopia é ainda a melhor forma de questionar a exclusão social*), apontou, na sua contribuição, quatro grandes antagonismos do capitalismo contemporâneo: a ameaça iminente de uma catástrofe ecológica, o caráter inapropriado da propriedade privada para designar a chamada “propriedade intelectual”, as implicações socioéticas dos novos desenvolvimentos tecnocientíficos (especialmente na biogenética) e, por último, mas não menos importante, as novas formas de apartheid, os novos muros e as favelas. Para Žizek, a nova política emancipatória não será mais o ato de um agente social particular, mas uma explosiva combinação de diferentes agentes.

Valdir Jose Morigi, Solange Inês Engelmann, Luis Fernando Herbert Massoni e Ketlen Stueber no inédito *O reencantamento do mundo e acesso à informação: as potencialidades das Tecnologias de Informação e Comunicação (tics) na construção e reforço da Democracia* destacaram que o uso e apropriações das TICs como ferramentas de mediação das informações e de visibilidade, de crítica da realidade e de reivindicações dos direitos parece ter se ampliado e enxergam nisso possibilidades concretas de construção da utopia democrática. O professor José Marques de Melo, um dos mais respeitados

pesquisadores da área de comunicação na América Latina, escreveu para o *Convite* um de seus últimos textos (estava doente à época e acabou falecendo pouco meses depois de a publicação entrar no Scielo Livros): *Mídia, Cidadania e Utopia no Brasil* *Cidadania e Utopia*. Defendeu, nesse texto, a tese segundo a qual Utopia e Cidadania são conceitos que brotaram de uma mesma conjuntura histórica. São filhos diletos da modernidade e simbolizam produtos das “liberdades urbanas”, responsáveis pelo “primeiro surto desenvolvimentista” europeu. O professor Pedro de Andrade, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Portugal, em contribuição exclusiva para *Convite*, discutiu as relações entre intelectuais e Web 2.0/3.0, que, segundo ele, ainda são problemáticas. A via aberta pelo intelectual comum necessita ser explorada: (a) tanto pela cooperação mais intensa entre os cidadãos no seio dos instrumentos colaborativos da *social web* e da *social semantic web*; (b) quanto por meio da construção de novas metodologias de reflexão e pesquisa que dissolvam o atual hiato entre o saber especialista e o conhecimento ordinário.

Volume 2

Uma das características do Projeto *Convite* é que os textos e, conseqüentemente, as coletâneas editadas não guardam, entre si, relação de dependência ou continuidade; a leitura pode ser feita, sem prejuízos de compreensão, independente da ordem dos capítulos ou da sequência dos volumes. Isso não significa dizer que não exista articulação de sentido entre os textos e que, editorialmente, se observe, por exemplo, vínculos temáticos. Neste volume, por exemplo, três temas fortes se sobressaem: a relação felicidade – desenvolvimento (ou desenvolvimento – felicidade); os desafios da sociedade tecnocientífica na produção do bem estar social e a

utopia da justiça social. O Volume 2 traz, também, duas novidades editoriais: a primeira é a inserção de texto em espanhol, o que nos permite ampliar as possibilidades dialógicas com os irmãos do Continente Latino Americano, tendo em vista a difusão do espanhol entre nós e do português entre eles; e a inclusão do que estamos chamando, na coleção, de recomendação de leituras. O projeto está recebendo, para avaliação, recomendações para republicação de textos considerados importantes ao debate sobre a Utopia. Neste volume foram aceitas duas recomendações: uma de Carlos Brandão (IPPUR/UFRJ) e outra de Dom Jaime Vieira Rocha (Arcebispo Metropolitano de Natal), como mostraremos a seguir.

A primeira recomendação de leitura e republicação veio do professor Carlos Brandão, da UFRJ, e um dos mais proeminentes pensadores do Desenvolvimento Regional e Urbano na contemporaneidade. Brandão recomendou a republicação de *Economia e Felicidade*, escrito no começo dos anos 1980 pela não menos importante economista Maria da Conceição Tavares, um patri-mônio vivo das lutas democráticas e do pensamento econômico, em que ela homenageia Raúl Prebisch e faz uma afirmação veemente: a miséria e a violência não são aceitáveis como coexistentes com a democracia e só serão resolvidas pelo aprofundamento da luta democrática, alimentada por alguma visão de maior duração e horizonte utópico. Alerta que nem o passado nem o futuro dos países centrais serão o futuro dos países periféricos e destaca a urgência de se travar disputas, mesmo em tempos de divergência e polarização, pois, segundo ela, as trajetórias e os projetos de futuro com maior felicidade social dependem da capacidade de luta, da articulação e da maior mobilização da sociedade.

Num texto em que discutem a relação felicidade – desenvolvimento Cyntia Quadros e Luciano Florit denunciam que

os padrões de desenvolvimento capitalista, cujo motor é a economia das compras sem limites, acaba levando ao individualismo, ao consumismo solitário, à infelicidade patológica. O que fazer?, perguntam. A resposta, segundo eles, talvez esteja num horizonte utópico, no qual os seres humanos tenham a capacidade de romper padrões que subjugam a dimensão humana a interesses mercantis, quebrá-los, para que, enfim, a felicidade das pessoas seja mais importante que o limite do seu cartão de crédito. Toda e qualquer ação no sentido de modificar estilos de vida consumistas pode contribuir para a construção de um modelo de desenvolvimento centrado na satisfação das necessidades humanas. Isso exige uma nova maneira de interpretar a realidade, de perceber e avaliar o mundo, para que as práticas cotidianas sigam na direção de criar novos modos de produzir e reproduzir a vida.

O professor Leonardo Mota, no capítulo seguinte (*Utopia e Distopias: reflexões itinerantes*), afirma que a utopia não pode ser apenas um projeto destinado somente a um futuro sempre inalcançável ou objeto de meros esforços de separação, mensuração, repressão, revolução, planificação e separação. Já experimentamos isso antes, diz ele, e a história do século XX é testemunha. A utopia, no seu entendimento, deve ser construída aceitando a nossa condição de seres ambivalentes e sempre em construção, mas capazes de fazer brotar uma melhor sociedade integrando diferentes e novas percepções da realidade a cada instante, aqui e agora. No texto *O Tempo, os lugares e outras impropriedades* a professora Isabel Santos destaca que a tecnologia e seus avanços, tem possibilitado enxergar o mundo de cima e além, e ao nível molecular, que inteligência humana atingiu um elevado grau de sofisticação e soluções tecnológicas e que a internet das coisas promete ser abrangente na sua aplicação. Observa-se, porém, que as massas de fugitivos de guerras e da fome estão em todas as divisas. E a lágrima de uma

criança faminta deveria envergonhar a todos. A tecnologia, que nos permite enxergar a dor do mundo, deveria, num horizonte de esperança, nos ensinar a mitigá-la.

Tendo o Sertão como horizonte utópico, o sociólogo Luciano Albino defende a tese seguinte: o sertão como utopia diz respeito ao chamado à mudança de estilos de vida, mais crítico aos padrões de consumo e do individualismo vigentes que conduzem o homem e a natureza à condição de objetos. Instiga para uma conversão, não apenas no sentido espiritual, racional também, no qual as pessoas precisam se pensar como parte de um processo, protagonistas, assim, que se cuidam, cultivam, exaltam publicamente valores comuns. Por uma vida apreciada nos detalhes, sem a necessidade de realizações monumentais e chegadas apoteóticas. A redefinição do foco para ver e valorizar o simples, como lavar as mãos e se olhar no espelho. Essa atenção ao que é simples para se para e para o outro sugere o cuidado e o respeito às particularidades com ênfase aos princípios da solidariedade. Uma utopia sertaneja que provoque, enfim, a convivência comunitária, o zelo sobre os recursos naturais, o cuidado com a saúde e com o próximo, e, principalmente, uma razão comprometida com a vida.

Geovanes Gomes, navegando pelo terreno das chamadas tecnotopias, destaca, como síntese do capítulo *Tecnopia: os princípios da produção e difusão tecnológica*, as seguintes proposições: (1) todo artefato tecnológico deve respeitar o Princípio da Não-Igualdade, aquele que reconhece as diferenças entre povos e lugares e reconhece que certas tecnologias podem ser usadas em alguns contextos, mas não em outros; (2) todo artefato tecnológico deve respeitar o Princípio da Igualdade, aquele que entende que há certos artefatos tecnológicos que devem atender a toda a humanidade; (3) nenhum artefato tecnológico poderá ser produzido com a finalidade primária de prejudicar as pessoas, respeitando assim o Princípio Essencial

da Vida; (4) todo produtor de tecnologia reconhece que é incapaz de imaginar todos os usos que sua descoberta / invenção pode suscitar; e (4) todo sistema ou artefato tecnológico deve receber em sua etapa de concepção crítica específica para verificar se é importante para a sociedade, ou, outras palavras, se respeita o Princípio da Importância da Tecnologia. Como Thomas More, no final de *A Utopia*, “aspiro, mais do que espero”.

No capítulo *Ciência e Cultura: a utopia de uma Ciência do Brasil*, Maysa Oliveira apresenta o que entende como diferencial do processo constitutivo do ethos da ciência brasileira: uma ciência que não perde de vista a sociedade, que prioriza melhorar a vida das pessoas, educá-las para torná-las mais críticas, contribuir para a solução dos problemas, para conhecimento de si mesmo, para a autonomia e para a emancipação. Para autora, o grande desafio, não é competir com a ciência que se faz no resto do mundo, nem apenas introduzir inovações que agreguem ao sistema econômico maior eficácia. Mas, promover com o desenvolvimento de uma tecnologia nacional, com um saber fazer próprio e através de uma estrutura política que aproveite os recursos nacionais, a superação do carácter ancilar e espoliativo do sistema atual.

Tendo como pressuposto que as “energias utópicas” emergem do cotidiano com toda sua força de contestação, anti-disciplina, astúcia, insurreição e subversão, professor Rainer Randolf, no texto *A utopia do Planejamento e o alcance da Justiça Social*, defende que um novo planejamento significa a superação (dialética) de modos anteriores e que, para tal, incorpora quase que “existencialmente” a organização e explicitação das contradições internas às sociedades capitalistas contemporâneas: aquelas que se deslocam da contradição (dialética) entre capital e trabalho para uma bem mais profunda e perigosa, que se dá entre a vida humana e os mecanismos instrumentais e abstratos e que é ao mesmo tempo

‘infra’ e ‘superestrutura’, relação de produção e regulação política da sociedade. Assim, a “negação” do planejamento, como o quer a proposta subversiva apresentada no texto, não é nada mais do que uma utopia do planejamento vinculada a uma utopia social; e, neste sentido um “contra-planejamento”.

Na primeira contribuição recebida em espanhol o projeto *Convite publica Pensar desde la vida para deslocar o desarrollo insustentable, através del Sumak Kawsay*, de Maria Eschenhagen e Jua Aristizabal. Para os autores, há uma crise civilizacional e ambiental cujas causas eles localizam nas formas hegemônicas de pensar e conhecer o mundo que se reproduzem, por exemplo, nas universidades. O desafio proposto, então, é pensar a partir da vida e rever o que é necessário para incentivar e permitir outras formas de conhecimento que promovam o treinamento de profissionais com referências que fortalecem a sustentabilidade a vida. Tal proposta busca reconhecer outras formas de conhecer inspiradas em perspectivas tão estranhas quanto a do *sumak kawsay*, que pode fornecer formas e conceitos interessantes para refletir, repensar e reconfigurar as questões prementes com as quais enfrentamos assumindo uma realidade social em crise.

E, partindo da recomendação feita por Dom Jaime Vieira Rocha, o último capítulo deste Volume traz um texto de J.L.B. Libânio, um dos grandes teólogos brasileiros já falecido, intitulado *Utopia e Esperança Cristã*. Para Libânio, a utopia corrige o perigo de alienação da esperança cristã, respondendo de maneira positiva à crítica ideológica marxista. A esperança, ao articular-se com a utopia política, entra na história, faz-se história, dinamiza projetos humanos concretos. A utopia serve de lugar de verificação e de crítica da esperança. Mede-lhe a força de efetividade histórica. Obriga-a a refletir continuamente sobre si mesma a fim de avaliar-se como presença histórica. A utopia, escreve ele, desmascara

uma esperança que sacraliza estruturas políticas conservadoras. Desvende-lhe o caráter ideológico quando precisamente usa sua sacralidade religiosa para esconder interesses da ordem estabelecida, ao desviar as atenções para as realidades celestes, deixando as terrestres intocadas e entregues às forças dominantes.

Recuperando o Projeto

Como já foi sinalizado na Nota Técnica dos Editores, esta Coleção se articulou no contexto das comemorações dos 500 anos de publicação de *A Utopia*, de Thomas Morus. Trata-se de um clássico da literatura mundial, publicado em 1516 e que continua a ser lido, discutido e analisado por sua agenda de críticas à acumulação perversa, à exploração do homem pelo homem e pela defesa incisiva de que o bem comum é mais valioso que o bem individual, e que a propriedade privada é o cerne das desigualdades sociais. A palavra “Utopia” geralmente é vinculada a algo irrealizável ou que não existe em lugar nenhum. Entretanto, pode, também, ser associada tanto a “nenhum lugar” (considerando a união do advérbio grego “ou” – que significa “nenhum” – ao substantivo “topos” – que significa “lugar” – “outopia”), quanto a um lugar feliz, um lugar onde se vive bem (considerando a união do advérbio “eu” – feliz – ao mesmo substantivo – “eutopia”). Utopia como “lugar nenhum” é, de fato, um lugar irreal; já como “lugar feliz”, tem uma exigência ética e política que preside a elaboração deste sonho “utópico”.

No mundo de *A Utopia*, tudo é de todos. Sua mensagem, na compreensão de muitos leitores, acadêmicos e não acadêmicos, militantes de diferentes tendências à esquerda (nós editores incluídos), continua fazendo sentido, especialmente neste momento de aguda crise, com ameaças reais a conquistas históricas, como no caso

brasileiro: há alternativas ao que está instituído. Lançado em Latim em 1516, é, como afirmam vários autores, um texto fundamental do humanismo. Numa época de monarquias, de colonização com extermínio da gente e dos recursos naturais do chamado Novo Mundo, a ilha de *A Utopia* apresenta um sistema político baseado na vontade do povo, numa forma de fazer política em que todos podem participar. Não é o mais perfeito dos lugares-sistemas (há flagrantes de totalitarismo), mas, considerando o contexto, representava, naquele momento, uma reforma singular nas estruturas políticas, econômicas e culturais da época.

Há quem afirme que da mesma maneira que Morus olhou para as desigualdades de seu tempo e apontou caminhos para um mundo novo, os reformistas sociais do século XIX fizeram o mesmo. A ideia de uma sociedade igualitária teria inspirado obras como as de Pierre Proudhon (1809-1865), Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858) e Saint-Simon (1760-1825), classificados como “socialistas utópicos” por Marx (1818-1883), que ofereceu, em contraposição, o “socialismo científico”. Não foi o primeiro texto da história sobre um ideal utópico (apesar de a palavra utopia ter sido criada por ele), entretanto inaugurou uma tradição de obras com agenda comum: projetos alternativos para uma sociedade em crise (Nova Atlântida, de Bacon; Cidade do Sol, de Campanella; Christianopolis, de Valentin Andrea; Oceana, de James Harrington, dentre outros).

Saúde e paz a tod@s! Boa Viagem! Um outro mundo é possível!

IMPULSOS UTÓPICOS

Carlos Brandão¹

O texto a seguir, da maior intérprete viva do Brasil, Maria da Conceição Tavares, discute os impulsos utópicos do par felicidade/ liberdade que pudessem engendrar horizontes de busca ampliada por novas opções e alternativas. Iniciando com o contexto mais geral de qualquer capitalismo para, em seguida discorrer sobre a via periférica latino-americana de todas as desigualdades simultâneas, em que a discussão do reino da liberdade clama e exige o tratamento do reino da necessidade.

A Mestra discorre sobre os travamentos e as energias utópicas postas por várias correntes do pensamento, em seus distintos movimentos histórico-conjunturais-estruturais. Destaca a dificuldade de criar inteligibilidade e pleno entendimento das conjunturas em contextos de complexidade, incerteza, insegurança, imprevisibilidade e intransparência.

Ensina que a busca dos direitos: ao trabalho, ao consumo de serviços sociais, ao voto democrático, à organização contestatória

1 Professor Titular do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ), Bolsista 1 D CNPq e Cientista do Nosso Estado FAPERJ. Suas atividades de docência, pesquisa e extensão se concentram na área do Planejamento Urbano e Regional.

etc., precisa ser engendrada por uma dinâmica social legitimadora. Esta só é possível combatendo a racionalidade individual privada que retorna no continente sempre em requentadas rodadas cíclicas do processo de neoliberalização. Este que propala que a felicidade virá das liberdades individualizadas, alcançadas via mercado, prega a abstinência, a poupança e sobretudo a austeridade (para os de baixo) como o mecanismo construtor do caminho que conduzirá necessariamente à felicidade privada, em processos de convergência harmoniosa nas trajetórias das (e entre) pessoas e dos países.

Ao contrário, a trajetória da economia política e do pensamento crítico em geral sempre associou riqueza, progresso, produtividade, consumo, trabalho com felicidade social, bem-estar, bem comum e bem público, associando felicidade e liberdade como objetivos viáveis, possíveis a partir das lutas, da sociedade humana.

No Brasil, mesmo com uma “procissão de milagres” de ciclos de crescimento e de modernização conservadora ao longo de sua história, segundo a Mestra, preserva quase intacta sua matriz estrutural do seu capitalismo selvagem. Recorrentemente conservadores voltam a propor que é preciso “passar o país a limpo” e “por ordem na casa” e o seguir o bom caminho naturalizado e do consentimento para alcançar a felicidade, através do sacrifício momentâneo da conjuntura difícil (que impõe austeridade para os de baixo e maior liberdade empreendedora dos de cima), naturalmente possível para via do livre mercado.

Ela afirma veementemente neste texto que a miséria e a violência não são aceitáveis como coexistentes com a democracia. Mais que isso, só serão resolvidas pelo aprofundamento da luta democrática alimentada por alguma visão de maior duração e horizonte utópico. Alerta que nem o passado nem o futuro dos países centrais serão o futuro dos periféricos. Conceição fala da

urgência em se travar disputas, mesmo em tempos de divergência e polarização, pois as trajetórias e os projetos de futuro com maior felicidade social dependem da capacidade de luta, da articulação e da maior mobilização da sociedade.

O texto foi escrito no calor do momento da transição democrática. Instigante e atual, também porque esperamos chegar a alguma nova transição democrática, mais radical, em futuro próximo.

ECONOMIA E FELICIDADE¹

Maria da Conceição Tavares²

Este artigo foi concebido originalmente como um debate contra as ilusões do pensamento ultraliberal anglo-saxônico, que com sua moral vitoriana prega sempre o bom caminho para alcançar a felicidade através da austeridade e do livre mercado. Depois foi transformado em uma homenagem a Raúl Prebisch, o primeiro economista latino-americano que teve uma visão crítica do pensamento econômico dominante e propôs um esquema de interpretação da “situação histórica da periferia”. Não obstante, seu objetivo não é retomar o fio de Ariadne deixado por Prebisch, mas avaliar com a máxima concisão possível, e tomando pontos chaves da economia política, o caos a que chegou o pensamento social contemporâneo. Tenta-se, por fim, chegar às mesmas perguntas que Prebisch fez ao final de sua vida e que é preciso voltar a fazer sobre esta “terra desconhecida” em que se converteu a

1 Uma discussão parcial dos temas presentes neste ensaio, com o mesmo título de “Economia e Felicidade”, foi apresentada em um seminário realizado em São Paulo em 1988. O título foi mantido porque, na opinião da autora, agradaria a Raúl Prebisch (a quem o ensaio é dedicado), que tanto lutou para que os dois termos fossem compatíveis.

2 Maria da Conceição Tavares é professora do IE da Unicamp e do IEI da UFRJ. Texto publicado, inicialmente, na Revista **Novos Estudos CEBRAP** N° 30, julho de 1991 pp. 63-75

América Latina depois de tantos experimentos desenvolvimentistas e reformistas fracassados. Não há certezas, mas sim uma intuição quase unânime de que a chamada década perdida de 1980 não foi tão perdida; pelo menos para quem preza muito as transições democráticas que tiveram lugar no continente, e crê que só a partir da luta democrática se pode buscar o avanço na economia e a felicidade de nossos povos.

Riqueza, consumo, trabalho, progresso: eis aí os temas principais da economia política que estão associados na mente humana à noção de felicidade. Podem estar associados de maneira positiva ou negativa, mas aí estão, desde que a vida ativa e não contemplativa, a ordem natural e não a ordem divina, a ordem burguesa e não a ordem feudal, passaram a reger os destinos humanos, isto é, desde a Idade Moderna.

A economia política, a partir dos clássicos, sempre esteve impregnada de um filosofia moral que propõe a felicidade e a liberdade como objetivos viáveis da sociedade humana. A corrente liberal clássica ia em busca da “felicidade geral” ou do bem comum, o que se conseguiria pela liberdade do mercado e dos contratos, em que os interesses egoístas conduziriam, por meio da competição, à harmonia da “mão invisível”, ao equilíbrio da ordem natural ou ao interesse comum do contrato social.

Também a crítica da economia política, a partir de Marx, propõe a felicidade e a liberdade humanas mediante a superação, não dos conflitos individuais, mas das contradições da sociedade capitalista, o que levaria à metahistória de uma sociedade sem classes e sem Estado, ou pelo menos com este reduzido à esfera da administração das coisas.

Mais tarde, já no século XX, se chegaria a verificar dramaticamente que eram os seres humanos e não as coisas o que o Estado (socialista, social ou liberal) tinha que “administrar”, sempre em

nome da “verdadeira liberdade”: o reconhecimento da necessidade, o bem comum ou o bem público.

Agora neste fim de século, quando as crises dos Estados nacionais e, sobretudo, dos Estados imperiais poderia pôr em perigo a própria sobrevivência da sociedade (boa ou má), volta-se a discutir com seriedade a respeito do indivíduo, da racionalidade, da felicidade privada e geral, da liberdade do mercado. Será tão-somente uma onda neoliberal? Creio que não, porque o debate atravessa as fronteiras das disciplinas científicas e as fronteiras dos regimes políticos e sociais. Volta a estar em moda a filosofia moral, mesmo que seja a filosofia vitoriana requeitada. A organização flexível do trabalho e do tempo livre é uma preocupação dominante frente à rigidez das grandes concentrações industriais e urbanas e às novas técnicas. Volta-se desejar a participação política ativa dos cidadãos comuns, frente à apatia da sociedade de massas.

“Introdução ao caos”

Uma parte do debate contemporâneo se centra na incerteza e intransparência das estruturas sociais, mas também na crise dos “paradigmas” intelectuais e científicos, que marcam nossa época de transição. Do ponto de vista teórico se chama “caos” a uma situação de complexidade estrutural em que, por distintas razões, é impossível estabelecer uma visão sistêmica. A mais importante parece ser a impossibilidade de integração entre os aspectos micro e macroestruturais, o que impede de determinar tendênciassistêmicas e apresenta grande incerteza a respeito das trajetórias possíveis.³

3 Sobre a nova ciência do caos, que começou com a meteorologia e a física, ver James Gleick, CHAOS — Making a New Science, Nova York, Ed. Viking, 1988.

Assim, ao contrário de muitos pessimistas que, baseados em aparentes “convergências” para a vitória final de um sistema social ou de um padrão de desenvolvimento, inferem o “Fim da História”, o que parece ocorrer é que a história se encontra mais aberta do que nunca. Desde os tempos em que o mundo se encontrava “de ponta-cabeça”, na designação feliz do historiador inglês Christopher Hill, vale dizer, desde o século XVII, não se via um período histórico tão rico em mudanças inesperadas e não previstas pelos cientistas de todos os matizes.

Entre os atores que selecionei para apoiar minhas reflexões há apenas um economista, Hirschman, que é uma espécie de contrapartida intelectual de Prebisch no Norte, para as reflexões sobre o desenvolvimento. Os demais são um conjunto heterogêneo de pensadores que tocaram em pontos relevantes da condição social contemporânea e que para mim, pelo menos, iluminaram os temas clássicos da economia política, a saber: trabalho, consumo, progresso técnico e tempo (histórico e abstrato). Todos se ocupam implícita ou explicitamente da felicidade humana, seja a individual ou a coletiva, e também sua visão do mundo não pertence à tradição positivista, mas à grande tradição da Modernidade Ocidental — “A razão crítica”.

Em uma tentativa heróica de síntese, vou apresentar o que me parece ser o miolo das questões colocadas por estes autores, a saber:

As perguntas: Os resultados do progresso sobre os consumidores-cidadãos? (Hirschman). A natureza do Estado contemporâneo? (Harbermas). A liberdade humana? (Arendt e Lasch).

As respostas: Instabilidade. Imprevisibilidade. Intransparência.

O retorno ao paraíso perdido: A razão iluminista (Rouanet). A razão socialista (Gorbachev). O trabalho livre (Gorz). A matriz ibérica (Morse).

E por último — para não deixar esta introdução ao caos sem uma citação de um dos poucos laureados com o Prêmio Nobel de economia que não envergonham a “corporação” nem a “pobre ciência” —, as palavras de Wassily Leontief: “Antes de sua expulsão do Paraíso, Adão e Eva desfrutavam sem trabalhar um nível de vida elevado. Depois de sua expulsão, tiveram de viver miseravelmente, trabalhando da manhã até à noite. A história do progresso técnico dos dois últimos séculos é a história de um esforço tenaz para voltar a encontrar o caminho do Paraíso. Não obstante, ainda que nos fossem oferecidas todas as riquezas sem que tivéssemos de trabalhar por um salário, morreríamos de fome no Paraíso, a não ser que [pudéssemos] responder com uma nova política de renda à nova situação técnica”. Essa citação é o melhor que pude encontrar para iluminar o debate sobre “economia e felicidade” no mundo desenvolvido

Acrescento apenas uma informação para os que vêm na acumulação de riqueza uma fonte importante de (in)felicidade: os dados disponíveis em fins de 1987 indicavam que havia na circulação financeira internacional cerca 8 trilhões de dólares, que giravam a uma velocidade espantosa nos computadores dos organismos financeiros privados internacionais. Aquilo que Keynes denominou “economia de cassino” não é mais que uma brincadeira de crianças comparado com a instabilidade do chamado mercado de colocações de fundos de um dia para outro (overnight). Para quem não sabe o que isso significa em escala mundial e não tem mais que uma pálida visão espúria do funcionamento dessa fantástica invenção tecnológica, devo acrescentar que ela desmente a maior descoberta em relação à dimensão temporal da física moderna, da economia clássica, da história e da condição humana, a saber, que o tempo é irreversível. Para o mercado do overnight, o tempo é reversível: depende do fuso horário onde se

encontra o especulador e da rede de operadores na qual se acha inserido. Acrescentarei ainda que ninguém sabe hoje qual é o valor do dólar, nem qual é o valor das dívidas ou dos créditos globais das famílias, das empresas ou dos Estados nacionais que entraram neste “carrossel financeiro”. As perdas de um dia nas grandes bolsas mundiais em novembro de 1988 foram da ordem de um trilhão de dólares, e, apesar disto, o sistema financeiro privado não veio abaixo.

Entretanto, 20 milhões de desempregados europeus têm que comer, não trabalham, nem se sabe quantos deles querem trabalhar, mas sonham com um Europa unida dos povos e do capital: contradição aparente que angustiará André Gorz, mas deixa felizes e dá um novo sentido às “energias utópicas” que preocupam Habermas.

Ao sul do Equador, onde não existe pecado mas existem “peixes voadores”, a história é diferente; aqui o debate sobre o futuro, a felicidade e a economia parece estar um pouco “fora de lugar”, inclusive nas universidades, onde, afinal de contas, deveria ser o lugar de circulação ou “negação” das idéias. E por quê? Porque nas economias periféricas a discussão sobre o reino da liberdade do homem não responde a nenhum princípio de filosofia moral, quando milhões de seres humanos ainda não se liberaram das necessidades básicas. Aqui, então, e que me perdoem meus amigos liberais e libertários de todos os matizes que odeiam a “filosofia da história”, a liberdade continua a ser um reconhecimento da necessidade, mesmo que as “elites” tenham todo o direito a suas liberdades particulares.

A economia política foi um dia uma “ciência moderna” por excelência, na realidade, disputou com a física o privilégio de inaugurar a época moderna. Depois que se distanciou da política e optou pela racionalidade do cálculo econômico, se converteu em uma “pobre ciência” da auto-regulação dos mercados. Cito aqui,

porque me parece cada vez mais atual, um parágrafo de minha tese para Professor Titular, apresentada há mais de dez anos:⁴ “Os físicos modernos não precisaram ver os sóis explodirem para formular suas leis sobre a matéria e a energia, não precisaram desintegrar o átomo para produzir novas teorias, não querem tapar com velhas equações os buracos negros do universo (nem tratam a dissipação com leis imutáveis).⁵ Os economistas viram o caráter progressivamente mais grave das crises capitalistas, viram que ocorria a separação das ‘órbitas’ da produção, da circulação dos bens e do dinheiro, viram em suas vidas explodir o ‘sol’ pelo menos uma vez, mas continuam aferrados a sua física newtoniana”.

Na década de 1980, frente à crise financeira e de gestão dos Estados nacionais, o pensamento conservador abraça com entusiasmo a consigna da desregulação, enquanto o pensamento “progressista” discute com afinco a teoria da regulação do capitalismo. Até “nova ordem”, parece melhor entregar o cuidado da “felicidade humana” aos psicólogos e aos políticos profissionais, os quais, pelo menos, estão sempre inventando novas terapias e não recomendam obsessivamente a “abstinência” e o trabalho a povos que morrem de fome e não têm emprego.

4 M.C. Tavares, “Ciclo e Crise, o Movimento Recente de Industrialização Brasileira”, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1987, mimeo.

5 Com relação à crise da ciência e em especial da física, ver Ilya Prigogine, A Nova Aliança, Brasília, Ed. Universitária de Brasília.

A dissolução histórica e teórica da economia política

Os paradigmas liberais parecem ter sido abandonados no começo do século XX, quando a teoria e a prática das guerras, do imperialismo e das crises reiteradas do capitalismo levaram as “elites” rebeldes do mundo ocidental a pôr em dúvida a ordem burguesa, essa mesma ordem que se havia iniciado de maneira tão auspiciosa com a derrubada do antigo regime e com as consignas da gloriosa Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. O sonho liberal e democrático norte-americano, expressão máxima da nova sociedade, terminou em 1898 com a invasão das Filipinas.⁶ A partir daí, até a crise de 1930 e o surgimento do nazifascismo, o pensamento liberal não voltou a ocupar-se das consignas libertárias nem do bem comum, e só no pós-guerra viria a descobrir a equivalência entre consumo e felicidade.

As preocupações políticas do período entre as duas guerras giravam em torno das palavras ordem, disciplina e poder. As preocupações econômicas dos liberais se concentravam na ruptura do padrão ouro, que ameaçava o valor mundial da riqueza capitalista. A discussão da felicidade humana fica entregue aos socialistas utópicos de todos os matizes, que evidentemente acentuam o “valor” do trabalho livre e não do consumo.

O sonho da internacional socialista terminou em 1914. A gloriosa revolução de massas, condenada por muito tempo ao socialismo em um só país, terminou dando lugar a um Estado autoritário, que administrava ferreamente os seres humanos e não as coisas. O marxismo ocidental, ameaçado pelo fascismo, abandonou

6 Ver Barbara Tuchman, *The Proud Tower*, Nova York, Bantam Books, 1985.

a crítica da economia política e se dedicou à “Kulturkritik” e, daí em diante, à filosofia.

Entre as duas guerras, a economia política produziu grandes pensadores da crise capitalista, Keynes e Schumpeter, cujos ensinamentos chegam até nossos dias. Lamentavelmente, para o primeiro, seus discípulos, sobretudo os norte-americanos, vão fazendo um pastiche de sua teoria, até que o pensamento neoclássico volta a fazer-se dominante.

Depois da II Guerra Mundial, a ordem liberal do capitalismo imperial e do socialismo autoritário passam a ser as novas bandeiras ideológicas que dividem o mundo ocidental. Entretanto aparece uma nova realidade, o Estado de bem-estar social, que deve menos ao pensamento keynesiano que aos reformistas e social-democratas do norte da Europa. Estes voltam a enfrentar a preocupação com a felicidade humana, desta vez não só individual mas coletiva. O direito ao trabalho (pleno emprego) e ao consumo social (saúde, educação, seguridade social) são deveres do Estado de bem-estar social para com seus cidadãos.

Aqui aparece pela primeira vez com clareza a ambigüidade entre o consumo público e o privado e entre os direitos individuais e sociais dos cidadãos. Estes aparecem diante do Estado como portadores de uma tríade de direitos contraditórios: o direito político ao voto universal (legitimador), o direito social dos trabalhadores organizados (constestatório) e o direito difuso ou segmentado dos consumidores (clientela). Como é óbvio, essa Santíssima Trindade, destinada a garantir a felicidade geral, cria problemas para o Estado, mas procura uma dinâmica social legitimadora sem precedentes

históricos, da qual a esquerda marxista e latino-americana só veio a dar-se conta em plena crise do Estado de bem-estar.⁷

A social-democracia demorou a chegar ao poder no coração da Europa, e quando o fez, a regulação econômica do capitalismo e a difusão do consumo de massas já estavam muito avançadas. No caso do socialismo autoritário, a vitória da URSS estendeu o império do socialismo real, mas confirmou a burocracia soviética em seu papel centralizador de um poder incontrastável, reforçado pela ameaça permanente do inimigo externo. Internamente, as dissidências intelectuais atacam a industrialização forçada, a privação de consumo, a privação de liberdades individuais, mas não conseguem enfrentar intelectualmente o paradigma da filosofia ocidental, reforçado pelas circunstâncias, de que a verdadeira liberdade é o reconhecimento da necessidade.⁸

Não obstante, o Estado socialista burocrático se move por uma lógica interna de acumulação da indústria pesada que não tem nada a ver com nenhuma filosofia, massim com dois fatos básicos da economia política. O primeiro, é que se trata de um país de industrialização tardia, que tem que incorporar vastas massas rurais a um processo de trabalho socializado e a padrões de consumo mínimo urbano. O segundo, é o enfrentamento militar com outro sistema. Dessa maneira, a produção industrial de bens de capital e

7 Sobre a crítica em torno da crise do Estado de bem-estar, ver “A Nova Intransparência — A crise do Estado de bem-estar e o esgotamento das energias utópicas”, *Novos Estudos Cebrap*, nº 18, setembro de 1987.

8 Sobre a relação entre liberdade e necessidade e sua recorrência na história da filosofia ocidental, ver Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Ed. Forense Universitária.

de armas constitui a prioridade básica do Estado, e não o consumo coletivo ou privado dos cidadãos.⁹

É impressionante quanto demorou a surgir na URSS a discussão sobre a natureza do consumo social e o caráter de sua organização. Entretanto, o consumo privado acaba aparecendo como um desejo do povo russo, inclusive antes de haver fracassado o “sonho” da superioridade tecnológica e da organização burocrática do trabalho socializado. A autocrítica do modelo socialista soviético de organização e gestão social do Estado e da economia, feita recentemente por M. Gorbachev, reconhece a necessidade de uma nova economia política. Nela reaparecem os elementos clássicos de eficiência e de certa liberdade dos mercados, que levaram seus detratores e os liberais de todos os matizes a assinalar uma possível “transição pacífica” do socialismo ao capitalismo.

A ideologia dominante no mundo ocidental se orienta para a liberalização dos dois mercados fundamentais para o capitalismo: o mercado de trabalho e o mercado de dinheiro. Por sua vez, a discussão sobre o novo “socialismo democrático” se concentra nas questões de uma nova organização social da produção, do trabalho e da participação política, e não no “reinado das liberdades individuais de mercado”, como desejariam os liberais, nem no “reinado do trabalho livre”, como quiseram os socialistas utópicos.

As novas realidades socialistas, no terreno das liberdades políticas e da aceitação da democracia como valor fundamental e não instrumental, se alimentam das “velhas utopias” da sociedade humana. Não fica claro ainda que novas “energias utópicas”

9 Esta estratégia industrial para superar o atraso é válida também para os países que na atualidade registram o maior êxito econômico da Ásia: Japão até o desastre da II Guerra Mundial e Coréia, entre 1950 e 1960.

alimentariam a transição das relações de trabalho e de produção para um novo tipo de socialismo real.

Mas voltemos à crise da economia política capitalista, para enfrentar, por último, sua etapa atual de dissolução.

Desde Adam Smith até nossos dias, a economia política se ocupa do trabalho, da produção, da produtividade como necessidades do desenvolvimento econômico, submetidas a leis naturais ou históricas, e racionaliza o processo técnico como fonte do progresso humano em geral. Ao mesmo tempo critica o consumo conspícuo, a inatividade das classes ociosas, o desemprego; que são resultado “natural”, diriam uns, ou histórico, diriam outros, deste sistema de produção capitalista ou industrial, segundo a visão das escolas a que pertençam os economistas. Em todos eles há uma filosofia moral: o progresso é bom, são seus resultados que podem ser maus. O homem é bom, são as formas de associação humanas que podem ser incorretas. A luta entre paixões e interesses move a história humana, mas seu resultado é em geral bom, progressista. Os que se atreveram a pôr isto em dúvida foram tachados de catastrofistas ou irracionais.

Com esta filosofia implícita do “progresso natural”, não se deve estranhar o fato de que a economia política tenha entrado em crise. Uma disciplina que pretende ser científica deveria abandonar uma filosofia moral que prega a abstinência, a poupança, a austeridade e postula o equilíbrio, quando a acumulação de riqueza, o desperdício, o consumo conspícuo, as desigualdades e os desequilíbrios são as marcas registradas da história e da dinâmica do capitalismo. Ou então, deveria assumir de frente a crítica de um sistema no qual a acumulação de capital se move como um fim em si mesmo, e arrasta o progresso técnico por caminhos tortuosos que estão longe de corresponder a uma simples “destruição criadora”, como pensava Schumpeter.

Não obstante, o que fez o pensamento econômico liberal não foi enfrentar-se com a realidade, foi livrar-se dela; ao continuar postulando o equilíbrio do mercado, passou a medir a felicidade pelas preferências ordenadas (ou reveladas) dos indivíduos e livrar-se da angústia vendendo nos consultórios dos psicólogos a “felicidade” a varejo como uma mercadoria.¹⁰

Com a transformação da economia política em uma filosofia moral ou em uma apologética do capitalismo, chegamos ao verdadeiro paradigma da “ciência econômica” contemporânea, que é a chamada análise econômica do equilíbrio geral. Os economistas neoclássicos contemporâneos incluem neste todas as atividades humanas, em uma totalização economicista que é a manifestação suprema da arrogância e do vazio a que chegou nossa “pobre ciência”. A análise do trabalho dá lugar a uma teoria do capital humano, a análise do consumo dá lugar a uma teoria das preferências do consumidor deparado com recursos escassos. Dessa maneira, o indivíduo consumidor deve hierarquizar suas preferências e compará-las com os preços relativos a fim de alcançar uma posição ótima.

A observação de que toda atividade requer um tempo, o qual em geral é escasso, é fundamental para a idéia de que todas as atividades humanas se encaixam na análise econômica neoclássica. A análise do tempo como um “bem finito” é a pedra fundamental para entender os aspectos mais variados do comportamento humano “do ponto de vista econômico”. O tempo é dinheiro, diziam já faz muito tempo os homens de negócio norte-americanos. É assim que as preferências intertemporais dos consumidores abraçam todos os bens visíveis e invisíveis, desde o dinheiro até

10 Uma crítica sobre este tema aparece nas obras de Christopher Lash, *O Mínimo Eu e Cultura do Narcisismo*, Ed. Paz e Terra.

o petróleo, desde a amizade até a guerra, desde o trabalho até a ociosidade e finalmente, por que não?, até a felicidade. Este último fato foi confirmado quando os sociólogos descobriram que é possível perguntar às pessoas se são felizes, se pouco ou muito, se mais agora do que no ano passado etc, e relacionar tais revelações não só com a renda mas também com uma série de outras variáveis, como autonomia, auto-estima etc. Com a ajuda dos psicólogos do comportamento, a ação humana e a incerteza do futuro ficaram reduzidas a uma série de comportamentos previsíveis.¹¹

Esta marcha em busca da racionalidade e do mercado como “reino soberano da liberdade” culminou, em meio à crise de todos os paradigmas científicos, com a chegada triunfante dos “novos clássicos”, como se chamam de maneira pedante os economistas neoclássicos norte-americanos da geração mais recente. Para estes não há dúvidas nem no mundo nem na ciência, e a racionalidade tampouco está em crise. As expectativas são racionais, o futuro provável é previsível, o equilíbrio é uma trajetória econômica perfeitamente viável, o que depende apenas de um tratamento matemático complexo dos modelos e de um tratamento rápido e confiável da informação. Para este último não há problema tecnológico: para isso há os computadores.

Desta maneira, uma revolução tecnológica, a informática, que causou tantas dores de cabeça aos filósofos da ciência e aos filósofos da sociedade, além dos problemas práticos da “regulação” do mercado de trabalho e do mercado de dinheiro, passa despercebida “para estes novos apóstolos da economia positiva”. Para eles, as perguntas centrais sobre o desenvolvimento do progresso tecnológico

11 Para uma crítica mais profunda e uma análise distinta do consumo, ver Hirschman, *De Consumidor a Cidadão — Atividade privada e participação na vida pública*, Ed. Brasiliense.

e a evolução da crise atual não conduzem às respostas indicadas na introdução a este ensaio: instabilidade, imprevisibilidade, intransparência, mas ao contrário. Conduzem a sério à recomendação bíblica: “Senhor, não nos deixeis cair em tentação”.

Eles não sentem nenhuma tentação de “retorno ao Paraíso perdido”, abominam a política e, a rigor, se pudessem, suprimiriam a ação humana como perturbadora da lógica. Samuelson, em sua irritação pelo retorno dos neoclássicos (e suas assessorias notórias aos regimes militares latino-americanos) denominou essa atitude fascismo de mercado.

A relação negativa entre economia e felicidade

O trabalho e o consumo parecem ser, ao longo de quase dois séculos, uma das “chaves” do problema da associação negativa entre economia e felicidade. Falta ou sobra trabalho, falta ou sobra consumo. O trabalho é socialmente necessário, mas é alienante; o consumo individual é indispensável, mas, para além de certo limite, é desperdício, ostentação, felicidade néscia. Mais que de um problema que se coloca e se resolve dialeticamente, parece tratar-se de uma “ambigüidade”. É uma ambigüidade de muitas facetas: o caráter público ou privado do trabalho e do consumo, o caráter livre e necessário da atividade humana, a felicidade e a infelicidade geral, que deseja e rechaça o trabalho e o consumo como uma maldição ou como uma bênção.

Estas ambigüidades atravessam também todas as correntes de pensamento econômico, do liberal ao marxista, e quase sempre originam uma filosofia moral que perturba as análises mais rigorosas. É assim que uma elevação dos níveis de consumo material foi vista sempre com maus olhos por todos os grandes pensadores do passado, desde Adam Smith até Veblen (o primeiro grande

crítico do consumismo). Este rechaço moral se generalizou até nossos dias, de tal modo que praticamente não há autor, seja conservador ou progressista, que não ataque o consumismo. Em seu interessante livro *De Consumidor a Cidadão*, sobretudo no capítulo I, Hirschman faz uma saborosa crítica dessa hostilidade: “A nova riqueza material fica, pois, envolta em um dilema: se as massas têm acesso a ela, os conservadores se rebelam porque a ordem social está ameaçada; se permanece inalcançável para as massas, os progressistas se enfurecem pela crescente disparidade dos padrões de consumo. Como os dados nunca estão livres de ambigüidade, a nova riqueza e os novos produtos podem ser, e foram freqüentemente, acusados e malditos pelos dois lados”.

A mesma ambigüidade ocorre com o conceito de trabalho, seja o trabalho socialmente necessário, seja o trabalho livre. Uma parte considerável da literatura marxista ou simplesmente progressista se dedicou a este tema de maneira incansável. Desgraçadamente, não se pode dizer que os resultados alcançados sejam satisfatórios. Os descaminhos da teoria de Marx sobre o valor-trabalho foram muito agravados até agora por seus discípulos.

Vou permitir-me reproduzir aqui alguns parágrafos do ensaio que escrevi em 1978, mesmo que eles, como é óbvio, não resolvam a questão da ambigüidade. “Frente à fragmentação crescente do ‘mercado de trabalho’ e à impossibilidade de uma homogeneização das condições sociais de produção, ainda se procura recuperar, para uma análise contemporânea do salário, o conceito de ‘custo de reprodução’ da força de trabalho. No intento de tornar racional a realidade intolerável do capitalismo e de sua ‘ordem’ em decomposição, se discute sobre as remunerações pessoais do ‘trabalho livre’, convertido em sujeição burocrática nos serviços organizados do Estado, em termos de produtividade. Se discute o trabalho dos médicos e dos

professores empregados pelo Estado como se fosse um ‘trabalho produtivo’. Por estarem submetidos ao mesmo regime geral de exploração do trabalho assalariado, se consideram todos os trabalhos ‘especiais’ como se estivessem submetidos à regulamentação objetiva da jornada de um processo de trabalho mecanizado. Em vez disso, seria melhor examinar sua utilidade social, ou seu valor de uso; e tratar de negociar seu ‘valor de troca’, não arbitrariamente, mas de acordo com as condições reais de poder e de legitimação pela sociedade.”

Nega-se a “politização” dos preços, inclusive daquele que está visivelmente mais politizado, que é o preço do trabalho nos serviços, os quais não são redutíveis a categorias como produtividade ou escassez. Não se percebe que a diferença fundamental entre uma “associação do lumpen” e uma “corporação do trabalho universitário” reside nas diferenças de poder político e de condição social. Não se admite que o sistema de valorização é outro, que o sistema de hierarquização do processo de trabalho já não corresponde à diferenciação técnica e produtiva do capital; que, nas organizações sociais modernas, a superestrutura do sistema capitalista contemporâneo contém em si mesma regras de valorização, nas quais o poder político e a legitimação contam mais do que o movimento do capital, em expansão desordenada.

Se o capital se desfaz da mão-de-obra, esta, em sua “liberdade”, está condenada temporariamente à situação dos “metecos” ou a criar suas organizações de sobrevivência. Se vê obrigada a travar uma luta política, periodicamente perdida, em uma sociedade em decomposição, até a transição para uma nova sociedade. As interessantes reflexões de Hannah Arendt sobre o animal laborans tampouco desfazem a ambigüidade do trabalho e sua relação com a ação e a condição humana. Vou transcrever um parágrafo de sua

análise da sociedade consumidora, que me parece apropriado para este ensaio pela menção explícita que faz da felicidade:

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação da força de trabalho, isto é, ao fato de que o animal laborans pode ocupar uma esfera pública, e que, não obstante, enquanto o animal laborans continuar na posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas só atividades privadas exibidas em público. O resultado é o que de maneira eufemística se denomina cultura de massas; e seu problema profundo é a infelicidade universal, devida, por um lado, à perturbação do equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, por outro, à exigência persistente do animal laborans de alcançar uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de esgotamento e regeneração, de dor e de alívio da dor, estão em equilíbrio perfeito. Uma exigência universal de felicidade e infelicidade, tão comum em nossas sociedades (e que não são mais que as duas faces de uma mesma moeda), são alguns dos sintomas mais persuasivos de que já começamos a viver em uma sociedade do trabalho que não tem bastante trabalho para mantê-la feliz. Poissomente o animal laborans — e não o artífice ou o homem de ação — nunca exigiu ser feliz nem pensou que os homens mortais pudessem ser felizes.

As reflexões de Gorz são mais taxativas e pretendem resolver o problema.¹² Entretanto, apesar de sua crítica e de sua proposta de uma renda vitalícia independente do emprego, não está resolvida em seu texto a ambigüidade do trabalho livre. Inclusive ele comete algumas ingenuidades, semelhantes às dos neoclássicos: em vez do mercado auto-regulado, o trabalho livre auto-regulado. Nele como em nossos neoclássicos, desaparecem o conflito e a política.

12 Ver André Gore, Les Chemins du Paradis. L'agonie du capital, Ed. Galilée.

Sua fé na automatização e na liberdade de ir e vir faz recordar a ingenuidade do *laissez faire*, *laissez passer* dos primeiros liberais. É assim que, ao final de seu capítulo mais estimulante, “Para sair do capitalismo”, diz: “As idas e vindas entre o trabalho heterônomo, as atividades micro-sociais facultativas e as atividades pessoais autônomas constituem a garantia do equilíbrio e da liberdade de cada um. A complexidade, as indeterminações, as superposições mantêm abertos os espaços onde podem exercer-se a iniciativa e a imaginação. Elas são as riquezas da vida”. Assim, existindo a automação, a “lógica econômica” já não teria o que fazer, segundo crê Gorz, e — acrescento eu — desapareceria a organização do trabalho socialmente necessário. E, enfim, o reinado da liberdade individual e da felicidade geral. Venha, pois, a energia utópica!

América Latina: nem Estação Finlândia, nem Porto Seguro; terra desconhecida

Até aqui, a relação entre economia e felicidade foi abordada de diversos pontos de vista teóricos, e um pouco em seu contexto histórico, do ponto de vista dos países “centrais”. Para as sociedades opulentas e democráticas este problema adquiriu dimensões filosóficas e tecnológicas que originaram um debate sumamente rico e pertinente, sobretudo se a corrida armamentista é separada das preocupações centrais da humanidade. Para as sociedades socialistas autoritárias e tecnologicamente menos adiantadas, o problema parece estar entrando em debate com a autocrítica da “sociedade velha” e as tentativas de reestruturar uma nova, na qual os problemas básicos continuam sendo a democracia e a eficiência, dois antigos amigos do pensamento ocidental a partir da Idade Moderna. Em troca, o que se pode dizer das sociedades periféricas, tão heterogêneas em seus padrões econômicos, sociais, culturais e políticos, e com a

maioria de seus povos sem haver alcançado a satisfação das necessidades básicas para a vida?

No caso da América Latina, o conceito de *modernidade* continua obcecando as *elites* pensantes, liberais-conservadoras ou progressistas. A leitura de *O Espelho de Próspero* de Richard Morse é uma incitação para voltar a examinar o conceito de modernidade, à luz de nossa matriz ibérica.

O núcleo da teoria do subdesenvolvimento latino-americano, formulado por Raúl Prebisch em seu ensaio germinal de 1949,¹³ parece ter sido esquecido ou reduzido a formalizações acadêmicas; quando muito, faz parte da história do pensamento latino-americano. Só uns poucos discípulos e amigos que ainda estão vivos continuam a luta; no entanto vários economistas latinoamericanos retornaram aos conceitos mais primitivos das teorias da modernização, os que prevaleciam na América Latina na década de 1950, antes da contribuição de José Echevarria e seus discípulos.

Pois bem, a questão básica, a meu juízo, não consiste na disjuntiva entre modernidade e atraso, ou entre crescimento e estancamento. No Brasil tivemos cinquenta anos de crescimento contínuo, e várias décadas de modernização conservadora; não obstante, a matriz estrutural do caráter desigual do capitalismo continua intacta. José Serra e eu escrevemos em 1970 um ensaio que trata da dinâmica da acumulação de capital e da heterogeneidade estrutural, inspirado em Aníbal Pinto, do que voltei a ocupar-me no início da década de 1980.¹⁴

13 Raúl Prebisch, “El Desarrollo Económico de la América Latina y Algunos de sus Principales Problemas”, Boletín económico de América Latina, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina (CEPAL), vol. VII, nº 1.

14 José Serra (org.), “Além da Estagnação”, in Ensaios de Interpretação da América Latina, Ed. Paz e Terra; M.C. Tavares, “Problemas Estructurales en Países de

Tratamos de demonstrar que não é por falta de progresso material que nos achamos nesta situação de injustiça social flagrante. Tudo em vão! A idéia atual dos “progressistas” é sua insistência na modernização, na inserção internacional dinâmica, na eficiência do Estado, como condições para empreender de novo o crescimento. Primeiro, crescer, e depois distribuir. É outra vez a velha teoria da distribuição do bolo. E onde foi parar a discussão sobre os estilos de desenvolvimento? E as necessidades básicas da população, serão garantidas por quem?

A apropriação da idéia de “dependência” pela esquerda não deu melhores resultados. É verdade que a esquerda latino-americana teve de perder muitas energias e pagar com muitas vidas a aceitação da “velha utopia” da democracia. Aprendeu à própria custa e vendo os resultados políticos e ideológicos das ditaduras sobre nossos povos, que a democracia é um valor permanente e não instrumental. Menos mal que, em sua maioria, aprendeu a lição antes da queda do Muro de Berlim.

No entanto, em matéria de economia política o pensamento latino-americano sofreu uma derrota considerável. Aqui sim a ideologia neoliberal fez estragos devastadores entre as gerações mais jovens. As gerações mais velhas se concentraram na discussão da dívida externa e conseguiram uma aparente vitória na aceitação ideológica crescente, que teria culminado com o reconhecimento por parte dos países credores, da impossibilidade de que a dívida seja paga nas condições em que foi contraída e em que vem sendo renegociada.

Industrialización Tardia y Periférica”, Revista de política económica latino-americana, México, D.F., Centro de Investigaciones y Docencia Económica (CIDE), 1981.

Não obstante, as análises básicas e as recomendações sobre processos de ajuste interno são em geral aceitas, apesar de sua pobreza teórica e de seu conservadorismo aterradores: pôr “ordem na casa”, reduzir a magnitude do déficit mediante ajustes monetários e fiscais convencionais, abrir a economia para incrementar a competição, atrair capital estrangeiro para modernizar nossa economia atrasada. Não perder “o trem da história”, que passa pela Europa e o Japão! Não há crítica teórica possível a este acúmulo de trivialidades! A intelectualidade de esquerda sabe que o “trem” já não corre mais para a Estação Finlândia, mas a crise do socialismo real e do capitalismo latino-americano a deixam mais perplexa e mais anêmica do que esteve em toda a década de 1980.

Mas, o que se passa com as sociedades latino-americanas? Assistem inermes ao “fim da história”, profetizado pelos intelectuais cansados e as elites enfastiadas que sepultaram com pompa a Revolução Francesa? Certamente não, a sociedade sul-americana se move espasmodicamente, com uma energia de massas nunca vista em todo o período pós-guerra, mas sem ordenamento político visível. Durante toda a década de 1980 assistimos a manifestações de descontentamento, luta pela redemocratização, comícios gigantescos, raiva, alegria e inventiva das massas urbanas jovens. “Terra em transe”, diria Glauber Rocha. “Rios profundos”, diria Arguedas. Os poetas, como sempre, estão na vanguarda.

Terra desconhecida. Navegar é preciso, disse faz muito tempo o poeta português. Não existe Porto Seguro, as massas já “desembarcaram” há muito tempo neste continente americano. O que alguns de nossos “sociólogos” ainda não descobriram é que nem o passado nem o presente da Europa serão o futuro da América Latina. Querem desembarcar diretamente na atual social-democracia de Mitterrand e Felipe González, sem levar em conta a existência das massas miseráveis e o enorme conflito que impede todo “pacto

social” que vá além de um pacto político democrático. Passar da democracia política à democracia social envolve construir instituições e consensos muito mais amplos que os que permitiram negar o terror de Estados autoritários.

Os economistas descendentes da velha CEPAL e do pensamento crítico de Prebisch, Furtado e Aníbal Pinto se dedicaram à crítica do capitalismo latino-americano, e vêm fazendo um esforço considerável para compreender os processos de ajuste do capitalismo contemporâneo, em transformação acelerada, e propõem perguntas básicas: A transnacionalização global liquida as possibilidades de reação dos Estados nacionais dos países periféricos? É possível uma ação conjunta defensiva da América Latina no que se refere à dívida externa e a integrações econômicas parciais pelo menos no Cone Sul? É possível uma transformação econômica com equidade?

Quanto à questão da organização das massas miseráveis e do Estado democrático, os economistas de quase todos os matizes lavam as mãos e remetem o problema aos sociólogos ou à meta-história. Estão atrasados em relação ao nosso estimado mestre Prebisch, que nos últimos anos de sua vida postulava concretamente a ação política e a busca de um paradigma socialista-democrático.¹⁵ As relocalizações teóricas nessas matérias estão apenas no início. Os caminhos e os projetos dependem da capacidade de luta e de articulação política da sociedade latino-americana. A luta iniciada há muito tempo está sendo empreendida de novo, mas em condições objetivas e subjetivas muito adversas.

“A democracia é compatível com a miséria e a violência”, dizia há pouco tempo em Campinas um ilustre sociólogo

15 Raúl Prebisch, *Capitalismo Periférico, Crisis y transformación*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1981.

internacional ao discutir as perspectivas para o final do século XX. Os aplausos foram escassos, mas a perplexidade reinante paralisou o debate. Talvez o que queria dizer era que nossas recém conquistadas liberdades políticas não estavam em perigo, que não havia risco de retrocesso, apesar do grau de conflito social. Mas não se deu conta do efeito negativo da afirmação categórica, sobretudo no plano simbólico e psicológico. Para nós e em homenagem à vida e à obra de Raúl Prebisch, o ponto de partida tem que ser outro: a miséria e a violência não são aceitáveis como coexistentes com a democracia. Mais que isso, só serão resolvidas pelo aprofundamento da luta democrática alimentada por alguma visão, de longo prazo, dos objetivos que é preciso alcançar.

UTOPIA DA FELICIDADE OU ARMADILHA FELICISTA?

*Cynthia Morgana Boos de Quadros*¹

*Luciano Félix Florit*²

Felicidade é uma palavra polissêmica e tema recorrente na sociedade contemporânea, apresentando múltiplas conexões com diferentes aspectos da vida. Aparece nos discursos religiosos e políticos, nos textos acadêmicos e constitucionais, nas páginas de jornal, nas capas de livros e revistas, em propagandas na televisão e até em pesquisas que buscam avaliar o quanto as pessoas estão satisfeitas com a vida.

Desde os filósofos gregos até os dias atuais, a felicidade tem sido interpretada sob diversos pontos de vista e muitas vezes

1 Doutora em Desenvolvimento Regional pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (Furb), mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul), especialista em Gerenciamento de Marketing pela Furb e graduada em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Furb. Professora no curso de Comunicação Social - Publicidade e Propaganda da Furb. E-mail: cynthiadequados@gmail.com.

2 Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e graduado em Sociologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Professor do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional da Furb. E-mail: lucianoflorit@gmail.com.

colocada como objetivo central da vida. “Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?”, questionava, 300 anos antes de Cristo, o filósofo grego Platão, citado por André Comte-Sponville (2001, p. 2).

Utopia, prazer, liberdade, harmonia com a natureza, bens materiais, direito, justiça social. Tantas são os nexos possíveis com a felicidade como múltiplas e complexas são as tentativas de explicá-la. Sua banalização no contexto capitalista, vinculado à sociedade do espetáculo e do consumo, tem construído novas percepções sobre o que é ser feliz.

Nunca se falou tanto em felicidade nem se procurou tanto analisá-la a partir de diferentes perspectivas como neste século. Ela se transformou num ideal da cultura ocidental e se tornou quase um desejo obrigatório, um imperativo felicista que rege a organização social. Parece até que todas as coisas que o ser humano busca, que ele quer e que o interessam, tudo pelo qual ele luta, tem como pano de fundo essa indecifrável felicidade, muitas vezes possível somente como fenômeno episódico.

Ao mesmo tempo em que a busca da felicidade se apresenta como direito, por exemplo, na Declaração de Independência dos Estados Unidos e nas constituições da França, da Coreia do Sul e do Reino do Butão, emerge uma ordem social implícita, como uma obrigação, para ser feliz a qualquer preço. É nesse campo que opera a lógica econômica que concilia felicidade e poder de compra, e o consumismo acaba preenchendo o vazio existencial do ser humano.

Trabalhar mais para consumir mais se tornou um dogma da doutrina capitalista, da religião do capital. Sim, porque “o capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo

objeto é o dinheiro”, enfatiza Giorgio Agamben, citado por Pepe Savà (2012).

Os padrões de desenvolvimento capitalista construíram uma cultura da felicidade que estimula o hiperconsumo e leva ao individualismo, ao narcisismo e à infelicidade patológica num cenário de crescimento econômico antropofágico no qual o ser humano passa a consumir a si mesmo. A estratégia é mostrar a infelicidade do ser humano por ele não ter a enorme variedade de produtos que o mercado incita a consumir. É como se fosse um dever possuir o que os outros têm. Ser feliz passou a ser um mandamento que relega à vergonha ou à inferioridade aqueles que não se adequam a esse imperativo felicista.

Ao falar sobre essa inadequação, Comte-Sponville (2001, p. 28) destaca que “se só desejamos o que não temos, nunca temos o que desejamos, logo nunca somos felizes. Não que o desejo nunca seja satisfeito, a vida não é tão difícil assim. Mas é que, assim que um desejo é satisfeito, ele se abole como desejo”. E acrescenta que, como ser feliz não é ter o que desejávamos mas ter o que desejamos, isso nunca pode acontecer, porque “ora desejamos o que não temos, e sofremos com essa falta, ora temos o que, portanto, já não desejamos – e nos entendíamos [...] ou nos apressamos a desejar outra coisa”.

Hoje as pessoas vivem num culto à felicidade que leva à alienação e ao hiperconsumo e, nesse universo, infelicidade e sofrimento são combatidos como inimigos fora-da-lei. A impressão que se tem é que as pessoas são obrigadas a ser felizes e para isso procuram seguir padrões e receitas para criar novos modos de estar no mundo, de pensar, sentir e agir, ou seja, seguir estilos de vida aos moldes do capital.

Demandas crescentes por objetos e pela satisfação de necessidades – muitas delas não básicas, mas sim criadas pela mídia – são,

na lógica do capitalismo, o motor da economia na sociedade do consumo e é nesse cenário que, pelo princípio do fetichismo da mercadoria, o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que direcionam seus holofotes para prazeres inúteis, superficialidades e aparências.

O fetichismo da mercadoria - este produto revestido de mágica que enfeitiça quem o deseja - reflete a criação de um mundo onde as relações sociais ocorrem por intermédio do poder das coisas. O fetiche se opõe à ideia de utilidade do produto (o valor de uso) e se relaciona à fantasia que incensa o objeto, numa espécie de encantamento que projeta nele uma relação social estabelecida entre os seres humanos.

Inserir-se nesse quadro a linguagem espetacular que, segundo Guy Debord (2003), faz com que se perca a qualidade do valor de uso, não somente dos objetos que louva, mas também das condutas que regula. Essa incongruência se estabelece no que o autor chama de *sociedade do espetáculo*, na qual toda a vida se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos - a mercadoria é vista como um espetáculo e a satisfação que ela proporciona, atribuída ao consumo “do conjunto, está imediatamente falsificada pelo fato de o consumidor real não poder receber diretamente mais do que uma sucessão de fragmentos desta felicidade mercantil, fragmentos dos quais a qualidade atribuída ao conjunto está evidentemente ausente” (DEBORD, 2003, p. 13).

Nesse sistema despótico, no qual imperam valores de troca espetaculares, a mídia “realiza limpidamente a metamorfose da mercadoria em ideologia, do mercado em democracia, do consumismo em cidadania [...] combinando a produção e a reprodução cultural com a produção e reprodução de capital” (Ianni, 2003, p. 152) num movimento essencial do espetáculo, que consiste em “ingerir tudo o que existe na atividade humana

em estado fluido para depois vomitá-lo em estado coagulado” (DEBORD, 1997, p. 21).

As ordens são ditadas pelo mínimo valor de uso e o máximo valor de aparência. “A necessidade de realização do valor de troca das mercadorias, com a compra dos bens pelos consumidores, fez com que as mercadorias passassem a ter uma segunda pele, a embalagem”, afirma Cláudio Coelho (2003, p. 30) no livro *Publicidade: é possível escapar?* A embalagem é componente da estética mercadológica que consiste em oferecer objetos como meios para que o próprio sujeito se torne vendável; ela se torna a mídia do sujeito, por meio da qual ele veicula a si mesmo.

O consumismo traduz a insatisfação gerada e alimentada pelo capitalismo como forma de subjugar os seres humanos ao poder de um sistema faminto por consumo e que só permite a satisfação do desejo de ter. É aí que o capital mostra suas garras e o fetiche, seus tentáculos, transformando desejos em necessidades.

Ofuscadas pelos bombardeios da mídia e da publicidade, famintas por objetos vários e acumulando prestações em lojas e faturas de cartões de crédito, as pessoas vão a reboque de um hiperconsumo tirano que pasteuriza emoções, encapsula desejos, empacota superficialidades, coloca a sensibilidade humana em embalagens que disfarçam ou mesmo ocultam desigualdades. É a aparência da igualdade que se naturaliza, ilusoriamente, como fetiche, camuflando a essência das disparidades e contradições da vida.

A sociedade do objeto, do espetáculo, da mercadoria, apresenta-se como uma civilização hedonista, na qual tudo se vende com promessas de felicidade individual, prestando um culto ao bem-estar material e aos prazeres imediatos, instantâneos, do aqui e agora. E a publicidade se encarrega de aquecer a dinâmica de consumo. É ela que seduz os consumidores, que os encanta com um discurso que atua no plano das crenças e dos desejos.

O poder do discurso publicitário felicista, escorado na mídia e nos interesses do capital, oferece condições para que a produção de mercadorias assuma o domínio total da economia. Nesse discurso ideológico, que inunda o imaginário coletivo, impera a promessa tácita de felicidade individual e a proposta que se esconde sob a ideia de felicidade é o estímulo ao consumo que alimenta o desenvolvimento puramente econômico e excludente.

E no mesmo tempo e ritmo veloz dos meios de comunicação de massa, o ser feliz se resume ao que a jornalista Caciane Medeiros (2009, p. 42) identifica como uma “embalagem frágil e superficial recheada de valores e práticas do ter que são imperativos”. No palco montado pela mídia e pela publicidade, surge como protagonista o bem descartável e, como figurante, a felicidade, que parece sempre escapar à visão do espectador.

E só chegam a conta-gotas e desordenadamente as maravilhas anunciadas pela publicidade, tornando a busca pela satisfação dos desejos mais penosa, pois de nada adianta obedecer ao imperativo atual de que, em alguma medida, é mais importante perceber-se feliz e fazer com que os outros assim o vejam. Isso porque o ser humano parece condenado a ser um eterno insatisfeito que passa a vida na procura interminável de novas sensações e experiências que logo o frustram, o que o pode levar a um estado de infelicidade patológica.

Quando escreveu, no início do século XX, sobre o mal-estar na civilização - resultado de uma investigação sobre as raízes da infelicidade humana -, Sigmund Freud (2010) diagnosticou que o ser humano se torna neurótico porque não é capaz de suportar as frustrações que a sociedade lhe impõe a serviço dos ideais culturais e que a possibilidade de ser feliz implicaria suprimir ou reduzir consideravelmente essas exigências. Mas a cultura felicista dificulta qualquer tentativa nesse sentido porque, ao impor e cobrar

comportamentos hiperconsumistas, acaba provocando *sofrimento do ser humano num mundo repleto de angústia e males característicos da sociedade capitalista*.

Da cultura contemporânea ocidental marcada por padrões de desenvolvimento capitalista, pelo hedonismo e pela busca de felicidade a todo custo, emerge um grave problema: ao estarem condenadas a ser eufóricas o tempo todo, as pessoas se tornam infelizes por serem forçadas a ser felizes.

No livro *Espaços de esperança*, David Harvey (2004, p. 127) sustenta que “a disseminação dos modos ocidentais de pensar a auto-satisfação e a auto-realização desencadeou um conjunto de intensas forças de crescente frustração econômica, social e cultural”. Ele esboça a proposta de um *utopismo dialético*, de se pensar o período atual por meio da imaginação utópica, pautada nas dimensões espaço e tempo, no sentido de trazer alternativas que se contraponham à lógica destrutiva do capital.

No caminho entre Platão e Harvey, a felicidade se tornou assunto de Estado e se insere em todos os campos de interesse humano, não apenas no político, mas muito fortemente nele, com a cultura do século XXI lançando suas luzes sobre o direito à busca da felicidade. Encontra-se referência à felicidade como garantia no Reino de Butão, um pequeno reino incrustado na Cordilheira do Himalaia que criou o conceito de felicidade interna bruta (FIB) e o adotou como indicador social de bem-estar, cultura, ecologia, padrão de vida e qualidade de governo. Ao lançar essa ideia, o quarto rei do Butão, Jigme Singye Wangchuck, enfatizou que a felicidade interna bruta é mais importante do que o produto interno bruto e o que ele disse, quanto ao PIB ser canalizado na direção da felicidade, foi algo revolucionário.

A proposta da FIB é uma das ativadoras da explosão dos discursos sobre felicidade e vem pautando organismos internacionais

e outros países na busca de um índice alternativo ao PIB. *Pautada principalmente na proposta do Butão, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou em 2011 a resolução intitulada Happiness: towards a holistic approach to development (A felicidade: para um enfoque holístico do desenvolvimento)*, na qual declara que a felicidade é uma aspiração universal que deve ser potencializada, *aponta a busca pela felicidade como um objetivo humano fundamental e convida os países-membros da ONU a promoverem* medidas que reflitam melhor a importância dele em suas políticas públicas.

A felicidade na trilha do desenvolvimento

Transformações agudas nos modos de o homem se relacionar com seus ambientes físico e social, catalisadas pela busca desmedida por crescimento econômico, levaram à saturação do estilo contemporâneo de desenvolvimento, notadamente no que se refere às perspectivas de uma vida feliz. Não sem motivos, os debates atuais sobre desenvolvimento e sua avaliação têm colocado em pauta múltiplas visões em torno desse tema que configura uma realidade complexa e mutante.

Em grande medida instigados pela proposta do Butão e pela resolução da ONU de 2011, multiplicam-se, em todos os campos de interesse humano, os estudos que relacionam felicidade com os padrões atuais de desenvolvimento e neles se evidencia um consenso sobre a necessidade de mudar os indicadores de riqueza e as formas de mensuração do desenvolvimento socioeconômico, considerando-se a impossibilidade de tentar avaliar quantitativamente e de forma linear o que é multidimensional, como as necessidades humanas e a diversidade de elementos que compõem a cultura de um grupo, de uma sociedade.

Cabe ressaltar que a crença no progresso linear e cumulativo das sociedades se constituiu numa ideia nuclear do pensamento socioeconômico do século XVIII que foi sendo redefinida num processo de construção e reprodução social que ganhou força após a Segunda Guerra Mundial, orientando o projeto de expansão do capitalismo, em escala global, capitaneado pelos Estados Unidos. Apesar de falsa e recheada de pesada carga ideológica, a noção de desenvolvimento atrelada à ideia de felicidade contamina o imaginário por meio de um discurso que promete inúmeras benesses.

As táticas discursivas que produziram a conotação atual de desenvolvimento e que configuraram estratégias de reorganização e reprodução do sistema capitalista, vinculadas ao interesse de fortalecer a capacidade produtiva e comercial dos Estados Unidos e dos países europeus industrializados, estão embutidas no pronunciamento feito em janeiro de 1949 pelo presidente Harry Truman:

Devemos pôr em execução um novo programa audaz, para que os benefícios de nossos avanços científicos e progresso industrial sejam colocados à disposição do melhoramento e crescimento das regiões subdesenvolvidas [...] Acredito que temos de colocar à disposição dos povos amantes da paz os benefícios de nosso acervo de conhecimento técnico, a fim de ajudá-los a realizar suas aspirações para uma vida melhor. E, em cooperação com outras nações, devemos fomentar o investimento de capital nas regiões que necessitam de desenvolvimento (TRUMAN, 1949).

Ao criar uma fantasmagoria desenvolvimentista, Harry Truman deflagrou um roteiro de práticas e discursos em torno da dualidade desenvolvimento/subdesenvolvimento. Com essa díade,

ele categorizou as nações entre desenvolvidas e subdesenvolvidas - estas olhadas como carentes de intervenção para superarem sua condição de atraso. Utilizou o termo *subdesenvolvimento* para definir o estágio dos países que estavam às margens do progresso econômico, técnico e científico.

Desde aquele momento,), “o mundo passou a ser dividido em duas partes - desenvolvido e subdesenvolvido - e, automaticamente, dois bilhões de pessoas foram qualificadas como subdesenvolvidas” (FAÉ, 2009, p. 24).

O termo *desenvolvimento* passou então a fazer parte de um discurso que Gustavo Esteva (2000) chama de *história distorcida* e que se consolidou particularmente nas práticas econômicas da modernidade. O autor destaca que Harry Truman lançou as bases para a cristalização desse conceito - e de sua antítese, o subdesenvolvimento -, disseminando para o mundo as bases de uma nova era, a do desenvolvimento.

Duzentos anos de construção social do significado histórico-político do termo desenvolvimento foram naquele momento usurpados e transformados. O conceito de desenvolvimento era colocado num pacote tipicamente americano, como uma arma contra o comunismo e a serviço dos desígnios hegemônicos dos Estados Unidos e conseguiria permanecer nas mentes populares e intelectuais pelo resto do século (ESTEVA, 2000, p. 60).

Tal retórica desenvolvimentista foi utilizada como recurso estratégico para difusão de ideias e práticas voltadas à disseminação global da lógica de mercado capitalista, inserindo-se, assim, no campo discursivo histórico e ideológico. Esteva (2000, p. 61) assinala que “o desenvolvimento ocupa o centro de uma constelação

semântica incrivelmente poderosa. Não há nenhum outro conceito no pensamento moderno que tenha influência comparável sobre a maneira de pensar e o comportamento humanos”. A essa afirmação, Josefa Lisboa (2004) acrescenta que a ideologia do capitalismo contemporâneo se fortaleceu com a investida neoliberal que pretende criar a crença de que as relações capitalistas são as únicas formas de relações sociais historicamente possíveis.

São essas constatações, aliadas ao entendimento de que existe uma relação perversa entre desenvolvimento e felicidade, que incitam o interesse de economistas e estudiosos de outras diversas áreas em discutir a necessidade de avaliar o progresso das sociedades, indo além dos tradicionais indicadores econômicos, como PIB e o índice de desenvolvimento humano (IDH).

A educação e os valores familiares, a cultura popular, o respeito pela natureza e pela exploração sustentável dos recursos, a redução da pobreza e das desigualdades são alguns dos muitos aspectos-chave do desenvolvimento não reconhecidos pelos indicadores clássicos. O PIB, por exemplo, ao privilegiar o critério da riqueza per capita, o aumento de produção e consumo, mascara as desigualdades, pois sua métrica considera apenas o resultado da atividade econômica sem levar em conta as chamadas externalidades, como os custos sociais e ambientais envolvidos na produção da riqueza.

A fórmula do PIB per capita em constante crescimento como rota para a felicidade é questionada porque falha ao não monitorar a dilapidação do planeta, tampouco as condições de vida de sua população. A mensuração do PIB é indiferente à partilha das riquezas contabilizadas, às desigualdades e à pobreza. Contudo, o uso quase universal de indicadores com base no PIB para medir o desenvolvimento tem justificado políticas em todo o mundo que

visam ao progresso material rápido, à custa da preservação ambiental, das culturas e da coesão das comunidades.

No que diz respeito ao IDH, que combina, além do PIB per capita, mais dois indicadores de base (a esperança de vida e o nível de educação), esse índice tem recebido críticas por diversas razões. Uma delas se concentra no fato de que ele apresenta uma correlação alta com a renda, sendo, nesse aspecto, redundante com o PIB per capita. Além disso, ele não leva em conta os efeitos colaterais do progresso, como o desemprego, o aumento da criminalidade e a poluição ambiental.

Para dar uma resposta às críticas lançadas contra o PIB e o IDH, a ONU busca um modelo capaz de aprimorá-los, tomando por base a FIB do Butão. O texto da resolução sobre a felicidade, aprovada em 2011, acentua que a comunidade internacional deve reconhecer a necessidade de aplicar ao crescimento econômico um enfoque mais inclusivo, equitativo e equilibrado, que promova o desenvolvimento sustentável, a erradicação da pobreza, a felicidade e o bem-estar de todos os povos.

O direito à busca da felicidade

*Muito antes de a ONU publicar o documento *Happiness: towards a holistic approach to development*, em 2011, menção à felicidade foi feita por Thomas Jefferson, terceiro presidente dos Estados Unidos e um dos fundadores desse país, quando foi escrita, em 1776, a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, em cujo prólogo se afirma que “todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade” (JEFFERSON, 1987, p. 9).*

É importante notar que os fundadores da nação norte-americana não disseram que as pessoas tinham o *direito à felicidade*, mas sim o *direito à procura da felicidade*. Na mesma linha, a Constituição do Japão, promulgada em 1946, determina que todas as pessoas tenham direito à busca pela felicidade, desde que isso não interfira no bem-estar público, devendo o Estado, por leis e atos administrativos, empenhar-se na garantia às condições para atingir a felicidade. Já a Constituição da Coreia do Sul de 1948 estabelece que todos tenham direito a alcançar a felicidade, atrelando esse direito ao dever do Estado em confirmar e assegurar os direitos humanos dos indivíduos (SCHULZE, 2012). Percebe-se que a ideia central da Constituição dos dois países asiáticos, assim como na Declaração de Independência dos Estados Unidos, é a busca da felicidade, num sentido conotativo de direito individual.

Nesse contexto de direitos declarados há um relevante aspecto a considerar: o de que “os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizados por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas” (BOBBIO, 1992, p. 5). Isso se confirma, em termos de felicidade coletiva, com a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, anunciada ao público em 26 de agosto de 1789 na França, pouco depois da tomada da Bastilha em 14 de julho do mesmo ano. Nela se determina que as reivindicações dos indivíduos sempre se voltem à felicidade geral. O preâmbulo da Constituição francesa, em vigor desde 1958, consagra a adesão do povo francês aos direitos humanos consagrados na Declaração de 1789, dentre os quais se inclui a felicidade de todos por ela preconizada.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 não garante expressamente, em seu texto, o direito à busca da felicidade, mas

determina, em seu artigo 6º que “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados” (Brasil, 1988). Mesmo assim, segundo Luiz Alberto Araújo (2000), fica implícita a função do Estado de promovê-la:

Não se concebe a idéia de que o Estado Moderno deva buscar um caminho diferente daquele que pressupõe a felicidade de seus componentes. [...] Ao arrolar e assegurar princípios como o do Estado Democrático, o da dignidade [...] humana e o da necessidade de promoção do bem de todos, sem qualquer preconceito, o constituinte garantiu o direito à felicidade. Não o escreveu de forma expressa, mas deixou claro que o Estado, dentro do sistema nacional, tem a função de promover a felicidade, pois a dignidade, o bem de todos, pressupõe o direito de ser feliz. [...] Portanto, a interpretação constitucional leva à busca da felicidade do indivíduo, não de sua infelicidade (ARAÚJO, 2000, p. 74).

Bem diferente das anteriores, a Constituição do Equador, que entrou em vigor em outubro de 2008, conota o direito à felicidade a partir de outra perspectiva. Ela expressa a aspiração dos movimentos sociais, especialmente do movimento indígena, que desde a década de 1990 propõem a “refundação do Estado” – uma marca do neoconstitucionalismo andino ou novo constitucionalismo latino-americano (BALDI, 2013).

Entre os pontos mais importantes do texto constitucional está a adoção, como princípio filosófico e político, do conceito de *sumak kawsay* (em quéchua) ou *buen vivir* (em espanhol), que se

origina das cosmovisões e das práticas sociais dos povos indígenas, que compõem mais de 40% da população do Equador e que foram marginalizados e invisibilizados ao longo da história.

Citando Ernst Bloch (2006), para quem as utopias sociais do *bem viver*, com seu ponto de gravidade no sistema econômico, tornam-se viáveis à medida que possuem o explícito desejo de serem realizadas coletivamente e visam à felicidade ou ao menos à redução da fome e da miséria, o teólogo Paulo Suess (2015) afirma que o paradigma *sumak kawsay* “aponta para o horizonte do *bem viver* tradicional do mundo andino” e deve ser compreendido como “plataforma política com um horizonte utópico e como aliança de diferentes culturas e múltiplos setores, dispostos a construir novas relações sociais na base de uma nova relação com a natureza”.

Para o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (2015), “o conceito andino de bem-viver (*sumak kawsay*) é a melhor expressão do projeto divino” de vida feliz como “promessa planetária, isto é, válida para toda a comunidade de vida existente na Terra e não como recompensa individual para pessoas bem-comportadas” porque harmoniza todos os âmbitos da vida (consigo mesmo, com o próprio grupo, com os diferentes, com a Mãe Terra, com as outras espécies vivas e com o espiritual). “Há quem diga que o bem-viver é utopia, mas afirmo que é sabedoria, porque é nesses momentos de harmonia que se experimenta a felicidade” (OLIVEIRA, 2015).

Num processo de produção não muito distinto do que o observado no Equador, a nova Constituição da Bolívia, que passou a vigorar em 2009, cria uma estrutura na qual 36 etnias são reconhecidas como nações. O texto é considerado uma inovação por instituir um Estado “plurinacional” e “intercultural”, no qual são reconhecidos regimes diferenciados de justiça, autoridade,

conhecimento e propriedade para as comunidades indígenas (ditas “originárias”) e camponesas.

A Constituição é apontada como um marco histórico na vida dos bolivianos, porque pela primeira vez, em 183 anos de vida republicana, o povo foi chamado a decidir sobre a lei maior do país. Ela resgata o conceito milenar de *vivir bien* (*suma qamaña*), uma expressão própria dos povos indígenas da Bolívia que significa “viver bem entre nós” e representa uma convivência comunitária intercultural e sem assimetrias de poder. É um modo de viver sendo e sentindo-se parte da comunidade, com sua proteção e em harmonia com a natureza, diferenciando-se do “viver melhor” ocidental, que é individualista e que se faz geralmente a expensas dos outros e, além disso, em contraponto à natureza (RAUBER, 2010).

García Linera (2012) comenta que o *suma qamaña* é um dos princípios que expressam as utopias andino-amazônicas, de povos que sobreviveram em harmonia com a *Pachamama* e com a comunidade: “As utopias foram parte de sua vida, e agora, ao se tornar um projeto político dos povos indígena-originário-camponeses, se constituem em caminho para se manterem dentro da nova história”.

De cultura totalmente diferente dos países do continente americano, O Butão, pequeno reino do Himalaia, encravado entre a China e Índia, é também conhecido como Terra do Dragão do Trovão. Os butaneses cultuam o budismo Mahayana, herança espiritual que o povo deve passar para as próximas gerações, pregando a paz, a compaixão e a não-violência. Esse país teve sua primeira Constituição promulgada em 18 de julho de 2008, transformando a monarquia absoluta, mantida por mais de um século, num sistema democrático.

Um dos pontos mais importantes é a instituição da busca da Felicidade Nacional Bruta como um dos princípios da política do

Estado. O Índice de Felicidade Interna Bruta (FIB) foi criado com a pretensão de ser uma medida alternativa ao conhecido Produto Interno Bruto e ir além do total de serviços e mercadorias produzidos pelo país.

A felicidade ganha destaque no artigo 20, no qual se estabelece que é responsabilidade do governo “proteger e fortalecer a soberania do Reino, fornecer boa governação e assegurar a paz, a segurança, o bem-estar e felicidade do povo”. Ao contrário de certos conceitos atuais de felicidade encontrados na literatura ocidental, a FIB parte do pressuposto de que a felicidade é em si multidimensional. Para o governo butanês, uma sociedade baseada na FIB significa a criação de uma sociedade iluminada, na qual a felicidade e o bem-estar de todas as pessoas e de todos os seres sencientes é o propósito maior da governança.

Preservando seus valores tradicionais e sua cultura, o Butão promoveu uma série de reformas socioeconômicas e político-administrativas sem se ocidentalizar. Com a filosofia da felicidade interna bruta, inspirada nos princípios budistas da compaixão e da harmonia, “o Butão devolve ao chão os pés da lógica ponta-cabeça do desenvolvimento”, enfatiza o economista alemão Johannes Hirata (citado por COZER, 2006), defensor de um modelo de desenvolvimento focado no bem-estar das pessoas e não no crescimento econômico.

Na esteira das discussões sobre a FIB, o nível de felicidade da população ganhou espaço nos debates de pesquisadores, lideranças políticas, entidades não-governamentais e da comunidade jurídica brasileira, especialmente após decisões proferidas pelo Superior Tribunal Federal (STF) invocando *a busca da felicidade para fundamentar inúmeras decisões, reconhecendo-a, inclusive, como direito fundamental*.

“Latentemente, subjacentemente em tudo o que analiso, eu verifico a busca da felicidade”, afirmou o ministro Ayres Britto (2008), relator de grandes processos em que a ideia foi invocada. Para ele, apesar de não estar expressamente mencionada, a felicidade é um conceito implícito na Constituição brasileira.

Julgamento importante do STF foi o que autorizou, em maio de 2008, a realização de pesquisas com células-tronco embrionárias. Para o ministro Ayres Britto (2008), relator do processo, houve um inegável benefício coletivo com a decisão. Ele afirmou em seu voto que “as pesquisas com células-tronco objetivam o enfrentamento de patologias e traumatismos que severamente limitam, atormentam, infelicitam, desesperam e não raras vezes degradam a vida de expressivo contingente populacional”.

Ayres Britto fez referência a diversos artigos da Constituição que tratam do direito à saúde e à obrigatoriedade do Estado de garanti-la para defender a utilização de células-tronco embrionárias para o tratamento de doenças. O uso do embrião in vitro não significa, para o ministro, “um desprezo ou desapareço [por ele], menos ainda um frio assassinato, porém uma mais firme disposição para encurtar caminhos que possam levar à superação do infortúnio alheio”. O ministro ressaltou que “a lei não permite retirar o embrião do útero”, mas “permite, sim, o uso de embriões criados artificialmente” (BRITO, 2008), possibilitando evitar o descarte como dejetos hospitalares dos embriões não usados. Destacou que a Constituição Federal preconiza, acima de tudo, uma sociedade fraterna e que a cura de pessoas doentes está inserida nela.

Ao destacar a importância do aproveitamento dos embriões para pesquisas que visem à cura de doenças degenerativas, o ministro citou distúrbios musculares, neuropatias e outras doenças genéticas graves que, segundo ele, atingem, cerca de cinco milhões de brasileiros. Mencionou também o diabetes, citando pesquisas

segundo as quais 10 milhões a 15 milhões de pessoas no Brasil são acometidos pela doença.

Para reforçar o seu voto, o relator citou alguns casos de infelicidade provocados por doenças degenerativas, como o de uma menina de três anos de idade, paraplégica, que questionou: “Por que não abrem um buraco nas minhas costas e põem dentro dela uma pilha, uma bateria, para que eu possa andar como as minhas bonecas?” (BRITO, 2008).

Parece inevitável que os discursos sobre felicidade retomem o seu oposto: a infelicidade – gerada por e geradora de sofrimento. Poderíamos então, como sugere o filósofo espanhol Julian Marías em *A felicidade humana* (1989), perguntar em que consiste essa mescla de felicidade e de infelicidade que é a vida humana, ponderando que, no tempo presente, talvez uma abordagem coerente devesse ser feita mais na direção da infelicidade do que da felicidade, inserindo no debate a influência da mídia e da publicidade, o consumismo individualista solitário e narcísico e a infelicidade patológica.

Mídia e publicidade: a sedução das mensagens e o poder do discurso

A influência da mídia e da publicidade sobre o comportamento das pessoas traduz a busca pela satisfação em diferentes aspectos da existência. No mesmo espaço em que circulam os discursos midiáticos, consolida-se na sociedade contemporânea o imperativo felicista que instiga o consumo e que se impõe como lei a valorizar o bem descartável.

Nesse campo, a importância dos objetos é cada vez mais incensada e é nele que estão baseadas as relações estabelecidas entre os objetos e os sujeitos. Sobre isso, Beatriz Sarlo (1997, p. 30)

salienta que, “frente a uma realidade instável e fragmentária, em processo de velocíssimas metamorfoses, os objetos são uma âncora paradoxal, já que ela mesma deve mudar o tempo todo, oxidar-se e destruir-se, entrar em obsolescência no próprio dia de sua estréia”.

É nesse cenário de instabilidade que agem a publicidade e os veículos de comunicação de massa. Eles seduzem os consumidores e os encantam com mensagens que atuam no plano das crenças e dos desejos. E é justamente pelo discurso da mídia que se corporificou uma sociedade espetacularizada. A palavra manifestada num discurso midiático não é simplesmente um meio neutro de refletir o mundo. Espetacular ou não, com roupagem mais ou menos cênica, em maior ou menor intensidade, todo e qualquer roteiro de linguagem interfere e influencia na construção da vida social.

Considerando essa premissa, não há como entender o discurso midiático sem falar de luta, embate pela manutenção do poder estabelecido, já que o discurso é permeado continuamente por relações de poder, por uma luta de forças e de vozes que visam se difundir.

O discurso da mídia é afetado por contextos sociais, decisões políticas, interesses econômicos, crenças religiosas e concepções estéticas e por mais que ele “seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”, e nisso “não há nada de espantoso”, porque o discurso “não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo” (FOUCAULT, 2004, p. 10).

No campo do discurso publicitário – catalisador de negócios e ativador de desejos – isso se confirma: seu poder, escorado na mídia e nos interesses do capital, oferece condições para que a mercadoria assuma o domínio total da economia. E não seria esse fenômeno justamente a meta do capitalismo, cujo alcance se daria,

em grande medida, com apoio da publicidade e da mídia: o crescimento quantitativo da produção e do consumo?

A mídia invade o cotidiano particular e os espaços coletivos e a cultura do consumo que ela alimenta acaba por determinar os contornos das experiências sociais e formatar o comportamento das pessoas, independentemente de diferenças individuais. As mercadorias são usadas para demarcar as relações sociais e determinam estilos de vida, posição social, além da maneira de as pessoas interagirem socialmente. E esses componentes de consumo “são tão centrais no discurso da fantasia, despejam tamanha infâmia sobre quem não os possui, que parecem feitos da matéria resistente e inacessível dos sonhos” (SARLO, 1997, p. 30).

Nessa arena onde imperam as imagens e as aparências, Debord (2003, p. 27) lança a ideia de mercadoria como espetáculo - este “é o capital a um tal grau de acumulação que se torna imagem”, ao que podem ser acrescentadas as palavras de Régis Debray (1993, p. 358): “somos a primeira civilização [a ocidental] que pode julgar-se autorizada por seus aparelhos a *acreditar em seus olhos*”. O autor acentua que, na ordem social contemporânea, a imagem é mais contagiosa, mais viral do que o escrito, e é nessa sociedade que o *estou vendo* substitui o *eu compreendo*.

Nos palcos, vitrines, passarelas e vídeos da sociedade do espetáculo desfilam padrões de beleza, corpos esculturais, parecendo até à prova de velhice e isentos de qualquer imperfeição, gente bonita, rica e famosa. O desejo de se parecer com um desses personagens cultuados pela mídia e endeusados em peças publicitárias conduz à busca por consumo e por padrões de beleza e de comportamento que se adequem ao que *é visto*, muitas vezes sem ao menos perceber-se a intenção subliminar das imagens que a publicidade utiliza para incentivar e legitimar o consumo.

Os espectadores veem as imagens como representação do cotidiano e procuram copiar os modelos que circulam pela mídia para se sentirem semelhantes aos sujeitos famosos e bem-sucedidos. Daí a busca pelo corpo midiático na tentativa de modificar e tornar aceitável sua identidade, reduzida à sua superfície corporal na sociedade espetacularizada. Esse consumo exacerbado de aparências pode ser comparado, como faz Bauman (2003, p. 96), a um ritual de exorcismo, porque, “ainda que possa ser algo mais, o comprar compulsivo é também um ritual feito à luz do dia para exorcizar as horrendas aparições da incerteza e da insegurança que assombram as noites”.

Individualismo: o consumo solitário e narcísico

Como células-tronco, que se autorrenovam e se dividem em muitas categorias de células, os fluidos da chamada modernidade se multiplicam e escorrem em muitas direções, não como promessa de cura para doenças genéticas, autoimunes e degenerativas, mas sim criando uma grande variedade de dores e aflições que limitam, atormentam e infelicitam a existência humana. A metáfora instiga a pensar sobre a antítese entre preservação e degradação da vida no palco da cultura dita moderna, onde a busca por soluções coletivas cedeu lugar à procura pela satisfação de interesses e desejos individuais.

Nesse movimento, as moléculas do individualismo e do narcisismo se reproduzem rapidamente, assim como guias e métodos para viver melhor, abrindo caminho para o avanço da indústria cultural – território onde tudo se torna negócio. Impulsionada pela crescente demanda por medidas paliativas que prometem curar todos os males, muitos deles provocados pela obrigação de ser feliz,

essa indústria expande seus domínios com uma produção ilimitada de livros de autoajuda e receitas de felicidade.

Ao mesmo tempo em que a indústria cultural impede a formação de indivíduos autônomos, capazes de julgar e decidir conscientemente, o mercado alimenta linhas de produção das quais saem mercadorias com curto prazo de validade, prontas para serem descartadas e substituídas a todo momento. Esse cenário contemporâneo como que força “um transplante da regra do mercado de bens para o domínio dos vínculos humanos” (Bauman 2008, p. 31), criando um consumismo solitário que “reduz todo narcisista a um produto de uma cultura homogeneizante” (SEVERIANO, 2001, p. 142).

O discurso da autoajuda é altamente favorável à ideologia capitalista porque simplesmente indica modos de comportamento e de ação, evitando reflexões profundas acerca dos problemas individuais e sociais cotidianos. É uma literatura que se alimenta da busca pela felicidade e vende receitas para alcançá-la, abarcando todos os domínios da vida e prescrevendo antídotos para todos os venenos.

Essas obras parecem regularizar, normatizar e padronizar comportamentos compatíveis com a felicidade – mote superexplorado pela indústria cultural –, tornando-se um veículo de alienação e de cooptação ao individualismo e ao egocentrismo. Ao buscar conforto psíquico e harmonia interior nesses receituários para uma vida feliz, as pessoas contribuem para a proliferação do que Gilles Lipovetsky (2007, p. 15) chama de “farmácias da felicidade”, nas quais também se encontram fórmulas prontas para anestesiarem distúrbios narcísicos que conduzem ao desamparo, à desorientação e à ansiedade.

O indivíduo narcísico pode ser descrito pela visão do poeta francês Charles Baudelaire que, na Paris do século XIX, enxergava

o *homem moderno* como vítima das agressões das mercadorias e tragado pelas multidões, um embriagado a perambular em total estado de abandono e solidão, sempre à beira de um precipício. A imagem da multidão metaforiza a lei do efêmero e a sensação de isolamento dos indivíduos, remete ao sentimento de desamparo das pessoas, à melancolia, à desvalorização do mundo e da vida, então transformados em mercadoria (MENEZES, 2013).

A melancolia - inserida por Freud (1996) na categoria das *neuroses narcísicas* - tem servido como bússola, apontando para a compreensão das psicopatologias contemporâneas, nas quais “é a imagem de si, o narcisismo, [...] processo básico e estruturante da subjetividade, que adoece e padece” (Maia, 2005, p. 65). Freud (1996) cita, como sintomas da melancolia, um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e a diminuição dos sentimentos de autoestima a ponto de encontrar expressão em autorrecriação e autoenvilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição.

Segundo Jacques Lacan (1992, p. 380), o sujeito melancólico não diz que “tem má aparência, ou uma cara feia, ou que é corcunda, mas sim que é o último dos últimos, que acarreta catástrofes para toda a sua parentela” e ainda, com relação ao *ter*, “ele está arruinado”. Em suas autoacusações, diz Lacan, esse indivíduo está inteiramente no domínio do simbólico. E “tudo que o homem faz em seu mundo simbólico é uma tentativa de negar e sobrepujar seu destino grotesco”, assevera Ernest Becker, citado por Bauman (2008, p. 8), salientando que o sujeito “literalmente se lança em um esquecimento cego por meio de jogos sociais, truques psicológicos, preocupações pessoais tão afastadas da realidade de sua situação que são formas de loucura: loucura aceita, compartilhada, disfarçada e dignificada, mas mesmo assim loucura”.

Loucura, melancolia, narcisismo, individualismo, tudo isso emerge numa sociedade depressiva onde as pessoas preferem **consumir substâncias químicas a refletir acerca de seus sofrimentos**. Ingerem-se substâncias narcotizantes da mesma forma como se consomem mercadorias e se protagonizam relacionamentos descartáveis numa busca eufórica por felicidade. Aqui, salienta Maia (2005, p. 78), “não existe lugar para afetos humanos básicos: a angústia e a tristeza são banidas do ideário pós-moderno e, a qualquer sinal de sua proximidade, o indivíduo deve acessar dispositivos para sedá-las - antidepressivos e drogas as mais diversas”.

Nesse contexto, um novo entorpecente coletivo invade as sociedades ocidentais: o culto da felicidade. Os tempos atuais, segundo Pascal Bruckner (2002), contam uma estranha fábula: a de uma sociedade dedicada ao hedonismo, para a qual tudo se torna irritação e suplício. É no mesmo palco desolador que o autor aponta a obsessão pelo desgosto, o medo da morte, da doença, do envelhecimento. Ao não admitir que a felicidade é fugaz, consequência de alguns momentos esporádicos de prazer ou de realização, a sociedade ocidental contemporânea, diz Bruckner (2002), tornou-se a primeira na história humana a tornar as pessoas infelizes por não serem felizes, ou como enfatiza Marías (1989), a busca da felicidade escravizou a civilização moderna à sua própria necessidade.

Rendido à individualidade alienada do hedonismo capitalista, o ser humano é capturado pela cultura da felicidade que, bem dosada, induz a uma ansiedade crônica de massa que remete a dois fenômenos preocupantes: a medicalização da vida e a judicialização dos sentimentos, que se traduzem em “tratar o que é do humano como patologia e dar aos juízes a arbitragem dos afetos” (BRUM, 2013) no texto *Permissão para ser infeliz*. Isso é resultado da ânsia e da quase obrigação de ser feliz que alimentam a ditadura da felicidade e seus efeitos colaterais, como o sentimento de

inadequação e o espantoso crescimento do comércio de medicamentos antidepressivos.

A infelicidade patológica

“Ser ou não ser, eis a questão./ Será mais nobre sofrer na alma/ Pedradas e flechadas do destino feroz/ Ou pegar em armas contra o mar de angústias,/ E, combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer; dormir;/ Só isso. E com o sono, dizem, extinguir/ Dores do coração [...]” O solilóquio de Hamlet, personagem criado no século XVII pelo dramaturgo inglês William Shakespeare (1919), coloca em cena uma situação angustiante, um embate entre razão e loucura, um combate espiritual, confronto entre a consciência e a ação humana, sendo espelho de qualquer amargura, qualquer dor, qualquer dúvida de *ser ou não ser* em qualquer tempo.

O personagem shakespeariano simboliza a impotência do ser humano diante do mundo que se mostra indecifrável e usa a loucura como sua metáfora de vida. Sua história é tão atual que o roteirista e diretor cinematográfico Michael Almereyda adaptou *Hamlet* em nova versão para o cinema no ano 2000 e colocou o angustiado príncipe com o seu *palmtop* em plena Nova Iorque, centro da tecnologia, do consumo e do ecletismo cultural.

Assim como na peça de Shakespeare e no filme de Almereyda, a loucura ocupa muitos palcos na sociedade ocidental. Hamlet reflete a imagem de um sujeito angustiado pela dificuldade de se ajustar ao mundo no qual ele vive. Com esse personagem, Shakespeare revela que a natureza múltipla do ser humano o leva irreversivelmente à contradição, porque “o mundo interior do homem abriga o maior dos abismos. [...] O homem luta por quimeras e, enfim, percebe que seu objeto de desejo não passa de nulidade, que ele,

ainda assim, abraça com a avidez de um incomensurável desejo” (AMPARO, 2012, 53-54).

O mesmo acontece com Fausto - personagem trágico criado pelo dramaturgo alemão Johann Goethe no século XVIII que faz um pacto com o diabo, representado por Mefisto, e lhe entrega a alma, na ilusão de conquistar a totalidade do universo e gozar de todos os prazeres sem temer dor alguma. Mas esta é a sentença dada por Mefisto a Fausto: “No fim sereis sempre o que sois/ Por mais que os pés sobre altas solas coloquais,/ E useis perucas de milhões de anéis,/ Haveis de ser sempre o que sois” (GOETHE, 2004, p. 177).

Fausto sofre de um padecimento característico do mundo atual: o suplício de uma *infelicidade patológica* que se transporta para uma espécie de *mito do homem moderno*, um ser que busca dar significado à sua vida. Ao vender sua alma ao diabo em troca de conhecimento e poder, o personagem de Goethe denuncia

a existência vazia daqueles que, nos tempos modernos, venderam suas almas ao diabo; isto é, aquelas formas de existência que nos levariam a um estado de desperdício generalizado, com todos os aparatos proporcionados por uma sociedade centrada no mercado, que suprimiu no homem o que é humano e, em consequência, lançou-o ao desespero, à penúria intelectual, à doença e à delinquência (HEISE, 2008).

Outro problema entrelaçado a esse quadro de infelicidade humana é a *normose*, entendida como patologia da normalidade ou normalidade doente e definida por Pierre Weil (2003, p. 22) como “um conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou pela

maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte”.

Segundo Weil, são muitas as formas de normose – alimentares, políticas, ideológicas – e a característica comum a todas é o seu caráter automático e inconsciente: por comodismo ou por preguiça, os seres humanos seguem o exemplo da maioria, porque pertencer à minoria significa ser vulnerável. O autor afirma que toda normose é uma forma de alienação e cita as normoses do tecnologismo – uso excessivo da tecnologia a serviço de valores destrutivos –, da informática, por ele chamada de *informatose*, que provoca dissociação familiar, e a consumista, baseada na crença de que a Terra é dotada de recursos infinitos, além do hiperconsumismo, que é reforçado pela normose da competitividade.

Ambas as normoses têm como desdobramento a crescente demanda por crédito em agências financeiras, fruto do sucesso dos bancos em fazer “de homens e mulheres, velhos e jovens numa raça de devedores. [...] Todos os que podiam se transformar em devedores e milhões de outros que não podiam e não deviam ser induzidos a pedir empréstimos já foram fisgados e seduzidos para fazer dívidas” (BAUMAN, 2010, p. 31). Essa busca por crédito, vista como *normal* numa sociedade de hiperconsumo, pode ser entendida como normose que causa sofrimento e cuja natureza é determinada pelo modo de vida das pessoas.

As raízes da dor da qual nos lamentamos hoje, assim como as raízes de todos os males sociais, estão profundamente entranhadas no modo como nos ensinam a viver: em nosso hábito, cultivado com cuidado e agora já bastante arraigado, de correr para os empréstimos cada vez que temos um problema a resolver ou uma dificuldade a superar. Como poucas drogas, viver a crédito cria dependência. Talvez mais

ainda que qualquer outra droga e sem dúvida mais que os tranquilizantes à venda (BAUMAN, 2010, p. 31).

O sistema econômico depende em grande medida da difusão da tristeza, da depressão, do pânico e do desânimo, porque a infelicidade funciona como uma panaceia, como um estimulante do consumo, mas somente até quando o sofrimento se torna um fator de desmotivação da compra. Para combatê-la, o mercado lança mão de muitas estratégias. No artigo *A fábrica da infelicidade*, Franco Berardi (2002, p. 15), destaca que “os patrões do mundo não querem que a humanidade seja feliz, porque uma humanidade feliz não se deixa enganar pela produtividade, pela disciplina do trabalho, nem pelos hipermercados”, mas buscam técnicas que “moderem a infelicidade e a tornem suportável, que adiem ou contenham a explosão suicida, com o fim de estimular o consumo”.

É nessa *indústria da infelicidade* que o capitalismo lucra com os males que dissemina, notadamente com medicamentos e tratamentos para as perturbações mentais que estouram no centro da cena social, como patologias da esfera afetiva e emocional produzidas pela mediatização da comunicação e a consequente escassez de contato físico; a síndrome de pânico e os transtornos da atenção manifestados como patologia difusa, resultante da combinação da cobrança por competência econômica e da intensificação digital dos estímulos informativos que leva a um estado de “eletrocução permanente” (BERARDI, 2002, p. 11).

O pânico é descrito como “sintoma doloroso e inquietante, como a sensação física de não conseguir controlar o próprio corpo, com a aceleração do ritmo cardíaco, uma crescente dificuldade para respirar, chegando até ao desvanecimento e à paralisia” (BERARDI, 2002, p. 11). Numa mistura de euforia química e rapidez psicofarmacológica que sustenta o entusiasmo competitivo

e o fanatismo produtivista, de estresse, ansiedade e depressão que vêm logo em seguida, o ser humano mergulha na infelicidade.

Na sociedade de hiperconsumo, onde tudo é pressa e agitação, a impossibilidade de cumprir tarefas e exigências impostas à eficiência do indivíduo torna a vida árdua demais, causando sofrimentos e decepções. Para suportá-los, é preciso dispor de medidas paliativas que, muitas vezes, não são outra coisa senão o uso de entorpecentes, tranquilizantes químicos e medicamentos eficazes contra *a dor de existir*.

Aceleração dos intercâmbios informativos, depressão, pânico, angústia, sensação de solidão, miséria existencial, todos esses males da sociedade atual devastam o psiquismo individual e produzem um efeito patológico na mente coletiva, diagnostica Berardi (2002, p. 11): “Os indivíduos não estão em condições de elaborar conscientemente a imensa e crescente massa de informação que entra em seus computadores, em seus celulares, em suas telas de televisão, em suas agendas eletrônicas e em suas cabeças”.

Mas para ser competitivo é preciso estar conectado o tempo todo, elaborar continuamente uma imensa massa de dados e correr atrás de informação, mesmo para que isso tenha que se sacrificar o tempo da reflexão, do encontro com os amigos, da conversa com familiares, da afetividade, de olhar para si mesmo mais de perto – atitudes rarefeitas na sociedade ocidental que corre sem saber onde chegar e tende a cair em armadilhas felicistas.

Em poucas palavras...

... a síntese de toda a argumentação reunida neste texto é clara: os padrões de desenvolvimento capitalista, cujo motor é a economia das compras sem limites, acaba levando ao individualismo, ao consumismo solitário, à infelicidade patológica. Mas como

enfrentar esses males da contemporaneidade numa sociedade que cada vez mais se espetaculariza e sofre de uma “assustadora carência de sabedoria e de introspecção” (JUNG, 1987, p. 19)?

Talvez a resposta esteja num horizonte utópico, no qual os seres humanos tenham a capacidade de romper padrões que subjagam a dimensão humana a interesses mercantis, quebrá-los, para que, enfim, a felicidade das pessoas seja mais importante que o limite do seu cartão de crédito. “A ruptura tem de ser total, de ponta-cabeça” (GRZYBOWSKI, 2012, p. 55), começando por atacar a raiz do problema, que é o sistema capitalista industrial moderno, a partir do entendimento de que é preciso pensar em um novo padrão de civilização, baseado em outras formas de produzir, consumir e viver.

Toda e qualquer ação no sentido de modificar estilos de vida consumistas pode contribuir para a construção de um modelo de desenvolvimento centrado na satisfação das necessidades humanas. Isso exige uma nova maneira de interpretar a realidade, de perceber e avaliar o mundo, para que as práticas cotidianas sigam na direção de criar novos modos de produzir e reproduzir a vida.

Referências

ALMEREYDA, Michael. *Hamlet*. Miramax Films, 2000. 35mm film (color, sound), 112 min.

AMPARO, Flávia. O “mundo interior” de Machado de Assis. *Vértices*, v. 14, n. Especial 2, p. 45-54, 2012.

ARAÚJO, Luiz Alberto David. *A proteção constitucional do transexual*. São Paulo: Saraiva, 2000.

BALDI, Cesar. Del constitucionalismo moderno al nuevo constitucionalismo latinoamericano descolonizador. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, n. 9, p. 51-72, jan./jun. 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Vida a crédito: conversas com Citlali Rovirosa-Madrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BERARDI, Franco. A fábrica da infelicidade. *Rizoma*, p. 5-17, 2002. Disponível em: <http://www.intervencaourbana.org/rizoma/rizoma_neuropolitica.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2015.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOLIVIA. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009. Disponível em: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRITTO, Carlos Ayres. *Voto em ação direta de inconstitucionalidade 3.510-0* Distrito Federal, 2008. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adi3510relator.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

BRUCKNER, Pascal. *A euforia perpétua*: ensaio sobre o dever da felicidade. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

BRUM, Eliane. Permissão para ser infeliz. *Época*, 14 jan. 2013. Disponível em: <revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2013/01/permisso-para-ser-infeliz.html>. Acesso em: 12 jan. 2015.

COELHO, Cláudio Novaes Pinto. *Publicidade: é possível escapar?* São Paulo: Paulus, 2003.

COMTE-SPONVILLE, André. *A felicidade desesperadamente*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONSTITUIÇÃO DA FRANÇA. Disponível em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/portugais/constitution_portugais.pdf>. Acesso em: 15 set. 2015.

COZER, Raquel. Sorria, você está no Butão. *Superinteressante*, ed. 227, p. 83-87, jun. 2006.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Ebooks, 2003.

_____. *Sociedade do espetáculo*: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ECUADOR. *Constitución Política de La República del Ecuador*, 2008. Disponível em: <www.ecocostas.org/index.php/marco-legal?-constitucion-ecuador>. Acesso em: 12 set. 2015.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang (ed.). *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 59-83.

FAÉ, Rogério. *Os discursos sobre desenvolvimento como recursos político-estratégicos: o Banco Mundial como organização central no campo discursivo do desenvolvimento*. Tese (Doutorado em Administração) – Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

FREUD, Sigmund. Neurose e psicose. In: SALOMÃO, Jayme (org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (v. 3). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O mal estar na civilização: novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOETHE, Johann W. *Fausto: uma tragédia*. São Paulo: Editora 34, 2004.

GRZYBOWSKI, Cândido. Cidadania ativa, democratização e “crise civilizatória”. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS. *Por um outro desenvolvimento*. São Paulo: Abong, 2012. p. 49-59.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.

HEISE, Eloá. Fausto: a busca pelo absoluto. *Revista Cult*, ano 11, ed. 130, p. 57-60, 2008. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/fausto-a-busca-pelo-absoluto/>>. Acesso em: 22 out. 2015.

IANNI, Octavio. *Enigmas da modernidade-mundo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JEFFERSON, Thomas. Declaração de Independência. In: *Constituição dos Estados Unidos da América e Declaração de Independência*. São Paulo: Jalovi, 1987.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LACAN, Jacques. *A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LINERA, Álvaro García. Bolívia: a constituição política do viver bem. *Agenda Latino-Americana*, 2012. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=374>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LISBOA, Josefa Bispo de. O discurso do desenvolvimento do/ no capitalismo: a propósito da tese marxista. *RDE - Revista de Desenvolvimento Econômico*, v. 6, n. 10, p. 67-75, jul. 2004.

MAIA, Marisa Schargel. *Extremos da alma: dor e trauma na atualidade da clínica psicanalítica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MARÍAS, Julián. *A felicidade humana*. São Paulo: Duas Cidades, 1989.

MEDEIROS, Caciane Souza de. O conceito de felicidade na mídia e o estímulo ao consumo permanente: a felicidade não tem preço? *Sessões do Imaginário*, v. 14, n. 21, p. 35-42, 2009.

MENEZES, Marcos Antonio de. *O poeta da vida moderna: história e literatura em Baudelaire*. Curitiba: CRV, 2013.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. O conceito andino de bem-viver (sumak kawsay) é a melhor expressão do projeto divino. Disponível em: <<https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/2015/08/19/o-conceito-andino-de-bem-viver-sumak-kawsay-e-para-mim-a-melhor-expressao-do-projeto-divino/>>. Acesso em: 15 out. 2015.

RAUBER, Isabel. *Del “bienestar” individualista al “buen vivir” colectivo* [22 ago. 2010]. Disponível em: <<http://isabelrauber.blogspot.com>>. Acesso em: 18 set. 2015.

SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

SAVÀ, Peppe. Entrevista Giorgio Agamben: Amo Scicli e Guccione. *Ragusa News*, 16 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scicli-e-guccione>>. Acesso em: 21 mar. 2014.

SCHULZE, Clênio Jair. Direito e felicidade. *Jus Navigandi*, 2012. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/21464/direito-e-felicidade>>. Acesso em: 14 fev. 2015.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. *Narcisismo e publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume, 2001.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet, prince of Denmark – Act III – Scene 1*. Ed. K. Deighton. London: Macmillan, 1919.

SUESS, Pablo. Sumak kawsay: horizonte, plataforma, aliança. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=38>>. Acesso em: 16 out. 2015.

THE CONSTITUTION of The Kingdom of Bhutan. Disponível em: <<http://www.bhutanaudit.gov.bt/About%20Us/Mandates/Constitution%20of%20Bhutan%202008.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

TRUMAN, Harry. *Truman's inaugural address* [January 20, 1949]. Disponível em: <https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm>. Acesso em: 12 jan. 2016.

UNITED NATIONS. *Resolution 65/309*. Happiness: towards a holistic approach to development. 109th plenary meeting 19 July 2011. Disponível em: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309>. Acesso em: 12 jan. 2015.

WEIL, Pierre. Introdução ao tema da normose. In: WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas:Versus, 2003.

UTOPIAS E DISTOPIAS: REFLEXÕES ITINERANTES

*Leonardo de Araújo e Mota*¹

Eles dizem que a vida é um carrossel
Girando velozmente, você irá domá-la
O mundo está cheio de Reis e Rainhas
Que cegam os seus olhos e roubam seus sonhos
É o Céu e o Inferno

Black Sabbath

Introdução

Provavelmente não existe nenhuma questão tão insistente no que tange à análise social e moral sobre os destinos da humanidade quanto à demanda por utopias. Seja do ponto de vista religioso, artístico, científico, filosófico, psicológico, político ou social, parece ser inerente, aos seres humanos, a busca por libertar-se de seus grilhões, internos ou externos, que os aprisionam desde tempos imemoriais.

1 Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). E-mail: la-mota@uol.com.br

Ao longo da história, persiste um choque permanente entre duas interpretações da natureza humana: a primeira concebe as pessoas como inerentemente competitivas, individualistas e ego-cêntricas lutando por prestígio, poder e bens materiais, ao passo que a segunda considera os seres humanos como naturalmente empáticos, solidários e interessados em promover o bem comum. Tais interpretações da “natureza humana” se alternam nas formas de conceber e produzir tanto *utopias*, como *distopias*. A luta entre os defensores do darwinismo social e do mutualismo, sobretudo no século passado (capitalismo *vs.* comunismo), é um dos exemplos mais contundentes da disputa entre tais perspectivas. No que tange à filosofia, teremos, de um lado, Rousseau e, de outro, Maquiavel, somente para pontuar alguns exemplos da natureza humana baseada na dicotomia competição *vs.* cooperação.

Na concepção dos sábios chineses, observa-se um equivalente por intermédio dos conceitos de *yang* e *yin*. Enquanto o comportamento *yan* é exigente, agressivo, competitivo e expansivo, o *yin* representa a receptividade, a cooperação, o intuitivo e a relação com o meio ambiente. A distinção entre esses dois polos é muitas vezes associada a características masculinas e femininas. Trata-se, aqui, de uma concepção *dualista* da realidade. Todavia, na medida em que a ciência ocidental mecanicista enxerga tais distinções como antagônicas, os chineses as compreendem como sistêmicas e complementares, com ênfase no equilíbrio dinâmico entre as partes.

Enquanto no século XIX houve conflitos entre ideologias como o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo, no século XX testemunhou-se o surgimento do fascismo e do nazismo².

2 HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Vol. 1, São Paulo, Ática, 2010.

Intelectuais e políticos que defendiam tais tendências ideológicas enfrentaram-se arduamente para fazer prevalecer suas ideias e modelos de sociedade, fato que acabou gerando duas sangrentas guerras mundiais que findaram por gerar sérios questionamentos acerca do homem, tido como um “ser racional”.

Obcecada com a ideia de *ordem*, a modernidade criou várias dicotomias em formas de ideologias políticas, porém, a maioria delas partilhava a eliminação do mesmo inimigo: a *ambivalência*. Tudo o que escapava ao poder do projeto, planejamento, da manipulação e administração deveria ser reprimido para se construir uma realidade controlável e previsível, como um mundo feito à imagem da geometria, totalmente antinatural. O caos, nesse contexto, seria “o outro da ordem”, constituindo-se em pura negatividade. Dessa forma, Bauman observa:

A existência pura, livre de intervenção, a existência *não ordenada*, ou a margem da existência ordenada, torna-se agora *natureza*: algo singularmente inadequado para a vida humana, algo singularmente inadequado para a vida humana, algo que não se deve confiar e que não deve ser deixado por sua própria conta – algo a ser *dominado, subordinado, remodelado* de forma a se reajustar às necessidades humanas. Algo a ser reprimido, refreado e contido, a resgatar do estado informe e a dar forma através do esforço e à força³.

A partir da utilização das armas de destruição em massa e de outros meios que foram empregados para avançar, a “civilização”

3 BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 15.

fez triunfar o irracionalismo e a barbárie em detrimento da *ordem*, concebida como instância do “sagrado” na modernidade. A razão e a ciência, que supostamente serviriam como instrumentos de emancipação, converteram-se em instrumentos de dominação na medida em que promoveram regressões civilizatórias sob a forma de *totalitarismos*, *sociedade da total administração* ou *sociedade unidimensional*, para utilizar alguns termos empregados pelos teóricos da Escola de Frankfurt em sua crítica ao Iluminismo⁴. Utopias modernas se transformaram em distopias através do uso da força, sendo o século XX um dos mais violentos períodos da história contemporânea, com milhões de mortes⁵.

Os métodos coercitivos empregados pelos soberanos na modernidade no sentido de dominar e planejar a vida humana e a natureza findou por desembocar na maior parte dos problemas atuais, seja no campo da economia, como na política. A planificação gerou tanto o totalitarismo, como a vida tediosa e conformista da sociedade capitalista de consumo de massas. O domínio sobre a natureza transformou-se em catástrofe ambiental. Até mesmo movimentos sociais que pretendiam emancipar grupos minoritários e marginalizados, caíram na armadilha da separação, das dicotomias, do conflito. Atualmente, mesmo entre as “forças progressistas”, “há um excesso de teorias de separação e muito poucas teorias de união, por uma tradição nefasta, a meu ver, na política de esquerda: a crença de que politizar uma questão é polarizar uma diferença”⁶.

4 MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2005.

5 HOBBSBAWN, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

6 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 99.

Sobre o Método

Ante a complexidade ao se abordar o tema *utopia* na contemporaneidade, é imprescindível um esclarecimento sobre o método teórico-analítico a ser utilizado ao longo desse texto. Considerando as recentes mudanças epistemológicas ocorridas nas últimas décadas nas ciências sociais (como também nas ciências naturais), optou-se por abordar o assunto nos termos que Boaventura de Sousa Santos advoga em *Um Discurso Sobre as Ciências*; neste trabalho, ele classifica as ciências sociais como um ramo pós-moderno do conhecimento, e defende o postulado de que ele é também marcado pelo autoconhecimento.

Trata-se de um paradigma que recusa tanto o distanciamento sujeito/objeto do positivismo, como também não busca desvelar “verdades universais” sobre qualquer tipo de fenômeno. Nesse sentido, trata-se de um conhecimento relativamente “imetódico” que dirige sua atenção à descrição dos acontecimentos como *possibilidades* da ação humana em termos de um espaço-tempo local. Considerando a extensa literatura produzida sobre os novos paradigmas, o sentido do termo aqui proposto aqui não se restringe somente a uma forma específica do ser humano agir em sociedade, mas, sobretudo, uma forma de fazer ciência⁷.

E sendo também a ciência pós-moderna um método que pretende fazer do texto científico um processo de autoconhecimento, a subjetividade do autor não pode ser excluída do processo de pesquisa e de criação, pois “[...] no paradigma emergente, o caráter

7 Cf. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

auto-referenciável da ciência é plenamente assumido”⁸. Ao me deparar com o desafio de escrever sobre *utopia*, diferentemente de outras ocasiões, não optei por desvincular o texto de minha experiência de vida. Neste sentido, a ciência pós-moderna revelou-se como algo de grande utilidade durante a composição do presente texto na medida em que ela “[...] não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento deve se traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve se traduzir [sic] em sabedoria de vida”⁹.

Além do mais, enquanto escrevo essas linhas, pululam notícias sobre corrupção, crises econômicas, terrorismo, crises sociais e ambientais que inundam, com celeridade, o ambiente virtual. Ou seja, escrevo interconectado ao mundo global e local, incluído em um cenário social no qual predomina um grande ceticismo em relação às utopias, visto que as crises atualmente “[...] são um sinal tangível de que o sistema não é mais capaz de absorver a tensão, e de que novos equilíbrios sociais devem ser encontrados – pouco importa se são produzidos por revoluções, reformas ou novas eleições”¹⁰.

O objetivo desse ensaio é refletir sobre utopias e distopias a partir de uma perspectiva de relação do sujeito com o objeto de forma ativa, na medida em que busco adaptar minha trajetória de vida e influências acadêmicas ao tema da utopia. Aqui não se propõe a elaboração de um texto “burocrático”, ao mesmo tempo

8 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

9 Ibid., p. 91.

10 BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. *Estado de crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 175.

em que também não se pretende formular uma versão simplista de uma questão tão relevante.

No primeiro instante, projeto-me na teoria, considerando as relações de tempo e espaço que condicionaram minha existência no real, efetuando discussões relativas à identidade, política, geração e pertencimento nacional. No segundo momento, insiro o componente cultural no qual grande parte de minha geração forjou sua visão de mundo sobre a sociedade a partir do mundo da cultura, mais especificamente do rock nacional dos anos 1980 e sua música de protesto, no início da recente redemocratização. No terceiro e último instante, pretendo estabelecer uma síntese de todos os anteriores elementos no sentido de apontar novos caminhos possíveis para o pensamento utópico a partir de parâmetros tanto subjetivos, como teóricos. Para efeitos de estilo, referências e citações, optou-se por adotar notas de referência em benefício da legibilidade¹¹.

Utopia, Identidade e Política

Em termos de concepções de identidade ao longo dos últimos séculos, Stuart Hall classificou três tipos de sujeitos: o sujeito do Iluminismo; o sociológico e o pós-moderno. O primeiro tipo se ampara numa concepção de pessoa humana (geralmente masculina) centrada na razão, objetiva, unificada e dotada de pleno controle e consciência de suas ações. O sujeito sociológico, por sua vez, ainda agrega um “eu real” do tipo anterior, mas já não possui total controle e previsibilidade das consequências de suas ações uma vez que elas dependem de fatores externos no âmbito dos

11 ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 10520*: informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002, p. 07.

valores, símbolos e cultura em que habitam, ou seja, sua identidade é construída e influenciada pelos outros. O pós-moderno já não consegue manter a coerência de seu “eu” e se torna cada vez mais fragmentado, pois “[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis”¹².

A utopia do primeiro sujeito fomentar-se-ia através da Razão, abolindo as superstições e crenças religiosas para construir e administrar uma nova sociedade baseada na ideia de *ordem*, na qual o homem substituiria o papel de Deus em torno de um projeto de civilização racional guiado pelo pensamento científico. O segundo sujeito, já se deparando com as consequências da exploração do modo de produção capitalista e a falência da *mão invisível* de Adam Smith em distribuir a riqueza, sonhava com uma revolução dos “de baixo”, ou seja, a utopia era a revolução do proletariado. O pós-moderno, que já acumulara experiência observando várias utopias se transformarem em distopias totalitárias e entediado pela “sociedade do planejamento” burguesa, defende a utopia de “uma sociedade aberta e plural. A vida sem imperativo categórico, a vida *kit* que pode ser modulada em função das motivações pessoais, a vida flexível na era das combinações, das opções e das fórmulas independentes”¹³.

Considerando a tipologia apresentada acima e sua relação no tempo e no espaço, situo-me como um pós-moderno (não no sentido da frivolidade, mas da desconfiança em relação às

12 HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. 11 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006, p. 13.

13 LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Baurueri, SP: Manole, 2005, p. 3.

metanarrativas¹⁴), inclusive tendo adotado o método desse paradigma para os fins epistemológicos do presente texto, embora eu ainda considere o marxismo uma categoria analítica imprescindível na análise da sociedade contemporânea, sobretudo em virtude dos efeitos nefastos do neoliberalismo sobre o tecido social¹⁵.

No que tange às minhas convicções ideológicas e políticas *formais*, elas atualmente tendem a alinhar-se ao pensamento do filósofo político italiano Norberto Bobbio, o qual se propõe a elaborar uma mediação e um compromisso entre o liberalismo político e o socialismo econômico. Em síntese, o liberalismo garantiria a propriedade e os direitos individuais, ao passo que o socialismo teria como função garantir os direitos sociais dos trabalhadores e o sufrágio universal.

Para Bobbio, o socialismo teria falhado ao desvirtuar-se em um estatismo burocrático autoritário, na mesma medida em que o neoliberalismo conservador representava para ele uma distorção do liberalismo político. Trata-se de uma síntese difícil. O uso da violência para resolver conflitos internos e externos, como também o populismo demagógico (tanto à esquerda, quanto à direita) representam, para Bobbio, ameaças concretas para a democracia na atualidade, regime que ele defendia como ideal, mesmo reconhecendo sua propensão à instabilidade. Sobre o sistema político italiano – que por sinal possui grandes semelhanças com o brasileiro –, Bobbio sustentava que é melhor uma democracia desarranjada que um regime autoritário.

14 LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

15 MOTA, Leonardo de Araújo e. Capitalismo contemporâneo, desigualdades sociais e a crise de 2008. *Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional*, Blumenau, 1(1), p. 51-64, outono de 2013.

Sobre a questão da utopia e seu compromisso com uma concepção otimista da história, em entrevista concedida a Bresser-Pereira, em 1993, em Turim – quando o conservadorismo da Liga Lombarda se tornava cada vez mais proeminente na Itália e para sua desventura no ano seguinte elegeria, pela primeira vez, o líder populista de direita Silvio Berlusconi, na condição de Primeiro Ministro da Itália, Bobbio respondeu:

Sim (ainda possuo uma visão otimista). Estou, porém, dividido entre essa esperança utópica e a comoção contínua e muito amarga, realista e pessimista, provocada pelo que acontece diante de meus olhos e por tudo que já vivi durante minha vida. A história humana foi determinada pela impotência. Tenho um pouco dessa visão da história, uma visão em que há uma meta. Mas, quando reflito sobre a minha experiência pessoal, fico em dúvida se será possível alcançá-la¹⁶.

No momento em que redijo esse texto, remetendo à citação de Bobbio, o Brasil atravessa talvez sua maior *distopia* desde a recente redemocratização. Uma grave crise econômica, moral e institucional afeta hoje os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, sendo seu desdobramento ainda imprevisível. A grande chaga que se incrusta em nossas instituições desde os tempos coloniais, o *patrimonialismo*, foi desnudado em virtude da divulgação de casos de corrupção através do pagamento de propinas a partidos

16 SCHWARTZ, Adriano (org.). *Memórias do presente*. Volume 2: 100 entrevistas do “Mais!”: 1992-2002: Artes do Conhecimento. São Paulo: Publifolha, 2003, p. 231-232.

políticos envolvendo cifras milionárias ¹⁷. O “presidencialismo de coalizão” que predominou tanto na Era FHC, como nos governos petistas de Lula e Dilma, como o Congresso Nacional enfrentam uma grave crise de legitimidade.

Denúncias de corrupção envolvendo agentes públicos e empresários são divulgadas pela mídia em ritmo frenético. Considerando que o texto que ora apresento não tem por objetivo analisar tal crise em específico, reservo-me a citar José de Souza Martins, autor de *O Poder do Atraso*:

A política do “presentinho” vai desde a Universidade que se rebela contra a corrupção, até a vida paroquial e até os mais inesperados recantos da vida social. Aparentemente, é insuportável para amplas parcelas da população brasileira estabelecer relações sociais de qualquer natureza, políticas ou não, com base unicamente nos pressupostos racionais do contrato social e com base no pressuposto da igualdade e da reciprocidade como princípios que regulam e sustentam as relações sociais. Sem a mediação do “presentinho”, de alguma forma de retribuição extra-econômica, a relação fica ininteligível e cria um sentimento de ingratidão e culpa que torna a vida insuportável. Os que nada têm para doar, têm ainda o comportamento subserviente como último recurso

17 O maior símbolo desse processo é a Operação Lava Jato. Segundo recente reportagem no influente jornal inglês *The Guardian*, trata-se, talvez, do maior caso de corrupção já registrado na história, ver WATSS, Johnathan. Operation Car Wash. Is this the biggest corruption scandal in history? *The Guardian* [on line]. 01/06/2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/jun/01/brazil-operation-car-wash-is-this-the-biggest-corruption-scandal-in-history>>. Acesso em: 17 jun. 2017.

dos desprovidos para demonstrar acatamento. E de qualquer modo, têm o débito moral que pode ser pago politicamente. Mesmo quando se fala em crescimento das esquerdas, que, embora vacilante, é um crescimento real, ainda que lento, uma parte deve ser creditada a mecanismos morais desse tipo, como manifestação de lealdade moral, muito mais que política e ideológica, a um grupo local, uma comunidade de base, um sindicato, um parente, um amigo¹⁸.

O patrimonialismo no Brasil já foi analisado por muitos autores clássicos como Oliveira Viana, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, entre outros^{19 20}, uma vez que constitui um elemento persistente da mentalidade política brasileira que mantém e aprofunda desigualdades sociais históricas através da produção de graves distorções éticas na formação do Estado brasileiro. Trata-se de uma concepção de poder em que as esferas *pública* e *privada* confundem-se e, muitas vezes, tornam-se quase indistintas. Nesse contexto, há sempre uma relação de submissão, dependência, servilismo e dominação; herança perversa de nosso passado colonial escravocrata.

No âmbito de práticas enraizadas na cultura da sociedade brasileira em sua generalidade, segundo pesquisa realizada em 2002, a partir de uma amostragem de 2.363 entrevistas realizadas em 102 municípios para avaliar opiniões dos brasileiros sobre diversos

18 MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: Ensaio de sociologia da história lenta*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 43-44.

19 RICUPERO, Bernardo. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Alameda, 2008.

20 MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. 5 ed. São Paulo: Senac, 2008.

temas, no capítulo referente ao “jeitinho brasileiro”, que representa uma forma de transgressão à lei e às normas impessoais utilizando um termo “afetuoso” para falsear a corrupção, o resultado foi desanimador: cerca de 2/3 dos entrevistados admitiram já haver utilizado esse expediente para obter algum tipo de vantagem junto ao poder público²¹. Assim, a transformação de um *condicionamento* cultural histórico (que também é fruto de relações desigualdades de poder) tão cristalizado em nossa sociedade não ocorrerá sem grandes tensões. Isso porque na medida em que um tipo de comportamento é aceito pela maioria, tudo aquilo que foge ao padrão passa a ser visto como desviante, ou seja, equivocado²².

Um líder político é qualificado como patrimonialista quando, ao assumir um cargo qualquer na esfera do Estado finda por “instrumentalizar” a máquina pública através de mecanismos de controle como o clientelismo, nepotismo e paternalismo para que a estrutura estatal atenda às suas necessidades particulares. O sistema opera através de uma rede de relações público-privadas nas quais prevalecem “arranjos pessoais” ou “conchavos” para aprovar leis, como também, no âmbito econômico, para beneficiar empresas em licitações públicas, de modo que se obtêm, em troca, valores econômicos geralmente utilizados para financiar campanhas políticas ou incrementar o patrimônio privado do agente público e de seus dependentes.

É impossível pensar em *utopia* no Brasil sem considerar o problema do patrimonialismo, pois é justamente por intermédio dele, sem esquecer-se obviamente de considerar nossa condição

21 ALMEIDA, Carlos Alberto. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

22 Sobre como a cultura condiciona a visão de mundo dos homens, ver LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

periférica no cenário econômico mundial que, em várias conjunturas específicas, o Brasil vivencia suas *distopias*. Porém, cabe salientar que não é somente através de leis que se modifica uma nação. Somente políticas públicas consistentes, continuadas e monitoradas por órgãos eficientes nas áreas mais importantes (ex. saúde, educação, segurança) podem garantir tais mudanças na medida em que promovem o combate às desigualdades e estimulam a igualdade de oportunidades. Os países que possuem melhores índices de qualidade de vida, não são necessariamente os mais ricos, mas os menos desiguais²³.

A título de exemplificação, embora os Estados Unidos ainda seja a maior economia do mundo, nos últimos 25 anos o total da riqueza dos 400 americanos mais ricos saltou de US\$ 169 bilhões para 1,5 trilhão. Em 1960, a remuneração de um diretor executivo de uma grande empresa americana correspondia a 35 vezes a remuneração de um trabalhador médio. A partir da década de 1980 as desigualdades aumentaram cada vez mais, fazendo com que esse fator atingisse 135 vezes na década de 1990, alçando para 531 no ano 2000²⁴. A utopia do crescimento econômico como principal vetor para o bem estar comum findou por gerar desigualdades abissais que devoram a autoestima de grandes contingentes populacionais em todo o planeta. O *Sonho Americano*, por exemplo, tornou-se uma grande distopia.

23 WILKINSON, Richard; PICKETT, Kate. *O espírito da igualdade*. Lisboa: Presença, 2010.

24 BAUMAN, Zygmunt. *A riqueza de poucos beneficia todos nós?* Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

Utopia e Rebeldia no rock do Brasil dos anos 1980

Meu interesse pelas ciências sociais e, por consequência, pela utopia, não foi proveniente de minha inserção no meio acadêmico. Durante boa parte de minha adolescência, apesar de ser proveniente de uma família de tradição intelectual, eu simplesmente ignorava os livros, mas amava os discos. Odiava intelectuais, mas era um grande admirador de rock progressivo, bandas de heavy metal e rock nacional da década de 1980. Considerando que minha geração ainda estava longe dos tempos digitais, cada vinil me servia como um livro, assim como para muitos outros também.

Nós escutávamos as mesmas músicas várias vezes, trocando do lado A para o lado B. No meu caso, em particular, eu “devorava” as letras dos encartes dos discos. Ainda hoje, permaneço fiel aos mesmos estilos, muito embora minha aparência *externa* amiúde descredite essa fidelidade. Eu havia cursado o ensino fundamental e médio durante a ditadura militar e era filho de um exilado político, tendo sobrevivido a um lar desfeito em função da militância de meu genitor, o qual, depois, veio a publicar um livro com suas memórias²⁵. Ameaças foram feitas pelo aparato repressivo à minha família. Na minha infância, eu tinha muito medo da polícia, apenas não sabia o motivo.

Enquanto alguns intelectuais, grupos populares, militantes e grupos eclesiais se dedicavam à militância em movimentos sociais da década de 1980, vários jovens de minha geração expressavam sua desilusão em relação ao “sistema” ouvindo Pink Floyd, AC/DC ou Legião Urbana, entre outros. Essas escolhas não

25 MOTA, Silvio de Albuquerque. *Rebeldes*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. Para leitura *on line*, consultar: <https://issuu.com/rebeldes/docs/7409_-_silvio_mota_rebeldes_-_miolo>. Acesso em: 11 jun. 2017

combinavam com as discussões ideológicas de caráter intelectual, mas tenho uma profunda convicção de que o campo da *cultura* sempre será uma via de contestação válida. Talvez, por parte de alguns intelectuais, parecêsemos somente um bando de “rebeldes sem causa”²⁶; mas, na medida em que a ditadura tinha se retirado da cena, o rock nacional protagonizou um importante movimento musical no Brasil.

Não éramos marxistas, mas odiávamos a repressão dos militares e a política externa norte-americana para os países do Terceiro Mundo. A maioria das informações nos chegava por intermédio da mídia; na época, o grande fantasma era a Guerra Fria. Entre nós havia pouco espaço para conservadorismo ou conformismo. Realmente não havia uma causa *formalmente ideológica* em jogo, mas uma forte (e justificada) desconfiança com os rumos da política brasileira. A campanha das *Diretas Já* havia fracassado e Tancredo Neves faleceu, sendo o cargo de presidente da república ocupado por um oligarca de direita, José Sarney. No que tange à economia, em 1985, a inflação atingiu o percentual de 235% ao ano²⁷. O caos econômico tornara-se regra no país.

26 Sobre esta expressão em particular, ela é proveniente do filme *Rebels Without a Cause* (1955), que traduzindo literalmente do inglês significa *Jovens sem uma Causa*, tendo sua versão para os cinemas brasileiros traduzida como *Juventude Transviada*, protagonizado por James Dean. Era uma película sobre jovens inconformistas que rejeitavam o padrão norte-americano do Pós-Guerra vivendo uma vida frenética de riscos, rebeldia e excessos. No mesmo ano, James Dean faleceria em um trágico acidente de carro. Sua imagem e aura de garoto revoltado, flertando com o perigoso mundo marginal com um cigarro aceso entre os dedos, tornou-se um ícone da contracultura para as gerações posteriores.

27 Cf. MAGALHÃES, Eduardo. *Análise de conjuntura: Anos 1980, 1990 e 2000*. Sindicato dos Metalúrgicos (ABC). 23 jun. 2012. Disponível em: <http://www.smabc.org.br/Interag/temp_img/%7B%20128D1C7%201-DBD8-4D68-8748-C64AAE2BC34A%7D_An%C3%A1lise%20de%20Conjuntura%20

Embora os fãs de rock fossem também considerados “meros clientes da indústria fonográfica”, nós gravávamos e copiávamos várias fitas cassetes, como hoje se baixam arquivos em MP3. O contato era *pessoal* e não *virtual* e isso ajudava muito nas amizades face a face. Apesar de o movimento *hippie* dos anos 1960 já se ter esvanecido, ainda defendíamos a maioria dos valores que marcaram aquela geração. A utopia dos jovens da década de 1980, apesar de hedonista e “rebelde sem causa”, significou um grito de liberdade após anos de censura impostos pela ditadura ao meio artístico.

Não queríamos os “elitizados” da MPB, embora guardássemos o devido respeito por eles. Mas a utopia do rock só fazia sentido com o som estridente das guitarras elétricas, cuja epifania se materializou no primeiro Rock in Rio, em 1985²⁸. Esse festival foi o nosso *Woodstock*. E eu estava lá. Seria inútil tentar colocar em palavras as impressões de um jovem nordestino ao assistir shows de ícones consagrados do rock internacional, como também bandas nacionais. O virtuosismo de Pepeu Gomes com sua guitarra elétrica²⁹ me deixou atônito, daí o resto foi história...

Na medida em que o aparato repressivo da ditadura militar ia definhando, uma nova perspectiva se colocava como um horizonte utópico brasileiro, sobretudo a partir da liberdade de expressão. Apesar da permanência de vários problemas estruturais no Brasil,

Trabalho%20 0 e%20Cidadania%20anos%2080%20-%2090%20e%202000.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2017.

28 ALEXANDRE, Ricardo. *Dias de luta: O rock e o Brasil dos anos 80*. Porto Alegre: Arquipélago, 2013.

29 PEPEU Gomes no Rock in Rio 1985 –Virtuosismo na guitarra. Publicado em 18 de maio de 2008. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dy-6vcoEk55Y>>. Acesso em: 25 jun. 2017.

uma luz se acendia no fim do túnel. Foi nesse contexto que Lulu Santos lançou *Tempos Modernos* (1982), com refrãos otimistas:

Eu vejo a vida melhor no futuro/Eu vejo isso
por cima de um muro/De hipocrisia/Que
insiste em nos rodear/Eu vejo a vida mais clara
e farta/Repleta de toda satisfação/Que se tem
direito do firmamento ao chão/Eu quero crer
no amor numa boa/Que isso valha para qual-
quer pessoa/Que realizar a força que tem uma
paixão/Eu vejo um novo começo de era/De
gente fina, elegante e sincera/Com habilidade/
Pra dizer mais sim do que não.

Sob a influência do movimento punk, o grupo de rock brasileiro Legião Urbana, originário do Distrito Federal, procura situar a juventude da época na música *Geração Coca Cola* (1985), que, por sua vez, denunciava os efeitos dos anos de censura militar na cultura e consequente alienação. Em tom de revolta:

Quando nascemos fomos programados/A
receber o que vocês/Nos empurraram com os
enlatados dos USA, de 9 às 6/Desde peque-
nos nós comemos lixo/Comercial e industrial/
Mas agora chegou nossa vez/Vamos cuspir de
volta o lixo em cima de vocês/Somos os filhos
da revolução/Somos burgueses sem religião/
Somos o futuro da nação/Geração Coca Cola.

Um ano depois, na música *Revanche* (1986), Lobão já inicia uma trajetória rumo ao niilismo:

Eu sei já faz muito tempo que a gente volta
aos princípios/Tentando acertar o passo usando
mil artificios/Mas sempre alguém tenta um
salto, e a gente paga por isso, oh!/Fugimos pras

grandes cidades em busca do mito/De uma nova sociedade, escravos de um novo rito/Mas se tudo deu errado, quem é que vai pagar por isso?/ Eu não quero mais nenhuma chance, eu não quero mais revanche.

Naquele mesmo ano, Cazuzza lança *Ideologia* (1986), outro manifesto niilista quando a perestroika se consumava na ex-URSS, falando de uma geração carente de referenciais ideológicos e políticos:

Meu partido é um coração partido/E as ilusões estão todas perdidas/Os meus sonhos foram todos vendidos/Tão barato que eu nem acredito/Eu nem acredito/Que aquele garoto que ia mudar o mundo/Frequenta agora as festas do “Grand Monde”/Meus heróis morreram de overdose/Meus inimigos estão no poder/Ideologia/Eu quero uma para viver/ O meu prazer agora é risco de vida/meu *sex and drugs* não tem nenhum *rock’n roll*/Eu vou pagar a conta do analista/ Pra nunca ter que saber quem eu sou/Pois aquele garoto que ia mudar o mundo/Agora assiste a tudo em cima do muro.

Da letra se observa a contradição do autor de ser, ao mesmo tempo, um artista rebelde e integrante do glamoroso universo do *show business*.

No ano seguinte, a música *Que país é este* (1987), o Legião Urbana dispara um rock de som estridente de denúncia à política nacional. As antigas esperanças depositadas na redemocratização haviam se transformado em distopia:

Nas favelas, no Senado/Sujeira para todo o lado/Ninguém respeita Constituição/Mas todos acreditam no futuro da nação/Que país

é esse? [...] Terceiro mundo se for/Piada no exterior/Mas o Brasil vai ficar rico/Vamos faturar um milhão/Quando vendermos todas as almas/Dos nossos índios num leilão/Que país é esse?

E, na mesma medida em que a degradação política e econômica se acentuava, como também a ressaca em consequências dos excessos em drogas, sexo e rock and roll dos anos 1980, Cazuza, já soropositivo, lança um CD ao vivo, em 1988, com a música *O Tempo não Para*:

Disparo contra o sol/ Sou forte, sou por acaso/Minha metralhadora cheia de mágoas/ Eu sou um cara/Cansado de correr na direção contrária/Sem pódio de chegada ou beijo de namorada/Eu sou mais um cara/ Mas se você achar que eu tô derrotado/Saiba que ainda estão rolando os dados/Porque o tempo, o tempo não para/Dias sim, dias não/Eu vou sobrevivendo sem um arranhão/da caridade de quem me detesta/A tua piscina está cheia de ratos/Tuas ideias não correspondem aos fatos/O tempo não para [...] Nas noites de frio é melhor nem nascer/Nas de calor se escolhe é matar ou morrer/E assim nos tornamos brasileiros/te chamam de ladrão, de bicha, maconheiro/Transformam o país inteiro num puteiro/Pois assim se ganha mais dinheiro.

Na época em que a música foi lançada, os sucessivos planos econômicos fracassados geravam uma insatisfação popular de grandes proporções. Collor de Melo já iniciava em Alagoas sua “caça aos marajás” do serviço público, que, depois, tornou-se marca de

sua campanha à Presidência da República. A piscina cheia de ratos era o governo Sarney.

Em 1989, ainda mais debilitado em função da AIDS, Cazuzza gravou e produziu *Burguesia*, um CD duplo, quando se encontrava em uma cadeira de rodas ou mesmo no leito do hospital, com a voz nitidamente enfraquecida. A polêmica faixa-título, *burguesia*, foi lançada como single. Cazuzza destila seu rancor contra sua própria classe, em tom ácido: “A burguesia fede/A burguesia quer ficar rica/Enquanto houver burguesia/ Não vai haver poesia [...] Pobre de mim que vim do seio da burguesia/Sou rico, mas não sou mesquinho/Eu também cheiro mal”. Tratava-se de um álbum duplo de conceito dual, sendo o primeiro disco com canções de rock e o segundo com regravações de outras músicas da MPB. A inflação prosseguia em descontrole permanente e atingiria, em 1991, a marca de 1.476,56% ao ano³⁰.

O saldo final dessa geração, que ainda hoje desperta o interesse de muitos jovens, foi tanto genial e permanente inspiração para as gerações vindouras, como trágico. Utopia e distopia. A genialidade provinha de músicos rebeldes que possuíam boa formação musical e hábitos de leitura suficientes para compor belas melodias e letras. Todavia, no decorrer da “estrada da fama”, as consequências de um estilo de vida de excessos, sobretudo relacionado ao abuso de drogas, também prejudicou a sustentação do movimento em longo prazo. Era uma vida afirmativa, de protesto, porém frenética, refém da indústria cultural em um país permeado por constantes crises econômicas e políticas. Sobre as drogas, cada uma delas representa o espírito de uma época. No caso da geração dos anos

30 MAGALHÃES, op. cit.

1980, o eclipse do movimento coincidiu com a chegada, no Brasil, da cocaína para consumo em larga escala.

No resto do mundo, a cocaína é sempre associada ao período em que se disseminou a cultura das discotecas, nos anos 70. Mas foi na década seguinte que o Brasil vivenciou um verdadeiro surto da droga. “Não dá para entender a postura, a atitude de uma década sem o dado das drogas”, acredita Nelson Motta – que dirigia a *Frenetic Dancing Days*, no auge das discotecas. “A geração dos anos 60, da Bossa Nova, da MPB, era a geração dos bebuns; foi a década do álcool. O pessoal dos anos 70 é maconheiro crônico. Pelo clima de ditadura, aquela opressão toda, a maconha e o ácido eram usados para escapar – se não dava para viajar para fora, viajava-se para dentro. Quando a ditadura começou a afrouxar, houve um grande desbunde sexual, era o tempo do mandrix, da cocaína, e o bebum incluído ali. A cocaína estava associada à onipotência. Imagine como o Paulo Ricardo, lindo, ganhando dinheiro, o mulhério alucinado ... A cocaína vinha como água. O que o fazia se sentir mais onipotente, mais louco, mais adorado pelo público, até que ele levasse um tombo e notasse que estava sozinho.”³¹

No Brasil, a cocaína surge principalmente no Rio de Janeiro no início do século XX, nos “loucos anos 20” no contexto de um entusiasmo pela modernização. A ideia de decadência associada ao ópio e o haxixe vai sendo substituída pela busca de euforia que

31 Ibidem, p. 334-335.

podiam ser encontradas no éter e na cocaína, que era vendida nas farmácias como produto destinado a minimizar dores, além de estar disponível para venda clandestina. No início, o consumo da droga era circunscrito a grupos seletos de ilustres, poetas e artistas, mas depois se propagou também para a zona de prostituição. No Carnaval, o consumo tendia a aumentar, sendo considerado um vício elegante, superior ao álcool. A repressão se inicia em 1921, após a promulgação do decreto-lei 4.294, e aumenta em 1926, “[...] quando é criada uma delegacia específica no comércio ilícito de entorpecentes, na repressão à embriaguez, à cartomancia e ao falso espiritismo”³².

Durante a década de 1980, em virtude da crise dos grandes cartéis colombianos, houve um radical processo de descentralização das atividades do tráfico, fazendo com que as estruturas de comando se espalhassem por várias cidades brasileiras, da capital e interior, nas mãos de máfias de diversas procedências³³. No contexto da década de 1980, a relação da cocaína com as músicas de protesto era paradoxal. Isso porque, naquela mesma época, essa droga era a predileta dos *yuppies* americanos, jovens ambiciosos corretores da Bolsa de Valores que utilizavam cocaína para passar noites acordados trabalhando para ganhar dinheiro, enquanto a maioria dos músicos do cenário do rock dos anos 1980 era de esquerda. Várias bandas tiveram sérios problemas com a droga e muitos artistas foram também presos por posse de outros narcóticos, fatos corriqueiramente noticiados pela imprensa marrom.

32 RESENDE, Beatriz. *Cocaína: Literatura e outros companheiros de ilusão*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006, p. 21.

33 PROCÓPIO, BRASIL. *O Brasil no mundo das drogas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

Música, Utopia e Indústria Cultural

Nas décadas de 1960 e 1970, as drogas ilícitas tornaram-se parte de um movimento maior de contestação e “expansão da consciência” através, principalmente, da maconha e do LSD, inseridas em um contexto de forte crítica à sociedade de consumo, à Guerra do Vietnã, ao imperialismo, à corrida armamentista, ao racismo etc. Mas, na medida em que esses movimentos foram esvanecendo, o ceticismo se tornou amargo, e a desilusão, generalizada, sobretudo após a célebre frase de John Lennon que anunciava o fim dos Beatles: “O sonho acabou”, no início de 1970. A música, apesar de nos anos posteriores à década de 1960 ainda continuar um veículo de protesto, o contexto não parecia ser mais o mesmo. A utopia findou por ser incorporada à rentabilidade do capital e ao niilismo na forma de distopia, paradoxalmente também impulsionou ainda mais as vendas para a indústria fonográfica.

No início dos anos 1970, o rock foi marcado pelo sentimento de frustração e depressão. Discos com letras e melodias pouco otimistas sobre o futuro da humanidade vendiam aos milhares. Os shows se tornavam maiores e mais sofisticados. Essa foi uma época extremamente rentável tanto para os músicos, como para os empresários do ramo, fato que representou, para muitos artistas, uma espécie de “traição” em relação ao rock politizado da década de 1960³⁴.

No final dos anos 1970, foi lançado o filme conceitual *The Wall* pelo Pink Floyd, sob a direção de Alan Parker, com músicas de um álbum duplo com o mesmo nome. Tratava-se de um filme realista e pessimista, que envolvia drogas, cultura das celebridades,

34 PEIXOTO, Irapuan Lima Filho. *Em tudo o que faço procuro ser muito rock and roll*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2013.

questões sociais, econômicas, políticas, guerras e relacionamentos amorosos. Tive a oportunidade de ver essa película aos 15 anos de idade, o que corresponderia a ler Nietzsche ou Lima Barreto em minha adolescência. Em poucas palavras, foi uma “bomba” em meu imaginário.

Logo após, surgiam bandas de *punk* com um estilo ainda mais agressivo. O *heavy metal* e outros subgêneros firmavam-se cada vez mais, na medida em que a desagregação social aumentava. Margareth Thatcher assumiu o governo na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos. À medida que governos conservadores iam avançando, o *rock* seguia com sua fúria de contestação nos mais diferentes estilos.

Theodor Adorno, em seu clássico *Indústria Cultural e Sociedade*, possui uma visão cética em relação à música como protagonista de mudanças sociais substanciais, pois, em seu entendimento, a indústria cultural e seu apelo ao entretenimento tende a provocar mais alienação, uma vez que “[...] a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada pelos que querem se subtrair aos processos de trabalho mecanizado, para que estejam de novo em condições de enfrentá-lo”³⁵.

Para os teóricos da Escola de Frankfurt, a sociedade capitalista havia gerado uma separação entre civilização e cultura. Enquanto a primeira se ocupava da produção de bens materiais, a segunda se propunha a fornecer bens espirituais. A produção em massa dos bens culturais seria uma espécie de “falsa democratização” na medida em que a arte era transformada em mercadoria, num contexto em que era priorizado o seu *valor de troca*. A aparente reconciliação da cultura com a civilização, nos termos de uma arte

35 ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade*. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 30-31.

produzida no interior de uma lógica capitalista teria traído o ideal de felicidade, na medida em que ele era colocado no presente através do entretenimento.

Nesses termos, as obras de arte haviam perdido seu caráter único, singular, que é produto da genialidade, do sofrimento e da angústia do artista, pois a finalidade agora seria a lucratividade e não sua essência espiritual. “No lugar do amor romântico sonhado pelo poeta se intercala a telenovela, no lugar do sexo vivido se vê o filme pornô, em lugar de liberdade autêntica se vive a liberdade de escolha entre produtos lançados no mercado”³⁶. Mesmo que fosse utilizada para denunciar a ordem social como contraditória, a arte findava por cumprir uma dupla função: era conservadora no sentido de promover o capitalismo e emancipatória no sentido de criticá-lo. Crítica e conservação caminhavam de mãos dadas. Utopia e distopia.

O rock nacional dos anos 1980, em casos específicos, não escapou a essa contradição. O que havia iniciado como rebeldia, protesto e busca de utopia foi tragado pelas forças do mercado e também pelo abuso de drogas. Paulo Ricardo, líder do grupo RPM, em uma entrevista declarou:

Sempre dizíamos quando eu tiver muito dinheiro, quero cheirar pra cacete! E logo que começamos a ganhar dinheiro, começamos a cheirar. O problema era que, se a gente cheirasse todo o nosso dinheiro, a gente morreria, porque era muito dinheiro. E era muita cocaína³⁷.

36 FREITAG, Bárbara. *Teoria crítica: Ontem e hoje*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 73.

37 ALEXANDRE, op. cit., p. 335.

Todavia, a poesia, letras, melodias e canções permanecerão sempre como fonte de inspiração das gerações vindouras. Os frankfurtianos elaboraram sua teoria a partir de experiências com o nazismo, o stalinismo e o macarthismo das décadas de 1940-1950. Posteriormente, é importante destacar que a arte tenha tido um papel mais ativo como forma de protesto e emancipação³⁸. Muitos jovens hoje se referem às bandas de rock nacionais e internacionais das décadas de 1960, 1970 e 1980 como “clássicos” e tal classificação me parece justa, mesmo considerando todos os percalços que, no final das contas, são simplesmente *humanos* e, portanto, carregados de ambiguidade. E na medida em que essa memória é preservada, existem grandes possibilidades de novos bons talentos continuarem surgindo. O rock nacional dos anos 1980 não pode ser classificado apenas como mais um *produto* da indústria cultural.

Utopias e Distopias na Universidade

Adentrei nas Ciências Sociais mais por uma *inspiração utópica* do que por um projeto racional definido, pois o campo para o mercado de trabalho era muito restrito, fato que persiste até os dias atuais³⁹. Diga-se também que, por não ter sido um bom aluno no ensino médio, à época não obtive aprovação no vestibular para o curso de Direito, embora meu desejo fosse cursar Ciência Política. Quando em 1990 vivi alguns meses na Itália e tive contato com intelectuais da área de humanidades, tal experiência despertou ainda mais meu interesse pelo social. O Muro de Berlim havia

38 Cf. FREITAG, op. cit., p. 78-79.

39 Cf. LEIS, Héctor Ricardo. A tristeza de ser sociólogo no século XXI. GT de Teoria Social, *XXIV Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambú-MG, 17 a 12 de outubro de 2000.

caído recentemente e os efeitos dessa mudança eram muito perceptíveis na Europa.

Ao ingressar no Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará (UECE), em 1992, havia comigo uma grande convicção de que o Brasil estava a caminho de superar seu passado de autoritarismo e patrimonialismo. Afinal, às portas do século XXI, um projeto racional de Estado moderno, tendo como amparo legal a Constituição de 1988, estava pronto para ser concretizado. Os resquícios do passado escravocrata, a corrupção endêmica, o clientelismo e outras práticas estariam em via de se extinguir na medida em que as instituições democráticas formais fossem consolidadas. Essa era minha *utopia* em relação ao Brasil e do grande entusiasmo pelo curso. A esse ponto de nossa história, creio que fui contrariado pelos fatos, mas a esperança permanece.

De uma maneira geral, tive um bom relacionamento com a maioria dos docentes. Os problemas estruturais eram similares aos que ainda hoje existem nas universidades estaduais brasileiras. O curso era longo, 05 anos, mas não éramos sufocados de disciplinas. Eu tinha vergonha de assistir a uma aula sem ter lido o texto a ela correspondente, de modo que, hoje, lamento como isso mudou, e para pior... Mas entre todos os docentes, um deles em especial instigou-me uma admiração particular: Domenico Batocchio, *in memoriam*.

Ele faleceu antes da conclusão de minha graduação. Uma missa de sétimo dia realizou-se no pátio do Centro de Humanidades, conduzida por um padre ligado à Teologia da Libertação. O reitor compareceu e em sua fala anunciou que finalmente um benefício que há anos o professor havia solicitado e estava “perdido” nos arquivos burocráticos da instituição seria finalmente formalizado e seus familiares seriam os beneficiários na forma de pensionistas. Aquele pronunciamento causou profundo mal-estar entre muitos.

Após alguns anos compreendi que ser professor do Brasil (e manter-se intelectualmente íntegro) é uma profissão de risco...

Na graduação, defendi uma monografia na área de Sociologia Política, que era o forte do curso, sobre a Campanha para a Prefeitura de Fortaleza em 1996⁴⁰. Na pós-graduação, na Universidade Federal do Ceará (UFC), minha entrada no Mestrado não ocorreu sem grandes dificuldades. Eu não era o típico aluno de PIBIC que já havia planejado uma carreira acadêmica desde a graduação e também era totalmente desconhecido na UFC. Mesmo assim, entre erros e acertos, cursei o doutorado na mesma intuição e publiquei todos os resultados das pesquisas na pós-graduação, que versavam sobre drogas, dívidas, grupos de ajuda mútua e representações sociais da dependência química^{41 42 43}. A Sociologia havia deixado de debater questões estruturais como fizera no passado, tendo adentrado em sua fase de crise e diversificação⁴⁴.

Comecei minha carreira docente em instituições privadas, no bojo do neoliberalismo e da mercantilização da educação. Experimentei a precarização do trabalho docente em carne, osso e espírito. Assim, antes de obter aprovação em concurso para professor efetivo de uma instituição pública, percorri todos os caminhos da tão conhecida trajetória já conhecida por muitos. Em alguns

40 MOTA, Leonardo de Araújo e. *Mídia, marketing eleitoral e política: A campanha para a Prefeitura de Fortaleza de 1996*. [Monografia de Graduação] Universidade Estadual do Ceará: Fortaleza, 1998.

41 MOTA, Leonardo de Araújo. *A dívida da sobriedade: A ajuda mútua nos grupos de Alcoólicos Anônimos*. São Paulo: Paulus, 2004.

42 Id, 2007.

43 Id, 2009.

44 Cf. FILHO LIEDKE, Enno D. A Sociologia no Brasil: História, teorias e desafios. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul/dez 2005, p. 376-437.

certames, eu não tinha o mesmo preparo de meus concorrentes, porém, em outras ocasiões, deparei-me com o patrimonialismo que subjugava as normas impessoais de mérito acadêmico. Para não entrar em detalhes, limito-me, aqui, a citar Max Weber: “Nenhum professor universitário gosta que lhe recordem as discussões sobre nomeações, pois raramente são agradáveis”⁴⁵. Creio que isso já seja o suficiente para o leitor.

Em virtude dos temas do concurso, modifiquei minhas temáticas anteriores para voltar meus interesses a problemas estruturais como desenvolvimento regional, globalização, capitalismo contemporâneo, Estado, políticas públicas e movimentos sociais, entre outros⁴⁶. Tal mudança exigiu, de mim, um maior esforço para empreender as pesquisas e escrevê-las, mas, no final das contas, foi uma boa alternativa para quem já estava “cansado” do objeto da pós-graduação, embora isso não significasse que eu não possa retornar a ele em qualquer outro ponto de minha trajetória acadêmica.

Na universidade, atualmente, a *utopia* parece ocupar um lugar secundário, uma vez que as forças do mercado penetraram o *modus operandi* da maioria das instituições, segundo a lógica que Boaventura denomina de *monocultura do produtivismo capitalista*, através da qual “o crescimento econômico e a produtividade mensurada em um ciclo de produção determinam a produtividade do trabalho humano ou da natureza, e tudo mais não conta”⁴⁷. Embora alguns estudos apontem que o Brasil ainda está aquém no quesito de produtividade acadêmica em relação a vários outros países, nossa realidade demonstra que a ideologia do produtivismo

45 WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002, p. 92.

46 Para acessar meus artigos desse período, sugiro visitar o site: Academia.edu.

47 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 31.

tem trazido sérios danos psicológicos aos quadros docentes de várias instituições, sobretudo na pós-graduação.

Uma pesquisa realizada com 98 professores de uma universidade pública brasileira apontou que a procura de ajuda médica e/ou psicológica é mais frequente do que se imagina, sobretudo no caso de docentes vinculados a programas de pós-graduação e que a diversidade de atividades – quase todas obrigatórias, delimitadas e consideradas parâmetro de avaliação do desempenho acadêmico individual e coletivo – demonstrou levar muitos desses professores ao sofrimento e ao adoecimento psíquico, acompanhado do uso intenso de medicamentos psiquiátricos conforme se acumulam as funções e exigências de desempenho⁴⁸. Trata-se de um sofrimento *silencioso*, pouco divulgado e problematizado no meio acadêmico, sobretudo em virtude de ser considerada uma questão de natureza “subjetiva”.

Na medida em que os contínuos cortes de recursos governamentais fragilizam cada vez mais a operacionalidade das instituições públicas no Brasil, aumenta a demanda por uma produtividade que só pode ser realizada sobre bases precárias. É a velha e antiga fórmula capitalista de fazer cada vez mais com cada vez menos, a um custo humano altíssimo. Um ambiente que, em princípio, deveria servir à humanidade, tem se tornado, em alguns contextos, um celeiro de desumanidades.

Segundo Lindsay Waters, em uma obra relevante sobre esse tema, a vida acadêmica deveria ser encarada como um *chamado* e não meramente como um *emprego*. Mas, na medida em que a academia é gerida na mesma lógica de uma empresa capitalista, qualquer

48 BORSOI, Izabel Cristina Ferreira; PEREIRA, Flavilio Silva. Professores do ensino público superior: Produtividade, produtivismo e adoecimento. *Universitas Psychologica*, Vol.12, n.4, 2013, p. 1.213-35.

elemento transcendente – indispensável ao cultivo da erudição – perde-se na ditadura dos números, destacando que “nesse estilo de existência, cada um suporta, cada vez mais, os pesos de suas responsabilidades”⁴⁹. E são as humanidades quem mais sofrem com isso, na medida em que “as técnicas de administração de empresas invadem a casa do intelecto, assim como os vendilhões invadiram o templo”⁵⁰. As universidades, com a proliferação das publicações, cria distúrbios semelhantes aos verificados entre os atendentes de *telemarketing*. O cultivo da erudição se perde na cadeia de produção acadêmica, substituindo o cultivo da erudição pela mera produção quantitativa de textos os quais nem sempre são lidos.

Daí que em *Utopia*, Thomas More almejava uma sociedade onde seria abolido o dinheiro, visto que “o fim do dinheiro significa o fim de todos aqueles tipos de comportamentos criminosos cujas punições diárias são impotentes para refrear: fraude, roubo, arrombamento, brigas, perturbações da ordem pública, tumultos, rebelião, assassinato e magia negra”⁵¹. Daí que é necessário compreender que qualquer tipo de utopia não poderá existir em uma sociedade na qual seres humanos sejam meros recursos ou aquisições.

49 EHRENBERG, Alain. *O culto da performance*. Da aventura empreendedora à depressão nervosa. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010, p. 131.

50 WATERS, Lindsay. *Inimigos da esperança*: Publicar, perecer e o eclipse da erudição. São Paulo: UNESP, 2006, p. 21.

51 MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Martin Claret, 2013, p. 134-135.

Considerações Finais

Em um cenário profundamente marcado pelo avanço das desigualdades sociais, no qual “[...] as pessoas na faixa dos 1% mais ricos da população mundial são quase 2 mil vezes mais ricas que aquelas na faixa dos 50% mais pobres”⁵², pensar em utopias dentro desse sistema é praticamente impossível, a não ser vivendo à margem dele. Mas, para esse lado, poucos se aventuram, pois daí significaria tornar-se um “marginal”. A não ser que tal opção seja revestida de uma grande força de caráter. Daí cabe lembrar que muitos pensadores que abraçaram a utopia foram presos e assassinados. A história está repleta de tais exemplos, a começar pelo próprio criador do termo. A modernidade e o capitalismo produziram maravilhas tecnológicas, propiciaram a disseminação das artes em larga escala e nunca acumulamos tanto conhecimento científico, mas a vida humana ainda continua sendo esquadrinhada em uma dimensão materialista, quantificável, desumana e carente de sentido transcendental⁵³.

Para superar essa lógica, as instituições atuais necessitam de uma profunda remodelação, no sentido de propor uma revolução social que não implique, necessariamente, violência (já vivemos dentro dela), mas em modelos alternativos baseados na congruência entre saberes modernos, artes e as antigas tradições.

A física quântica já descobriu, há muito tempo, que a matéria como conhecemos é uma ilusão. As ciências sociais precisam incorporar esses conhecimentos e abrir-se para novas formas de convivência que não impliquem, apenas, a continuidade da

52 BAUMAN, Zygmunt, op. cit., p. 16.

53 CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1995.

constante *luta entre opostos*, mas construir uma sociedade criativa que transcenda os velhos paradigmas mecanicistas, visto que “[...] o encontro das diferenças é o nosso consenso”⁵⁴. Não é tarefa fácil, mas urgente e necessária, pois mesmo vivendo no século XXI ainda observam-se em muitas sociedades movimentos tribalistas empregando modernas tecnologias de comunicação para instigar a separação e o ódio.

Nossa civilização, construída e deformada sobre o imperativo do *ego* criou uma ilusão de potência que fugiu ao nosso controle há tempos. Na maioria das vezes, não usamos nossa mente, é ela que nos usa. A insatisfação é contínua, como a insistência na ideia de separação em todos os campos. A humanidade encontra-se enredada em uma variedade imensa de conflitos humanos e naturais que os antigos modelos de intervenção não são mais capazes de remediar, a não ser com pequenas mudanças “cosméticas”. Na realidade, a evolução para o patamar de uma nova consciência nunca foi tão necessária como nos tempos hodiernos⁵⁵.

É necessário o cultivo de nossas *faculdades interiores* para que qualquer mudança significativa ocorra. Negar a ambivalência de nossas vidas só nos conduzirá a novas e cada vez mais sofisticadas formas de repressão e controle. Devemos aprender com a natureza ao invés de tentarmos cada vez mais domesticá-la. Muitos acadêmicos “não convencionais” já estão realizando experimentos com práticas de meditação e medicina alternativa em vários campos do saber e têm obtido bons resultados⁵⁶. As fontes de energias

54 ZOHAR, Danah. *A sociedade quântica: A promessa revolucionária de uma liberdade verdadeira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006, p. 396.

55 TOLLE, Eckhart. *O despertar de uma nova consciência*. Rio de Janeiro: Sextante, 2007.

56 FERGUSON, Marilyn. *A conspiração aquariana*. 12 ed. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2000.

alternativas são infindáveis e precisam ser desenvolvidas e estimuladas. Enquanto os meios de comunicação veiculam um mundo aterrador diante de nossas telas digitais, muitos pequenos e despercebidos esforços por parte de milhares de indivíduos fomentam uma cultura de cooperação ao invés de competição⁵⁷.

A arte deve ser difundida e tornar-se cada vez mais parte de nossa existência, assim como a erudição, a meditação e a contemplação, sem, necessariamente, tornarem-se coisas a mais para serem mercantilizadas. São muitos os indivíduos que estão pensando em suas próprias vidas como totalmente desprovidas de um sentido transcendental e tal conjuntura está muito além do fato de eles serem materialmente ricos ou pobres, muito embora seja necessário reconhecer que os atuais níveis de desigualdade social são intoleráveis. A utopia, na atualidade, necessita de políticas públicas inclusivas e governança ética para combater os males do capitalismo predatório em várias instâncias, como também a corrupção nas suas mais variadas formas. Todavia, todos esses esforços devem fazer parte de um movimento holístico mais abrangente que supere as antigas dicotomias, sejam elas econômicas, sociais, étnicas ou religiosas no sentido de aceitar a diversidade em termos de interdependência. A utopia não pode ser apenas um projeto destinado somente a um futuro sempre inalcançável ou objeto de meros esforços de separação, mensuração, repressão, revolução, planificação e separação. Já experimentamos isso antes. A história do século XX é testemunha. A utopia deve ser construída aceitando a nossa condição de seres ambivalentes e sempre em construção, mas capazes de fazer brotar uma melhor sociedade integrando diferentes e novas percepções da realidade a cada instante, aqui e agora.

57 GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

O TEMPO, OS LUGARES E OUTRAS IMPROPRIEDADES

*Isabel Cristina dos Santos*¹

Introdução

O texto a seguir oferece ao leitor um convite à reflexão sobre os paradigmas espaço-temporais que têm sido construídos na nossa mente e corações. Mais do que um questionamento, o artigo registra impressões, apresenta algumas das mais frágeis convicções e insere muitas incertezas. E assim, busca explorar para além do senso comum sobre o sentido de duração, da propriedade, da localidade de origem, costurando tais sentidos com uma visão particular, adornada pelas contribuições dos autores que referencia

O debate que visa provocar tem por objetivo preencher a pequena lacuna da discussão sobre a transitoriedade do tempo e dos sentidos que a sua passagem desperta, tanto sobre os lugares quanto sobre a sociedade. Para tanto, criou-se uma linha de pensamento apoiada pela produção literária culta e científica, e ainda, um tanto de arte, de crítica e fê, mas, sobretudo, de chamamento.

1 Doutora em Engenharia, com Pós-Doutorado em Gestão da Inovação Tecnológica e Economia da Inovação, é professora-pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Administração da Universidade Municipal de São Caetano do Sul.

O tempo e a sociedade

Existem diferentes medidas e formas para medir o tempo, como o tempo geológico que permite situar as principais mudanças ocorridas na crosta terrestre e, com isso, explicar os fenômenos de criação do relevo dos lugares, mares, planícies e continentes; o tempo histórico que permite compreender os contextos espaço-temporais que moldaram a sociedade, tal como a conhecemos atualmente; e o tempo cronológico, delimitado por minutos, horas, dias, meses, anos, décadas e séculos. O calendário, por exemplo, é uma construção social que tem a frágil intenção de criar ordem em um universo impreciso e caótico.

Guiddens (1991) comenta que a criação do calendário teria sido, no ambiente agrário, tão surpreendente quanto a própria invenção da escrita. E que, de uma forma ou de outra, o sentido do tempo sempre se vinculou à noção de lugar, ainda que sujeito a mudanças. Daí a certeza de que a passagem de tempo se dá em diferentes ritmos, nos diferentes lugares. E está muito além das diferenças de fuso horários.

A cronologia está ao alcance da agenda. Assim, um ano seria um conjunto de 365 folhas. Algumas em branco e outras muito preenchidas. Dias úteis e outros nem tanto, porém, muito mais que isso. Bosi (1992) compara as datas às pontas de *icebergs*, que o seu valor está no conteúdo, ou nos eventos que as datas associam. Assim, os eventos trazem as marcas do tempo e da sociedade que eles buscam significar. Celebrações são como marcos ao longo de uma longa ou breve estrada.

O espaço do indivíduo dentro de um contexto cujas variáveis controláveis são, quando muito, ditadas por um punhado de pronomes relativos (onde estarei, quem encontrarei), um pobre objeto direto (o que farei) e um mísero advérbio (quando será). Todos

seguidos de dúvida. A incerteza é um elemento fundamental do tempo social. E cumpre uma função dialógica: os significados tem que fazer sentido em uma esfera relacional. Os significados precisam ser compreendidos, aceitos, na medida em que representem os valores de uma sociedade e compartilhados como uma forma de ser e viver.

O tempo tem diferentes formas de acolhimento que acompanham a curva de maturidade do indivíduo. Quando criança, tudo é urgente. A fome, a sede, o peito que o alimenta. E isso não melhora até que novos marcos da vida sejam atingidos: a menarca, o primeiro beijo, o serviço militar, a universidade, o primeiro emprego, o primeiro coração partido. Para muitos, o tempo é um grande aliado, cura todos os males e cria os indefectíveis calos que um viver de coragem predispõe. Para outros, o tempo é um adversário a ser combatido. Ainda que, nada dure tanto assim. Dores e lutas um dia cessam. Novas portas se abrem e a vida segue seu curso.

Tempos e lugares são também uma construção coletiva e a pertinência pode ser apropriada como uma variável de controle. Hinos e bandeiras completam a convicção do pertencimento e são itens geralmente avaliados nos pedidos de nacionalidade. Pertencer é conhecer o seu lugar e reconhecer nele os seus signos, suas cores e suas leis.

A Flecha do Tempo e a Terra

O surgimento do universo é ainda um objeto de estudo em exploração. Uma das teorias mais aceitas é a Teoria do Big Bang. A primeira incursão sobre o modelo teórico foi empreendida pelo padre católico, físico e astrônomo belga Georges Lemaitrê, em 1927, e anunciada pelo cientista russo, naturalizado americano, George Gamow, em 1948. Como é sobejamente divulgado, segundo os

cientistas, a grande explosão que daria início ao universo, teria liberado uma quantidade extraordinária de energia, capaz de construir a dimensão espaço-temporal, que hoje nos abriga a todos.

O Universo tem aproximadamente 14 bilhões de anos, ainda que esse número esteja compreendido em uma suposição que pode chegar a 20 milhões de anos. Os mamíferos se formaram a 13 milhões de anos e o homem teria chegado à cena somente entre 400 mil e 100 mil anos. Sua presença, excluída a hipótese religiosa do criacionismo, foi fruto mais provável de um processo evolucionário lento, gradual e progressivo, iniciado no mar.

Porém, foi na modesta figura do *homo sapiens*, milhões de anos depois dos primeiros ancestrais, que tem como referência espacial a terra-mãe africana, e a partir de quem a história da humanidade começou a ser contada, com seus respectivos artefatos e descobertas, propiciando divisões de eras e suposições sobre como o passado se desenvolveu e como poderá ser o futuro.

Há um endereço certo e, até onde se sabe, fixo para a Terra: na Via Láctea, em meio a, aproximadamente, “300 bilhões de estrelas e seu centro é ocupado por um gigantesco buraco negro, chamado Sagittarius A” que possui “com massa equivalente a 4 milhões de sóis, mas com raio (previsto em teoria) de apenas 17 vezes o tamanho do Sol. O sistema solar também orbita o centro da galáxia, mas sua orbita dura 200 milhões de anos”, afirma o físico Kleban.

As referências espaço-temporais estão no centro da ciência, por uma necessidade imperiosa de compreensão dos fenômenos e, sobretudo, aqueles relacionados à ideia de duração. Como se esse “pequeno racionalismo”, como avalia Merleau-Ponty, analisado por Cardim (2012, 87-88), pudesse explicar todos os fenômenos pela ciência, “presumindo a existência de uma imensa ciência”, portanto cognoscível, inserida nos fenômenos. Se a opção da evolução humana fosse pautada exclusivamente pelo criacionismo, a

questão da duração estaria resolvida. A eternidade nos aguarda. Mas, há controvérsias.

Nutre a vaidade humana pensar que só exista uma direção para o tempo: ao infinito e além. A direção do tempo é o futuro e o passado não se repete. Esta ideia de direção do tempo é dada pela flecha do tempo, estudada pela cosmologia, que é um ramo da astrofísica que se ocupa de entender o universo, a partir de variáveis metrificáveis. A flecha do tempo descartaria a noção de ciclos, como defende a climatologia e outras Ciências da Terra.

O tempo e a sociedade

O cidadão comum observa a vida pelos seus artefatos. Assim, é possível fragmentar o tempo, sobretudo a modernidade, a partir das tecnologias típicas das épocas e pelos marcos artísticos e científicos. A pré-história, por exemplo, acabou com a invenção da escrita, que surgiu, estima-se por volta de 3000 anos antes de Cristo, e inicialmente caracterizada por sinais e símbolos, que a história da evolução social denominaria como letras ou ideogramas, centenas de anos depois, e superariam, com vantagem, os registros rupestres dos humanos mais antigos.

Na Antiguidade, ou Idade Antiga, que começa por volta de 4000 anos a. C. e avança até o séc.V, também foi demarcada por aspectos sociais particulares aos povos que a representam, como a Mesopotâmia, egípcios, gregos e romanos. E foi, principalmente, marcada pela cultura dos povos e estes pela defesa dos seus territórios e soberania.

A Idade Média, período que abriga o tempo, os lugares e a história entre os séculos V e XV, foi palco de momentos culminantes para a Humanidade, registrando a queda do império romano, as invasões bárbaras na Europa, um novo sistema produtivo e de

exploração do trabalho servil, com o feudalismo. Nesse período, e em razão da acumulação de poder e riqueza nas mãos da realia, foi possível financiar a consolidação do comércio marítimo entre países, e a conquista de novas terras. Tal iniciativa reflete começo da globalização e do lento intercâmbio de mercadorias, de riquezas espoliadas, e a tentativa de transferência da fé e dos costumes da Europa conquistadora. O lugar passou a ser onde se estabelecesse ou a bandeira ou a Fé. E o tempo dos colonizados passou a ser o tempo das metrópoles colonizadoras.

A Idade Média ainda marca o absolutismo, e o mercantilismo aprendido com a prática de comercial, criando uma elite que financiaria a mais profunda mudanças nos costumes, nos ritmos e nos espaços do homem: a revolução industrial. E, com ela novas ordenações espaços-temporais são estabelecidas, delineando uma revolução urbana, social e também tecnológica.

A arte, inserida no contexto das grandes conquistas, financiada por nobres e pela elite comercial, foi acompanhada por movimentos políticos, culturais e religiosos, decalcando no seu estilo a presença da fé e a moral cristã. A arte se ergue das cinzas da Era Clássica e assume contornos do Renascentismo do intelecto, entre os séculos XIV e XVI, acendendo os faróis que iluminarão a razão no movimento filosófico e intelectual que o sucede.

De volta à cosmologia e a ideia de um universo fenomênico, Kleban retifica a ideia do *continuum* do tempo, afirmando, com base na teoria das cordas, que “há leis físicas que preveem uma dupla direção, com uma simetria entre passado e futuro”, ressaltando que, mesmo parara os estudiosos, essa simetria entre passado e futuro, é uma temática ainda a ser esclarecida pelos pesquisadores da Física.

Novamente, as incertezas e os vazios científicos são preenchidos por suposições, por modelagens matemáticas e pelo esforço de desenvolver tecnologia suficientemente potente para responder a

alguns dos longevos dilemas da sociedade, alimentados por prognósticos críticos: duraremos?

O homem, mais do que qualquer outra espécie animal, traz em seu registro imemorial a noção de que sobreviver é preciso. Mas, seria possível? A preservação da espécie humana será alcançada ainda que tenhamos que colonizar novos planetas. E várias áreas da chamada ciência dura vem trabalhando nessa direção, dando oportunidade para o debate de novas teorias e a revisão de tantas outras. Desde a primeira referência embriões desenvolvidos em laboratórios, tal como apropriada a literatura de Aldous Huxley, de 1932, até a clonagem de seres vivos, houve muita experimentação e evolução da ciência. Mais do que tudo, evoluir é preciso.

Na Cosmologia, um dos grandes aliados da angústia do porvir é o telescópio Hubble, que permitiu estabelecer um novo conjunto de dúvidas razoáveis. Do buraco negro ao universo paralelo. E, confirmando a máxima do personagem Fernão Capelo Gaivota, de Richard Bach, criado em 1970, de fato, ao que podemos constatar hoje, longe é um lugar que não existe. Ainda que o acesso aos lugares no Cosmos seja infinitamente distante.

A Teoria do Buraco de Minhoca, cogitada por Hermann Weyl em 1921 e desenvolvida por Wheeler, em 1957, propõe haver atalhos no *continuun* espaço-tempo, propiciando viagens no tempo, na travessia desses túneis que ligariam uma realidade espaço-temporal a outra. Por essa avenida, trafegariam os invasores alienígenas da ficção científica: do cinema em direção à Terra. Dessa forma colocada, parece bastante simples, mas essa teoria é suportada pela Física Quântica e pela Teoria da Relatividade, de Einstein, desenvolvida entre 1905 e 1915. Pode-se dizer que essa teoria está assentada sobre ombros de gigantes, frase atribuída a Isaac Newton, séc. XVII, o pai da Física Mecânica, mas como ocorre em todos os saberes que exigem profundidade e continuados esforços de

pesquisa, a teoria vem sendo também aprimorada pelas controvérsias que a quebra de paradigma que ela impõe são geradas.

O cinema, há tempos, vem explorando a ideia de viajar no tempo e no espaço. Talvez a primeira referência tenha sido apresentada no filme “Viagem à Lua”, de George Méliès, em 1902. Desde então, tem oferecido argumento para as séries de televisão como Perdidos no Espaço, de 1965; Jornada nas Estrelas, de 1966; Túnel do Tempo, também de 1966; para citar alguns. Além de filmes, como 2001: uma odisseia no espaço, de 1968 e do recente filme Passageiros, de 2016, que deposita na hibernação de homens e mulheres, a condição de juventude necessária para colonização de um novo e distante planeta. Nas revistas em quadrinhos a relação tempo e espaço, foi popularizada pelo herói Flash Gordon, cuja primeira publicação se dá em 1934.

A Guerra Fria nutriu a curiosidade humana em relação ao espaço, com contribuições significativas de nomes da pesquisa científica, no campo da Física Teórica e da Astrofísica. E a pergunta que povoa a mente humana desde sempre é: há vida em outros planetas? E, se houver, teremos condições de ocupa-los? E a conquista espacial e prova de vida em outros planetas permitiria, em algum momento, corrigir uma distorção no projeto humano que posiciona a própria Terra como um ambiente em degradação contínua e alto risco de extinção.

A cosmologia e a natureza levaram 14 bilhões de anos de esforço de construção do planeta, e a degradação a partir da presença humana, nos últimos, talvez, 400 mil anos, atribuindo novos contornos para o papel do consumo, o trato com as questões sociais, ambientais e toda ação preservatória urge. Talvez esse seja o tempo humano para consertar o ambiente ou para ressignificar a permanência. Ante ao esforço acumulado de devastação e ao poder da flecha do tempo, Deus parece ser um ente finito.

O Mito de Cronos e o ideal da eternidade

Na mitologia grega, Cronos era filho de Urano, que representava o céu, e de Gaia, que representava a terra e era o membro mais jovem da primeira geração de Titãs, formada por doze deuses, também filhos de Urano e da proflua Gaia que, para livrar-se do assédio de Urano, teria incitado Cronos, a decepar os genitais do pai, separando o céu da terra, dando origem a vida.

Pai cruel, Cronos foi derrotado pela segunda geração de deuses, agora, olímpicos, formada pelos filhos Zeus, que o derrotou e o fez vomitar os irmãos Hades, Hera, Héstia, Poseidon e Deméter, que Cronos havia devorado. Por ter derrotado Cronos, Zeus ganha a imortalidade, e também seus irmãos.

Condição inerente aos deuses e sua linhagem, a imortalidade é vista como uma primazia, um dom divino, ao qual se associam outras virtudes, como o poder, a beleza, a justiça, para dar sentido e direção à ideia da vida e da duração. E explica a separação entre a existência (eternidade) e a vida (duração) como uma concessão divina, criando um começo (vida) e um fim para todas as coisas (catástrofes, guerras, doenças e a morte).

O argumento acima justificaria os comportamentos dos seguidores, como a obediência, a adoração e o sacrifício em comunidades consideradas primitivas e atravessaria o curso da fé rumo à razão iluminista, enfrentando as trevas da pré-antiguidade, os vícios do politeísmo da Antiguidade, encontrando no caminho o filho de Deus humanizado, a criação da igreja, a cisão e o iluminismo do século XVIII. No centro da obediência, ou a fé ou o medo.

Nas culturas primitivas, e ainda hoje, a presença de deus manifesta por eventos da natureza: o amanhecer e o entardecer; o plantio e a colheita. Os deuses das safras abundantes; o sacrifício das virgens vestais, as mudanças climáticas e a desolação. A

fragilidade da fé, a infidelidade e a traição ao deus, cujo sacrifício recusara, Castigo e punição seguidos pela desintegração de culturas e o esgotamento da capacidade produtiva dos lugares. E, enfim, o desterro e a condenação à busca, senão eterna, cíclica.

O esgotamento da capacidade produtiva local, em razão de fenômenos climáticos, para a ciência, ou de castigo divino, na visão dos povos, é uma das hipóteses atribuídas à desterritorialização dos povos pré-colombianos, como a civilização Maia. Considerada a sociedade mais avançada e urbanizadas da época, o povo maia, segundo seus artefatos datados de 2600 a.C. experimentaram seu auge entre 250 d.C. a 900 d.C. quando a dispersão social passa a caracterizar o seu declínio. E, com ele, a ideia de civilização, dos espaços ocupados e da permanência. Estariam os deuses eternamente furiosos?

A idade média, a luz e a razão

As datações são métricas estabelecidas pela ciência e visam atribuir algum sentido de coesão aos variados elementos que permeiam os fenômenos também sociais. Assim, o tempo marcado um padrão social atribui significado e contexto ao tempo social. O renascentismo e a fé; o iluminismo e a razão.

Uma vez questionado sobre o que seria o movimento iluminista, Kant teria respondido que o iluminismo seria “um dos mais contundentes apelos ao exercício autônomo da razão” e, completa, uma “expressão sintomática de um momento fundamental na estruturação da consciência moderna”. A visão do iluminismo como um movimento de ruptura da ordem social, na visão de Kant, consideraria também uma conclamação para a quebra das tradições e da imobilidade social e da sua frágil capacidade de enfrentamento do porvir.

Morais (1989) aponta o Iluminismo como um esforço de compreensão do, até então, universo mecânico e estável, no qual Deus penetraria como uma solução para o fenômeno que a mente não capturaria. O ponto de ruptura foi cravado pelo Racionalismo Absoluto, com o persistente debate de separação entre o humano e o divino.

Então, vieram as máquinas e, com elas, a noção de um tempo humano, e socialmente construído, foi substituído pela precisão das máquinas. A urbanização entoou o mesmo cântico e o espaço das fábricas tornou-se o espaço essencial do homem. E as cidades foram sendo paulatinamente absorvidas pelo espaço urbano. E o humano agregado a um processo orientado para a produção, torna-se contingente, vivendo nos subterrâneos obscuros das cidades em precária e gradual formação, e nos guetos que separavam os trabalhadores dos desocupados.

A precarização da vida e do trabalho que foi descrita, em preto e branco, por Émile Zola, em 1885, na obra *Germinal*, e coincide com o ingresso da Revolução Industrial na sua segunda fase. Nela, Zola revela um retrato da vida dos trabalhadores exilados do campo e oprimidos por condições inacreditavelmente desumanas do trabalho nas minas de carvão. Essa realidade, apesar das tecnologias adotadas, continua muito parecida quase um século e meio depois, seja nas minas, seja nos garimpos como se viu no auge da exploração do ouro em Serra Pelada, no norte brasileiro, na década de 1980 ou, como ainda ocorre nas minas de carvão de Santa Catarina, cuja exploração começou a ser feita em 1886. Para algumas realidades o tempo parece não passar.

Contudo, uma nova revolução tecnológica surgiria. Desta vez, com as máquinas inteligentes que permitiram reorientar a direção do tempo e do espaço em um movimento que Morais (1989) definiu como automação da sociedade. Um período de intensas

mudanças tecnológicas, resultantes da “aceleração contemporânea”, definida como “momentos culminantes na História, como se abrigassem forças concentradas, explodindo para criarem o novo” (SANTOS, 1994, p. 12).

A máquina, as grandes invenções que reconstróem as noções mais primitivas de localização e tempo, tornando os lugares uma aldeia e o tempo uma ideia, uma referência, por vezes, vaga. O ritmo da produção, os turnos organizados, os projetos compartilhados por equipes internacionais, conectadas por um mesmo objeto, destituem a propriedade do projeto. As ideias são cada vez mais coletivas. E quando mais complexo seja o projeto, tanto mais multidisciplinar poderá ser. As tecnologias de informação e comunicação oferecem abrangência planetária. A tela do computador passa a ser a janela para o mundo, que cabe em uma memória virtual ou na nuvem.

A mudança nos meios de comunicação e de transporte fez com que as certezas de tempo ficassem reduzidas a paradigmas rapidamente ultrapassados. Os avanços na tecnologia de informação fizeram todo o resto: deslocaram a ideia de centro e deram extensão global ao que se convencionou chamar de periferia, e, ao mesmo tempo, fez surgir novas tribos: os excluídos digitais, os hiper incluídos ou *nerds*, a turma do *zap*, os grupos do Face, o que aponta para a ausência de homogeneização do espaço. Esse tempo corresponde ao pós-modernismo.

Em teoria, a heterogeneidade dos espaços, cuja virtualização oferece como limite o planeta, poderia configurar-se como uma arena multicultural de criação e novidades para o mundo. Mas, o que une os seus participantes?

A existência de uma identidade comum, que define interesses associativos entre os membros, para o bem ou para o mal, tem sido objetivo de estudos no campo da Teoria Social, da Psicologia

Cognitiva, Saúde e Antropologia. Até mesmo o cinema tem apropriado o tema da fuga e do isolamento, relacionamentos afetivos, de humanos com holografia ou sistemas operacionais, como no filme *Her*, de 2013, ou entre humanos que, por uso do ambiente virtual, podem viver uma primeira ou segunda vida, muitas vezes refugiados no anonimato dos perfis que podem não ser nem totalmente verdadeiros ou mesmo comprometidos com o bem comum. Bem-vindos à pós-modernidade e à sociedade do conhecimento onde a virtualidade é um dos presentes.

A sociedade do conhecimento

O termo foi cunhado na década de 1960, sem clara origem, de acordo com o dicionário Oxford. O termo aparece na obra “Uma Era de Descontinuidade”, de Peter Drucker, publicada em 1969, e também no livro “Choque do Futuro”, de Alvin Toffler, publicado em 1970, fruto de uma pesquisa que iniciara em meados da década de 1960. Ambas as obras obtiveram visibilidade internacional e são marcos legítimos dos efeitos da evolução tecnológica em curso, especialmente, em relação aos seus impactos potenciais sobre costumes e hábitos da sociedade e da organização do trabalho.

Mas, embora os marcos teóricos e os artefatos tecnológicos que os geraram e permitiram distinguir uma nova era comunicacional tenham mais de meio século, o acesso aos recursos não é inclusivo e os lugares que carecem de recursos ainda mais antigos, mantem-se à margem dos benefícios dos acessos às informações e, com isso, vivem em uma ambiência espaço-temporal, muitas vezes, quase primitiva, nos padrões da sociedade do conhecimento. Uma circunstância, uma herança ou uma conveniência?

A UNESCO vem direcionando esforços para inserção global das sociedades alijadas do acesso aos padrões tecnológicos e

seus artefatos, na direção de promover o desenvolvimento justo, igualitário e acessível à Sociedade de Conhecimento. Para tanto, considera a necessidade de inserir no contexto da igualdade o respeito à diversidade cultural; iguais oportunidades de acesso à educação e à informação, sobretudo, de domínio público; e, talvez o maior desafio, a liberdade de expressão.

O respeito diversidade cultural deve considerar que cada grupo tem em seus artefatos e *modus vivendi* uma representação legítima da sua cultura, construída socialmente ao longo de gerações. A modernidade representa, em sociedades ditas primitivas, uma desconstrução do seu legado cultural, espaço-temporalmente construído.

Segundo o relatório da UNESCO, a internet está disponível a 39% da população mundial. A questão que permanece é como inserir 61% dos excluídos, de uma forma que estimule o conhecimento e o respeito às diferenças que caracterizam o legado cultural de nações e grupos. A padronização de hábitos e a homogeneização do pensamento são possibilidades indesejáveis e contradições da pós-modernidade.

Contudo, curiosamente, a cultura dos mitos permanece mesmo na pós-modernidade. Na ótica pós-moderna, eles representam o *boom* da economia ponto.com. Ao contrário dos heróis que o precederam, eles são chamados por apelidos ou primeiros nomes. Eles são pessoas comuns, com visões de futuro incomuns; parecem acessíveis, usam jeans e camiseta, e poderiam ser o vizinho de andar. Mas, o que parece ser uma realidade é mais uma construção coletiva, assentada sobre mudanças tecnológicas.

A tecnologia traz consigo a marca do seu tempo. A sociedade do conhecimento é o produto de grandes mudanças. Porém, a percepção de como a tecnologia afeta a sociedade se revela na disponibilidade, na inclusão, adesão e no cotidiano. O comércio

eletrônico, por exemplo, rompeu com um hábito dos mais corriqueiros no dia-a-dia das pessoas: a ida às compras. Parece uma simples mudança de hábito, mas, na prática é uma importante mudança de comportamento e de uso do tempo e do espaço. No Brasil, os números impressionam: são mais de 100 milhões de usuários do Facebook; mais de 60 milhões de usuários de comércio eletrônico, devendo alcançar R\$ 59,9 bilhões em 2017, informa a Associação Brasileira de Comércio Eletrônico. Naturalmente, esses números contrastam com a realidade de um grande número de brasileiros.

Outro ambiente comum no dia a dia é a escola e, ainda que não se generalize o pífio resultado das instituições e dos cursos, e especificamente o de nível superior, o ensino a distância, segundo Censo da Educação à distância 2015 - 2016 (Censo EAD.BR, 2016), soma “5.048.912 alunos, sendo 1.108.021 em cursos regulamentados totalmente a distância e semipresenciais e 3.940.891 em cursos livres corporativos ou não corporativos”.

A inclusão permitida pela educação à distância esbarra em questões técnicas como a disponibilidade tecnológica necessária para ampliar o acesso à tecnologia. O número de estudantes em ensino cresce em razão da dinâmica demográfica e o que poderia ser uma oportunidade de mudança no padrão de ensino brasileiro, não mais do 8% dos alfabetizados, em todos os níveis, domina os conteúdos que foram aplicados na escola.

Assim, cria-se um hiato entre os números da educação e o valor que ela entrega aos estudantes. A desinformação presta um serviço ao poder hegemônico do saber e recrudesce a separação entre os povos da mesma nação. No Brasil, a educação é pouco efetiva na transformação da vida das pessoas, mas os resultados números encantam os ouvidos e olhares incautos.

A sociedade do conhecimento no Brasil parece restringir-se a uma parte pequena da população cujo acesso às tecnologias de informação seria conquistado mesmo sem essa rubrica.

A falta de informação e de acesso ao conhecimento, considerando que o conhecimento é a informação transformada, encrusta o ser humano nem uma realidade pétrea, crivada por repetições de padrões culturais que deveriam evoluir no tempo, independentemente dos lugares onde elas se estabelecem e delimitam o potencial de mudança. Novas cavernas de Platão são surgidas do isolamento cultural.

Contradições espaço-temporais da pós-modernidade

A visão europeia dos tempos sociais projeta um mundo sem barreiras e integrado, como grandes aldeias que pressupõem a convivência multicultural também como um meio aprendizado.

O dinamismo da modernidade advém da ruptura das dimensões tempo e espaço e da sua recombinação em novos zoneamentos mais precisos dos tempos sociais à luz da incorporação contínua de novos conhecimentos, que reconstróem padrões de comportamento e de decisões dos indivíduos e dos grupos (GUIDDENS, 1991). Então o centro dos tempos das sociedades, está na acumulação de conhecimento e, também, no uso se faz dele.

Em uma sociedade superlativa, como a que vivemos, os adjetivos parecem ser insuficientes para qualificar o momento atual. A rapidez com que a tecnologia da informação penetrou a realidade cotidiana tem gerado distorções espaço-temporais relevantes e perceptíveis na condição de vida humana. Antes que muitos grupos pudessem saborear o bom e o *boom* da Era da Informação e do Conhecimento, diante do imenso abismo que existe entre

incluídos e excluídos digitais, a Era Cognitiva alcançou a geração atual.

Não se superou a fome que grassa os nichos de miséria de países pobres, alguns ditos emergentes, e o mundo pós-moderno lida com realidades tecnológicas típicas da ficção científica. A internet das coisas, o vidro inteligente que abre uma janela para a conexão global, a inteligência artificial capturando o melhor do comportamento humano e o computador que decide e aprende com erros, tornando as decisões seguintes mais equilibradas e certeiras.

Enquanto isso, do outro lado do mundo, e da rua, os mosquitos e as doenças tropicais ressaltam as diferenças em as nações e os hemisférios; a pirataria real levada as telas como um exemplo heroico de resistência. Em algumas regiões o tempo resiste em passar e abrir lugar para o novo. Não como uma escolha, mas como uma condenação a um passado tribal, de meninas feridas e espoliadas da sua juventude e de meninos brincando de soldados em campos reais de batalha.

Assim, os recursos do conhecimento explosivo do século XXI, que irrompem dos processos de acumulação tecnológica, desenvolvidos ao longo de décadas de investimento contínuo em ciência e tecnologia, reforçando o mito do desenvolvimento tecnológico em nações com grande poder econômico e que, até pouco tempo, pouca consideração oferecia ao tipo de tecnologia existente nas soluções de problemas das comunidades à margem do progresso, que, excepcionalmente, tem acesso às tecnologias obsoletas.

Um exemplo de contradição entre mundos é a exportação de lixo eletrônico dos grandes centros econômicos para países, quando muito emergentes. Em 1900, havia no mundo em torno de 1,56 bilhão de pessoas e a expectativa corrigida para o século XXI supera espantosos 11 bilhões de habitantes no mundo todo.

Há uma estranha, porém previsível, relação em relação entre a condição econômica do país e a geração de lixo. Em países mais desenvolvidos, cada cidadão produz em torno de 2,5 quilos de lixo por dia, em países subdesenvolvidos mal atinge a meio quilo por dia, por habitante.

Em relação ao lixo eletrônico, em todo mundo, há três regiões exportadoras: a região central dos Estados Unidos da América, Europa central e Austrália. Juntos, os países exportam 150 milhões de toneladas de lixo eletrônico, por ano. É um dado que poderia enfurecer os críticos do neocapitalismo: os resíduos eletrônicos geram renda em países como México, Nigéria, Paquistão, Índia, China e Tailândia. Então, o resíduo eletrônico que é consumido e gerado em excesso para países ricos é absorvido por países que vivenciam a chamada economia da escassez, trazendo alguma esperança a muitos e liberando de garagem de poucos.

Um número significativo de países, incluindo alguns da América do Sul, recebe parte dos resíduos eletrônicos distribuídos no planeta, sem reconhecimento formal, refletindo a insuficiência da tecnologia como um artefato gerador de progresso, de modo abrangente. Daí uma grande contradição entre o efeito potencial da mudança tecnológica evolucionária frente às economias fragilizadas.

A mudança tecnológica, os lugares e o tempo

Na primeira tomada da cena, um garotinho senta-se no chão de terra, sob o sol ardente da caatinga do nordeste brasileiro, e brinca com ossos de um animal que morrera de sede e fome, muitos meses antes. Na segunda tomada, no Oriente Médio, um menino olha para o céu e sorri com o vento, que faz a sua pipa balançar. Na terceira, e última tomada, em algum lugar do

hemisfério norte, uma menina cria, no seu *tablet*, um novo jogo eletrônico. Em comum, apenas a idade e a cadência que o estágio de desenvolvimento que os lugares proporcionam aos seus habitantes, constituindo e destituindo os artefatos. A tecnologia marca o seu tempo.

As pessoas passam, mas é a permanência que deixa traços da sua existência, da sociedade e da pertinência dos indivíduos. Ao seu tempo, as evidências e as descobertas contam uma história. O domínio do fogo, a criação da linguagem e invenção da roda, por seu turno, representaram esforços grandiosos e grandiloquentes de observação, mimetização e criação, oferecendo saltos quânticos no *modus vivendi* dos grupos, marcando o seu tempo e a passagem de estágio, rumo à Modernidade.

Não raro, associa-se a tecnologia à artefatos sofisticados, cunhados por intenso conhecimento e domínio das fronteiras tecnológicas. Como se o futuro pudesse ser resumido pelo que hoje conhecemos. Mas, a humanidade enfrenta desafios primordiais: um ar limpo para respirar, água boa para beber e locais seguros para viver.

Um retorno à simplicidade, na proposição de ações cotidianas, como a criação das varandas verdes para criar uma atmosfera mais respirável, aproveitamento da energia solar e outros recursos nos grandes e pós-modernos edifícios, como se observa em projetos sustentáveis na arquitetura, como o Bosco Verticale, de Milão, Itália. Visto de perto, parece proporcionar um bioma no qual a vida flui de forma quase de forma autônoma, reconstituindo aspectos naturais que foram destruídos pelo consumo exacerbado e pelo desperdício da vida moderna.

A pós-modernidade clama por uma vida reconciliada: humanidade e ambiente, em contraposição aos resíduos gerados pela tecnologia. Esse pode ser visto como o ponto de ruptura do

consumismo da Era Moderna. E a curva de aprendizado tecnológico foi capaz de gerar grandes possibilidades, ao corrigir excessos do passado, fazendo da vida contemporânea um museu de grandes novidades, diria Cazuza.

Na relação espaço-tempo, a tecnologia oferece um elevado nível de proximidade com realidades longínquas. O domínio do espaço, por exemplo. Superando o transporte em velocidade de cruzeiro, a realidade virtual, a interconectividade e a holografia dão novo sentido à presença em tempo real, trazendo para perto realidades que nas décadas antecedentes, não compartilhariam dos mesmos tempos.

E, novamente, a ambivalência dos domínios tecnológicos, uma vez que, mesmo quando aproximam realidades, as afastam, oferece uma classificação que agrupa, em três diferentes níveis de domínio, a maturidade tecnológica dos países e das sociedades que os representam: países com domínio das fronteiras tecnológicas; países com capacidade de absorção de avanços técnicos; e, infraestrutura tecnológica incipiente. Que se destaque, essas três classes não incluem todos os países. Existem intervalos não abrigados pela categorização.

Assim, a mudança tecnológica, excluídas as manifestações de caráter humanitário, tende a passar como se fora um mito ou uma quimera. E, em sociedades mais tradicionais, como um hábito a ser combatido como foi o uso da rede mundial em países socialistas, ou como ainda é, na educação feminina em países de tradição religiosa xiita, quando a inclusão exigiria mais do que uma mudança nos padrões tecnológicos. Exigiria uma revolução de costumes.

É fato histórico que as revoluções não ocorrem ao acaso. São sim, efeitos encadeados de processos de acumulação e, por que não dizer, de saturação de modelos. A revolução industrial foi precedida pela mudança de regime econômico, que propiciou

acumulação financeira e financiamento das tecnologias industriais; e por uma revolução agrícola que deslocou as famílias dos campos para o entorno das atividades industriais, delineando os novos conceitos de vida urbana, resultando em uma revolução urbana, que demanda, até os dias atuais, novas tecnologias para conciliar a disponibilidade de recursos e sua utilização pela sociedade sob a rubrica “Cidades Inteligentes”.

As Cidades Inteligentes referem-se ao gerenciamento dos espaços urbanos, que congregam mais de 50% da população mundial, por meio integrado e intenso uso de tecnologias de informação e comunicação, com a finalidade de melhorar a qualidade de vida dos cidadãos nos centros urbanos, com ações controle e monitoramento da vida cotidiana, nos espaços e na prestação de serviços públicos.

Por intermédio da aplicação de recursos tecnológicos, que incluem aplicativos para uso do cidadão, que coopera no monitoramento das condições da infraestrutura pública, as Cidades Inteligentes oferecem soluções tecnológicas para problemas urbanos e de gestão pública, decorrentes da crescente aglomeração, como a mobilidade urbana, ocupação e uso de solo, oferta de serviços de saúde pública, além de oferecer acesso e inclusão digital.

Com isso, o uso da tecnologia avança tanto na direção do controle social, como na reformatação dos espaços públicos e na atenuação da discreta linha que separa o público do privado, na esperança que o indivíduo possa viver com maior qualidade e segurança. Nessa nova aplicação tecnológica, a sofisticação visa prover a simplicidade do bem viver. Do homem como criador e criatura, em uma combinação entre o antropocentrismo renascentista, o racionalismo na busca de soluções a problemas urbanos complexos e a desconstrução da realidade para, talvez, a construção de um novo começo.

Um mundo para todos e para alguns, a utopia

Longe ou perto são conceitos vagos, ante as transformações nos sentidos espaço-temporais trazidas pela tecnologia. Para muitos, o mundo é vastidão repleta de abismos intransponíveis. Para uma parcela consideravelmente grande da população, sobretudo urbana, e que tem acesso a essa tecnologia, o mundo é apenas um lugar indistinto no espaço cibernético. A ilusão de que pertencemos a algum lugar remete a impropriedade do ser em estar fora dos seus espaços e longe das suas heranças. Mário Quintana, o poeta, dizia que nada é mais provinciano do que sair da Província, tomada como o seu lugar. Ou aquele em que as raízes culturais não se espantam com o comportamento, ou não excluem, por não o considerar atípico. A província colhe o provinciano por nele ela está contida.

Os lugares são regiões delineadas por usos e costumes, muito mais do que por fronteiras e estão internalizados nas pessoas, cujas histórias de vida são, desde a origem, a eles vinculados por laços firmes. Assim, se o mundo informacional concentra as questões da localidade, o lugar é o mundo. Parafraseando um autor desconhecido, é possível tirar o homem do seu, mas não o seu lugar de dentro do homem. E isso por que lugar constitui, embora não limite, quem o homem é. E permanecerá na sua história de vida e nas reminiscências. E o tempo dirá.

O tempo pode ser visto como um liame entre pólos que quando tem separa também aproxima. Essa é a ideia que determina, por exemplos, os diferentes estratos da sociedade, distinguindo e agrupando aqueles que possuem o mesmo grau ou tipo de poder, formando classes de um lado e comunidades de outro. A tecnologia transpõe limites físicos e temporais, aproximando quem dela

tenha acesso, independentemente da classe que identifica os indivíduos. A palavra-chave é o acesso.

O acesso refere-se também às soluções que recebemos e emprestamos aos vizinhos para que todos vivam com condições necessárias a um estado de bem-estar sustentável, progressivo e solidário, lembrando que, para muitas comunidades, o estado-da arte é ter água tratada para beber.

Um dado bastante auspicioso sobre as novas gerações e os novos tempos é o aumento da solidariedade. A existência de um índice que mensure as ações solidárias é, por si só, um avanço que impressiona. A pesquisa é realizada anualmente pelo respeitável Instituto Gallup e tem abrangência global. Na América do Sul, o Brasil é o quarto colocado, atrás do Chile, Uruguai e Perú. O crescimento das ações solidárias no país, medidas por doações financeiras, trabalho voluntário e ajuda a desconhecidos, fê-lo saltar da 105ª posição no ranking mundial para a 68ª, ainda bastante distantes dos primeiros colocados Mianmar, Estados Unidos, Austrália e Nova Zelândia.

Completando o quadro alvissareiro, cresce também o número de entidades filantrópicas no mundo. Em 2009, o número de entidades era de mais de 1,2 milhões, segundo relatório da Charities Aids Foundation - CAF e o número de países abrangidos pelas ações e pela captação de recursos já supera 95% dos países do globo (CAF, 2016). Um dado curioso desse crescimento é que dentre os principais doadores estão alguns dos mais influentes nomes do setor de alta tecnologia. Enfim, aumentam-se os olhares sobre os lírios do campo e as luzes do porvir gradativamente se acendem.

O setor de alta tecnologia, de fato, tem possibilitado ações inclusivas importantes, dentre elas, o esforço de redução do custo dos produtos para uso doméstico. Naturalmente, o artefato é um viabilizador dos serviços que a tecnologia promove e sua difusão

presta um serviço valioso. Em algum momento, o foco será o serviço. Mas, quando no passado, se pensou em estender produtos caros a população de baixa renda? Essa contradição na lógica capitalista é também promissora, ainda que existam possibilidades de mau uso dos recursos, homogeneização da cultura e outras críticas, por sua característica inclusiva.

Outra sinalização importante é a difusão do movimento *maker*, inserido no âmbito da Economia Criativa, o que tem propiciado não apenas a cultura do “faça você mesmo”, mas também, a inovação e a geração de renda, com a descoberta de novas soluções, muitas quais com uso intensivo de tecnologia, por meio dos *Fab Labs*, forma reduzida de *fabrication laboratory*, ou laboratórios de fábrica, como espaços e recursos compartilhados e orientados para a inovação aberta e para a cocriação de novos produtos.

Cada vez mais os espaços para a cocriação de soluções têm sido abertos. Há uma corrente no campo da inovação que designa as soluções mais imediatas aos problemas comuns, com foco na redução de custo e conseqüente acesso ao consumidor negligenciado pelo custo da sofisticação dos produtos tecnológicos, sobretudo aqueles de baixa renda, como inovação frugal. Com ela, espera-se possibilitar a inclusão do consumidor de baixa renda na cadeia de consumo de bens e serviços, originalmente inacessíveis.

Os melhores exemplos vêm da Índia, com o entendimento de que é possível reduzir funcionalidades e oferecer o essencial a um preço justo. Aliás, vem de lá o conceito da inovação reversa, orientada para absorção em países “em desenvolvimento”, com potencial de agregação de valor para consumo em países ricos. Quebrando um paradigma quase sagrado nos países ricos, os países pobres configurariam as plataformas de inovação no sentido *bottom-up*, ou seja, de baixo para cima.

Enfim, o fim, mas não a conclusão.

Ao longo do tempo e das inovações, algumas experiências vêm sendo desenvolvidas, e merecem atenção e respeito. Outras tantas, devem ser avaliadas não pelo ritmo da solução de problema, mas pela intencionalidade e nobreza do gesto e do olhar sobre o mundo. A inclusão por ação filantrópica mereceria esse olhar, não esgotável no tempo ou no gesto.

Durante séculos, a exploração econômica dos bens e recursos naturais esteve no topo da lista, sem grandes conflitos éticos. Observa-se hodiernamente a incômoda noção de esgotamento de recursos, a sensibilização para o sofrimento humano e a conscientização de que é preciso mudar. Ou, na *expertise* animal que a torna longeva, adaptar é preciso.

O silêncio dos excluídos grita de forma estrondosa para além das fronteiras. As tecnologias de informação e comunicação têm um papel estratégico na difusão desse sofrimento. E ainda que os excluídos não tenham acesso ao conteúdo mais atualizado, a tecnologia propicia aos países ricos essa proximidade, criando algum tipo de reação ou maximizando o ruído. Ninguém poderá afirmar que são sabias que alguém no mundo sofria, sem esperança, sem alimento e sem cuidado.

A sociedade também tem se mobilizado. A clareza com que os consumidores passam a cobrar gradativamente, por meio do consumo responsável, o respeito ao meio ambiente e aos recursos naturais, exigindo das suas marcas algum tipo de resposta, não aceitando facilmente o *greenwashing* (mecanismo de maquiar o produto como ambientalmente responsável, por meio de propaganda nem sempre verdadeira) como uma adaptação legítima.

O mundo se volta para as diferenças sociais, impondo medidas e objetivos para a redução da miséria global em cobrando dos

países ações objetivas e mensuráveis, tema sobre o qual poder-se-ia decorrer caudalosamente por anos a fio. Mas, todas as ações das últimas décadas resvalam numa única, por importante, condição: mudar é preciso, essencial, mesmo que não seja condição suficiente para mitigar o sofrimento humano.

A tecnologia e seus avanços, tem possibilitado enxergar o mundo de cima e além, e ao nível molecular. A inteligência humana atingiu um elevado grau de sofisticação e soluções tecnológicas. A internet das coisas promete ser abrangente na sua aplicação. Então, os diagnósticos tendem a ser cada vez mais acurados. Não se trata de achar que o problema não é nosso, apenas porque ele está longe das nossas fronteiras. Observa-se que as massas de fugitivos de guerras e da fome estão em todas as divisas. E a lágrima de uma criança faminta deveria envergonhar a todos.

A tecnologia nos permite enxergar a dor do mundo e deve nos ensinar a mitiga-la. A dor não tem limites físicos senão a tolerância de quem a sente. O mundo pode ser descrito como uma área geográfica única, mesmo com diferenças culturais, a compreensão vem do gesto e o entendimento da cooperação mútua. Essa forma de perceber o mundo induziria a uma vida comunitária sem o desgaste das diferenças entre os indivíduos.

Japiassú (1996) dizia que, nós que acreditamos no futuro não temos do direito de sermos pessimistas. Sejamos otimistas e sejamos, também, renascentistas: o homem tem que voltar para o centro das atenções, dos debates e das resoluções dos problemas que, sem intervenções, atingirá, cedo ou tarde, a todos. Mas, sejamos otimistas.

Referências

Associação Brasileira de Comércio Eletrônico (2017). E-commerce brasileiro espera faturar R\$ 59,9 bilhões em 2017. Disponível em: <https://abcomm.org/noticias/e-commerce-brasileiro-espera-faturar-r-599-bilhoes-em-2017/>. Acesso em 20 de março de 2017.

Bosi, A. (1992). O tempo e os tempos. Cap. 2, p. 19-32. São Paulo: Companhia das Letras.

CAF. Charities Aids Foundation. CAF World Giving Index 2016.

Cardim, L. N. (2012). Notas sobre a filosofia concreta do início do século XX. *Philosophos*, Goiânia, v.;17, n. 1, p 87-107, jan. / jun. 2012.

Censo EAD.BR: (2016). Relatório Analítico da Aprendizagem a Distância no Brasil 2015. Censo EAD.BR: Analytic Report of Distance Learning in Brazil 2015/[organização] ABED – Associação Brasileira de Educação a Distância; [traduzido por Maria Thereza Moss de Abreu]. Curitiba: InterSaberes.

JAPIASSÚ, H. *A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional*. São Paulo: Letras e Letras, 1996.

Keblan, M. (2015). Tempo e a evolução do Universo. I Conferencia da Academia Intercontinental (ICA). Campus cidade Universitária, da Universidade de São Paulo, 17 a 29 de abril.

Santos, M. (1996). Por uma geografia nova. São Paulo: HUCITEC, 1996.

O SERTÃO COMO UTOPIA

José Luciano Albino Barbosa¹

O desafio de escrever utopias está pautado no exercício de duas tarefas, pelo menos. A primeira diz respeito à crítica, enquanto que a segunda, à proposição. Foi assim que Thomas Morus se dedicou ao seu livro, cujo empenho esteve dedicado ao enfrentamento crítico do que seria, para ele, uma Inglaterra cheia de falhas e problemas sociais, onde o povo penava para manter desejos caprichosos de príncipes e a ociosidade de outros, sob forte pressão econômica, tendo em vista os processos de formação do capitalismo inglês. Na segunda etapa do livro, caminha na direção de construir o que seria uma sociedade efetivamente justa, onde todos tivessem garantidas suas possibilidades de realização. Este parece ser um sugestivo caminho, tendo em vista o contemporâneo contexto de conflitos e, ao mesmo tempo, de escasso aparecimento de provocações criativas dedicadas a formas de convivência.

Outro aspecto curioso particular da utopia se refere ao deslocar-se, ao não contentar-se, à capacidade de imaginar algo sublime, mas que tenha, ao mesmo tempo, a revelação paradoxal de ser

1 Sociólogo, professor e pesquisador da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), vinculado ao Programa de Pós-graduação em desenvolvimento Regional.

pleno ao orientar passos do presente caótico. Na verdade, funciona como uma espécie de compensação, tal o outro lado da balança que pende o espírito a anular o peso angustiante do doloroso imediato e cotidiano. Assim, nas situações de grandes dificuldades, serve de combustível, de suporte para combater o alheamento e a submissão voluntária, próprios da resignação. A utopia, em resumo, pode ser entendida como o desejo que se renova no reverso daquilo que mais atormenta o agora, ela é o próprio desejo de viver e de sonhar, algo mais próximo dos poetas, do que, propriamente, da ciência, mesmo que a tome como parceira.

Caminhar nesse passo de reflexão aponta para aproximações entre utopia e mito. Ambos, parecidos, revelam histórias, não necessariamente verdadeiras em termos da observação sistemática do recorte racional, que exige demonstração empírica e constatação histórica, além de pares a legitimar resultados. Têm bases menos mineral, porque simbólicas, encantadas. Se o mito expressa sonhos de uma sociedade a partir de imagens e heranças de tempos imemoriais, a utopia faz o mesmo em relação ao futuro, ou melhor, ao modo como o presente pode ser depurado pela certeza que evoca luz em sombras cotidianas. O presente não se faz, assim, inútil, porque anuncia o utópico. Então, como quem anuncia, o mesmo presente compõe sua parte e realização, não apenas potência. A utopia é o mito de frente pra trás, o seu reverso em termos de conjugação: mito – passado/presente; utopia – futuro/presente. Extremos a espreita de um presente caótico e atormentado. Nestes termos, é do presente que surge a utopia. Dele, partem os primeiros passos e orientações, pois figura-se em seu armazém doméstico de suprimentos, sua dispensa, ao passo que, desse futuro, é possível tirar instrumentos para transformar o presente em tropeço.

Na busca de elementos peculiares a respeito da utopia, ainda na análise comparativa com o mito, percebe-se, segundo

Lévi-Strauss, que o traço peculiar do gênero humano, universalmente falando, consiste na busca da ordem. E, por mais que haja diferenças no plano da cultura, percebem-se também aproximações e regularidades. No caso do mito, estudado por ele em vários contextos a exemplo daqueles das Américas (Canadá e Brasil em destaque), pôde constatar que, embora exista o divórcio entre o pensamento científico e a lógica do concreto, é possível identificar compreensões do mundo, por parte daqueles povos, através dos mitos, os quais possuem significados, mensagens recônditas a ordenar processos e dar sentido à própria estrutura social, o equivalente da ciência na cultura Ocidental.

Esse pensamento “selvagem” busca a compreensão de tudo, quer dizer, da totalidade do universo. Parte do princípio de que se não é possível isto – explicar tudo –, não se pode explicar coisa alguma. No caso da ciência (carteziana), parte-se do caminho oposto, da divisão para o geral, assim, assume o caráter de especialização, o qual viabiliza seu próprio avanço. O mito, ao contrário, parte de uma história que não existiu – pelo menos não comprovada cientificamente – para explicar a totalidade, a origem da vida, do universo. Assim, a lógica do mito expressa uma ilusão, algo que não existiu de fato, mas que traz significado para o presente, para o modo como os homens reais elaboram seus modos de convivência.

Para a construção deste ensaio, parte-se do entendimento de que o mesmo ocorre com a utopia. A elaboração de uma ilusão que não foi elaborada pela mente delirante de alguém sem juízo, mas fruto e expressão da própria realidade, cuja lógica conturbada estimula auto-formulações descontentes, prospectivas, organizadoras de universos futuros de convergente repouso.

No esforço para esclarecer o mito, Lévi-Strauss afirma que a diferença cultural não suprime a ordem no sentido das regularidades. Em miúdos, o regular não se perde na diferença. Em relação

ao mito, por exemplo, o pensamento “selvagem” possui um comportamento padrão, o qual, em desacordo ao científico, busca a compreensão de tudo, porque perder o senso de totalidade significa não explicar coisa alguma. O todo se impõe às partes. A ciência, por outro caminho, parte da divisão para o geral, como já foi exposto.

Ocorre que, na relação entre padrões de pensamento, ciência e mito, percebe-se como o primeiro se fortaleceu, especialmente pelo avanço de certo modelo de sociedade pautado nos valores ocidentais de consumo. Isto não significa que os mitos vão acabar ou que a homogeneidade de símbolos e valores venha a por termo ao processo de diferenciação próprio de todos os grupos humanos. O perigo de tal processo, mesmo que pouco provável, refere-se à perda de originalidade, pois tornar-se mero consumidor inviabiliza o processo de criação. Em outras palavras, o gênero humano se torna mais rico pela capacidade de criação a partir do diverso, ao passo que, neste aparente desencontro, há mais articulações e formas organizadas de comunicação do que se imagina. Resumindo, no exercício da diferenciação os grupos encontram meios de contato e comunicação, tal como ocorre com a linguagem.

O mito e a utopia, mesmo sem a precisa comprovação científica, estão pautados em outro critério de validade: o significado. Ambos requerem atualização, pois são processos de comunicação que só fazem sentido a partir da renovação cotidiana. Estão, assim, presos ao presente. Aí se encontra seu significado.

*Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
(Drumond, De mãos dadas).*

Assim, qual a agonia do mundo presente que carece de significação utópica? Esta é a questão que precisa de fundamental formulação. Max Weber, no início de século XX, elaborou sofisticada sociologia que não só pensou sobre seu tempo, como também, iluminou as pedras ao caminhar pelo curso de entendimento da sociedade Ocidental. Para ele, modernidade significa controle racional, burocracia e ações guiadas por instrumentos de controle (pode-se dizer tecnológico-instrumentais) que, ao contrário de facilitar a vida em termos de ganho de tempo e de produtividade, produz o seu contrário: perda de liberdade, insegurança, controle pelas relações de poder construídas a partir de tais meios racionais e subjetivamente guiados. O dilema moderno é o do homem acorrentado, preso na sua própria teia de regras e processos matemáticos, condenado a correr e conquistar. Porém, sempre mais lento que suas obrigações e necessidades famintas e de inalcançável acomodação.

No Brasil, vários foram os autores que se debruçaram para elaborar um pensamento revelador dos problemas mais urgentes e estruturantes que inviabilizavam o país como nação de pretensões modernas. Celso Furtado é um exemplo. De modo detido, seu pensamento se direciona, simultaneamente, para a crítica e à intervenção política. Em ambos os contornos, partiu da problematização e do entendimento de que o país demonstrou historicamente várias condições e possibilidades de geração de riqueza, ao passo que os resultados econômicos sempre estiveram associados à grande concentração, cujo efeito principal foi a criação de um país dividido entre a elite minoritária, de valores e hábitos importados de um lado, e, de outro, a maioria desprovida das mínimas condições de sobrevivência, com fortíssimo senso criativo para manter-se de pé. Seria o Brasil estes dois mundos, tendo o Estado como ente político importante para debate e espaço de mudança. Neste sentido,

dois aspectos são importantes em Celso Furtado: estudo sobre o subdesenvolvimento e sobre o Estado. Especialmente em relação ao segundo, teve o entusiasmo de homem público para visualizar nele a possibilidade de construção de um país menos desigual, com participação popular e de sua criatividade no protagonismo político. Esta seria sua leitura social e inspiração de servidor público para mudar o destino do país. Em resumo, o pensamento de Celso Furtado encontra-se pautado em um forte senso de mobilização política orientado para um projeto de país coordenado pelo Estado, segundo prioridades que explorem as potencialidades do Brasil. Aí está sua compreensão de desenvolvimento.

Tais aspectos foram bastante explorados em toda sua obra – Estado e Subdesenvolvimento. Há, no entanto, uma nuance que carece destaque. Refere-se ao impacto que o sertão teve na sua vida. Ao modo como os anos da infância, vividos na Paraíba, causaram-lhe uma espécie de catarse sociológica, no sentido de fazê-lo sentir a dimensão trágica por que passava o sertanejo à sua época. Este choque de realidade, de memória profunda e cravada tal nódoa em roupa branca o acompanhou por toda a vida. Furtado nunca deixou de ser um sertanejo, pois conservou um traço comum a todos: viver em trânsito sem deixar de voltar. O sertanejo é uma espécie de refugiado provisório, anda pelo mundo sem deixar de levar consigo ele mesmo, o sertão. Neste portar-se, nunca totalmente cosmopolita, pois a provisoriedade se manifesta pela teima em recuperar no todo dia, nos detalhes dos afazeres, o que se faz distante, mas tão presente em tudo. Embora com outra linguagem, menos emblemática e simbólica que a de Guimarães Rosa, foi Furtado um sertanejo utópico em significado de identidade.

A afirmação de que o sertão vai virar mar soa há muito tempo e já foi interpretada de várias maneiras. Particularmente, trazendo para os dias de hoje, entendo que o pensamento do Conselheiro

pode dizer uma coisa: o mar (as terras altas, a cidade grande, o mundo moderno etc.) vai dominar o sertão, ou tudo que se pareça com ele. As ondas, próprias desse mar, de luzes, dinheiro, concreto e asfalto têm marés incansáveis, em ressacas avolumadas a expandir seus domínios sobre os sertões. Parece com a afirmação de outro conselheiro barbudo, porém menos crédulo e tanto quanto profético, quando disse que as mercadorias são a artilharia pesada do capitalismo e que elas derrubam até a muralha da China. O que se vê, em tons que escurecem, são combinações e enlaces de um processo em curso, cujo impacto se percebe em detalhes, a entremear-se nos modos de conviver. Um sertão fadado a cinzas e solidões de um gado desapartado.

A imagem mais difundida e que se tornou arquétipo do sertão foi construída a partir de *Morte e vida Severina*, quando João Cabral de Melo Neto apresenta uma procissão da morte, própria do retirante que busca lugares de salvação em outras terras, quando, na verdade, só encontra morte. Só encontra Severino uma vida Severina, dura, *litri*. No poema, as imagens da seca se sobressaem e, para o leitor mais apressado, associa como sinônimos sertão e morte, sertão e desgraça: tragédia sempre anunciada. Mas, o curioso, é que ela acompanha o retirante Severino por onde ele vai, do sertão a Recife, como se de um lado a outro, do sertão ao mar, a constante e severa (Severina) vida não se dissociasse daquele Zé Ninguém, tão comun no Brasil. Sua crítica não se dá, nestes termos, ao Sertão, somente, como lugar impiedoso e ruim por natureza, duro e perverso, mas a um país de desigualdades que exclui e abandona.

A natureza não tem o propósito da vingança sobre o homem. Sua crítica se destina à vida Severina, cercada de morte, principalmente para aqueles que não têm espaço nos projetos da nação ou da ordem e progresso republicano. Em resumo, Severino não é vítima do sertão ou da seca, mas do próprio Brasil. Qualquer

leitura que explore imagens do coitado retirante à busca de água e comida, fugitivo do sertão áspero e implacável, como se o sol e a chuva fossem seus vilões, nada mais é do que a reprodução do que se tornou clichê, estereótipo, cujo objetivo consiste em mistificar e confundir a principal causa do problema, que é a dimensão social, moldada pelas pejas seculares de apropriação e concentração da terra, da água, da riqueza. Enfim, da forma típica como a gerações se reproduzem à exploração do sertanejo. Este é o cerne da crítica de João Cabral: uma morte e vida Severina para os Severinos. No sertão, como no deserto, busca-se o nada inicial, o afastamento necessário para se encontrar, onde a própria vida começa. Lá, o amor se permite devorar tudo, até o medo da morte.

Pensar no Sertão como utopia requer o mergulho no universo poético de João Cabral, não apenas na crítica que o contextualiza, mas, especialmente, no modo particular de tradução da vida. Pois, não se pode poetizar o poema, deve ele se assemelhar ao toureiro: asceta, mineral, deserto, sensível ao curso da vida. Uma poesia do amor, amor que devorou tudo; boca de usina a esbagaçar e submeter o que lhe vem à boca. Não amor romântico, mas presente, ponto de partida e de chegada da própria vida, amor que dói e faz doer, sem deixar de ser amor. Refúgio, casa, abrigo, realização.

É o sertão, o próprio estado de encontro, o reverso da Morte e vida Severina, subindo o Capibaribe em direção aos rincões e não se perdendo mais de casa. Como utopia, requer o sertão o seu desmantelamento, a tarefa de esquecer o que disseram dele e inventar-se pelo destaque e zelo, quinhão de cuidado, varanda de casa, quarto de mãe, garrafa de café na mesa da cozinha.

Havia um sertão peculiar em João Cabral, formado pela sua aproximação com Sevilha; entre o semiárido agreste e os relevos do mediterrâneo; entre os extremos da Andaluzia e o Moxotó, Cariri. João Cabral define bem as imagens do sertão, mas, daí, extrai-se

a utopia pelo seu reverso, do que poderia sê-lo, como civilização distinta da mesmice carvoeira que esconde os próprios dentes e pedras. Um Sertão cativo de cada um, de educação pela pedra: carnadura concreta, compacta, uma pedra da alma, de nascença, ensimesmada. Um Brasil não só profundo, mas o Brasil mesmo.

As veredas desse Sertão orienta ao refúgio, segurança, encontro e cuidado. Não seria ele ilha, pois as ilhas perdem o homem (Drumond). É o sertão, aquele repouso matuto do comunicar-se no silêncio, no entreolhar. Um desvencilhar, agasalho, repouso do olhar maduro que antevê o percalço. Meu sertão utópico exige hábitos de parteira, de quem trabalha com as dores e delas testemunha a vida nas próprias mãos, em repouso frágil e escorregadio. É o sertão rústico, arcaico, austero, carregado com chaves da memória que despertam saudades e lembranças da juventude.

Enquanto utópico, não está no tempo histórico, ele se aproxima mais, como narrativa, desse encontro consigo, nem que seja em casa, no quarto mais aconchegante, mesmo que sozinho, na companhia da fronha recém trocada e dos lençóis mais abrasivos ao sono reconfortante e aos melhores sonhos, os esquecidos. Um sertão do esvaziamento, antivaidoso, da companhia, do valor às pequenas coisas, manso, de aparência seca, como sua caatinga em tempos acres, mas vivo desde sempre. Aceso e vigoroso aos primeiros chuviscos.

A redefinição de posturas em relação aos outros e também à natureza nos permite enxergar a dimensão humana de muitos desastres ambientais, tendo em vista o modelo tecnocrático vigente, cujos desdobramentos trouxeram profundas transformações favoráveis (energia elétrica, instrumentos de comunicação à distância, meios de transporte, descobertas na medicina etc.), mas também, gerou o seu contrário, ao desprezar a dimensão ética. Em um crescente, o homem está mais racional, informado e detentor

de instrumentos de domínio de si e da natureza. Ao passo que tais mecanismos são também de destruição.

Tal paradigma tecnocrático percebe o mundo como disponível para sua manipulação. Ele segue a todo custo a ideia de um crescimento ilimitado, como se o planeta pudesse oferecer recursos infinitos para satisfazer a sede dessa lógica humana de autodes-truição e futilidades. Nesta linha de raciocínio, viver segundo os conhecimentos e objetos tecnológicos passou do supérfluo, para se tornar algo de primeira necessidade, ao ponto de ser considerado excêntrico ou antissocial quem possuir um estilo de vida mais independente das tecnologias. Em resumo, a ciência especializada, carente de ética, aliada ao superdesenvolvimento dissipador e consumista convivem lado a lado com a desigualdade social, a miséria e tantas formas desumanizadoras e excludentes.

O sertão como utopia diz respeito a um novo homem, orientado para enfrentar e provocar a transformação dessa conjuntura descrita. Mais do que enfrentar situações pontuais, como a poluição de um lugar ou de outro, precisamos construir espaços morais e políticos que viabilizem nova sociabilidade, segundo bases solidárias para um consumo responsável e de impactos controlados.

Meu sertão como utopia se aproxima do que o Papa Francisco provoca na *Laudato Si*, quando sinaliza para a necessidade de se construir um novo projeto civilizatório, mais saudável e responsável em relação aos outros e à natureza. O desenho deste projeto seria realizado pela combinação de preocupações éticas e espirituais por um lado, com as conquistas do progresso econômico e científico, por outro, a partir das quais o meio ambiente e os marginalizados possam integrar-se ao que poderia ser chamado de uma ecologia integral.

A humanidade carece de mudanças urgentes porque carece da noção tanto de uma origem comum, de convivência solidária e

recíproca, além do senso de responsabilidade quanto ao futuro. O grande desafio se refere à redefinição, nos planos cultural, espiritual e educativo, de novas convicções e estilos de vida. Em resumo, o desafio que se impõe é o da construção de um novo espaço de convivência e reconciliação. Quer dizer, um sertão que seja espaço de moradia e contemplação simultaneamente, do esvaziamento de necessidades.

Este novo estilo de vida parte de uma visão contrária a que está em curso. No momento, temos um mecanismo consumista compulsivo e de caráter obsessivo, resultado do modelo de desenvolvimento que se processa. A liberdade para consumir leva o indivíduo a eleger suas demandas como prioritária, esquecendo-se do outro e elegendo os critérios da própria consciência para a satisfação pessoal. O compromisso que se impõe, diz respeito à necessidade de sair de si em direção ao outro.

Devemos nos sentir provocados para a definição de uma nova escolha. Da autodestruição hedonista e egoísta para outra lógica, pautada em um novo humanismo, no qual a razão seja um todo ético, não somente potencializadora de realizações econômicas destrutivas. Que a terra não se torne deserto ou que os desertos interiores não se estendam pela terra. É preciso deixar claro que, embora seja importante a mudança interior, indivíduos isolados não transformam o atual modelo técnico-econômico. Neste sentido, a formação de redes comunitárias, mais do que um individualismo ecológico passa a ser o mais indicado. Em resumo, o sertão significa também uma conversão comunitária.

Conclusão

O sertão como utopia diz respeito ao chamado à mudança de estilos de vida, mais crítico aos padrões de consumo e do individualismo vigentes que conduzem o homem e a natureza à condição de objetos. Instiga para uma conversão, não apenas no sentido espiritual, racional também, no qual as pessoas precisam se pensar como parte de um processo, protagonistas, assim, que se cuidam, cultivam, exaltam publicamente valores comuns.

Por uma vida apreciada nos detalhes, sem a necessidade de realizações monumentais e chegadas apoteóticas. A redefinição do foco para ver e valorizar o simples, como lavar as mão e se olhar no espelho. Essa atenção ao que é simples para se para e para o outro sugere o cuidado e o respeito às particularidades com ênfase aos princípios da solidariedade.

Uma utopia sertaneja que provoque, enfim, a convivência comunitária, o zelo sobre os recursos naturais, o cuidado com a saúde e com o próximo, e, principalmente, uma razão comprometida com a vida.

TECNOTOPIA: OS PRINCÍPIOS DA PRODUÇÃO E DIFUSÃO TECNOLÓGICA

Geovane Ferreira Gomes¹

Primeiras palavras

Ao começar a pensar este texto, a primeira coisa que nos veio à mente foi o problema de como discutir o fato que demandas por tecnologia possam ser orientadas por fatores que nem sempre tenham por objetivo proporcionar uma vida melhor às pessoas.

Diante disso, optamos por promover uma análise crítica a respeito dos conceitos de tecnologia e utopia para compreender como uma tecnotopia, isto é, uma existência suportada por artefatos e sistemas tecnológicos voltados a promover o bem-estar comum, poderia ser construída. Nesse processo, procuraremos demonstrar o quanto é complexo o controle e a escolha da tecnologia.

Diante da maneira como a realidade se apresenta, nosso objetivo neste texto será construir o que chamamos de *princípios*, isto é, o conjunto de valores que deveriam orientar a produção e difusão de tecnologia, a partir dos quais será possível pensar em uma tecnotopia, ou seja, a produção e difusão de tecnologia voltada exclusivamente a melhorar a vida da humanidade.

1 Professor e Pesquisador da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Introdução

O termo tecnopia carrega a noção de se construir uma utopia tecnológica. A ideia de se discutir esse conceito é, sobretudo, um grande desafio, pois estar em um mundo que não chega a ser distópico, mas muito distante de uma utopia, e reduzido em possibilidades devido a questões políticas, regionais, ambientais, etc., de certa maneira acaba limitando nossa abertura mental para o tema. Diante disso, o desafio desse trabalho é rever nossos próprios conceitos a respeito do que seja a tecnologia, na tentativa de compreender a sua verdadeira natureza.

Entendemos, sobretudo, ser possível imaginar uma sociedade em que as pessoas possam ser poupadas de formas de sofrimento por meio do uso adequado da tecnologia. Mais que isso, não há problema algum acreditar que a tecnologia possa modificar positivamente a vida das pessoas.

Vejamos um caso, ainda hipotético, em que a tecnologia poderia ampliar o horizonte de existência das pessoas: o uso da tecnologia para superar deficiências físicas; especificamente o caso da cegueira.

Nesse exemplo, partimos do pressuposto que a cegueira é incurável e que não há ainda desenvolvimento da ciência capaz de superá-la. Nessa situação, resta à tecnologia melhorar as condições de vida dos portadores de cegueira. Por exemplo, na forma de melhorar o acesso ao transporte público, ao mercado de trabalho e à mídia informacional de uma forma geral.

Uma tecnologia comum hoje adotada é o uso de cães-guias. A transformação na vida de uma pessoa é impressionante. Tornar-se independente talvez seja o ganho fundamental. Quem já teve a oportunidade de se deparar com um cego e seu cão-guia

em um ônibus do transporte público entenderá perfeitamente essa colocação. Entretanto, como muitas outras técnicas usadas em qualquer campo do desenvolvimento humano, essa apresenta alguns problemas.

Algumas pessoas têm medo de cachorro, alguns ambientes se mostram resistentes a receber o cão guia em suas dependências, nem todos os meios de transporte estão preparados para receber esse ilustre passageiro, e nem todas as empresas estão dispostas a abrigar esse pseudofuncionário em suas dependências. O acesso a mídias informacionais tampouco é melhorado ao se utilizar o melhor amigo do homem no dia a dia.

Há outros inconvenientes específicos desta tecnologia. O preço do cão-guia, o tempo de treinamento e tempo de vida desse companheiro tornam muitas vezes essa técnica inacessível à grande população que dela necessita: um cão-guia custa em torno de R\$ 30 mil², seu treinamento dura cerca de 2 anos e o animalzinho se aposenta aos dez anos de idade. Isso sem contar as despesas mensais de alimentação, vacinação, cuidados veterinários, etc. Em poucas palavras, é uma tecnologia cara e, portanto, de difícil acesso.

Pois já existe conhecimento capaz proporcionar uma solução mais barata e ampla para essa demanda, se não de imediato, em curtíssimo prazo.

Em 2012 foi anunciado um protótipo de óculos dotado de uma câmera que poderia, por exemplo, conectar seu usuário mais rapidamente às redes sociais para divulgar suas fotos e vídeos. Sem entrar no mérito do uso, e dos problemas relacionados à produção de imagens constrangedoras que o uso de um dispositivo desses

2 Cerca de US\$ 9600.

pode causar no espaço público, é fácil imaginar uma utilização mais nobre desse equipamento.

Entendemos que um aparelho desses em um portador de cegueira eliminaria muito dos seus obstáculos do dia a dia. Como esse equipamento trabalha atrelado a um telefone celular, a transmissão dos dados observados pela câmera para um processador na nuvem por meio de uma rede de internet de alta velocidade, tendo na retaguarda um software de reconhecimento visual, poderia retornar ao usuário em tempo real por voz os perigos de se andar nas ruas: um buraco na calçada, o melhor momento para se atravessar a rua ou, simplesmente, receber a informação a respeito da cor do semáforo.

Além disso, o mesmo software de reconhecimento poderia permitir aos portadores de cegueira trabalhar diante de um computador lendo textos na tela e interagindo com o hardware como o faz uma pessoa sem deficiência visual.

Ou seja, para transformar a vida de um portador de cegueira bastaria adquirir um par desses óculos, que custam cerca de US\$ 1500, um celular (que todos já possuem), internet rápida (presente em muitos países), processamento em nuvem (já comum), e aplicativos para processar essas informações e retornar por voz (usando a internet rápida) as informações que o usuário dos óculos necessita para transitar nas ruas e desenvolver sua atividade laboral no ambiente de trabalho.

A ideia de tecnotopia abraça situações como essa, na qual dispositivos facilitariam a existência humana e, neste caso específico, não falta muito conhecimento e equipamentos para materializar essa solução.

Às vésperas da Quarta Revolução Industrial, o que falta, de fato, não é conhecimento ou equipamentos. Subjaz a ideia que há uma esfera de escolhas em que é decidido o que e o que não

desenvolver, construir e disponibilizar para a população. Desde a Primeira Revolução Industrial já se vislumbrava as possibilidades de emancipação que a tecnologia traria à humanidade.

Adam Smith (1983) via na técnica, especificamente na maneira como as coisas eram produzidas, isto é, por meio da divisão do trabalho, a fonte da riqueza. Para Marx (1985a), a utilização de máquinas promoveria a redução do tempo de trabalho. Ao se combinar esses dois autores fica subentendida a possibilidade de se produzir mais e em menos tempo e, portanto, criando as condições de prover as pessoas com itens necessários à manutenção da vida sem que fosse necessário exaurir todo o tempo humano na luta pela sobrevivência.

Para Marx, como tivemos a oportunidade de discutir em outro texto (GOMES; SOUSA; HAYASHI, 2011), a tecnologia se concentrava no processo produtivo, tendo sido a máquina e os processos de colaboração oriundos da divisão do trabalho o que promovia o desenvolvimento das forças produtivas. Entretanto, a tecnologia não está apenas no processo produtivo. Ela se encontra presente no próprio artefato.

Periodicamente a tecnologia vem se reinventando e invadindo diversos campos do conhecimento: a Primeira Revolução Industrial³ trouxe as máquinas industriais e o transporte a vapor, particularmente o ferroviário e naval. Da Segunda Revolução

3 Apesar de não haver um consenso a respeito das corretas fronteiras entre as diversas revoluções industriais, adotamos aqui uma que se populariza a partir do surgimento da chamada Quarta Revolução Industrial. Nessa visão a Primeira Revolução Industrial contempla os processos de mecanização industrial, energia hídrica e energia à vapor, a Segunda Revolução Industrial se caracteriza pela produção em massa, a linha de montagem e a eletricidade, a Terceira Revolução Industrial é a da computação e automação e, a Quarta Revolução Industrial é a dos chamados “sistemas ciber-físicos” (ROSER, 2015).

Industrial veio a eletricidade e, no interior das grandes fábricas, surge o automóvel. A Terceira Revolução Industrial trouxe a informática com todos seus desdobramentos na vida social a partir do final do Século XX, incluindo desde a nanotecnologia, capaz de lidar com materiais microscópios que podem ser aplicados desde a medicina até a indústria pesada e, claro, as mídias sociais que transformaram a maneira como a informação se propaga na contemporaneidade.

Percebe-se que a tecnologia vai muito além dos processos e sistemas. Ela está de fato presente também nos dispositivos, como a tecnologia da informação tem evidenciado, mas, vale notar, sempre esteve presente nos artefatos, desde a primeira ferramenta manual produzida, muito antes da Primeira Revolução Industrial.

A Quarta Revolução Industrial trará um aumento ainda maior nas forças produtivas, veículos autônomos, isto é, sem necessidade de condutor humano, e possibilidade de grandes descobrimentos a partir do uso do *Big Data*, que é o grande corpo de informação disponível nos sistemas de informação que permitirão tomadas de decisão mais rápidas e precisas em praticamente todas as esferas de interface humanas, como, por exemplo, transporte, saúde, segurança e educação.

Hoje já é possível, graças a técnicas de manipulação genética, produzir alimentos modificados capazes de resistir a pragas na agricultura. Entretanto, há técnicas que obtêm o mesmo resultado a partir do uso de inimigos naturais das pragas, o chamado controle biológico, utilizado na produção sustentável de alimentos (BALE; LENTEREN; BIGLER, 2008).

Percebe-se então que a tecnologia e o uso de técnicas representam opções dentro de um universo de possibilidades e, portanto, pensar tecnopia focalizando apenas nos artefatos ou sistemas é insuficiente. Mais que isso, em muitas situações há tecnologia

disponível, mas ela não atinge a todas as pessoas. Por exemplo, a legislação brasileira exige que todo paciente diagnosticado com câncer deve iniciar o tratamento em até 60 dias após diagnóstico. Esse tratamento pode ser na forma de radioterapia, que demanda equipamentos específicos ou outros exames. Entretanto, mesmo com a proteção legal, pouco mais da metade dos pacientes consegue iniciar o tratamento neste prazo⁴. Em algumas situações, pequenas mudanças burocráticas, como ampliação do turno de trabalho dos equipamentos de radioterapia, seriam suficientes para ampliar o acesso aos pacientes.

Portanto, possuir tecnologia é condição necessária, mas não suficiente para atender a todos os que poderiam se beneficiar de seu uso. Para se pensar em tecnocracia é necessário, portanto, primeiramente, construir ou reconstruir os conceitos de tecnologia e utopia que permitam o desenvolvimento de soluções que melhorem a existência e que venham de fato a minorar o sofrimento das pessoas.

Vale nesse momento um esclarecimento a respeito do termo Tecnologia. Adotaremos nesse texto a visão de Álvaro Vieira Pinto (2008), para quem a tecnologia possui múltiplos significados que podem ser resumidos a: “de ser a teoria, a ciência, o estudo, a discussão da técnica” (p. 219); sinônimo de técnica, no caso, das artes, habilidades e das profissões, ou seja, o saber fazer; o de inventário de técnicas em um determinado período histórico do desenvolvimento social de uma dada sociedade, incluso aqui o conceito de forças produtivas no sentido proposto por Smith e Marx e;

4 <http://www.brasil.gov.br/saude/2013/05/pacientes-com-cancer-tem-ate-60-dias-para-iniciar-o-tratamento-na-rede-publica-de-saude>; <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/06/1783019-4-em-cada-10-pacientes-comecam-a-tratar-cancer-so-apos-prazo-legal.shtml>. Acesso em 26 Fev. 2017.

finalmente, podendo ser usado como “ideologização da técnica” (p. 220), situação na qual a tecnologia assume valor simbólico substantivo, associado a forças poderosas que orientam o seu uso. No decorrer deste texto, o termo tecnologia será usado a partir desses quatro significados, conforme exigido pela situação analisada.

Iniciaremos a discussão pelo conceito de utopia visando determinar a noção moral do conceito para, sedimentada a noção de como as escolhas são realizadas, retornar à tecnologia e discutir os critérios para sua escolha e difusão.

Utopia, distopia e tecnologia

Uma busca rápida da palavra utopia nos dicionários aponta para uma sociedade ideal, justa, sem desequilíbrios sociais, mas algo impossível de ser atingido, posto que é visto como uma fantasia.

Entretanto, ao contrário da tecnologia que pode ser atribuída a um artefato ou sistema, a utopia não é uma coisa. Utopia é um lugar. Sendo assim, utopia não é algo a se conquistar, mas um lugar a ser alcançado.

Como aponta João Almino (2004), a construção da Utopia foi possivelmente influenciada pelas cidades de Bruges e Antuérpia, locais visitados por Thomas More antes de escrever seu livro, e caracterizadas por urbanização diferenciada quando comparada a outros lugares da Europa na época. Ou seja, para criar o conceito de utopia, More se utilizou de referências para construir sua narrativa.

Entretanto, a rigor, utopia significa o não-lugar ou lugar nenhum, o que indica que, se houve inspiração positiva em sua elaboração, há também forte inspiração de caráter negativo, indicando que o que constitui a Utopia é o oposto do que ocorre em outro(s)

lugar(es). No caso, indica Almino (2004), a Inglaterra do começo do Século XVI e demais Estados Europeus, dentre eles a França.

Utopia é idealizada, portanto, principalmente como sendo o avesso do que existia à sua época. As instituições utopianas carregam sabedoria e humanidade em doses muito mais elevadas que as dos países de então. Mesmo em menor número, as leis de Utopia quando comparadas às existentes nos demais países, mostraram-se suficientes para organizar a estrutura social e, ao contrário do que era observado nos demais Estados, o elemento estrutural que tornava as instituições utopianas mais sólidas que as demais era o princípio da igualdade (MORE, 2014).

No relato apresentado por Raphael Hitlodeu, o personagem que visitou Utopia e narra para Thomas More o que foi observado, é a questão da posse o que desequilibra a harmonia social, e não importaria a forma de se tentar contornar essa questão se a propriedade individual fosse mantida. É nela que se sustentaria o despotismo, o tráfico de influência e a ostentação dos cargos (MORE, 2014).

A posição de More (2014) a respeito do tema não é enfática nem de aceitação franca. Por vezes ele discorda do narrador e aponta situações em que seria improvável o sucesso do empreendimento, ao alegar, por exemplo, que em um país em que os bens fossem igualmente distribuídos haveria pobreza, pois, “todo mundo fugiria do trabalho” (p. 43).

Para Almino (2004) essa ambiguidade dificulta o entendimento do texto e as próprias intenções do autor. No relato das instituições da Utopia, apesar de sempre elogiá-las, Raphael em geral é mais expositivo que normativo. More, por sua vez, discorda de várias das práticas dos utopianos, principalmente da ausência de circulação de moeda. Isso dá margem a três possibilidades: de discordância das instituições apresentadas, de ironia, visando a

fortalecer de fato os conceitos apresentados, ou como forma de se proteger. Daí a necessidade, que sugere ao fim do livro, de se discutir mais as ideias apresentadas.

More (2014) considerou absurdos alguns costumes presentes em Utopia, particularmente a maneira como lidavam com a guerra e a religião, além da já comentada ausência de dinheiro como forma de mediação da vida cotidiana de seus moradores. Entretanto, apesar de discordar de alguns pontos da vida utopiana, More termina o livro afirmando desejar que muitas das práticas presentes em Utopia fossem adotadas nos governos europeus.

Independentemente das motivações de Thomas More em ocultar sua real intenção, há de fato um forte componente moral no texto e que perpassa desde então a discussão sobre o conceito de utopia, não o lugar, mas o que de fato representa. A ideia de moral ou ética aqui colocada é, sobretudo, o conjunto de regras determinadas pela sociedade e os desdobramentos desse comportamento coletivo, conforme proposto por Thiroux (1977). A questão é que o texto na forma como é construído está alicerçado em conceitos morais subjetivamente colocados. Como aponta Thiroux (1977) em sua análise a respeito da Ética, o fato de haver pessoas envolvidas, indica que há questão moral em jogo, pois pessoas valorizam as coisas.

Sendo assim, certos objetos, situações ou lugares possuem mais ou menos valor que outros. Mais que isso, moral indica o que é bom ou ruim, certo ou errado, e é isso que está na essência do comportamento utopiano: um conceito de certo ou errado que está na essência dos comportamentos que pareciam estranhos a More no Século XVI, e que permanecem, ao menos alguns deles, estranhos também em pleno Século XXI.

Por exemplo, ao enxergar Utopia como um império, Almino (2004) indica que utopianos agem conforme sua “concepção

do bem” (p. xxxii) demonstrando um certo imperialismo, afinal, Utopia não se preocupa com a autodeterminação dos demais povos, mas, ao contrário, “o interesse do outro não é expresso por ele, mas sim interpretado pela Utopia” (p. xxxiii). Olhando dessa forma, é possível, como aponta Almino (2004), ao criar a Utopia, More parece ter criado também a distopia.

Em outras palavras, ao impor sua visão de mundo nas diversas esferas, como na religião, na forma de fazer a guerra, no trato com os escravos, etc., Utopia apenas impunha, na forma despótica de um império, sua vontade sobre os demais. Como afirma Aron (2016), “revolução e democracia são noções contraditórias” (p. 51) e, como foi apresentada, tanto a utopia como a distopia representam apenas a vitória de um único ponto de vista sobre todos os demais, que é a maneira como Aron (2016) caracteriza o mito de diversas revoluções que, na prática, se mostraram distópicas, além de despóticas.

Sendo assim, a visão que ora propomos a respeito de uma tecnotopia é que, primeiramente, ela supere a questão da igualdade forçada, que seria a imposição de costumes e práticas de um povo mais poderoso sobre os demais. É o que Utopia fazia para com os demais países e é assim que regimes totalitários, que muitas vezes nascem com a aura de libertadores, fazem com os demais ou com seu próprio povo. Chamaremos isso de “Princípio da Não-Igualdade” (PNI), que seria o primeiro dogma que um conceito de tecnotopia exigiria para ser firmado na sociedade.

Não-Igualdade e Igualdade

Um autor contemporâneo que lidou com a importância desse princípio, ainda que usando vocabulário próprio, foi Boaventura de Sousa Santos.

Santos (2002), em meados dos anos 1990, tomando como referência o marxismo / socialismo, entende que diante da complexidade do mundo na chamada pós-modernidade, seria “necessário assumir plenamente o caráter utópico da proposta transformadora de Marx”, uma proposta de formar o que seria uma sociedade mais igualitária. O insucesso na prática do projeto marxista, aponta Santos, demanda “mais...do que nunca” uma proposta utópica para dar uma direção a ser seguida, em um ambiente sob pressões ecológico-ambientais e de segurança alimentar, entre outras, como é a situação de nosso planeta.

Entretanto, Santos (2007) reconhece que essa saída, o socialismo, é uma dentre tantas possibilidades de solução. A rigor, para Santos, dada a amplitude da diversidade da cultura humana, uma única epistemologia seria inapropriada para explicar o mundo.

Em outras palavras, é compreensível a necessidade de investir as melhores intenções e esforços na construção de um mundo melhor, ou seja, uma utopia, mas pensar em uma solução que se adeque a todos não atenderia, conforme ora propomos, o PNI, afinal, não somos todos iguais.

Para Santos (2007), é a emancipação social o que deve ser discutido, porém, não se pode pensar em emancipação no estágio presente do desenvolvimento humano a partir de soluções propostas em etapas históricas anteriores. Se os problemas levantados na emergência da modernidade, por exemplo, a necessidade de liberdade, igualdade e solidariedade, ainda não foram resolvidos, o que se pensar dos problemas que estão além da modernidade?

A proposta de Santos (2007) é que as soluções devam ser adequadas à realidade social das populações. Soluções desenvolvidas para o Norte, entenda-se como o oeste europeu e os Estados Unidos, podem não funcionar para o Sul, isto é, o conjunto de países na periferia do capitalismo. O Sul apresenta soluções nas

esferas da Produção, da Democracia e do Multiculturalismo que não encontram paralelos no Norte, sendo desconsideradas por quem desenvolve conhecimento a partir do ponto de vista das nações economicamente dominantes.

A partir dessa colocação, Santos (2007) propõe uma ciência objetiva, isto é, distanciada de dogmatismo, mas não neutra, posto que há problemas localizados que precisam de solução específica em um mundo considerado injusto, e que tende a privilegiar certos olhares, mas não outros. Santos promove o reconhecimento de uma “diversidade epistemológica inesgotável” (p. 25), a qual tem sido ameaçada de ser conformada a partir de um único centro que busca refletir nos outros a sua forma de ser. Em outras palavras, aplicar soluções desenvolvidas no Norte ao Sul equivalem a tentar enquadrar um círculo.

Sendo assim, a ideia que Santos (2007) procura passar é que a produção de ciência só será válida se em seu desenvolvimento for dado espaço a outras vozes, que não as hegemônicas, para que expressem não apenas suas demandas, mas a maneira como resolvem seus problemas. Tal modelo visa a superar hierarquizações tão comuns em nosso modelo social e não se resume à dicotomia Norte versus Sul, mas também Homem versus Mulher, Branco versus Preto, etc.

Entendemos que o mesmo se aplica à tecnologia e está de acordo com o nosso PNI, ou seja, entender que algumas das soluções aplicadas no Norte possam não servir ao Sul, posto que não compartilham da mesma realidade.

Um dos problemas de se negligenciar o PNI no caso da tecnologia, e tomando por referência a problemática da maneira como foi colocada por Santos, é a questão da hierarquização. As forças hegemônicas que controlam o desenvolvimento tecnológico, que em última instância serve para resolver problemas localizados,

impõem sua tecnologia como um valor cultural que penetra como um vírus nas sociedades periféricas. Quando isso ocorre, isto é, a inserção de uma tecnologia que foi desenvolvida para atender uma demanda local em outro lugar, pode vir a ocorrer problemas até então não previstos.

Um exemplo pode ser visto no transporte público na cidade de Chicago. Nessa cidade há uma organização, a *Chicago Transit Authority* (CTA), que engloba o que no Brasil seria o metrô mais as linhas de ônibus do transporte público municipal. Em um dos seus sistemas, equivalente ao metrô brasileiro, é possível acessar as estações a partir do uso de um cartão eletrônico, que pode ser carregado em máquinas disponíveis nas estações e controlado por meio de cancelas eletrônicas.

Há na cidade de Chicago um outro sistema, o *Metra*, composto por trens de subúrbio. O *Metra* possui um sistema de controle antigo, realizado por meio de cartões de papel que são perfurados por um funcionário do sistema, dentro dos vagões, passageiro por passageiro. Se o modelo é praticamente o mesmo, isto é, pessoas se movendo por transporte público, ônibus, metrô ou trem de subúrbio, por que não aplicar o controle eletrônico de cancelas no *Metra*?

Há diversas explicações para essa diferença na forma de controle. Por exemplo, a que o sistema do *Metra* traz mais segurança aos usuários, justificando que seus funcionários, os “*conductors*”, não são apenas perfuradores de cartões, mas controladores de tudo o que ocorre na linha. Entretanto, a que nos parece mais palatável é que isso geraria desemprego, com a demissão de um sem número de *conductors*, ainda que possam ser vistos muitas vezes como meros perfuradores de cartão. Diante disso, haveria pressão sindical contra qualquer medida de automação do sistema. Percebe-se, portanto, que nem todas as soluções são boas para todos, e que

alguns conseguem se proteger melhor que outros diante de alguma mudança tecnológica.

O eventual uso de catracas eletrônicas no *Metra* poderia baratear o custo do transporte de seus trens de subúrbio em benefício da maior parte da população, mas em prejuízo àqueles que perderiam seu emprego. O fato de se manter essa função aponta que é possível se opor à tecnologia caso se sinta prejudicado.

Voltando à questão da hierarquização decorrente da imposição tecnológica, em que soluções vindas de fora são apresentadas como se fossem a única solução para determinado problema, o caso do sistema de transporte em Chicago mostra que não é bem assim, pois um sistema trabalha sem *conductors* e outro trabalha com, apontando a presença de duas soluções diferentes para o mesmo problema, no caso, sistema de transporte coletivo sobre trilhos.

Da mesma maneira que não é possível pensar em um pacifismo e um império mundial à custa de dizimar os que pensam diferente, como foi, por exemplo, o projeto de se formar uma unidade cristã, o chamado *Orbis Christianus*, que considerava justo empreender uma guerra aos infiéis (LEONÍDIO, 2016), é inconcebível imaginar uma imposição tecnológica que atinja de maneira indiscriminada a todos.

Em outras palavras, o PNI que estamos propondo reconhece a possibilidade de soluções diferentes, e que não se pode pensar que o último estágio do desenvolvimento tecnológico em um lugar represente uma obrigação a ser seguida em outros lugares, afinal pode ser escolhido pelo usuário utilizá-lo ou não.

Álvaro Vieira Pinto (2008) diria que é um erro pensar em era tecnológica, supondo que todas as eras anteriores não tinham tecnologia. Uma tecnologia de controle no sistema de transporte sobre trilhos é a presença do *conductor* picotando individualmente os cartões dos passageiros. A outra é a cancela com cartão

eletrônico. Pensar na existência de uma chamada era tecnológica significa imaginar que os trens de passageiros não poderiam existir enquanto não tivesse sido inventado o cartão eletrônico de cobrança...

A crítica que Álvaro Vieira Pinto (2008) faz a respeito do conceito de “era tecnológica” (p. 35) é que, ao citá-la, as pessoas em geral a usam para identificar os tempos atuais, como, por ser uma marca do momento presente, não houvesse uma era anterior que pudesse ser classificada como tecnológica.

O autor entende que a não percepção que todas as eras possuíam um conjunto de tecnologia suficiente para manter a existência humana está associado ou à ingenuidade ou a um processo de ideologização da técnica que faz com que o desenvolvimento tecnológico seja valorizado pelas classes sociais que conseguem adquiri-lo ou consumi-lo e se tornem, assim, o objeto de desejo dos demais, que acabam se maravilhando à “distância com aquilo que não possuem” (PINTO, 2008, p. 39).

Isso só é possível pois no processo de ideologização da técnica, o artefato ou sistema passa a ser visto como um valor moral, o que permite, sem muito esforço, associar o momento presente como “a” era tecnológica, afinal, o que se tem hoje à disposição é melhor do que as coisas que haviam no passado e, ao se ideologizar a questão, acaba por trazer ganhos aos que a possuem. Vale notar que esse ganho não precisa vir obrigatoriamente na forma econômica, pois, por exemplo, na esfera simbólica, aqueles que detêm a tecnologia recebem admiração e adquirem respeitabilidade maior que as demais pessoas (PINTO, 2008).

Mas esse sentimento não é exclusivo dos tempos presentes pois, mesmo Roma se achava indestrutível em seus tempos de glória e poder. Entretanto, a noção de que o conhecimento técnico é cumulativo, reforça a ideia ingênua que nunca houve uma época

como a nossa. Mais que isso, ao converter poder, que é o que a técnica sempre disponibilizou aos que a possuíam, em valor moral, esse sim, popularizado em nossa era, o processo de ideologização da técnica reforça a dominação dos que possuem sobre os que apenas se maravilham com ela (PINTO, 2008).

O fato de as sociedades estarem tão próximas do estado da arte da técnica, torna possível acreditar que há igualdade no acesso à tecnologia, o que, segundo Álvaro Vieira Pinto (2008), anestesia a crítica a respeito da técnica, pois faz com que se pense que há um processo evolutivo que permitirá às nações que vivem na periferia do capitalismo atingir o mesmo progresso, ou seja, o mesmo estágio de desenvolvimento das nações centrais.

O resultado é que as nações subordinadas apenas consomem, e só parte muito restrita dessa população, esses artefatos, normalmente versões obsoletas ou defasadas da tecnologia existente nos países centrais, o que movimenta o processo de dominação, de “endeusamento da tecnologia” (PINTO, 2008, p. 44), e de exaltação das nações que dominam o estado da arte da tecnologia.

A análise das propostas de Álvaro Vieira Pinto (2008) nos permite concluir que ocorre na prática o avesso do PNI, pois se usa um falso conceito de igualdade de acesso para empurrar tecnologias que beneficiam apenas parte muito pequena da população de áreas periféricas. Não há igualdade, mas a crença que há. Pior, não se respeita o PNI; ao contrário, passa-se por cima dele como um trator impondo a tecnologia dos países desenvolvidos aos demais.

É necessário, conforme indica Álvaro Vieira Pinto (2008), desmascarar os processos que nos fazem acreditar que há uma “civilização tecnológica” (p. 46), pois, a rigor, existe uma “faculdade de projetar” (p. 54) que permitiu até agora que o ser humano propusesse e implementasse de maneira contínua “novas condições de existência” (p. 54). O fato de termos chegado até o momento

presente é evidência mais que suficiente que produzimos as tecnologias conforme as necessidades foram surgindo.

Portanto, justifica-se a asserção de Álvaro Vieira Pinto (2008) de que “a expressão ‘era tecnológica’ refere-se a toda e qualquer época da história” (p. 63). Com isso o autor traz a noção de que não há um lugar a se chegar na tecnologia, pois é um processo de construção contínuo, que visa a atender as demandas colocadas por cada época histórica.

Acreditamos nisso, mas muitas vezes no processo de desenvolvimento da tecnologia, ocorrem consequências não previstas, danosas, e sequer levantadas antecipadamente, dando a impressão que o processo é de tal forma caótico que a tecnologia seguinte serve para consertar os danos gerados pela tecnologia anterior. Sobre capacidade de reação e consequências impremeditadas da ação humana discutiremos adiante.

Mas engana-se quem pensa que Álvaro Vieira Pinto se opusesse ao desenvolvimento tecnológico, ainda que em muitos casos sua noção de máquina estivesse defasada com o que existe hoje no Século XXI. A máquina descrita por Álvaro Vieira Pinto se assemelha a máquina de Marx à época de seu livro “O Capital”, ou seja, um dispositivo mecânico que decompõe uma atividade humana complexa em uma série de pequenos movimentos que visa a produzir um resultado esperado qualquer (PINTO, 2008). Ou seja, um tipo de equipamento capaz de produzir além dos processos de cooperação existentes à época do artesanato e ditados pela então divisão do trabalho (manual), na medida em que cada vez mais as máquinas eram capazes de aglutinar e combinar movimentos diferentes (MARX, 1985b).

A técnica era problema para Álvaro Vieira Pinto (2008) apenas quando se travestia em ideologização, ocultava o processo de dominação, e produzia concepções ingênuas a respeito de seu

desenvolvimento. O conceito de era ou explosão tecnológica é o resultado final dessa consciência acrítica, que na prática torna a tecnologia um mero diferenciador social entre os que a possuem dos demais, e faz acreditar que foi a técnica que ditou as condições de exploração humana e não o contrário.

O exemplo que o autor dá ocorre na esfera do trabalho, tanto da escravidão quanto do trabalho assalariado, cuja consciência ingênua acredita que “não foram as condições sociais determinantes da possibilidade de emprego da mão-de-obra escrava que geraram a escravidão” (PINTO, 2008, p. 231), atribuindo à técnica, um processo de exploração socialmente construído.

Entretanto, salienta o autor, representa o controle da natureza pelo ser humano. Em geral, esse autor propõe que a técnica deva ser ensinada e difundida e, sendo possuída, pode se transformar em libertação e igualdade. Seria o controle da técnica por povos subordinados que superaria o processo de dominação a que estão submetidos pelos que hoje a monopolizam. Para Álvaro Vieira Pinto (2008), a tecnologia é um “patrimônio da humanidade” (p. 267) e, portanto, deve ser acessível a todos.

É inspirado em sua filosofia que propomos o segundo princípio da nossa elaboração do conceito de tecnotopia. Respeitado o PNI, entendemos que deve haver um “Princípio da Igualdade” (PI), que representa o lastro de tecnologia que seja igualmente acessível a todas as pessoas na Terra. Se enquadra nessa categoria, por exemplo, que todos os povos tenham à disposição, o que não implica a obrigatoriedade de uso, na forma de acesso rápido, a todos os equipamentos disponíveis ao diagnóstico e tratamento de doenças.

Em outras palavras, o que o PI propõe é que na elaboração de um artefato tecnológico qualquer, no momento de sua concepção ele dever ser categorizado a partir dos conceitos de PNI e PI.

Tendo sido classificado pelo PI, esse equipamento deve ser pensado como um bem que deverá chegar a todos os habitantes do planeta, e toda sua cadeia de fornecimento deve contemplar, em escala, a quantidade a ser produzida para fazer chegar a qualquer ponto da Terra, afinal, é um patrimônio da humanidade.

Um corolário do PI é que, se há coisas que devem chegar a todos, há também coisas que não devem chegar a ninguém, pois possuem a capacidade de prejudicar a vida das pessoas. Dessa maneira propomos o Princípio Essencial da Vida (PEV) que estabelece que nenhum artefato ou sistema tecnológico pode ser produzido com a finalidade primária de prejudicar as pessoas. Se enquadram nessa categoria, por exemplo, todo e qualquer armamento destinado a matar pessoas.

Percebe-se, portanto, que uma utopia tecnológica não é um lugar, mas um esforço de produção tecnológica que respeite em sua elaboração a necessidade ou não de se utilizar essa ou aquela solução para atender uma determinada população, visando a resolver problemas historicamente colocados. Da mesma maneira que o conceito de utopia é importante para conceituarmos a tecnopia, é necessário rever a essência da tecnologia.

Reverendo o conceito de tecnologia

Nesse momento vale retomar o pensamento de Álvaro Vieira Pinto. Inicialmente vamos radicalizá-lo visando a apresentar a verdadeira natureza da tecnologia e, a partir dessa base, repensarmos o conceito.

O pensamento crítico a respeito da tecnologia traz em seu escopo a certeza que a tecnologia é produto do engenho humano. Essa abordagem está presente tanto em Vieira Pinto quanto em Feenberg que discutiremos adiante. A rigor, é mais que razoável

pensa-la como o resultado de esforço individual ou coletivo, visando resolver a algum problema ou promover alguma melhoria.

Diante dessa suposta realidade, o controle da tecnologia se resume a controlar as pessoas, o que não é, definitivamente, uma tarefa fácil. Entretanto, acreditamos que ela é ainda mais complicada, pois entendemos que a premissa que a ação humana precede o uso da tecnologia não é verdadeira em caráter absoluto.

O que permite evidenciar isso é a constatação que artefatos culturais, como vasos e ferramentas manuais básicas, que entendemos representar a tecnologia da época, foram desenvolvidas antes do surgimento do primeiro *homo sapiens*. Geertz (1989) aponta que as escavações arqueológicas que encontraram esses itens apontam para seu surgimento e criação por volta de um milhão de anos antes do surgimento do primeiro de nossa espécie, indicando ser impossível que o ser humano tenha surgido antes da cultura e, portanto, da tecnologia.

A importância de tal afirmativa é dupla. A primeira é que o *homo sapiens* ao surgir se utilizou das ferramentas, ou seja, da tecnologia desenvolvida por hominídeos anteriores e, ao fazer isso, acelerou processos de seleção natural, fazendo com que nos tornássemos a única espécie do tipo *homo* presente na terra; a segunda é que, por ajudar a nos estabelecer como espécie, essas ferramentas, entenda-se, a tecnologia, foi um ingrediente na produção do ser humano (GEERTZ, 1989).

Geertz (1989) entendia que o uso dessa tecnologia esteve presente no desenvolvimento da mente humana. Isso pode ser compreendido a partir da ideia que, como a cultura (que nesse caso tomamos a liberdade de chamar de tecnologia) foi introduzida antes da completude do ser humano, na medida em que ela foi sendo usada, alterou processos físicos.

Por exemplo, pesquisas mais recentes apontam para o fato de que desenvolvimentos tecnológicos na área alimentícia, seja por meio do uso fogo, ou pelo uso de ferramentas, na forma de, por exemplo, um rudimentar martelo de carne, foi o que permitiu a homínídeos anteriores a melhorar a absorção de calorias, pois o alimento, trabalhado pelo fogo ou cortado, facilita o processo de ingestão, tendo sido essa carga calórica adicional o que permitiu a nossos antepassados sobreviver, pois o cérebro maior ou em processo de crescimento necessitava mais calorias. Tal melhoria tecnológica permitia a esses homínídeos utilizar menos horas do dia no processo de alimentação (HERCULANO-HOUZEL, 2016).

Tais fatos reforçam a proposta de Geertz de que elementos culturais formataram o ser humano. Em outras palavras, não teríamos chegado até aqui, e talvez nem tivéssemos surgido, sem a utilização da tecnologia. Essa ideia de exterioridade da tecnologia permite chegar à uma outra explicação que enfatiza a técnica como estrutura em vez de ação social. A tecnologia surge como um fato social e deve ser entendida como tal.

Émile Durkheim, um dos pais fundadores da sociologia, elegeu o fato social como sendo o objeto de estudo da sociologia. Por entender que os indivíduos eram movidos pelas instituições sociais, caberia à sociologia estudar os fatos sociais e as instituições (DURKHEIM, 1968). Sendo assim, como instituição, a tecnologia é um fato social e pode ser classificada como tal.

Durkheim (1968) indica que o que caracteriza um fato social é que o mesmo é geral e externo, ou seja, é imposto coletivamente e não exclusivamente sobre um ou outro indivíduo, e coercitivo, ou seja, sua não observância (ou no caso da tecnologia sua não utilização), faz com que sejamos penalizados.

Em outras palavras, por ser um fato social, a tecnologia nos é imposta de maneira obrigatória, não restando alternativa, sob pena de sofrermos alguma sanção se a desconsiderarmos. Ao analisar o uso corrente do telefone celular, é impensável imaginarmos uma sociedade sem ele. O mesmo se aplica ao uso de sistemas de transporte sem energia animal ou a não utilização da internet como forma de comunicação.

Ao analisar a difusão das redes sociais Bauman (2008) observa que os jovens “não têm sequer uma pitada de escolha”. É “uma necessidade do tipo ‘pegar ou largar’” (p. 9), que levaria os que evitassem seu uso a uma condição que esse autor chama de invisibilidade, que corresponde à morte social. Dificilmente, ainda segundo esse autor, seria viável depositar na tecnologia a culpa desse processo.

Além disso, na medida em que novos artefatos ou sistemas tecnológicos surgem, os que faziam a mesma função tendem a desaparecer, como por exemplo, as correspondências por meio dos Correios para troca de mensagens entre pessoas. A penalização de não se utilizar a internet como meio de comunicação é a invisibilidade; usar um cavalo para transitar em um grande centro urbano de maneira rotineira rotularia nesse usuário a marca da loucura.

Andrew Feenberg esmiúça o tema ao pensar a tecnologia a partir de dois vetores, autonomia e neutralidade e, a partir deles, caracterizar a tecnologia em quatro quadrantes, cada uma se relacionando de maneira diferente a essa combinação entre autonomia e neutralidade.

O primeiro quadrante é o que enxerga a tecnologia como neutra e não autônoma, isto é, controlada. Nesta situação a tecnologia se presta ao serviço de ferramenta visando a atender determinadas necessidades, motivo pelo qual Feenberg (2003)

nomeia esse quadrante como sendo o da visão instrumentalista da tecnologia.

No segundo quadrante a tecnologia permanece neutra, mas ganha autonomia, se tornando o motor das relações humanas, passando a modelar as pessoas e não o contrário. Parte da ideia que as forças tecnológicas modelam o andamento da história humana. Essa é a chamada visão determinista da tecnologia (FEENBERG, 2003).

Feenberg (2003) traz uma visão mais pessimista da tecnologia no terceiro quadrante, em que a tecnologia se mostra ao mesmo tempo autônoma e não neutra, ou seja, passa a ser vista como um valor em si mesma (algo que Vieira Pinto associaria à ideologização da técnica). Por exemplo, valores como eficiência passariam (e o fazem hoje) a dominar relações sociais diversas, demonstrando o poder da tecnologia como conceito, podendo, no entender desse autor, a ter mais poder de indução que a religião. Por mostrar que a tecnologia impõe valores substantivos à sociedade, esse é o quadrante da visão substantivista da tecnologia.

Por fim, Feenberg (2003) apresenta sua teoria crítica da tecnologia, situação na qual a tecnologia permaneceria carregada de valores, como na visão substantivista, porém de forma humanamente controlada. O autor faz um paralelo com a Economia, considerada um poder autônomo há um século, mas hoje reconhecidamente sendo capaz de ser democraticamente controlada. Feenberg aqui reconhece ao mesmo tempo os riscos da tecnologia, mas também a sua capacidade de promover mudanças sociais positivas de maneira significativa.

Essa é a grande questão da tecnologia que Feenberg nos faz repensá-la a partir dessa multiplicidade de caráter ligado às questões de autonomia versus neutralidade. Importante salientar, entretanto,

que a tecnologia não é uma coisa ou outra. Ela não está no quadrante A, B, C ou D. Ela está em *todos*.

Pode ser vista como fruto da ação social como apontaria Álvaro Vieira Pinto, e inserida nas visões instrumentalista e crítica de Feenberg, afinal, a criação tecnológica é feita e usada por pessoas. Entretanto, como é algo que surgiu antes do primeiro ser humano, e ajudou a nos modelar como espécie, ao possuir essa característica de se antecipar, a tecnologia apresenta-se como um fato social capaz de exercer coerção sobre os indivíduos sob pena de serem prejudicados caso se abstenham de fazer uso dela. Vai além da noção de autonomia presente na proposta de Feenberg, pois por surgir antes, demonstra a impossibilidade na prática de vir a ser totalmente controlada.

Em outras palavras, a esperança de podermos vir a controlar a tecnologia é parcialmente verdadeira.

Propomos que um conceito de tecnopia deve obrigatoriamente considerar esse caráter antecipativo da tecnologia que, desde sempre, teve a capacidade de surgir primeiro e, após sua aparição, modificar os seres humanos. É fundamental compreender por que a tecnologia muitas vezes está adiantada em relação às sociedades e, por conseguinte, ser tão difícil lidar com ela.

Ron Westrum (1991) discute essas dificuldades ao apontar que nessa relação entre tecnologia e sociedade três situações podem ocorrer: a sociedade poderia rejeitar tecnologia(s), sociedade e tecnologia estariam conectadas, ou, em último caso deixar a coisa acontecer e desenvolver soluções que se façam necessárias posteriormente. O fundamental para proporcionar a desejada conexão entre sociedade e tecnologia é reconhecer que nossas instituições se mostram inadequadas para lidar com a tecnologia, mas que, para esse autor, podem ser redesenhadas. Feenberg (2003)

também aponta nosso insucesso em desenvolver instituições capazes de controlar a tecnologia.

Entendemos que esse redesenho proposto por Westrum nos permitiria lidar melhor com o que chamamos de caráter antecipativo da tecnologia, que é capacidade de vir antes e formar as estruturas que acabam por dominar os comportamentos humanos.

Nesse redesenho institucional, a primeira coisa a compreender é que não conhecemos completamente com o que lidamos. O fato de os sistemas estarem hoje todos conectados, por exemplo, o industrial com o ambiental, faz com que grandes impactos ocorram em cascata, ainda que tenham como origem pequenas intervenções (WESTRUM, 1991).

Um caso muito sensível no Brasil de impactos em cascata foi o rompimento da barragem da mineradora Samarco na cidade de Mariana, considerado o maior desastre ambiental brasileiro. O resultado foi 21 mortes, um rastro de destruição por centenas de quilômetros que afetou abastecimento de água em cidades de dois estados, danos ao ecossistema do rio Doce e até marinho, ainda que o Oceano Atlântico esteja distante 700 km da origem do problema⁵.

Como consequência do nosso baixo conhecimento, nosso tempo de reação é longo para lidar com as consequências de algum desastre ou problema originado pela tecnologia (WESTRUM, 1991), como o desastre de Mariana demonstrou. Vale salientar que essa demora no tempo de reação não é para ser vista como uma regra. Em alguns casos o tempo de reação é satisfatório. O Japão

5 Ver: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Noticias/Rio-Doce-1-Ano-de-Lama-e-Luta/?gclid=CjwKEAiAkajDBRCRq8Czmdj-yFgSJADikZggnVDaxcSI4PoUhOMRncD8ivGqo-4UaAs1Htq4RzMK5xoCD2Tw_wcB>; <https://pt.wikipedia.org/wiki/Rompimento_de_barragem_em_Mariana>.

tem se mostrado um país com grande velocidade de reação diante de grandes catástrofes, como sua reconstrução física após o tsunami de 2011⁶.

Outro ponto que Westrum (1991) aponta é a dificuldade em se responsabilizar os responsáveis por catástrofes tecnológicas, e uma das causas é que há distanciamento entre os que elaboram a tecnologia e sua utilização, fazendo com que eventuais desastres não afetem seus originadores.

Por fim, e esse é o ponto que julgamos mais importante, esse autor indica que a tecnologia carrega criatividade não apenas de seu criador, mas também do usuário (WESTRUM, 1991). Isso implica em uma grande questão. Mesmo que todo o controle social fosse possível, e isso se relaciona muito às nossas instituições como apresentado na elaboração de Westrum, ações individuais podem desorganizar o coletivo, afinal, apesar de a estrutura social orientar nossos atos e comportamentos, ainda existe a ação humana desvinculada da estrutura e apta para promover mudanças.

A descoberta da radiação ilustra a questão da falta de conhecimento a respeito das consequências da tecnologia e a ação da criatividade humana. A descoberta da radiação não antecipou para os primeiros cientistas que alguns morreriam vítimas da radiação que eles próprios descobriram e/ou estudavam. Em contrapartida, essa mesma radiação seria usada em equipamentos para tratar o câncer, que poderia ser causado inclusive pela própria radiação. Tampouco poderia se pensar à época, que a partir dos saberes que estavam sendo desenvolvidos seria possível produzir um artefato, a bomba atômica, que colocaria em risco a vida no planeta.

6 Ver: <<http://g1.globo.com/tsunami-no-pacifico/noticia/2011/03/japao-reconstrui-rodovia-destruida-por-terremoto-em-apenas-seis-dias.html>>.

Percebe-se que ao mesmo tempo que traz conforto e segurança, a tecnologia traz consigo, contraditoriamente, a noção de risco, por exemplo, como aponta Giddens (1991), na forma de industrialização da guerra, que subjaz à corrida nuclear e que teve na guerra fria o seu auge.

Além da questão da criatividade, há de se considerar ainda o que Giddens (2003) chama de “consequências impremeditadas da ação” (p. 6), algo imprevisto e não intencional que foi originado a partir de uma ação humana qualquer.

Isso ocorre com muita frequência no desenvolvimento científico e tecnológico. Muitas descobertas e acontecimentos ocorreram como efeito secundário de algum estudo, pesquisa ou tecnologia. O caso do medicamento Viagra, usado para disfunção erétil é um dos mais conhecidos, pois foi descoberto a partir de estudos relacionados à busca de um medicamento para tratar hipertensão e angina. Vale salientar que as consequências impremeditadas podem ocorrer de maneira ainda mais sutil.

Vejamos o caso do aplicativo Uber, dedicado ao transporte de pessoas por meio de uma plataforma eletrônica acessada por *smartphones*, que opera como uma espécie de serviço de táxi. Parece evidente que o criador de tal sistema visava facilitar a vida do usuário do transporte. Tal sistema na prática mostrou-se revolucionário, afetando fortemente o transporte privado de passageiros em veículos do tipo táxi. Como consequência, passou a ocorrer disputas por passageiros entre o serviço de táxi tradicional até então existente e essa forma concorrente. Nessas disputas, os taxistas tradicionais passaram a agredir fisicamente seus concorrentes do Uber. Alguns foram assassinados, talvez até em decorrência dessa disputa.

É possível imaginar que quem desenvolveu o Uber como plataforma eletrônica de acesso a transporte privado semelhante ao táxi não imaginou em seu projeto que estaria colocando em

risco a vida de profissionais do sistema. Essa é uma consequência impremeditada da ação, a qual afeta a tecnologia e é um fenômeno diferente da criatividade. Ou seja, além dos riscos decorrentes do uso “criativo” da tecnologia, há os inesperados, que sequer foram imaginados pelos seus criadores.

Portanto, a tecnologia se mostra tão ágil, complexa, antecipativa, imprevisível, impremeditada, criativa e desconhecida que apenas os princípios da não-igualdade, da igualdade e o essencial da vida se mostram insuficientes para lidarmos com ela. Tampouco é racional imaginar que um dia possamos ter controle dela como o temos com Economia, como imaginado por Feenberg. A rigor, e as crises econômicas estão aí para comprovar, não temos sequer controle da Economia.

A necessidade de um redesenho institucional como levantado a partir das discussões de Westrum e Feenberg se mostra necessário, porém as questões de criatividade, desconhecimento e profusão de desenvolvimento tecnológico global nos permite afirmar que sempre haverá escapes do controle da tecnologia em ambientes em que prevalece a liberdade criadora das pessoas, ou luta por poder usando a tecnologia como instrumento. Resta, portanto, zelar pela nossa capacidade de reação e por uma moral da tecnologia que abranja toda a sociedade global. Uma das formas de se conseguir isso é por meio da educação.

Difusão básica do conhecimento tecnológico

Diante do exposto, esta parte do texto é, sem dúvida, a mais utópica, pois só por meio do reconhecimento do caráter imprevisível da tecnologia é que poderemos lidar com suas consequências e, ao desenvolver uma moral comum sobre o tema é que estaremos

aptos para decidir a respeito dos investimentos intelectuais a serem disponibilizados para o desenvolvimento tecnológico.

Em outro texto (SOUSA; GOMES, 2011) preconizamos a necessidade de ensinar as dimensões sociais da ciência e da tecnologia aos seus produtores, isto é, aos engenheiros e tecnólogos. À época, a ideia era estabelecer uma disciplina nos cursos de graduação para promover a humanização dos profissionais das áreas de “exatas”. É pouco. Esse saber tem de chegar a todos os profissionais de nível superior, mas bem antes disso, fazer parte da formação de crianças e adolescentes e de maneira interdisciplinar, mas não transversal, ou seja, interagir com questões relacionadas à saúde, política e meio ambiente, por exemplo, mas por meio de disciplina dedicada: “Tecnologia – a compreensão da Técnica e suas implicações”, como, uma das definições do conceito de tecnologia de Álvaro Vieira Pinto sugere.

É necessário que o ensino da tecnologia, contando sua história, seu desenvolvimento, suas características e conseqüências seja ensinado desde a mais tenra idade a todos, para que seja formado um pensamento amplo sobre o tema e que prepare a sociedade para fazer as melhores escolhas.

Dentre essas escolhas estará a necessidade de institucionalizar, como parte integrante do desenvolvimento tecnológico, o questionamento crítico do artefato ou sistema para tentar antever situações imprevistas e desenvolver planos de contingência antecipados para o caso de catástrofes naturais, falha humana ou de equipamentos.

As escolas que formam desenvolvedores de tecnologia devem inserir em seus currículos disciplinas específicas para desenvolver nos futuros tecnólogos o espírito da crítica e a formação técnica necessária para pensar em dispositivos de segurança. A ideia é que a prevenção do risco seja parte integrante do desenvolvimento

tecnológico. Chamaremos isso de Princípio da Prevenção do Risco (PPR).

Além disso, a questão da escolha da tecnologia deve estar presente nos currículos como forma de socializar o processo de escolha. Os tecnólogos deverão aprender a responder duas perguntas:

- Esse artefato ou sistema trará o bem à sociedade?
- Devo privilegiar esse desenvolvimento ou há coisas mais importantes a serem desenvolvidas antes desse projeto?

A resposta a essas duas perguntas deve ser “sim” e visa atender a um critério de importância e priorização. Chamaremos esse critério de Princípio da Importância da Tecnologia (PIT), o qual seria usado, por exemplo, para priorizar o sistema integrado de captura de imagens que poderia ser usado para resolver o problema da mobilidade dos portadores de cegueira, comentado logo no começo deste texto.

Por fim, como a tecnologia deve ser pensada globalmente, não é possível pensar em tecnotopia se esses valores não estiverem disseminados em esfera global.

Considerações Finais

Este texto representa um esforço de se repensar a tecnologia de maneira mais prática que filosófica. Para isso, procuramos demonstrar sua origem e complexidade a fim de elaborar princípios que influenciem em caráter obrigatório o desenvolvimento tecnológico, a partir do momento que demonstramos a sua complexa natureza.

Ao final fica evidente que apesar do esforço prático não conseguimos nos livrar totalmente da filosofia. E a dificuldade repousa

sobretudo nas dimensões sociais da tecnologia, especificamente quanto ao seu desenvolvimento e utilização.

Como aponta Leonídio (2016), há diversas possibilidades de se pensar em utopia, como utopias sociais, políticas ou religiosas. Sendo assim, pensar em tecnopia é só uma possibilidade que o conceito de utopia nos dá. Vale apontar, entretanto, que não é algo simplesmente inserido em uma matriz maior, mas inter-relacionado com diversas outras esferas, como a social, a política e cultural, de forma que cada uma delas possa dialogar com a outra visando a construção contínua de um todo harmônico.

Tecnopia não é o não lugar ou o lugar nenhum da tecnologia. Como aponta Chauí (2008), a tecnologia é ao mesmo tempo fonte e efeito do progresso científico, daí sua dimensão não estática e, portanto, relacionada ao movimento.

Entendemos, portanto, que tecnopia é onde se pretende chegar, mas dado seu caráter mutável, é algo diariamente construído. É um lugar para o qual estaremos permanentemente nos deslocando.

Esperamos que a educação plante as sementes necessárias para atingirmos esse local, afinal a utopia não é uma coisa, mas um local a ser atingido. A rigor, tecnopia é mais que um lugar, é o caminho continuamente ajustado visando a promover soluções colocadas em cada época histórica e em cada local específico.

Resumimos a seguir os enunciados que expõem nosso conceito de tecnopia:

- Todo artefato tecnológico deve respeitar o Princípio da Não-Igualdade, aquele que reconhece as diferenças entre povos e lugares e reconhece que certas tecnologias podem ser usadas em alguns contextos, mas não em outros.

- Todo artefato tecnológico deve respeitar o Princípio da Igualdade, aquele que entende que há certos artefatos tecnológicos que devem atender a toda a humanidade.
- Nenhum artefato tecnológico poderá ser produzido com a finalidade primária de prejudicar as pessoas, respeitando assim o Princípio Essencial da Vida.
- Todo produtor de tecnologia reconhece que é incapaz de imaginar todos os usos que sua descoberta / invenção pode suscitar. Ele reconhece isso pois recebeu educação contínua a respeito de tecnologia desde as fases iniciais de seu desenvolvimento intelectual até as fases de formação profissional, e também por toda a vida por meio de canais específicos, adequados ao momento histórico, que façam permanentemente chegar às pessoas a importância de considerar os riscos de todo empreendimento tecnológico, inclusive possíveis consequências impremeditadas da ação. Essa são as bases que sustentam o Princípio da Prevenção do Risco que todo desenvolvedor deve seguir, incluindo os planos de contingência e ações específicas visando minorar os riscos da tecnologia, diante da nossa falta de conhecimento sobre suas possíveis consequências.
- Todo sistema ou artefato tecnológico deve receber em sua etapa de concepção crítica específica para verificar se é importante para a sociedade, ou, outras palavras, se respeita o Princípio da Importância da Tecnologia.

Como Thomas More, no final de *A Utopia*, “aspiro, mais do que espero”.

Referências

ALMINO, João. A Utopia é um império – As relações entre os povos na obra clássica de Thomas More (Prefácio). In: MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília: Editora UnB: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

ARON, Raymond. **O ópio dos intelectuais**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BALE, J. S.; van LENTEREN, J. C.; BIGLER, F. Biological control and sustainable food production. **Phil. Trans. R. Soc. B**, v. 363, 2008. p. 761–776. Disponível em: <<http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/royptb/363/1492/761.full.pdf>>. Acesso em 26 Fev. 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHAUI, Marilena. Notas sobre Utopia. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 60, n. spe1, July 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Fev. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

FEENBERG, Andrew. **O que é a Filosofia da Tecnologia**, 2003. Disponível em: <http://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf>. Acesso em: 18 Jan 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GOMES, Geovane Ferreira; SOUSA, Cidoval Moraes de; HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini Hayashi. Apontamentos para uma leitura CTS da Tecnologia em Marx. In: HOFFMANN, Wanda Aparecida Machado (Org.). **Ciência, Tecnologia e Sociedade**: desafios da construção do conhecimento. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

HERCULANO-HOUZEL, SUZANA. A humanidade começa na cozinha. **Folha de S. Paulo**, 15 Mar. 2016. Disponível em: <<http://m.folha.uol.com.br/colunas/suzanaherculanohouzel/2016/03/1750013-a-humanidade-comeca-na-cozinha.shtml?mobile>>. Acesso em: 15 Mar. 2016.

LEONÍDIO, Adalmir. Utopias por um mundo melhor. In: SOUSA, Cidoval Moraes de (Org.). **Um Convite à Utopia** - Volume 1. Campina Grande: Eduepb, 2016.

MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da economia política. Vol. I. Tomo 1. Coleção “Os Economistas”. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da economia política. Vol. I. Tomo 2. Coleção “Os Economistas”. São Paulo: Nova Cultural, 1985b.

MORE, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

PINTO, A. V. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. v.1.

ROSER, Christopher. **A critical look at Industry 4.0**, 2015. Disponível em: <<http://www.allaboutlean.com/industry-4-0/>>. Acesso em: 28 Fev. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Coleção “Os Economistas”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SOUSA, Cidoval Morais de; GOMES, Geovane Ferreira. A importância do enfoque CTS na graduação de engenheiros. **Educação & Tecnologia**, [S.l.], v. 15, n. 2, jun. 2011. ISSN 2317-7756. Disponível em: <<https://seer.dppg.cefetmg.br/index.php/revista-et/article/view/273>>. Acesso em: 27 fev. 2017.

THIROUX, Jacques P. **Ethics**: Theory and practice. London: Collier MacMillan Publishers, 1977.

WESTRUM, Ron. **Technologies and Society** – The shaping of people and things. Belmont: Wadsworth, 1991.

REFLEXÕES SOBRE CIÊNCIA E CULTURA: A UTOPIA DE UMA CIÊNCIA DO BRASIL

*Maysa Leal de Oliveira*¹

Introdução

A ideia de reunir numa mesma reflexão os temas *ciência* e *cultura* tem duas motivações principais. Em primeiro lugar, a questão cultural sempre foi um tema presente entre os intelectuais brasileiros. Nas palavras do antropólogo Renato Ortiz, “a discussão sobre a cultura sempre foi entre nós uma forma de se tomar consciência do nosso destino”.² O meu próprio percurso intelectual tem se orientado no sentido de elaborar um ponto de vista para olhar e tentar compreender o Brasil. Quando penso nos contrastes e nos confrontos de seus elementos formadores, no processo de gestação étnica do povo, em suas configurações histórico-culturais, enfim, quando analiso o Brasil, acabo por analisar a mim mesma,

1 Maysa Leal é doutoranda em Ciência, Tecnologia e Sociedade na Universidade Federal de São Carlos; mestra em Cultura e Comunicação pela Universidade do Porto; especialista em Identidade Nacional, Educação e Desenvolvimento pela Universidade Estadual Paulista e bacharel em Comunicação Social também pela Universidade Estadual Paulista.

2 ORTIZ, Renato. *A moderna Tradição Brasileira*. P. 7

por encontrar-me, por descobrir-me neste objeto analisado como se os acontecimentos de sua história estivessem replicados no percurso da minha existência de mulher brasileira: a construção da identidade, a questão da desigualdade, a busca da realização como indivíduo, as formulações ideológicas e simbólicas que acentuam as dificuldades na realidade social...

Em segundo lugar, temática científica é das mais importantes da atualidade. O período recente está marcado por grandes evoluções no campo das ciências e pelas rápidas mudanças que elas ocasionam no pensamento e na prática diária dos indivíduos mediante suas aplicações tecnológicas em todas as partes do planeta. A ciência assume um papel cada vez mais significativo no ordenamento de uma sociedade mundial e abre novas e insuspeitadas fronteiras no conhecimento dos fenômenos da vida e do meio ambiente. Temos mais ciência do que nunca e nunca dependemos tanto dela como agora, mas também nunca tivemos tanta clareza sobre seus problemas, limites e possibilidades.³ Na perspectiva atual é extremamente relevante estar atento aos dilemas decorrentes das relações entre a ciência e as dinâmicas culturais; aos riscos gerados pelas aplicações tecnológicas, aos problemas ecológicos e à questão da homogeneização e da diversidade cultural dos povos.

Tradicionalmente considerada como o “lugar da verdade”, a ciência apresenta-se hoje como elucidativa, enriquecedora, conquistadora, triunfante. No mesmo afã, a produção e a difusão do conhecimento científico são afirmadas como determinantes do desenvolvimento econômico e social de um povo, a verdadeira base sobre a qual o bem-estar coletivo deve ser construído. Como matriz de um conhecimento racional, porém, “a ciência

3 SCHWARTZMAN, Simon. *Um Espaço para a Ciência: a formação da comunidade científica brasileira*. P. 13.

não teve potencialidades para destruir o contexto irracional dentro do qual se fomentou sua expansão teórica e sua conversão em força prática”⁴. Os poderes criados pela atividade científica escaparam totalmente aos próprios cientistas. Fragmentaram-se ao nível da investigação e só foram novamente reagrupados ao nível dos poderes econômicos e políticos⁵. Talvez por isso, após séculos de desenvolvimento científico muito pouco se gerou no sentido da comunidade humana possível. Mesmo entre as nações ditas “desenvolvidas” persiste a desigualdade, a pobreza, a segregação racial, a violência, a infelicidade.

A ciência tornou-se uma poderosa instituição no centro das sociedades, absorvida e controlada por forças sociais extra e anti-científicas. Já não é possível tratá-la como um campo idealizado da razão e do bem. É preciso compreender em grande profundidade como a atividade científica se relaciona com o contexto em que tem lugar. Os parâmetros de cultura e história devem ser considerados com sabedoria quando procuramos soluções de ciência para alcançar o desenvolvimento e o progresso local, pois nenhum desenvolvimento pode ser efetivado fora do contexto cultural e histórico de cada povo ou nação. De outra forma, os avanços possibilitados pela ciência serão apenas alavanca de um crescimento material desarticulado de qualquer progresso social, tal como demonstram as várias aproximações ao campo científico no Brasil, que passo agora a expor.

A mais remota dessas iniciativas será, talvez, a empreendida por Fernando de Azevedo com a publicação, em 1945, da extensíssima obra *A Cultura Brasileira*, na qual, 64 densas páginas de um

4 FERNANDES, Florestan. *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*. P. 124.

5 MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. P. 15.

capítulo intitulado “A cultura científica”, são dedicadas à descrição dos avanços dos estudos científicos no Brasil, desde a colonização; e à análise de seu desenvolvimento desigual, em relação às atividades literárias. Em uma síntese resumidíssima daquelas ideias, a literatura brasileira experimentou, ao longo dos três séculos de colonização, uma “continuidade em seu desenvolvimento”, apresentando uma quantidade crescente de talentos de primeira grandeza, “expandindo-se com vigor e manifestando grande poder de invenção”. O desenvolvimento científico, por sua vez, começou a processar-se somente no século XIX, com extrema lentidão e quase restrito ao mundo das ciências naturais. Conforme conclui Azevedo, a causa principal desse desenvolvimento desigual e do aparente desinteresse do brasileiro pela ciência, não residia numa “inaptidão natural” do povo para a ciência, “ligada a fatores étnicos e, portanto, biológicos”, como concluíram apressadamente alguns. Deveu-se sim, a um “tipo de ensino quase exclusivamente literário, livresco e retórico, que se implantou no Brasil, desde a Colônia até os fins do Império”. Azevedo descreve que tratava-se de “uma cultura demasiadamente verbal” e “afastada do concreto, demasiadamente cheia de retórica e poesias” e “afastada das humildes realidades terrestres, sem contrapeso científico”⁶. Um ensino ministrado quase exclusivamente por padres e sujeito a tutela clerical. Somado a esse tipo de ensino verbalista e literário, havia a política de isolamento adotada por Portugal em relação à Colônia impondo um “regime opressivo da liberdade de pensamento e de crítica” que sufocava com “desesperadora tenacidade” as “manifestações da cultura viva no país e todos os meios de sua propagação”. Foi, segundo Azevedo, num “quadro sombrio de obstáculos quase invencíveis” que o desen-

6 AZEVEDO, Fernando. *A Cultura Brasileira*. P. 362

volvimento científico começou-se a processar-se no Brasil; mas, apesar de todas as adversidades “o país produziu grandes valores científicos em meio a condições inteiramente desfavoráveis”⁷.

Dez anos depois de ter publicado *A Cultura Brasileira*, Fernando de Azevedo organizou e dirigiu, em 1955, a clássica obra *As Ciências no Brasil*; dois volumes em que se reuniram os mais ilustres cientistas brasileiros em seus respectivos campos de estudos, para traçar um panorama completo e minucioso sobre o desenvolvimento das várias disciplinas científicas no país. A série de trabalhos reunidos em *As Ciências no Brasil*, ainda hoje, nos proporciona o panorama mais abrangente de que dispomos da evolução da ciência brasileira desde os seus primórdios. Na introdução desse trabalho, Fernando de Azevedo empreende a busca das razões pelas quais o desenvolvimento científico que se processava na Europa desde a Renascença e que intensificou-se a partir do século XIX, não repercute no Brasil senão palidamente. Desenvolve assim, uma teoria social do desenvolvimento da ciência no Brasil, que liga o atraso brasileiro ao próprio atraso de Portugal neste campo, em relação ao resto da Europa. Azevedo também caracteriza a atividade científica brasileira, até o fim do Império, como uma atividade precária, já que os aspectos da ciência moderna que iam sendo incorporados referiam-se somente às suas aplicações, faltando o mais importante: uma compreensão generalizada de que o progresso nacional passava pelo desenvolvimento da ciência e pela expansão da educação. Azevedo demonstra sua crença no poder do conhecimento científico como instrumento para reformas na esfera social e afirma em seus últimos parágrafos, que os estudos históricos coincidem, em geral, com os começos da decadência de

7 Ibid Idem. P. 365

uma civilização, evidenciando uma “tomada de consciência”, no sentido de uma “revolução intelectual” que se inicia. O esforço empreendido em *As Ciências no Brasil* constitui assim, um marco pioneiro nessa passagem.

Passados mais de uma década, no final dos anos 60, a retomada dos estudos sociais e históricos sobre ciência é empreendida pelo o físico brasileiro José Leite Lopes, que publica, em 1969, o livro *Ciência e Libertação*, cujo conteúdo é uma reunião de ensaios e comunicações proferidas em várias partes do mundo e em eventos diversos. Aborda questões como as relações entre “ciência e desenvolvimento”, a “responsabilidade dos cientistas no mundo contemporâneo”, “ciência, humanismo e o destino do terceiro mundo”, entre outras. Leite Lopes figura entre os fundadores do campo de estudos sobre Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) na América Latina e atuou durante uma etapa que Kreimer chama “dos pioneiros”. Durante esse período é que se puseram em marcha os organismos nacionais e de políticas científicas e as primeiras discussões sobre o campo de estudos sociais da ciência e tecnologia. O objetivo central das reflexões era saber como utilizar a ciência e a tecnologia como alavancas do desenvolvimento econômico e social na região; o que põe em relevo a forte dimensão política da análise que faziam da situação latino-americana⁸. As preocupações de Leite Lopes em *Ciência e Libertação* são claramente expostas na crítica que faz à “grande maioria dos cientistas e admiradores das nações desenvolvidas”, por sustentarem “a tese de que aquilo que os países subdesenvolvidos devem fazer é comprar (como em um

8 KREIMER, Pablo. Estudios Sociales de La Ciencia y La tecnologia em América Latina: ¿Para qué? ¿Para quem? Revista Redes, Universidad Nacional de Quilmes, volume 13, número 26, Buenos Aires, Argentina, Dezembro de 2007. P. 55-64.

supermercado) as tecnologias e indústrias necessárias a seu desenvolvimento”. Ao postularem essa prática, segundo Leite Lopes, ignoram “que sustentam a manutenção da dependência dos países do Terceiro Mundo em relação aos avançados, dessa vez não mais com vice-governadores ou tropas de ocupação, mas através da dependência mais sutil do conhecimento científico”⁹.

Em 1972, o sociólogo Florestan Fernandes publica o livro *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina* formulando uma crítica sobre o processo de modernização do Brasil. Em sua análise sociológica procura, sobretudo, desfazer certos entendimentos mistificadores concernentes à ciência, tradição e modernização. Sua preocupação é demascarar a ideia de que seguimos “do tradicional ao moderno como se houvesse um motor na história gerando nos povos submetidos os seus antípodas”. Embora, segundo Fernandes, os dois últimos conceitos não sejam explicitamente utilizados, “esse é o sentido da explicação. Aos poucos ou rapidamente o tradicional é vencido e o moderno se impõe através de uma generosa generalização do progresso”; restando perguntar: “a quem beneficia a modernização?” e ainda, “que relação existe entre ela e a absorção de padrões de desenvolvimento induzidos pelo mais forte?”. Remetendo à história, Florestan Fernandes afirma que desde os períodos de “conquista” até aquele momento, os povos da América Latina só haviam conhecido um tipo de modernização “dependente e induzida” em cujo processo, “o colonialismo caro, arriscado, ineficiente e facilmente condenável”, fora substituído “por um processo menos oneroso, menos evidente, mas mais efetivo de controle externo por mecanismos de mercado, dinamismos culturais e processos políticos indiretos”. Fernandes

9 LEITE LOPES, José. *Ciência e Libertação*. P. 25

denuncia um estilo de “modernização” em que os principais proventos são colhidos pelas nações centrais que, além de fornecerem “ideias, instituições, técnicas e valores sociais”, arbitram sobre “o dimensionamento da economia, da cultura e da sociedade” definindo como devem se “organizar e funcionar escolas, empresas industriais ou financeiras, o exército, a família, o Estado”. Numa rápida passagem pela análise destas influências sobre as comunidades científicas, Fernandes afirma que mesmo nos países mais desenvolvidos da América Latina a ruptura com a modernização dependente não se impunha como uma aspiração intelectual coletiva. Para ele “a ideologia das nações hegemônicas” se converte “na ideologia das nações dependentes” conduzindo os intelectuais “a certas debilidades e mesmo a certos vícios”, de maneira que “em vez de dedicarem atenção crítica a todo o processo e de se prepararem para lhe dar novos conteúdos e direções”, acabam por transformarem-se “numa fronteira histórica invisível dos próprios países hegemônicos, operando dentro das instituições em que trabalham como seus porta-vozes e delegados”. Desta forma, ainda segundo Fernandes, “o suporte institucional do desenvolvimento da ciência e da tecnologia é solapado e não chega a funcionar como um mecanismo de conquista gradual da autonomização relativa”. Para o autor, o desenvolvimento da ciência deveria ser um processo de liberação coletiva e sua contribuição seria instrumental em dois níveis, já que “a autonomização cultural antes de efetivar-se como um processo histórico, aparece como momento teórico da consciência crítica”¹⁰.

A ideia recorrente em Fernando de Azevedo, Leite Lopes e Florestan Fernandes é o pensamento de que nenhum

10 FERNANDES, Florestan. *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*. P. 140 – 141.

desenvolvimento pode ser efetivado fora do contexto cultural e histórico da nação; essa ideia leva-nos a uma redefinição do conceito de desenvolvimento que significaria, no contexto brasileiro, crescer com identidade, tendo como inspiração básica a referência cultural própria. Um estilo de desenvolvimento cuja expressão maior de sua qualidade, seria a participação dos vários segmentos da sociedade, porque é a participação que transforma crescimento em desenvolvimento. Acerca deste ponto e abordando a questão da responsabilidade dos cientistas no mundo contemporâneo, Leite Lopes afirma: “necessitamos, urgentemente, de uma compreensão mais profunda das aspirações dos nossos povos”¹¹.

A compreensão de que a realização das aspirações nacionais de progresso e autonomia só são possíveis se alicerçadas em referências culturais próprias conduziu as pesquisas históricas e sociológicas sobre a ciência, a um papel mais central na construção de hipóteses relativas aos caminhos possíveis para um pleno desenvolvimento social. Partindo desta referência, o Centro de Estudos e Pesquisas da FINEP – Financiadora de Estudos e Projectos – deu início, em 1975, a um programa de pesquisas sobre o papel da ciência e da tecnologia no desenvolvimento nacional. A equipe formada para o programa acabou institucionalizada como um grupo de pesquisa permanente, denominado Grupo de Estudos sobre o Desenvolvimento da Ciência (GEDEC) sob a coordenação de Simon Schwartzman. Seguindo a senda e ampliando o escopo do trabalho pioneiro de Fernando de Azevedo em *As Ciências no Brasil*, o Grupo empreendeu-se em conhecer e interpretar os fatos e circunstâncias em que se desenvolveu a comunidade de homens e mulheres de ciência no Brasil. O caminho percorrido seguiu em

11 LEITE LOPES, José. *Ciência e Liberdade*. P. 40

duas frentes. Foram realizadas entrevistas com cerca de 70 cientistas que desempenharam papéis importantes na história da ciência brasileira e, também, foi realizada uma pesquisa da bibliografia existente até aquele momento, a respeito da história da ciência no Brasil. Derivado de tal pesquisa, foi publicado, em 1979, o livro *Formação da Comunidade Científica no Brasil*. Neste livro podemos encontrar referências que descrevem e interpretam os momentos de apogeu e crise da ciência aplicada no início do século XX; podemos saber das buscas de alternativas empreendidas com a criação das primeiras universidades a partir da década de trinta e sua relação com o esforço de industrialização do país; conhecer o significado da criação da Universidade de São Paulo, a mais importante instituição científica criada no país desde Manguinhos, com seu interesse por fazer predominar a pesquisa e sua iniciativa de trazer da Europa comissões de professores para inaugurarem e darem cursos na nova Universidade; e, podemos ainda, encontrar as primeiras referências sobre um “padrão de carreira” dos cientistas brasileiros. O mérito principal de *Formação da Comunidade Científica no Brasil*, talvez tenha sido – como afirmaria o próprio Schwartzman anos mais tarde – “o de ajudar a estabelecer uma área de estudos sociais e históricos sobre a ciência e a tecnologia no Brasil, campo que se expandiu e se transformou muito desde então”¹².

Ao esforço histórico e sociológico por compreender a ciência, entender sua origem e evolução para estabelecer o seu lugar e papel na sociedade brasileira, somaram-se esforços filosóficos e epistemológicos de emancipação. Essas iniciativas partiram, sobretudo, da necessidade de se repensar o otimismo cientificista e a noção de

12 SCHWARTZMAN, Simon. *Um espaço para a Ciência: a formação da comunidade científica no Brasil*. Prefácio.

verdade científica como bem social, parecendo supor clara a meta de denunciar o caráter da ciência de violência e de dominação da natureza e dos homens. Trataram também de reconhecer “as especificidades do desenvolvimento das ciências nos países periféricos” e suas exigências quanto a uma “reflexão historiográfica e metodológica”¹³. Nessa corrente se inscrevem os trabalhos de Hilton Japiassu (*O Mito da Neutralidade Científica*, 1981); Rubem Alves (*Filosofia das Ciências: introdução ao jogo e suas regras*, 1994); e Ubiratan D’Ambrosio (*Bases historiográficas e metodológicas para uma história e filosofia das ciências na América Latina*, 1998).

Em *O mito da neutralidade científica*, Hilton Japiassu nos fornece “alguns elementos e instrumentos introdutórios para uma reflexão aprofundada e crítica sobre certos problemas epistemológicos”. Embora os capítulos do livro sejam autônomos, todos se inscrevem dentro da problemática fundamental de discutir as relações entre a ciência objetiva e alguns de seus pressupostos. O autor põe em questão a ideia de uma “consciência objetiva” como a “forma única e essencial das manifestações do espírito humano” e afirma o caráter “ eminentemente crítico que a epistemologia deve assumir para a explicitação de todo o tipo de pressupostos de cada disciplina”; demonstrando como a “racionalidade científica transforma-se em ideologia a partir do momento em que tenta impor-se como única forma possível de racionalidade”¹⁴. Para Japiassu, o papel da filosofia consiste em abrir o espaço mental epistemológico, criando um horizonte comum que se recusa a todo o confinamento. Para ele, a filosofia é a epistemologia das

13 D’AMBROSIO, Ubiratan. *Bases Historiográfica e Metodológicas para uma História e Filosofia das Ciências na América Latina*. **Revista Episteme**, v.3, nº 6, 1998. P.300-310.

14 JAPIASSU, Hilton. *O Mito da Neutralidade Científica*. P. 80

demais epistemologias, isto é, “o lugar em que as epistemologias se neutralizam naquilo que apresentam de excessivo, e em que elas se fecundam para que as ciências guardem o sentido da obediência ao humano”.¹⁵ Prefaciando o livro, Antonio Joaquim Severino afirma que a obra “propõe um diálogo sério com todos os cientistas, educadores e estudantes brasileiros, na esperança de que a inteligência se recupere a tempo, retomando com maior acerto, nosso próprio projeto histórico”¹⁶.

Preocupações da mesma natureza podem ser encontradas em *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*, de Rubem Alves. O senso comum e a ciência são os temas principais deste livro publicado pela primeira vez em 1983 e muitas vezes reeditado. Como é próprio dos educadores brilhantes, Rubem Alves discute, numa linguagem simples, honesta e envolvente, um tema complexo, desmistificando a figura do cientista e a superioridade do senso científico em relação ao senso comum. Para Rubem Alves, “a expressão *senso comum* foi criada por pessoas que se julgam acima do senso comum, como uma forma de se diferenciarem de outras que, segundo seu critério, são intelectualmente inferiores”¹⁷. Argumenta que “o cientista não é uma pessoa que pensa melhor que as outras”, porque se existisse “uma classe especializada em pensar de maneira correta (os cientistas), os outros indivíduos” seriam “liberados da obrigação de pensar” e poderiam “simplesmente fazer o que os cientistas mandam.” Afirma que “não importam as diferenças que separam o senso comum da ciência” porque “ambos estão em busca de *ordem*”, sem a qual não

15 Ibid Idem. P. 177

16 SEVERINO, Antonio Joaquim. In JAPIASSU, Hilton. *O Mito da Neutralidade Científica*. P. 40

17 ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: Introdução ao Jogo e suas Regras*. P. 12

existe a vida, nem o comportamento inteligente. Desta maneira, “a inspiração mais profunda da ciência não é um privilégio dos cientistas, porque a exigência da ordem se encontra presente mesmo nos níveis mais primitivos de vida”. Para o autor, “a ciência é uma especialização, um refinamento de potenciais comuns a todos”, não “um órgão novo do conhecimento”, mas apenas “a hipertrofia de capacidades que todos têm”. Dito de outra forma, “a ciência é uma função da vida e justifica-se apenas como órgão adequado à nossa sobrevivência. Uma ciência que se divorciou da vida perdeu sua legitimação”.¹⁸

Aqui parece já ser possível afirmar que se desenvolveu a consciência crítica tão necessária ao desvendamento da trama ideológica que tenta manter o Brasil dependente; e o seu desenvolvimento tornou intolerável a angustiante situação atual de coexistirem um mundo de fartura e prosperidade, com um mundo de miséria e desumanidade. Numa tentativa de forjar alternativas, o matemático Ubiratan D’Ambrosio escreve em 1998, o artigo *Bases historiográficas e metodológicas para uma história e filosofia das ciências na América Latina*. Neste trabalho, trata a questão do conhecimento científico e o Novo Mundo, comentando os sucessivos fracassos de Organizações como as Nações Unidas na tentativa de levar padrões de vida dignos e decentes a toda humanidade. Refere a manutenção do colonialismo no mundo, agora sob novos rótulos; e o fato de que os países ricos de hoje “não poderiam ser tão ricos sem ter empobrecido tão profundamente a periferia” e ainda, que “a manutenção de sua prosperidade parece depender da continuação da pobreza na periferia”. D’Ambrosio nos convida a refletir sobre “o próprio sentido da História” e propõe “estudos

18 Ibid Idem. P. 40

comparados da produção científica e da aquisição de ciência nos países centrais e periféricos”, como forma de resgate da produção dos “modos de explicar” que escaparam ao reconhecimento acadêmico e não serviram de lastro para o progresso científico e tecnológico. Segundo o autor, “aos historiadores das ciências cabe a recuperação de conhecimentos, valores e atitudes, muitas vezes relegados a plano inferior, ignorados e às vezes até reprimidos e eliminados, e que poderão ser decisivos na busca de novos rumos”. Por fim, refere que “é hora de nos encaminharmos para a recuperação, na história das ciências e da tecnologia”, do equilíbrio “entre as contribuições africanas, ameríndias e europeias, na cultura brasileira”, mesmo que isso signifique, enfrentar “a ingrata e desconcertante tarefa de nos enveredarmos para novas concepções de ciência e mesmo para novas propostas historiográficas e epistemológicas¹⁹.

Nesse ponto, é preciso considerar com o antropólogo Darcy Ribeiro que “todos os povos do mundo moderno acabaram sendo o que hoje são em virtude do impacto que sofreram da expansão, inicialmente mercantil, depois industrial, de certos povos europeus”, que “experimentando pioneiramente algumas etapas da evolução sócio-cultural humana, se fizeram núcleos reitores da transformação das sociedades humanas”. Como portadores de uma nova tecnologia e fundamentados nela, os europeus “instauraram um sistema econômico de base mundial” e “se impuseram aos povos extra-europeus, incorporando a todos eles em sua esfera de dominação na condição uniforme de áreas de espoliação ou

19 D'AMBROSIO, Ubiratan. *Bases Historiográfica e metodológicas para uma História e Filosofia das Ciências na América Latina*. **Revista Episteme**, v.3, n° 6, 1998. P.300-310.

colonização”²⁰. Ainda conforme Ribeiro, o Brasil não “nasceu como etnia e se estruturou como nação em consequência de um desígnio de seus criadores. Surgiu, ao contrário, como uma espécie de subproduto indesejado do empreendimento colonial, resultante da Revolução Mercantil”. Desse empreendimento “resultou ocasionalmente um povo e mais tarde uma nação” que “emergiu da condição de feitoria colonial à nação aspirante ao comando de seu destino, por força de um outro processo civilizatório de âmbito mundial – a Revolução Industrial – que a afetou reflexamente.” No curso desses dois processos civilizatórios o Brasil experimentou apenas progressos reflexos e na medida em que essas conquistas técnicas podiam contribuir para o melhor exercício de sua função como proletariado externo de outros povos. “Só mediante um esforço persistente conduzido contra todas as formas de compulsão e alienação”, a nascente sociedade brasileira pôde afirmar-se “como uma nova identidade étnica”, que amadurece, “à medida em que sua cultura se liberta da carga de pré-noções e preconceitos destinados a resigná-la com seu destino de núcleo ancilar de uma macro-etnia em expansão”²¹.

O Brasil é assim, um povo-nação incorporado ao espaço econômico sócio-cultural e político do mundo capitalista moderno, que supõe e alimenta as mesmas estruturas econômicas, sociais e políticas deste mas que, entretanto, “possui outra história, porque não nasceu de um desenvolvimento auto-sustentado, não se beneficiou da espoliação colonial (pois sofreu-a), nem exprime as convergências das três revoluções interdependentes (a agrícola,

20 RIBEIRO, Darcy. Teoria do Brasil. P.16.

21 Ibid Idem. P.3-4

a urbana e a industrial)”²². O desenvolvimento da ciência no Brasil concorreu numa tomada de consciência apontando para a necessidade de se buscar conhecer a identidade nacional e suas especificidades culturais em relação aos outros países, como meio de assegurar condições de igualdade na integração da sociedade brasileira à civilização ocidental. Propiciou também, o surgimento de um pensamento crítico relativo aos padrões de desenvolvimento induzidos pela dependência sutil de um conhecimento científico exógeno.

Ao escrever sobre “a ciência como um bem cultural importado” Ziman reforça os contornos dessa importante questão, explicando que durante as eras do colonialismo e do imperialismo, a ciência foi exportada da Europa “e importada pelas outras nações como um componente secundário da civilização ocidental”, sem que houvessem tentativas “de transplantarem os métodos científicos e ideias ocidentais para o cabedal filosófico e técnico pré-existentes” entre os povos subjulgados²³. No contexto brasileiro isso significou dizimar quase completamente dez mil anos de saberes acumulados pelos povos indígenas sobre a natureza tropical. Saber ainda hoje fundamental, sobretudo no contexto particular da região amazônica, pela especificidade de sua conformação ecológica, pela complexidade de sua estrutura e por “sua índole eminentemente tropical”²⁴.

A partir deste ponto, passo a delinear a utopia de uma ciência do Brasil; não uma utopia sonhada por mim, mas suscitada

22 FERNANDES, Florestan. *Capitalismo Dependentes e Classes Sociais na América Latina*. P. 128-129.

23 ZIMAN, John. *A Força do Conhecimento*. P. 281

24 BRANCO, Samuel Murgel. *O Desafio Amazônico*. São Paulo; Moderna; 1989. Pg. 17

em mim por uma geração de cientistas pioneiros; uma utopia revelada ao se prestar minuciosa atenção ao que disseram, em depoimentos públicos que hoje são documentos históricos. No maravilhoso livro *Cientistas do Brasil*, que reúne depoimentos de eminentes cientistas fundadores das principais disciplinas científicas no país, é possível encontrar os contornos dessa utopia: uma ciência do Brasil preocupada com o conhecimento do território brasileiro e interessada na preservação dos seus ecossistemas; dedicada ao conhecimento da natureza tropical e à compreensão de seus mecanismos de coerência; interessada no conhecimento da fauna e da flora brasileiras e também na realidade social do Brasil e do povo brasileiro. Uma ciência que, animada pelas peculiaridades e necessidades de seu contexto, se orienta no sentido da superação da dicotomia entre ciências naturais e sociais; e passa por cima das divisões acadêmicas, em busca de explorar não apenas as possíveis interações entre as disciplinas científicas, mas também a interação destas com a filosofia, a epistemologia e história das ciências.

A leitura de *Cientistas do Brasil* permite encontrar um número significativo de expressões que demonstram a sensibilidade dos cientistas em relação às desigualdades sociais do país, ao enorme contingente de população mais pobre e ao sofrimento dos milhões de miseráveis. Também demonstram preocupações com a projeção da pobreza, com a grande massa de analfabetos, com as condições sociais alienadas e alienantes e com a super-exploração política, social e econômica. Se ouvirmos atentamente suas vozes, será possível constatar que nas ciências da natureza predominou entre os pioneiros, o sentimento de que o conhecimento para a conservação da fauna e das plantas brasileiras é o esforço social mais significativo que os cientistas podem empreender. Insistiram na preservação dos ecossistemas denunciando uma exploração irracional da natureza e defendendo a implantação de grandes reservas

de biodiversidade no país. Advertiram inclusive que a preservação da diversidade se deve aplicar não somente às plantas e aos animais, mas também às pessoas. Nas ciências da natureza falaram ainda, da existência de uma “química orgânica brasileira moderna, com suas múltiplas ramificações”, interessada na “fabulosa diversidade das substâncias vegetais” do “mundo brasileiro”, “com respeito à sua beleza tridimensional e suas variadas transformações”. Na geomorfologia referiram uma dedicação em “entender a compartimentação topográfica geral do Brasil, esse complexo sistema que envolve partes altas (montanhas e platôs) e rebaixamentos (depressões interplânalticas e sistemas de colinas e terraços)”²⁵.

Sendo a Europa o centro de expansão da ciência moderna, poderia se conceber facilmente que as disciplinas científicas tenham se desenvolvido no Brasil, como mudas transplantadas da árvore principal e, de fato, a atividade científica brasileira, se desenvolveu com a inestimável colaboração de eminentes mestres estrangeiros, principalmente europeus. Mas, apesar de inspiradas, enriquecidas e estruturadas pela absorção das contribuições europeias, as várias disciplinas científicas se desenvolveram numa relação simbiótica e intimamente ligadas ao território e ao momento social e político brasileiro, o que pode ter estabelecido, quero crer, um contraste profundo com a fonte inspiradora²⁶. O interesse pelas condições da população mais pobre, a responsabilidade em melhorar essa situação, a preocupação com o aspecto social da pesquisa científica, a noção de que a ciência deve ser feita em benefício da população, são princípios prontamente encontrados nos depoimentos de

25 OLIVEIRA, Maysa Leal. *Ciência e Cultura no Brasil: uma contribuição à análise das interações*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Portugal, 2006. P. 102-106.

26 Ibid Idem. P. 102-106.

Cientistas do Brasil. Princípios que se afastam muito das noções de neutralidade e desinteresse tão caras à ciência moderna. São ideias que nos afastam também, e muito, tanto da noção de *ciência normal* formulada por Khun²⁷, quanto da noção de *ciência acadêmica* formulada por Ziman²⁸, visto faz parte de ambos os conceitos, o fechamento às demandas da sociedade.

Fundamentando o processo de educação científica e expressando os valores transmitidos pelos cientistas aos seus estudantes, os depoimentos de *Cientistas do Brasil*, estão recheados com categorias de pensamento tais como o “respeito mútuo”, a “ausência de preconceitos”, uma “visão ampla e global”, o “espírito crítico”, a “importância do raciocínio”, “seriedade”, “honestidade”, “rigor” e “entusiasmo”²⁹. Essas categorias contrastam com a caracterização de Gerárd Fourez sobre a educação científica na sociedade industrial européia, pois este autor refere uma pedagogia científica destinada, naquela sociedade, a fazer com que os cientistas “esqueçam a que pode servir a ciência”, sendo condicionados “para não refletir sobre o que fazem”³⁰.

Ao falarem sobre a transmissão do conhecimento e a formação das novas gerações de pesquisadores, os pioneiros da ciência brasileira referem viagens, excursões ou visitas de estudo, aulas gravadas para que as discussões pudessem ser retomadas, a importância

27 KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. P. 60

28 ZIMAN, John. *A Ciência na Sociedade Moderna*. In GIL, Fernando. *A Ciência tal qual se faz*. P. 438-439

29 OLIVEIRA, Maysa Leal. *Ciência e Cultura no Brasil: uma contribuição à análise das interações*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Portugal, 2006. P. 102-106.

30 FOUREZ, Gerárd. *A Construção das Ciências: introdução à ética e a filosofia das ciências*. P. 91-102

do estudo da história das disciplinas, saídas à noite para coleta de material de análise em bairros pobres, vivências em tribos indígenas, laboratórios montados pelos estudantes em lugares acidentados no interior de matas e florestas. Se pudermos considerar o processo de transmissão do conhecimento como um elemento constitutivo importante da atividade científica, então poderemos inferir que, também sob este aspecto, estamos diante de uma ciência que não é normal. Kuhn descreveu a pesquisa normal como “uma tentativa vigorosa e devotada de forçar a natureza a esquemas conceituais fornecidos pela educação profissional”. Um aspecto essencial do conceito estaria ligado à maneira como o conhecimento se transmite. A educação científica se daria quase que exclusivamente através de manuais, “obras escritas especialmente para estudantes”, através dos quais estes aprenderiam o paradigma da disciplina ³¹. Na ciência normal, em privilégio do paradigma, os estudantes seriam “afastados” dos meios que poderiam propiciar novas “maneiras de olhar as questões”, e segundo Kuhn, este tipo de pedagogia científica induziria “uma rigidez profissional praticamente impossível de alcançar noutros campos” ³². Em contraste com isto, para além do que já foi dito, nos depoimentos contidos em *Cientistas do Brasil*,

31 Comentando o esvaziamento ético das ciências, M. M. Araújo Jorge aponta que a ciência *fria* “feita de informação consensual” e que aparece nos manuais de pedagogia científica, obriga-nos a reconhecer que “o que está ali em jogo é um mundo de *coisas* e não de *pessoas*” e até mesmo o termo *humano* quando aí aparece, “é apenas como objeto de estudo e manipulação”, apenas “como algoritmo calculável”. Para o “operacionalismo positivista” a “aprendizagem da ciência dispensaria a ética” que nem sequer consta “dos programas de estudo tradicionais”. JORGE, Maria Manuel Araújo. *As Mulheres, as Ciências e a Ética*. In JORGE, Maria Manuel Araújo. *As Ciências e Nós*. P. 221–222

32 KUHN, Thomas. *A Função do Dogma na Investigação Científica*. In *História e Prática das Ciências*. G.I.F.E., A Regra do Jogo. P 45–74

categorias de pensamento tais como “educação libertadora”, “gosto e vocação”, “prazer”, “liberdade”, “criatividade”, “diálogo” e “amor” figuram como centrais e aparecem muitas vezes na fala dos cientistas³³.

Da leitura atenta e analítica dos depoimentos dos cientistas pioneiros é que resulta a utopia de uma ciência do Brasil, em que o conhecimento do território e das condições reais de existência da população se projetam para centro das preocupações intelectuais dos cientistas. Da percepção de contrastes qualitativos profundos entre a ciência que se realiza na Europa (e em outros contextos para onde sua cultura foi transplantada) e a ciência pela qual trabalharam os pioneiros, é que surge a possibilidade utópica de se distinguir do paradigma dominante em ciência, um outro, que viria se desenvolvendo em alteridade àquele. Um paradigma que não recorre à transcendência da razão e do sujeito, nem reclama para si posição soberana; porque ao contrário, confessa o lugar silencioso de onde vê e interpreta o mundo. A utopia de uma ciência que respeita e procura estabelecer uma linha de diálogo com os outros saberes; que entende que o aumento do conhecimento comporta um aumento da responsabilidade, e que deve libertar a pessoa da fria abstração, elevando a ética moral para a responsabilidade interior face ao mundo e face aos homens. A utopia da existência de uma outra concepção de ciência, não menos rigorosa, objetiva ou racional, mas, qualitativamente diferente e alternativa ao paradigma moderno. A utopia de uma ciência do Brasil, apta a pensar a realidade brasileira, a natureza e a cultura, a partir de uma bagagem intelectual, para que todas as ciências venham enriquecer com seus

33 OLIVEIRA, Maysa Leal. *Ciência e Cultura no Brasil: uma contribuição à análise das interações*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Portugal, 2006. P. 102-106.

instrumentos a visão desse todo que é o país continental. Uma ciência que não perca de vista a sociedade, que priorize melhorar a vida das pessoas, educá-las para torná-las mais críticas, pois que a ciência e a tecnologia devem ser voltadas para os problemas sociais, devem ser produzidas em benefício da população, devem contribuir para a solução dos problemas, para conhecimento de si mesmo, para a autonomia e para a emancipação. O grande desafio, não é competir com a ciência que se faz no resto do mundo, nem apenas introduzir inovações que agreguem ao sistema econômico maior eficácia. Mas, promover com o desenvolvimento de uma tecnologia nacional, com um saber fazer próprio e através de uma estrutura política que aproveite os recursos nacionais, a superação do carácter ancilar e espoliativo do sistema atual.

O Brasil nasceu como um povo-novo, um povo que já não sendo índio, nem africano, nem europeu, se viu forçado, para deixar de ser ninguém, a fazer-se a si mesmo, gerando sua própria auto-definição étnica e sua própria identidade: a de brasileiros. Sua ciência é, na verdade, uma expressão da consciência de si mesmo. E essa ciência, tal como o povo, começa a reconhecer-se a si própria, pela percepção de estranheza em face de outra. Sua tarefa é difícil e penosa, porém, também é bela e desafiante: a tarefa de fazer do país uma unidade com um propósito comum, dentro da qual todos os brasileiros sejam finalmente aceitos e integrados como legítimos na convivência. Uma ciência que deverá ser, tal como o povo, mais alegre porque mais sofrida e melhor porque incorpora em si mais humanidades. Que em terras brasileiras o conhecimento volte a ser entendido como uma vertente básica da experiência humana, um mecanismo vital na interação com os outros indivíduos e com o meio ambiente. Porque se não for assim, se ciência nos convidar à apropriação do mundo natural e não à nossa coexistência harmoniosa com ele; se permanecer fragmentária e não estabelecer

uma globalidade ao nível do pensamento, se não for empreendida por homens e mulheres responsáveis que cultivem o respeito profundo e a admiração pelo mundo, a exemplo dos pioneiros; então será uma ciência que não serve para o Brasil, nem para o povo brasileiro.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo/SP, Editora Brasiliense, 1994.

AZEVEDO, Fernando (org). *As Ciências no Brasil*. 2 vols. São Paulo/SP, Edições Melhoramentos, 1955.

_____, Fernando. *A Cultura Brasileira*. Brasília/DF, Editora da UnB; Rio de Janeiro/RJ, Editora da UFRJ, 1996.

BRANCO, Samuel Murgel. *O Desafio Amazônico*. São Paulo, Moderna; 1989.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Bases Historiográfica e Metodológicas para uma História e Filosofia das Ciências na América Latina. *Revista Episteme*, v.3, nº 6, 1998.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*. Rio de Janeiro/RJ, Zahar Editores, 1975.

FOUREZ, Gérard. *A Construção das Ciências: introdução à ética e a filosofia das ciências*. São Paulo/SP, UNESP Editora, 1995.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. 2º ed. Rio de Janeiro/RJ, Imago, 1981.

JORGE, Maria Manuel Araújo. *As Ciências e Nós*. Lisboa, Instituto Piaget, 2001

KREIMER, Pablo. Estudios Sociales de La Ciencia y La tecnologia em América Latina: ¿Para quê? ¿Para quem? Revista Redes, Universidad Nacional de Quilmes, volume 13, número 26, Buenos Aires, Argentina, Dezembro de 2007. P. 55-64.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científica*. 5 ed. São Paulo/SP, Editora Perspectiva, 2000.

LEITE LOPES, José. *Ciência e Liberação*. Rio de Janeiro/RJ, Editora Paz e Terra, 1969.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro/RJ, Bertrand Brasil, 1999.

OLIVEIRA, Maysa Leal. *Ciência e Cultura no Brasil: uma contribuição à análise das interações*. Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto – FLUP; Portugal, 2006.

ORTIZ, Renato. *A moderna Tradição Brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo/SP, Editora Brasiliense, 1994.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo/SP, Companhia das Letras, 1995.

_____. *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro/RJ, Editora Paz e Terra, 1972.

SCHWARTZMAN, Simon. *Ciência e História da Ciência*. Documento de trabalho n° 2 do Grupo de Estudos sobre o Desenvolvimento da Ciência. Rio de Janeiro/RJ: Financiadora de Estudos e Projectos, 1976.

_____. *Um espaço para a Ciência: a formação da comunidade científica no Brasil*. Brasília/DF, Ministério da Ciência e Tecnologia, 2003.

ZIMAN, John. *A Força do Conhecimento*. Belo Horizonte/MG, Editora Itatiaia; São Paulo/SP, USP Editora, 1981.

A UTOPIA DO PLANJAMENTO E O PLANEJAMENTO DA UTOPIA: O LONGO CAMINHO DE UM CONTRA-PLANEJAMENTO ATÉ O ALCANCE DA JUSTIÇA SOCIAL

*Rainer Randolph*¹

Introdução

Após anos de relativo ostracismo de temáticas como desenvolvimento e planejamento nos países sob domínio do projeto neo-liberal (*Consenso de Washington*) – e o Brasil foi um deles até o início do novo milênio –, intervenção e planejamento públicos se viram alçados a formas indispensáveis para reestabelecer ordem e crescimento no bojo da crise financeira mundial de 2008. De alguma forma, as maciças intervenções nos países do Norte e especialmente aquelas realizadas pelo governo dos Estados Unidos da América conseguiram evitar que a ameaça ao próprio sistema capitalista se tornasse real.

Durante essa crise, num primeiro momento, alguns cientistas imaginavam que a crise pudesse abrir caminho para um futuro

1 Professor e Pesquisador do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: rainer.randolph@gmail.com

– uma “utopia”² – no qual a organização da sociedade (capitalista) não seja mais atribuída, fundamentalmente, aos mecanismos de mercado como o discurso (neo) liberal tentou sugerir. Entretanto, hoje, poucos anos depois, parece que essa esperança está minguando.

Especialmente no Brasil, os desdobramentos da recente crise, que tomou conta do país de uma forma avassaladora, parece tornar inviável a perspectiva que Estado e planejamento pudessem contribuir, legítima e duradouramente, à construção de uma “nova sociedade” na qual o neo-liberalismo perdesse sua força hegemônica e se iniciasse o advento – sem revolução e nem golpe – de uma sociedade mais justa e menos desigual. Em outras palavras, parece ter fracassado a ideia do planejamento abrir um caminho para uma utopia social – ou seja, de se tornar um *planejamento de uma utopia*.

Na verdade, o planejamento, nos países capitalistas, nunca servia para este propósito; ao contrário, tradicionalmente, foi um instrumento para consolidar e reproduzir o sistema; uma “utopia” de conservação (reprodução) do status quo. Portanto, um “planejamento de uma (verdadeira) utopia” exigiria um “outro” planejamento que romperia com esta tradição. Ou seja, para poder falar de um “planejamento da utopia” teria que se supor

2 O uso de aspas em alguns dos termos aqui introduzidos se justifica por duas razões: primeiro, ou se referem a significados ambíguos que estão sendo atribuídos aos termos por diferentes perspectivas e referências conceituais que não podem ser explicitadas aqui; ou estão vinculados a noções introduzidas por outros autores às quais remetem. No primeiro caso é uma alerta ao leitor de estar consciente dessa ambiguidade. Especialmente os termos tanto de “utopia”, central para nossa discussão, como de “utopia do planejamento” ou “planejamento da utopia” só ganharão um significado mais determinado durante a própria discussão deste texto. Segundo, também o uso metafórico de alguns termos é anunciado com aspas.

uma outra “utopia” onde o planejamento, ele mesmo seria a a “utopia”. Portanto, alcançar essa “utopia” (do planejamento) não seria possível através da mera atribuição de novos adjetivos a um velho modelo como “estratégico”, “comunicacional” ou mesmo “insurgente”. Seria preciso romper com todas as essas modalidades anteriores – e é por isto que se fala no título deste trabalho de um “contra-planejamento”.

“Planejamento da utopia” e “utopia do planejamento” estão numa relação circular; ao imaginar um caminho em direção a uma utopia social como a de uma sociedade justa, igualitária, democrática etc. que pudesse ser facilitado ou mesmo possibilitado pelo planejamento – ou seja que existisse algo como um “planejamento dessa utopia” – seria necessário construir, antes, uma “utopia do próprio planejamento”. Ou seja, a realização de uma “utopia do planejamento” parece pressupor uma outra sociedade – aquela sociedade “utópica” – que seria o resultado do planejamento.

Em termos restritamente lógicos, estaríamos aqui diante de um aparente paradoxo onde a produção (social) de um fenômeno pressupõe sua própria existência enquanto condição; em outras palavras, o resultado é condição para a própria produção da sua existência. Ou ainda, a “utopia do planejamento” pressuporia a realização de uma utopia (social) para cuja produção este novo planejamento seria pressuposto (ao menos para superar as forças reprodutoras do tradicional planejamento).

Esse paradoxo deixa de existir quando se compreende a realidade (social) como socialmente produzido (uma produção social) onde condições e resultados desse processo estão vinculados historicamente e dialeticamente.

Por isto, a primeira parte do atual ensaio vai ser dedicada a um confronto entre três compreensões de planejamento que trazem em seu bojo uma reflexão sobre a trajetória de suas formulações

em diferentes momentos históricos e distintas condições sociais e políticas.

Aprofundar uma discussão sobre diferentes formas ou modelos de planejamento quer apenas chamar atenção para o fato que muitas das propostas de planejamento concretamente discutidas e implantadas negligenciam as próprias condições sociais da sua formulação e realização e atribuem, aí sim paradoxalmente, seus possíveis fracassos a estas condições que, propositalmente, não foram levados em condição na hora da sua formulação.

O planejamento compartilha, assim, uma negação que caracteriza qualquer intenção de transformação da realidade na medida em que procura, de alguma maneira, “superar” uma realidade “presente” (a ser transformada) a favor de um “futuro” possível.

É uma característica de todas as utopias como veremos também na primeira parte do presente ensaio por meio de uma breve reflexão sobre o “esgotamento das energias utópicas” nos tempos atuais, onde Habermas³ se debruça sobre uma certa trajetória da utopia.

Iniciar uma argumentação que seguirá durante o ensaio inteiro tem a intenção, nessa primeira parte, de comprovar que – apesar de tudo – faz sentido e é importante elaborar uma perspectiva não-instrumental do planejamento como uma “utopia concreta”, como se verá mais adiante, que está inserida nas próprias contradições (potencialidades) das sociedades contemporâneas e, neste sentido, socialmente localizada. É nossa hipótese que a própria *práxis desse planejamento* o torna “utópico” na medida em que vai contribuir, durante a realização de suas potencialidades, para a

3 Habermas, 1987

construção da uma utopia social da qual é elemento constituinte – condição e resultado.

O raciocínio aqui desenvolvido lançará mão de uma abordagem que contempla a produção social da realidade na sua dimensão histórica; ou, em outras palavras, que estuda a realidade (sociedade) “em movimento”. Seguindo Lefebvre, para conseguir isto, torna-se necessário que o próprio pensamento (que faz parte dessa realidade/sociedade) se coloca “em movimento” o que significa, por sua vez, que apenas uma abordagem dialética vai dar conta dessa realidade. Dar umas primeiras “pistas” para uma compreensão diferente da potencialidade do planejamento – e isto é apontar para uma “utopia” – é a finalidade última das páginas que se seguem.

Utopia, modernidade e tempo

Ao explicitar sua perspectiva sobre a trajetória da utopia desde o fim do século XVIII, Habermas⁴ chama atenção que naquele momento se formou uma nova consciência do tempo onde este designa a própria época atual e não mais a eternidade vindoura que ia surgir até o dia do juízo final. Desde então, conforme o autor, “passado” e “futuro” se instauram a partir de uma concepção onde a atualidade é uma passagem para o novo. Essa atualidade – o presente – “vive na consciência da transitoriedade dos acontecimentos históricos e na expectativa de outras configurações no futuro. ...A atualidade lineariza o rompimento com o passado como renovação contínua”⁵.

4 Habermas, 1987

5 Habermas, 1987, 103

Desaparece a confiança que problemas presentes pudessem ser solucionados em relação a exemplos do passado; outras épocas não servem mais como orientação para superação de problemas do passado e o tempo se torna um recurso escasso para realizar isto. Assim, como diz o autor, a modernidade se encontra “completamente abandonada a si mesma, tem de extrair de si mesmo sua normatividade. Daqui em diante, a atualidade autêntica é o lugar onde se entrelaçam a continuação da tradição e a inovação”⁶.

O planejamento pertence, certamente, a esse *lugar de entrelaçamento* entre tradição e inovação.

Ao falar da compreensão da utopia por autores do século XIX e XX, Habermas coloca:

As utopias clássicas sobre formas de vida melhores e menos ameaçadas apresentavam-se, como Fourier observou, como um “sonho do bem — sem meios para a própria realização, sem método”. Não obstante suas referências críticas através do tempo, eles ainda não se interligaram com a história. Essa situação se modifica apenas quando Mercier, um discípulo de Rousseau, projeta — com seu romance prospectivo sobre a Paris do ano 2440 — essa ilha de bonança de regiões espacialmente longínquas em um futuro distante — retratando, desse modo, expectativas escatológicas sobre a futura restauração do paraíso no âmago mundano do progresso histórico. Mas tão logo utopia e história tocam-se desse modo, transforma-se o talhe clássico da utopia, o romance alegórico-político despoja-se de seu traço romanesco.

6 idem

Daí em diante, quem for mais sensível às energias utópicas do espírito da época promoverá mais vigorosamente a fusão do pensamento utópico com o pensamento histórico. Robert Owen e Saint Simon, Fourier e Proudhon rejeitavam o utopismo violento, sendo em contrapartida acusados de “socialistas utópicos” por Marx e Engels. Só em nosso século Ernst Bloch e Karl Mannheim purificaram o termo “utopia” do ressaibo do utopismo e o reabilitaram como médium insuspeito para o *projeto de possibilidades alternativas de vida, que devem estar potencializadas no próprio processo histórico*. A perspectiva utópica inscreveu-se na própria consciência da história politicamente eficaz⁷.

No entanto, como segue o texto: “pelo menos assim pareceu como ontem. Hoje as energias utópicas apresentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico”. E, na opinião do autor, o próprio planejamento, originalmente apresentado como instrumento para um controle de natureza e sociedade, se transformou em potencial desagregador e destruidor dessas energias o que leva a transformar autonomia em dependência, emancipação em opressão e racionalidade em irracionalidade.

Como Habermas, Boaventura Santos⁸ realiza uma leitura do tempo e destaca a modificação pela qual passou na nossa época. A desvalorização das experiências sociais cotidianas, à qual a própria ciência ocidental tradicional e, em tabelinha, o planejamento tradicional contribuíram, resulta num desperdício proposital enorme dessas experiências sociais que, na opinião desse autor, significa-

7 Habermas, 1987, 104, destaque por nós.

8 Santos, 2003, 2004

riam um potencial – “energias utópicas” nas palavras de Habermas – para qualquer transformação da sociedade. Alternativas à globalização neoliberal e capitalismo global produzidas por movimentos sociais e organizações não governamentais são sistematicamente escondidas e desacreditadas⁹.

Propõe, para mudar essa situação, o abandono do modelo de racionalidade ocidental dominante durante pelo menos os últimos 200 anos, pois “todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito”¹⁰. O autor vê duas características fundamentais que são responsáveis para estes efeitos. São

por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro. A contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, transformou o presente num instante fugido, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas são as expectativas confrontadas com as experiências do presente¹¹.

A reversão dessa situação e a construção de uma nova racionalidade que “nesta fase de transição, terá a seguir a trajetória inversa: expandir o presente e contrair o futuro. Só assim será possível criar

9 Randolph, 2007.

10 Santos, 2003, p. 2s

11 Santos, 2003, p. 3

um espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje”. Para “expandir o presente”, Santos¹² propõe uma *sociologia das ausências*; para “contrair o futuro”, uma *sociologia das emergências*. Não será possível, neste momento, aprofundar essas propostas desse autor.

Potencialidade do cotidiano e formas do planejamento

Com o apontado, no item anterior, esgotamento ou desperdício de “energias utópicas”, fica evidente o desafio para um estudo que procura identificar uma utopia da sociedade que tem como condição e resultado a própria utopia do planejamento. Como será mostrado mais adiante, esse desafio será vencido na medida em que serão descobertas novas “energia utópicas” exatamente no avanço simultâneo – ou mesmo dialético – de uma utopia social vinculada e uma utopia do planejamento.

Como primeiro passo, é necessário observar, separadamente, as potencialidades de transformações sociais e a formulação do planejamento: (i) as primeiras potencialidades se identifica na mobilização das forças do cotidiano, do “underground”, da incorporação de experiências sociais desperdiçadas, de falas, atitudes e ações subversivas, insurgentes e outras; (ii) em relação ao planejamento serão investigadas formulações que superam as tradicionais práticas instrumental-tecnocráticas e apontam para uma práxis do planejamento que contribua para a realização das potencialidades dessas forças. É nessa articulação dialética (histórica) entre condição

12 Santos,, 2003, p. 4

e resultado que as duas utopias – a social e a do planejamento – tornar-se-ão utopias “concretas”¹³.

Num raciocínio que tem uma certa afinidade com os autores antes citados, Habermas e Santos, Certeau vê a base para transformações sociais na potencialidade do cotidiano por meio de suas múltiplas manifestações de astúcia e anti-disciplina¹⁴. Ao se opor à abordagem das “redes de vigilâncias” e da “microfísica do poder” de Foucault, recomenda que é mais urgente descobrir como a sociedade *não se reduz* a redes nem à microfísica do poder:

que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos de disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?), dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política¹⁵.

O autor realiza toda uma pesquisa para descobrir a que regras obedecem essas operações minúsculas do cotidiano que são “fragmentárias, relativas a ocasiões e a detalhes, insinuadas e escondidas nos aparelhos das quais elas são os modos de usar, e portanto desprovidas de ideologias e instituições próprias” (Certeau, 1999, 42).

Em sua crítica a Foucault, Certeau aponta que esta negligência da astúcia de grupos e indivíduos e sua anti-disciplina no cotidiano leva este autor a substituir

13 vide Limonad, 2016

14 Certeau, 1998, p. 42; vide também Papadopoulos, Stephenson, Tsianos, 2008 e sua reflexão, na segunda parte do livro, sobre o “itinerário contemporâneo da fuga” (“A contemporary itinerary of escape”)

15 Certeau 1998, p. 42

a análise dos aparelhos que exercem o poder (isto é das instituições localizáveis, expansionistas, repressivas e legais) pela dos “dispositivos” que “vampirizam” as instituições e reorganizaram clandestinamente o funcionamento do poder: procedimentos técnicos “minúsculos” atuando sobre e com os detalhes, redistribuíram o espaço para transformá-lo no operador de uma “vigilância” generalizada¹⁶.

Habermas colocaria essa “vampirização” (por uma lógica instrumental) e *astúcia* e *anti-disciplina* (intrínseca a uma lógica comunicativa do cotidiano) em outros termos, mas identifica formas semelhantes de resistência e subversão enquanto desvios de compreensão e da produção de incompreensões propositais que protegem uma racionalidade comunicativa dos avanços de uma racionalidade instrumental; mais tarde voltaremos a isto. Aqui não se trata de um combate aberto entre duas racionalidades, mas de uma verdadeira subversão diária – ou seja anti-disciplina – de regras, ordens e orientações, na esfera privada, que são imposições dos sistemas à vida das pessoas.

Se o cotidiano é o lugar (ou não-lugar, a utopia) da astúcia e da anti-disciplina para Certeau, é o mundo da vida do Habermas onde a regra para as práticas cotidianas deriva de uma lógica comunicativa das ações e que sofre as ações de colonização por parte de instituições (do sistema). A leitura de Certeau reforça, se bem a partir de uma perspectiva diferente, essa distinção que será adotada no presente trabalho entre um agir instrumental, “vampiresco”, das instituições e a ação comunicativa com sua força de astúcia e anti-disciplina que se opõe a ele.

16 Certeau 1998, p. 41

Um outro argumento a favor da potencialidade dessa “força revolucionária do cotidiano” é fornecido por Vaneigem¹⁷. Para ele essa força parecia ter, em determinados momentos da história, a potencialidade de inaugurar uma nova sociedade. Mas, por exemplo nos fins dos anos de 1960, não foi suficiente para lograr isto. Passaram-se quase 60 anos desde então e os levantamentos que o autor acompanhou em Praga, Estocolmo, Gdansk e tantos outros lugares não resultaram nas mudanças esperadas. Por isto Vaneigem fica se questionando

por que aquela luta não foi se intensificando, mesmo quando a miséria se mostrou universal naquela época. E, responde que isto aconteceu por que não se superou as razões particulares das lutas – “a fome, as restrições, o tédio, doença, ansiedade, isolamento, o engano”. E, ao não conseguir superar a percepção dessas razões como particulares, não foi revelada ou reconhecida a *profunda racionalidade* dessa miséria, seu *vazio onipresente*, sua chocante *abstração opressiva*. Como diz Vaneigem, devem ser responsabilizados pela miséria “o mundo do poder hierárquico, o mundo do Estado, de sacrifício, de câmbio e do quantitativo – a mercadoria como vontade e como representação do mundo”¹⁸.

Em outras palavras, uma transformação social profunda – a utopia da sociedade justa, sem desigualdade e sem opressão – não se realizou mesmo com a presença e as potencialidade das forças

17 Vaneigem, 1967

18 Randolph, 2014, p. 46, grifos do autor, tradução nossa

de insurreição, de anti-disciplina e astúcia e de ações que procuraram subverter a sociedade existente porque as razões da miséria, da qual fala Vaneigem, não foram reconhecidas em toda sua profunda racionalidade, seu vazio e opressão abstrata. Ao afirmar a percepção da particularidade das razões dessa miséria, o planejamento como parte do “mundo do Estado” apenas contribuiu para que as forças não desenvolvessem suas potencialidades¹⁹ – potencialidades que são inscritas numa realidade cuja realização é sempre contingente.

Como afirmado antes, a hipótese do presente trabalho é que o planejamento, ele mesmo, há potencialidades cuja *realização* dependem de determinadas condições sociais que precisam ser criadas, em parte, *por ele mesmo*. Foi este o significado do paradoxo do vínculo entre condição da utopia do planejamento e seu resultado. O raciocínio de Vaneigem confere uma certa plausibilidade a essa hipótese.

Não obstante, antes de procurar por essa potencialidade – “utopia” – é necessário entrar numa discussão do próprio planejamento nas suas expressões não-utópicas ou mesmo anti-utópicas.

No contexto da atual investigação, não é necessário aprofundar a análise da trajetória do planejamento²⁰. Nem é a intenção de mostrar como, tradicionalmente, as contribuições de diferentes formas de planejamento e o envolvimento mesmo de planejadores críticos para formular e implementar soluções planejadas resultaram, na maioria das vezes, no reestabelecimento do status quo. Ou mesmo elaborar uma crítica a respeito das falhas ou incapacidades do planejamento e intervenções de contribuir para o surgimento

19 desperdiçando, propositalmente, as experiências sociais ou mesmo criminalizando-as em parte, vide Santos 2003

20 vide a discussão em Limonad, 2015

de uma “nova” sociedade; aliás, um resultado que, como foi dito antes, geralmente nem mesmo foi objetivo das intervenções.

Mas, será lançado mão de uma abordagem específica²¹ que, ao pontuar um avanço entre três diferentes modos de planejamento, procura mostrar, esquematicamente, suas características através de alguns critérios que são considerados fundamentais para identificar as diferenças.

São expressas, essas diferenças, em uma característica que sintetiza, de alguma forma, os demais critérios que servem para detalhar determinados aspectos do planejamento. No seguinte Quadro 1²² estes três modos representam uma trajetória que parte do modo de um planejamento comunicativo, passa por um modo que reconhece o caráter diferencial do espaço social e termina num planejamento subversivo. As mencionadas características sintetizadoras ou constituintes são, para cada modo, respectivamente, a situação social da comunicação que condiciona o planejamento, o espaço social como fundamento de um planejamento diferencial e o tempo social que está na base do modo subversivo.

21 vide Randolph, 2009

22 Randolph, 2009

Quadro 1 – Diferentes Modos de Planejamento

| MODOS | PLANEJAMENTO COMUNICATIVO | PLANEJAMENTO DIFERENCIAL DO ESPAÇO | PLANEJAMENTO SUBVERSIVO |
|---|---|--|--|
| Constituintes – Centro da formulação | SITUAÇÃO SOCIAL DA COMUNICAÇÃO | ESPAÇO SOCIAL COMO PRODUTO SOCIAL | TEMPO SOCIAL DA MODERNIDADE |
| (i) Referências teóricas | Jürgen Habermas (1997) | Henri Lefebvre (1991) | Boaventura de Souza Santos (2003) |
| (ii) Conflitos/ contra-dições | Sistemas vs. Mundo da Vida ou Núcleo do sistema político vs. Periferias sócio-políticas | Representação do espaço vs. Espaços de representação (vs. Práticas espaciais – Triade) | Globalização neoliberal vs. luta de movimentos sociais e ONGs |
| (iii) Expressão das contradições | Colonização do mundo da vida pelos sistemas econômicos e administrativos | Dominação das concepções dos arquitetos, urbanistas e planejadores | Desperdício da riqueza de experiências sociais (particularmente fora do centro hegemônico) |
| (iv) Manifestação | Instrumentalização de todas as manifestações sociais | Concepção abstrata do espaço | Concepção linear do tempo |
| (v) Lógicas contraditórias em jogo (causas) | Razão instrumental vs. razão comunicativa | Lógica dominante vs. “underground” das expressões no cotidiano, nas artes etc. | Razão indolente (dominante no ocidente nos últimos 200 anos) vs. razão cosmopolita; |
| (vi) Fontes de uma possível transformação | Expressões no mundo da vida e na periferia do sistema sócio-político | Corpo, cotidiano: espaço concreto | Criar espaço-tempo necessário para valorizar a experiência social |
| (vii) Caminhos de superação | Ressonância das demandas periféricas na Esfera pública política | Fortalecimento do consumo do espaço e da sua vivência | Combate à concepção linear do tempo |
| (viii) Papel do Planejamento | Mediação entre as duas razões ou reforço ao poder comunicativo | Fortalecimento da vivência do espaço em relação à concepção dominante | Exercer a sociologia das ausências; sociologia das emergências |

Fonte: Elaboração própria

Para cada modo se indica, neste mesmo Quadro 1, as respectivas propriedades em relação (i) às concepções teóricas que são suas referências, (ii) como cada um dos modos incorpora determinados conflitos, contradições, (iii) sua expressão e (iv) manifestação. Quais as (v) lógicas contraditórias que cada modo procura explorar (vi) para contribuir a transformações, (vii) quais seus caminhos e qual a (viii) contribuição específico de cada modo de planejamento para a transformação.

Sem querer aprofundar a explicação deste Quadro 1 – sua apresentação serve para documentar a complexidade das diferenças entre estes modos de planejamento²³ –, o que interessa neste momento é mostrar como os diferentes modos de planejamento incorporam (ou não), na sua própria concepção, as condições “objetivas” de sua formulação e realização. Essa incorporação de seus condicionantes confere a eles determinadas potencialidades, mas também limitações. É isto o que se pode observar a respeito de cada um dos critérios mencionados, na passagem da coluna do modo *comunicativo* ao modo *diferencial* que procura dar conta de determinadas contradições que se manifestam no espaço e em relação a espaços (espacialidades), até o modo *subversivo* que está relacionado a determinadas lógicas temporais (temporalidades) que se constituem como condições do planejamento.

Sem nenhuma das três formas constituírem a procurada “utopia do planejamento”, apontam para um aspecto cuja investigação parece ser promissor à superação (ou subversão) do acima mencionado paradoxo na medida que todos identificam contradições nas sociedades contemporâneas que vão na mesma direção.

23 Para uma discussão mais aprofundada e detalhada, vide Randolph, 2009

Primeiro, uma “utopia concreta”²⁴ como projeção para um futuro possível precisa estar baseada na imanência das potencialidades que podem ser responsáveis pela – mas não necessariamente determinam – sua realização. Realização, aqui entendido como “presenteificação” de um futuro cujas potencialidades podem, em princípio, ser verificadas no presente; isto caracteriza, na opinião de alguns autores, uma utopia como *concreta* e sua potencialidade em determinado momento como *imane*nte (não dependendo de influências externas ou mesmo “transcendentais”). Incorporar espaço e tempo na formulação (e prática) de um modo de planejamento tem este significado.

Segundo, e não por acaso, as três modalidades do planejamento localizam *no cotidiano* as potencialidades imanentes de um futuro para cuja realização (presenteificação) o planejamento poderia contribuir através da mobilização dessas forças do cotidiano, do “underground”²⁵, da incorporação de experiências sociais desperdiçadas, de falas, atitudes e ações subversivas, insurgentes e mesmo do esforço em expandir o presente e limitar o futuro – o que parece um certo contrassenso. Diante das contradições das sociedades capitalistas contemporâneas, a *potencialidade* de uma utopia social e, ao mesmo tempo, de uma utopia do planejamento que se torna elemento dessa utopia só serão encontradas nas manifestações sociais na periferia do sistema, no espaço concreto, na re-figuração do tempo enquanto presente e futuro.

Em outras palavras, os autores que foram aqui consultados, tanto em relação às “energias utópicas” como aqueles que contribuíram para a sistematização das abordagens do planejamento,

24 vide Limonad, 2016

25 Lefebvre, 2013

identificam o cotidiano como esse tempo/lugar com as potencialidades procuradas. Ou seja, uma potencialidade do futuro que se anuncia no presente (e pode ter suas raízes no passado), mas que, dialeticamente, supera a projeção do presente como mera reprodução para o futuro na medida em que nele, no seu caminho em direção ao futuro, se realizam suas potencialidades.

Racionalidades, colonização/vampirização e subversão

Conforme anunciado, foram realizadas, no item anterior, discussões *separadas* sobre a força do cotidiano, por um lado, e alguma promessa do planejamento, por outro. É agora a hora de juntar essas duas reflexões para elaborar, um primeiro esboço acerca de uma “utopia do planejamento” que possa contribuir, simultaneamente, para o “planejamento da utopia” que, por sua vez, é condição para a realização da própria “utopia do planejamento”.

No texto de Vaneigem, que já serviu com referência para a atula discussão, o autor apresenta uma constelação (dialética) semelhante entre subjetividades e condições históricas e sociais:

A força e extensão de uma linha de racionalidade nasce do encontro deliberado de dois polos sob tensão. É a faísca que sai do golpe entre subjetividade, que extrai a vontade de ser tudo do totalitarismo de condições opressivas, e a maneira histórica fulminante do sistema generalizada de mercadorias.

Conflitos existenciais não são qualitativamente diferentes daqueles inerentes a toda a humanidade. É por isso que os homens não podem esperar controlar as leis que regem a sua história

geral se eles não podem controlar simultaneamente suas próprias histórias individuais. *Se você vai para a revolução e negligenciar o seu próprio eu, então você está indo para trás, como todos os militantes. Contra o voluntarismo e a mística da revolução historicamente inevitável devemos espalhar a ideia de um plano de ataque e meios, tanto racional e apaixonado, nos quais as necessidades subjetivas imediatas e condições contemporâneas objetivas estão dialeticamente unidas*²⁶.

Como conceituar então, esse é o desafio que Vaneigem coloca, a união dialética entre “necessidades subjetivas imediatas” e “condições contemporâneas objetivas”? Mas fornece uma pista quando fala de uma racionalidade que “nasce do encontro deliberado de dois polos sob tensão”.

Novamente com todas as ressalvas a respeito de perspectivas e posicionamentos diferentes entre os autores, é em Habermas onde se encontra uma abordagem a respeito da racionalidade cindida e articulada em dois polos. É na sua Teoria da Ação Comunicativa²⁷ que o autor postula uma profunda cisão entre duas formas de racionalidade no seio de sociedades capitalistas:

uma chamada de comunicativa e voltada para o entendimento e a (re)produção de formas de convivência entre membros de uma sociedade orientada pela tradição, socialização e formação da personalidade. E uma outra racionalidade instrumental e abstrata onde a troca de informações preponderantemente quantitativas não podia ser chamada de comunicação e que orienta a ação exclusivamente para o alcance de metas e

26 Vaneigem, 1967, cap. 25, tradução e grifos nossos; citado em Randolph, 2014, p. 47

27 Habermas, 1981

objetivos pré-estabelecidos através de cálculos entre meios engajados e resultados esperados. Tendencialmente, estas dariam origem a duas esferas na sociedade, cada uma construída a partir de uma dessas lógicas: uma esfera onde tradição, socialização e formação de personalidade acontece sob forte influência de processos comunicativos baseados na compreensão; mas, que não é alheia, totalmente, a uma certa instrumentalização que tem origem numa segunda esfera onde dominam os processos de racionalidade instrumental (mercado, economia, administração, Estado etc.). Se o primeiro lado pode ser nomeado de “mundo da vida”, esse segundo lado foi chamado por Habermas de “sistema”.²⁸

Assim, para Habermas, a contradição fundamental da sociedade capitalista não se expressa mais num confronto entre capital e trabalho²⁹, mas na relação dos sistemas com o mundo da vida, e especialmente através do avanço do domínio da lógica instrumental –abstrata – a da mercadoria/mercantilização, da instrumentalização e das estratégias – sobre a lógica comunicativo–concreta, essa última expressa, primordialmente, na convivência social no cotidiano; avanço este que Certeau talvez ia chamar de “vampirização”.

Entretanto, colonização ou vampirização suscitaram, desde sempre, resistências e lutas de todas as formas.

A luta operária é uma dessas expressões que se voltou contra a transformação completa – apesar do sucesso parcial do capital (“abstração real do trabalho”) – do trabalho em mercadoria; mas há muitas outras lutas que procuravam

28 Randolph. 2013

29 Como o foi na acima citada sociedade do trabalho

se contrapor, com sucesso, ao estabelecimento absoluto do domínio da lógica instrumental-abstrata na sua expressão de mercadoria (mercantilização da vida)³⁰.

Recuperando a ideia da força do cotidiano, Certeau contribui com uma reflexão sobre as acima mencionadas “maneiras de fazer”; elas

constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural. Elas colocam questões *análogas e contrárias* às abordadas no livro de Foucault: análogas, porque se trata de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, por não se tratar mais de precisar saber como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas sub-repetícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presas nas redes de “vigilância”³¹.

Pode-se distinguir dois processos de resposta contra essas formas de vigilância, colonização ou mesmo vampirização que serão chamados de resistência e subversão³². Ambas devem ser

30 Randolph, 2015

31 Certeau 1998, p. 41; lembrando aqui o texto anteriormente citado de Papadopoulos, Stephenson, Tsianos, 2008

32 Vide Randolph, 2013 apenas para chamar a atenção para um discussão entre revolução, insurgência e subversão que não precisa ser contemplada aqui

compreendidas enquanto formas diferentes da racionalidade comunicativo-concreta a responder à racionalidade instrumental-abstrata. O que interessa no presente ensaio são potenciais formas de subversão (“utópicas”) a partir das quais vai se procurar encontrar seu “par”, a “utopia do planejamento”.

Tendo sua origem no cotidiano (mundo da vida), a subversão está voltada ativamente contra colonização e vampirização; suas características são aquelas que já foram mencionadas algumas vezes: astúcia e contra-disciplina; formas sub-repetícias e criativas de opor-se à colonização de relações sociais. São mobilizações e movimentos contra a mercantilização de relações sociais em sociedades capitalistas; até naquelas onde a consolidação desse modo de produção está apenas precária ou parcial, como é o caso brasileiro. Não são “revolucionárias” no sentido de realizar golpes de Estado. Subversão desestrutura e procura aniquilar, sim, ações do sistema que estão voltadas contra a lógica comunicativa, que pretendem enfraquecê-la como meio para levar adiante a colonização do mundo da vida.

Dentro do arcabouço aqui esboçada – seja de Habermas, Certeau ou Vaneigem –, a subversão

pode ou mesmo precisa ser compreendida como uma *prática social cotidiana*, permanente, que faz parte da vida diária dos agentes sociais quando estes se dão conta das permanentes tentativas de colonização da vida pelos sistemas econômicos e burocráticos. Práticas subversivas são práticas contra-hegemônicas que, em última instância, procuram expandir a validade

da lógica comunicativo-concreta para além das limitações impostas pelos sistemas³³.

Vale para a subversão aquilo que Vaneigem expressa no final de seu livro a respeito da revolta:

O momento de revolta (...) é consagrado por nós no árduo trabalho de nossas vidas diárias; dias que milagrosamente retêm as cores deliciosas e o charme de sonho que – como a caverna de um Aladim, mágica e prismática em uma atmosfera muito própria – é inalienável nosso. *O momento de revolta é a infância redescoberta, o tempo objeto de uso de todos, a dissolução do mercado e o início da autogestão generalizada*³⁴.

Em relação ao aqui introduzido conceito de subversão pode ser afirmado o seguinte:

(i) a subversão como fenômeno social é parte constituinte de sociedades capitalistas contemporâneas e elemento da sua realidade – e não um constructo idealizada ou mistificado como seria, por exemplo para Habermas, a compreensão das atuais sociedades como sociedades de trabalho³⁵; poderia, portanto, servir como base para a construção de uma utopia social *concreta* (conforme anteriormente elaborado);

(ii) a subversão compreendida como esforço contra-hegemônico se caracteriza, dialeticamente, pela sua potencialidade – parte de sua realidade – “expansionista” como é o caso de colonização e

33 Randolph, 2015

34 Vaneigem, 1967, tradução e grifos nossos, Randolph 2015

35 Pex. para Habermas a sociedade de trabalho que já não existe mais

vampirização. *Isto a coloca ao lado – se bem em oposição – às potencialidades do planejamento enquanto forças colonizadoras.*

Em síntese, a apropriação do conceito de subversão parece permitir exatamente aquilo que foi considerado necessário para a proposição articulada e simultânea de duas utopias: uma utopia do planejamento em base das forças subversivas do cotidiano (enquanto energias utópicas) e a utopia social que conta para sua consolidação com o exercício desse planejamento.

Lógicas comunicativa e estratégica de ações subversivas

Entretanto, mesmo com a indicação dessa potencialidade da subversão, ainda há de se pensar como ela realmente pode contribuir para criar um “utopia do planejamento” sem que esta “utopia” não se prestasse a um mero “mito”³⁶ de uma nova sociedade – e, no fundo, apenas reproduz, disfarçadamente, a sociedade presente.

Pois, surgem aí as seguintes questões fundamentais e *práticas*: qual a “racionalidade” de alguma ação subversiva que é supostamente comunicativa e surge d/no mundo da vida (do agir comunicativo), mas precisa expressar alguma estratégia ou ter, de alguma forma, um “objetivo instrumental” na medida em que procura combater a esfera onde domina a racionalidade instrumental? Quais as armas e o poder desse “combate”? Será que opor-se à lógica instrumental-abstrata não exige entrar nessa mesma lógica?³⁷

É neste momento que é preciso voltar ao questionamento anteriormente debatido: este fenômeno social chamado “subversão”

36 Limonad, 2016

37 Conforme o dito popular: quem brinca na sujeira, vai se sujar

apenas pode contribuir para uma utopia concreta do planejamento se, simultaneamente, abre uma perspectiva (horizonte) para uma nova sociedade. Se não o faz, ações subversivas serão apropriadas, rapidamente, em prol de uma reprodução ou mesmo aperfeiçoamento da sociedade atual.

Ao apropriar o arcabouço do pensamento habermasiano para o debate, pode se dizer que o elemento crucial à criação de uma utopia do planejamento (e da sociedade) será a superação da diferenciação concreta entre lógica comunicativa e lógica instrumental. E é essa potencialidade que se atribui a ações subversivas: a de fortalecer a comunicação contra a instrumentalização cujo processo levará a uma constelação ainda desconhecida – mas potencialmente “presente” nas sociedades capitalistas.

Um dos grandes problemas do planejamento, desde Weber e Mannheim, estava relacionado a distinção entre fato e valor. “Como discutir valores, intenções, motivos etc. ... no próprio processo do planejamento. Manifestações de valores, intenções, motivos, crenças etc. não podiam ser tratadas racionalmente – dentro de uma lógica instrumental, abstrata e positivista”³⁸. São essencialmente fenômenos oriundos do mundo da vida e só podem ser compreendidos dentro do âmbito da sua lógica comunicativa – o que os torna de caráter profundamente irracional e impossível a serem acessíveis a um debate racional (isto é, ao planejamento)³⁹

Para poder tratar esses assuntos, Habermas introduz uma “guinada pragmática” na linguística que leva ao abandono da “verdade” e da distinção entre “fato” e “valor” que permite romper com o paradigma positivista-instrumentalista do planejamento voltado

38 Randolph, 2015

39 Brown, 1987

para fatos e permite introduzir ao debate valores, normas, regras e motivações como prática essencial.

Com isto a validade de discursos (sua pretensão de validade) não está mais determinada pela relação da linguagem com o mundo objetivo – ou seja, não é mais um questão do fato e da verdade. Assim, a lógica comunicativo–concreta que rege o mundo da vida não pode ser compreendida através de uma mera semântica da *verdade* dos atos de fala (relacionada à correspondência entre fala e mundo objetivo) que se torna estreita demais; o que estão em jogo são as pretensões de validade embutidas nos atos de comunicação (falas), o que leva à introdução da *sinceridade subjetiva* e da *correção normativa* como conceitos para a sua validade. Simplificando, atos de fala são proferidos de *modo sincero* quando, na perspectiva dos participantes, o falante realmente *quer dizer aquilo que diz*. Ou, de modo *insincero*, em caso contrário. Basta apontar aqui, rapidamente, que essa guinada pragmática tem consequências importantes para a compreensão do agir subversivo no atual ensaio⁴⁰.

O agir subversivo, essa a compreensão neste ensaio, terá características parecidas com as do agir comunicativo na fase da *definição de estratégias* de combate antes de se tornar estratégico no momento da sua *realização (execução da ação)*. Conforme introduzido há pouco, compreensão e consenso a respeito de ações não podem ser obtidos em relação a meras “verdades” baseadas na relação da fala com o mundo objetivo. Apelar a essa “verdade” (objetiva) é, aliás, uma estratégia muito comum do planejamento e dos planejadores (tradicionais) nas tentativas de colonização quando os “especialistas” se advogam ser os “donos da verdade” (sobre determinada realidade e seu futuro), inclusive apoiando-se em conhecimento científico.

40 Para uma discussão mais aprofundada, vide Randolph, 2015

Portanto, a preparação de ações (falas) subversivas depende de uma outra “verdade”: é a pragmática de qualquer ação; isto é, baseada em *relações de sinceridade e correção* entre os agentes envolvidos. Preservar sinceridade e correção é essencial para não colocar em risco a própria força do cotidiano, que tem sua origem, em última instância, no reconhecimento coletivo – por meio da racionalidade comunicativa – da ameaça da colonização e da vampirização. Na hora da decisão sobre a adesão a uma ação subversiva, a falta de sinceridade subjetiva e correção normativa levará infalivelmente à infiltração nessas relações de uma racionalidade latentemente estratégica em que uma parte se tornará meio para o alcance de determinados fins de outros. Essa forma de “instrumentalizar” relações significa trair a causa da subversão porque só pode resultar num avanço da própria racionalidade instrumental no cotidiano.

A preservação da racionalidade comunicativa nesses momentos iniciais de luta não é nada trivial; pois, ao contrário do agir comunicativo voltado à compreensão mútua entre agentes, o subversivo não pode ter meramente essa finalidade, mas ter como horizonte uma ação conjunta entre agentes do mundo da vida voltado contra os sistemas cujas contradições orientam suas ações. No momento da interação propriamente dita, o agir subversivo se assemelha, aparentemente, ao agir instrumental: o agir tem um fim – que é a subversão – e necessita de certos meios para seu alcance.

Ou seja, ao observar os dois momentos de formulação e realização de ações subversivas, aparece seu caráter híbrido porque necessita, num primeiro momento, assegurar a racionalidade comunicativa para elaborar a *verdade pragmática* de sua ação; e no segundo momento da execução e interação com o sistema, a eficácia da ação enquanto subversiva depende, em boa parte, de uma “programada” incompreensão do seu significado por parte de agentes do sistema. Essa incompreensão não se deve a falhas

subjetivas de determinados agentes, mas é estruturalmente programada porque apenas o “agente do mundo da vida” – como antigamente o proletariado – tem reais condições de compreender a sociedade, a partir de sua experiência, na sua totalidade (especialmente na sua totalidade contraditória); o “agente do sistema” interpreta a sociedade a partir de sua perspectiva instrumental e, apesar de achar que também a compreende na sua totalidade (eis a origem de sua ideologia), apenas a entende parcialmente – e se torna, por isso, suscetível a determinadas incompreensões programadas que podem ser aproveitadas enquanto *black spots* nessa sua compreensão.

Nos termos de Habermas, esse caráter híbrido do agir subversivo (entre racionalidade comunicativa e racionalidade estratégica latente), enquanto atos de fala, permitiria aproveitar ambiguidades da própria língua para criar, proposital e “comunicativa”-mente, mal-entendidos dirigidos a subverter ações criadas por meio de uma racionalidade instrumental.

Portanto, a subversão – uma anti-disciplina – deve ser dirigida às expressões concretas de contradições que se expressam de uma forma variada em diferentes contextos sociais, temporais e territoriais. Tendo em vista a contradição, as maiores fontes de subversão se encontram na vida diária e na experiência cotidiana daquelas classes ou segmentos sociais que, na sua experiência concreta, conseguem perceber as contradições – que se expressam, muitas vezes, através do desencontro entre discursos oficiais da burocracia (do Estado) e sua atuação concreta.

Ao observar o caminho a utopia do planejamento e suas fases e lógicas distintas, percebe-se que a criação de ações subversiva só pode ser bem sucedida se contribui, simultaneamente, para transformações sociais que se expressam tanto nas falas de agentes sociais como em suas ações. Já foi frisado antes, a realização (concretização;

presentificação) das potencialidades presentes na realidade, que, ao apontar para o futuro, é contingente. No caso aqui discutido, sem um avanço simultâneo em ambas as frentes – da criação de um novo planejamento e da realização de uma coincidente transformação social – nenhuma das duas utopias terá chance de se realizar; ao contrário, as ações terão um caráter (latentemente) estratégico e apenas contribuirão para a reprodução do status quo – algo que, em princípio, todos os planejamentos tradicionais fizeram.

À título de uma primeira articulação: o contra-planejamento como utopia?

Com isso a presente argumentação chega a um ponto que permitirá uma explicitação mais aprofundada da reflexão sobre o planejamento. Foi argumentado que o próprio processo de preparação de ações coletivas subversivas significará em si transformações importantes da vida cotidiana das pessoas – uma primeira prova de uma utopia num âmbito protegido pela incapacidade do sistema em tornar a colonização absoluta e total.

Ao voltar ao debate trazido por Santos, avançar no estabelecimento de uma “utopia do planejamento” precisaria ser compreendido como um caminho de realizar, *na práxis*, a expansão do domínio tanto das experiências sociais *já disponíveis* (pela sociologia das ausências; aumentando o presente), quanto das experiências sociais *possíveis* (pela sociologia das emergências, retração do futuro). Ou seja, ser acompanhado por transformações sociais relacionadas à temporalidade da sociedade.

A multiplicação e diversificação das experiências disponíveis levantam dois problemas complexos: O problema de extrema fragmentação ou atomização do real e o problema,

derivado do primeiro, da impossibilidade de conferir sentido à transformação social⁴¹.

A solução proposta por Santos, dentro da sua concepção de razão, estaria numa “tradução”⁴² que é um procedimento

que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum dos conjuntos de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea.

Outro autor inclui nesta consideração, além de ações subversivas, experiências de insurreição que, conforme Bey⁴³, se referem a “momentos proibidos” da História. Como diz este autor,

(...) diferentemente da revolução, o levante, a insurreição é temporária. Neste sentido, um levante é como uma experiência de pico (peak experience); oposta à consciência e à experiência ordinárias. Como festivais, os levantes não podem acontecer a cada dia – senão não seriam não ordinários⁴⁴.

Apesar do seu ceticismo em relação à insurreição como colisão frontal com o Estado, que aqui compartilhamos, Bey não descarta a possibilidade da insurreição contribuir para a transformação social.

41 Santos, 2003, p. 29

42 Santos, 2003, p. 30

43 Bey, 1985

44 Randolph, 2014, p. 43

Pois, estes momentos de muita intensidade dão forma e sentido à totalidade da vida. “O *magô* volta – não se pode ficar no topo do telhado para sempre –, mas as coisas mudaram, deslocamentos e integrações ocorreram – uma *diferença* foi realizada”⁴⁵.

É difícil prever, até onde ações subversivas ou insurgentes podem levar ao fortalecimento da lógica comunicativo-concreta *fora* do mundo da vida (vide experiência como a economia solidária e outras). Utilizando como analogia a discussão de Lefebvre sobre as contradições do “espaço abstrato”⁴⁶ e da passagem para um “espaço diferencial”, pode-se conjecturar que, provavelmente, mesmo uma transformação radical da sociedade capitalista não levará a uma inversão de hegemonia e domínio ao ponto que a lógica ou racionalidade comunicativo-concreta ocupe o lugar da lógica instrumental-abstrata. Mas, poderia surgir uma racionalidade nova que seja, de alguma maneira, *diferencial* ou seja uma superação dialética dessa trajetória do planejamento acompanhada por transformações sociais correspondentes.

Pela hipótese aqui adotada, este “novo” planejamento não pode significar meramente nenhum novo discurso ou nova concepção do planejamento ou, mesmo, nenhum planejamento com um discurso novo. Poder-se-ia pensar num planejamento como *práxis* que estaria baseado naquele espaço social *em sua totalidade*. Ou seja, uma nova forma que possa permitir a incorporação da ação subversiva *para além de meras representações e do simbólico* (do espaço). Sem poder aprofundar esse raciocínio por ora, acredita-se que o conceito (da produção social) do *espaço social* de Lefebvre⁴⁷

45 Randolph, 2014, p. 43; grifo do autor

46 Lefebvre, 2013, p. 385 *et seq.*

47 Lefebvre, 2013

poderia ser apropriado aqui para permitir uma superação (dialética) do simbólico através de sua “incorporação” numa “tríade” que está composta por um movimento dialético entre *representações discursivas sobre o espaço* dos especialistas (arquitetos, urbanistas, planejadores), os *espaços de representações* daqueles que o experimentam e vivenciam diariamente e de suas *práticas espaciais* que, como diz, “secretam” este espaço⁴⁸. Ao contrário de uma interpretação anterior⁴⁹, descarta-se aqui qualquer forma de tradução das experiências cotidianas em alguma língua mais técnico-científico para que possa ser aproveitadas no planejamento.

A práxis do planejamento poderia ser visto com aquilo que Vaneigem chamou de “unificação de práticas subversivas com condições objetivas da sociedade” – da necessidade de ter algum tipo de articulação das agências subversivas no mundo da vida com um componente estrutural que as unifique. Essa *práxis* de unificação poderia ser considerada semelhante, se bem contrária, àquelas práticas que foram chamadas de “planejamento”. Contrário porque um planejamento como a mencionada “*práxis unificadora*” tem como finalidade de se opor – e não mediar – à lógica instrumental –abstrata e, com isso, fortalecer a *lógica comunicativa não apenas dentro do mundo da vida, mas como “instrumento” de subversão do sistema*. É nesse sentido que não seria “revolucionário”, mas também não apenas insurgente. Comparado com a comunicativa, esse “contra-planejamento” tem algo de “pós-moderno” porque não tem “projeto”. É mais um caminho que se constrói caminhando.

A necessidade de incorporar as condições sociais objetivas (contraditórias) na formulação do planejamento, como já foi

48 Lefebvre, 2013, p. 97-98

49 Vide Randolph, 2007

observado por ocasião da diferenciação entre seus três modos no Quadro 1, não permite estabelecer um novo tipo ou modelo de planejamento que seja *subversivo*. Isto também é exatamente a consequência da incorporação da subversão como elemento central (mas particular) da realidade social. Pode-se falar de um “o contra-planejamento” na medida em que é um planejamento não apenas “às avessas” do planejamento tradicional.

Tendo como pressuposto que as “energias utópicas” emergem do cotidiano com toda sua força de contestação, anti-disciplina, astúcia, insurreição e subversão, um novo planejamento significa a superação (dialética) de modos anteriores e, para tal, incorpora quase que “existencialmente” a organização e explicitação das contradições internas às sociedades capitalistas contemporâneas: aquela que se desloca da contradição (dialética) entre capital e trabalho para uma bem mais profunda e, bem que se diga, perigosa: aquela entre a vida humana e os mecanismos instrumentais e abstratos que é ao mesmo tempo “infra-“ e “superestrutura”: relação de produção e regulação política da sociedade.

Assim, a “negação” do planejamento, como quer a proposta subversiva, não é nada mais do que uma utopia do planejamento vinculada a uma utopia social; e, neste sentido um “contra-planejamento”. Não obstante, a realização desse contra-planejamento enquanto expressão de práticas subversivas não é uma hipótese ou potencialidade abstrata, mas uma “utopia” ancorada na realidade de uma sociedade para cuja realização (presentificação) contribui. Ele existe “realmente” e precisa ser reconhecido, fortalecido e (nem tanto) divulgado. Algo que foge completamente ao âmbito deste pequeno ensaio.

Bibliografia

BEY, H. *The temporary autonomous zone*. s.a., 1985. <http://hermetic.com/bey/taz3.html#labelThePsychotopology> Acesso em: 15 dez. 2014.

CERTEAU, M. de *A invenção do cotidiano*. 3ªed, Petrópolis: Editora Vozes, 1998

BROWN, R. H. Social planning as symbolic practice: toward a liberating discourse for societal self-direction. *International Journal of Sociology and Social Policy*, v. 2, n. 1, p. 13-37, 1987.

HABERMAS, J. A nova intransparência. A crise do Estado do Bem-Estar e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, setembro 1987, pp. 103-114

HABERMAS, J. Sobre a crítica da teoria do significado. In. : HABERMAS, J., *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a. p. 105-134.

HABERMAS, J. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: HABERMAS, J., *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b. p. 65-103.

LEFEBVRE, H. *La producción de el spacio*. Madrid: Capitán Swing Livros S.L., 2013.

LIMONAD, E. Muito além do jardim: planejamento ou urbanismo, do que estamos falando?. In: Geraldo Magela Costa, Heloisa

Soares de Moura Costa, Roberto Luís de Melo Monte-Mór. (Org.). *Teorias e Práticas Urbanas: condições para a sociedade urbana*. Belo Horizonte: C/Arte, 2015, p. 71-102.

LIMONAD, E. *Utopias urbanas, sonhos ou pesadelos? Cortando as cabeças da hidra de Lerna*. Rio de Janeiro, mimeo, 2016

PAPADOPOULOS, D., STEPHENSON, N., TSIANOS, V. *Escape routes. Control e subversion in the twenty-first century*. London, Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2008

RANDOLPH, R.. Do planejamento colaborativo ao planejamento “subversivo”: Reflexões sobre limitações e potencialidades de Planos Diretores no Brasil. *Scripta Nova (Barcelona)*, v. 245, p. 85-98, 2007

RANDOLPH, R.. A nova perspectiva do planejamento subversivo e suas (possíveis) implicações para a formação do planejador urbano e regional. O caso brasileiro *Scripta Nova (Barcelona)*, v. Vol. X, p. 98-110, 2008.

RANDOLPH, R. *Formação de planejadores subversivos no Brasil? Um pequeno confronto entre uma nova proposta do planejamento e a prática de formação de planejadores urbanos nos cursos de pós-graduação no Brasil*. In: XIII Encontro Nacional da ANPUR, 2009, Florianópolis / SC. Planejamento e gestão do território. Escalas, conflitos e incertezas. Florianópolis: ANPUR - UFSC, 2009. v. 1. p. 154-168.

RANDOLPH, R. Subversão e planejamento como “práxis” - uma reflexão sobre uma aparente impossibilidade. In: Ester Limonad;

Edna Castro. (Org.). *Um novo planejamento para um novo Brasil?*. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2014, p. 40-57

RANDOLPH, R. A origem estrutural da subversão em sociedades capitalistas contemporâneas, suas práticas baseadas na vivência cotidiana e um novo paradigma de um contra-planejamento. In: Geraldo Magela Costa; Heloisa Soares de Moura Costa; Roberto Luis de Melo Monte-Mór. (Org.). *Teorias e práticas urbanas. Condições para a sociedade urbana*. Belo Horizonte: C/Arte, 2015, p. 103-127.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B. S. (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003; acessível através da página na internet: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf

SANTOS, B. S. A critique of lazy reason: Against the waste of experience. In WALLERSTEIN, I. (Ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée*. Londres: Paradigm Publishers, 157-197, 2004; acessível através da página na internet: [http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/A critique of lazy reason.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/A%20critique%20of%20lazy%20reason.pdf)

VANEIGEM, R. *The revolution of everyday life: the reversal of perspective*, 1967 disponível em: http://library.nothingness.org/articles/SI/en/pub_contents/5

PENSAR DESDE LA VIDA PARA DISLOCAR EL DESARROLLO INSUSTENTABLE, A TRAVÉS DEL SUMAK KAWSAY

María Luisa Eschenhagen¹

Juan Felipe Guevara Aristizabal²

Introducción

Reflexionar sobre la falta de una visión de futuro y la falta de capacidad para imaginar una sociedad diferente es el reto y la invitación de este escrito. Estas dos características son observables en la actualidad, a lo largo y ancho del planeta, frente a problemas socioambientales cada vez más apremiantes. Esta reflexión, en forma de ensayo libre, nos podría conducir por el camino de las utopías y fines sociales, conceptos que tienen ya una trayectoria larga pero tal vez no tan deseable como a primera vista podría resultar. También incita a reflexionar sobre las críticas y resistencias ya existentes a la visión socioeconómica (moderna, capitalista,

1 Profesora investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín Colombia. Doctora en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, coordinadora del grupo de investigación Grupo Territorio. www.pensamientoambiental.de

2 Biólogo, y actualmente estudiante del programa de doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM.

cientificista) que predomina en el mundo y que es en buena parte la causante de los problemas que se viven.

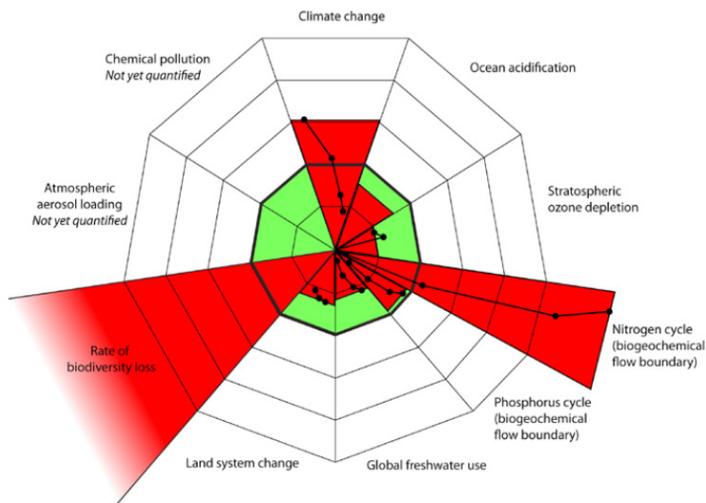
Sin embargo, nosotros queremos proponer esta reflexión desde una línea argumentativa distinta a la que actualmente predomina: existe una crisis civilizatoria y ambiental cuyas causas se encuentran en las formas hegemónicas de conocer, que piensan desde el objeto, la cosa inerte. Estas formas de conocer el mundo se reproducen en las universidades. Por lo tanto nuestro reto es pensar desde la vida y revisar qué se requiere para incentivar y posibilitar otras formas de conocer que promuevan la formación de profesionales con referencias que fortalezcan la sustentabilidad de la vida, profesionales con una formación ambiental. Nuestra propuesta busca reconocer otras formas de conocer inspiradas desde perspectivas tan ajenas como la del *sumak kawsay*, que puede aportar vías y conceptos interesantes para pensar y reflexionar, para replantear y reconfigurar las acuciantes preguntas con que nos enfrentamos al asumir una realidad social en crisis.

Contextos y argumentos que exigen pensamientos otros

Como punto de partida resulta imprescindible constatar algo que las sociedades modernas de múltiples maneras lo intuyen, ven y sienten: el mundo actual moderno se encuentra en una crisis civilizatoria profunda³, y la crisis ambiental, pese a ser simplemente una expresión más dentro del panorama general de la crisis, es quizá la más contundente ya que toca y afecta la posibilidad misma de reproducción de la vida. Para mostrar esto es necesario señalar

3 Crisis civilizatoria, entendida como la plantea Leff a lo largo de toda su obra, como resultado de las formas insostenibles de conocer.

varias líneas argumentativas de mayores trayectorias. Una de ellas se fundamenta en los amplios estudios del *Stockholm Resilience Centre*, que presenta los 9 límites planetarios (ver Gráfica 1)⁴:



Gráfica 1: Los 9 Límites planetarios (Rockström 2009, p. 31)

Se trata de nueve factores que un grupo grande de científicos, de las más diversas áreas, han identificado como indispensables

4 Ver los trabajos de Johan Rockström, <http://www.stockholmresilience.org/21/research/research-news/7-2-2012-addressing-some-key-misconceptions.html>. Es de señalar que sobre dos (carga atmosférica de aerosoles y contaminación química) de los nueve límites sobre los que aún no hay información. de los siete restantes tres factores (cambio climático, ciclos de nitrógeno –ya rebasado- y de fósforo –a punto de rebasar-, y pérdida de biodiversidad) ya pasaron ampliamente los límites y cuatro ya pasaron de la mitad (acidificación de los océanos, agotamiento del ozono estratosférico, uso global de agua dulce y cambio de uso de tierras).

para garantizar la vida en su conjunto como la conocemos hoy en día. Estos límites a la vez se ven reflejados y traducidos en las preocupaciones expresadas en las Cumbres mundiales desde Estocolmo en 1972, pasando por Río 1992 y Río+20 en el 2012, para proponer directrices en políticas y gestiones ambientales en la gran mayoría de países.

Otra línea de argumentación puede sustentarse en los estudios científicos que evidencian la sexta extinción masiva de especies, esta vez propiciada por el ser humano, como lo describen y documentan Leakey y Lewin desde 1996. Otra obra muy ilustrativa y reconocida al respecto es la de Elisabeth Kolbert (2015), quien de forma amena y accesible expone el proceso de la sexta extinción.

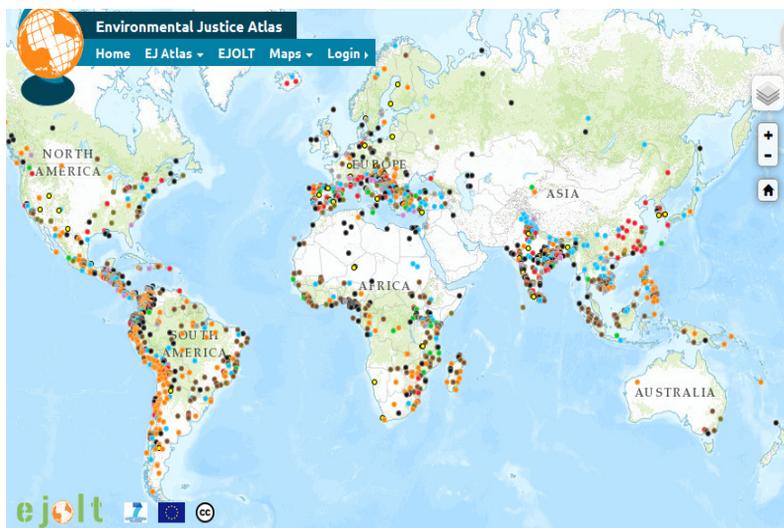
También está el argumento del cambio climático, ya incluido dentro de los 9 límites globales: es el problema más politizado y visibilizado y a la vez polemizado a nivel mundial⁵. El cambio climático ha generado más preocupaciones que cualquier otra problemática y en torno a él se han reunido la mayor cantidad de esfuerzos políticos, pues se observan grandes debates, encuentros y desencuentros en torno al Protocolo de Kyoto para lograr acuerdos mínimos para solucionarlo (ver París 2015), o más bien ya se habla de mitigación y adaptación, dado que se reconoce su existencia e irreversibilidad. Tal vez la voz que más se ha escuchado en el hemisferio norte, con posiciones críticas al respecto es la de Naomi Klein, quien plantea claramente que será necesario abandonar la ideología del “libre mercado”,

5 Es de señalar claramente el enorme grupo de científicos e investigadores que hace más de dos décadas vienen investigando al respecto, reconociendo especialmente el Panel Internacional del Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés) <http://www.ipcc.ch/> .

es decir al capitalismo, si realmente se quiere frenar el cambio climático. Esto sin embargo, y de maneras muy diversas, se viene diciendo y demostrando también en América Latina de muchas formas y en muchos lugares desde hace ya bastante tiempo, con autores como Horacio Machado de Argentina, Antonio Elizalde de Chile, Carlos Walter Porto-Gonçalves de Brasil, Astrid Ulloa de Colombia o Enrique Leff de México.

Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos, ya sea a través del hecho de demostrar la envergadura del problema y la necesidad de cambios fundamentales o el hecho de promover políticas ambientales, no se ven mejoras sustanciales y contundentes que se puedan demostrar en la calidad de los ecosistemas. Más bien lo que se observa y se perfila cada vez con mayor claridad es que estos límites planetarios aparte de empeorar constantemente, también se traducen en conflictos socioambientales, que ya están ampliamente documentados⁶ y ubicados (ver. p.ej. siguiente Mapa 1):

6 A nivel internacional, se encuentran p.ej. desde España el Atlas de justicia ambiental (<http://ejatlas.org/>), Observatorios en Estados Unidos como el Inventory of Conflict & Environment (ICE). <http://www1.american.edu/TED/ice/ice.htm>, investigaciones oficiales p.ej. de Alemania sobre los factores de seguridad en torno al cambio climático y señalan mapas globales de conflictos ambientales (Carius, 2008), o los diversos observatorios latinoamericanos de conflictos ambientales, como lo son el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OCLA) <http://www.olca.cl/oca/index.htm>, el Observatorio de Tierras, Recursos Naturales y Medio ambiente <http://redaf.org.ar/observatorio/listado-de-casos/conflictos-ambientales/>, o No a la mina <http://www.noalamina.org/>.



Mapa 1, Environmental Justice Atlas, <http://ejatlas.org/>

Es en este panorama donde se justifica la pertinencia del presente texto, el presente libro, al constatar que efectivamente falta una visión de futuro y existe una necesidad real de ser capaces de imaginar sociedades diferentes; al reconocer que efectivamente existen concesiones y silencios frente a problemas que afectan a la vida misma. Teniendo en cuenta las dimensiones del problema ambiental y la incapacidad, hasta ahora demostrada, para prever nuestro futuro es necesario preguntarnos: ¿Cómo queremos seguir viviendo? ¿Qué deberíamos replantear para posibilitar la continuidad de la vida *en nuestro tiempo*?

Como punto de partida para nuestras reflexiones y propuestas planteamos que es indispensable reconocer las causas del problema. Como tal identificamos la crisis civilizatoria del mundo moderno, en la cual la crisis ambiental resulta ser simplemente un indicador más, pero tal vez la más contundente al amenazar la calidad

y capacidad misma de la vida. Para reconocer las causas del problema es inevitable cuestionar la civilización moderna, que ha sido posible a través de unas formas muy específicas de conocer, posibilitada por una organización social y económica específica, es decir un conocimiento moderno que logró imponerse hasta convertirse en la postura hegemónica, sobre todo después de las revoluciones científica e industrial. Un conocimiento posibilitado principalmente a partir de unas bases epistemológicas que parten del dualismo en sus distintas manifestaciones: objeto y sujeto, naturaleza y cultura, teoría y práctica, mundo y lenguaje, cuerpo y mente, conocimiento y creencia, saber y fe, materia y espíritu, entre otras. Todo se convierte en una cosa/objeto inerte que es posible medir, cuantificar, predecir, planificar y explotar, es decir, propicia una cosificación del mundo, en la cual además hay una sobredeterminación de la racionalidad instrumental y economicista para tomar decisiones; en breve, un conocimiento incapaz de comprender la complejidad ambiental⁷. Tal vez su expresión más clara se ha materializado en la prevalencia de las políticas del desarrollo y del progreso dentro de un modelo neoliberal, que se caracteriza en América Latina por la vil explotación de los recursos naturales p.ej. a través de los megaproyectos de extracción minera o la agroindustria.

Ahora bien, si esta es nuestra lectura de las causas del problema, difícilmente nuestras propuestas y reflexiones serán de corte instrumentalista o de corte teórico para “mejorar” políticas o modelos económicos. Que nuestras reflexiones y propuesta se dirijan en esta dirección sería proponer, en palabras de H. Zemelman, quedarnos en un pensamiento teórico que no es

7 Ver a autores como Enrique Leff, Morris Berman (1987) que tienen una producción bibliográfica amplia, que ilustran este fenómeno histórico.

capaz de problematizar; por el contrario, aceptamos el reto de asumir un pensamiento epistémico y preguntarnos qué aspectos epistemológicos tendrán que cambiar o ser considerados por las ciencias sociales con el fin de pensar, no ya desde el objeto como lo propuso una veta del pensamiento decimonónico/newtoniano sino desde la vida, para poder comprender la complejidad ambiental⁸. Pensar desde el objeto resulta fácil, es inerte, y la ciencia moderna ha demostrado grandes habilidades para pensar y transformar el mundo a partir de esta suposición de lo inerte. Por lo tanto resulta ahora importante realizar algunas reflexiones en torno a cómo podría conceptualizarse la vida. Cuestionar el carácter individual de los objetos, su pretendido aislamiento e independencia, así como interrogar la hegemonía del paradigma físico-científico sobre nuestra concepción de la materia, son los dos ejes principales de discusión. A través de ellos pretendemos articular una manera de reflexionar en ciencias sociales que sea concomitante con un pensamiento desde la vida.

8 Resulta importante resaltar que hubo alternativas a dichas formas de pensar desde los inicios mismos de la ciencia moderna y de la entrada en rigor del paradigma newtoniano. Cabe nombrar, entre otros muchos, los avances realizados por Immanuel Kant (muy a pesar de lo que la historia sancionada de la filosofía ha establecido) en sus estudios sobre estética y teleología en la *Crítica del Discernimiento*, en la cual concluye que una visión mecánica de la naturaleza es insuficiente; la filosofía de la historia adelantada por J. G. von Herder, en la cual hay una clara continuidad entre la historia del universo y la naturaleza y la historia de la humanidad, o la propuesta de F.W.J. von Schelling de una Filosofía de la Naturaleza que se reúne y manifiesta de forma conjunta en el arte y la religión.

La pregunta por la vida

Reflexionar en torno a los presupuestos epistemológicos de las ciencias en momentos de crisis no es una tarea novedosa; valga mencionar a dos grandes personajes de la filosofía, Edmund Husserl y Martin Heidegger, quienes ante la desolación de las dos grandes guerras europeas del siglo XX escribieron algunas de sus piezas fundamentales y en las cuales denunciaron el desarraigo de las ciencias del resto de la vida humana.⁹ La crisis de la que hemos hablado en la sección anterior no es la misma a la que Husserl y Heidegger se enfrentaron, pero no por ello nuestra reflexión dista de las suyas. No obstante, sí hay una clara distinción en cuanto a la aproximación que nos permitirá abordar el problema y sus alternativas: mientras que Husserl y Heidegger piensan en términos de volver a preguntarse por el suelo originario del que parten todas las ciencias, vedando el carácter particular de las mismas, con el fin de adentrarse en una discusión radical y universal de lo que ocurre con ellas, nuestra reflexión reconoce el carácter singular de cada ciencia y los aportes que cada una puede realizar desde su trinchera. Las ciencias de la vida, de particular interés para nuestra propuesta, entretejen el hilo conductor que seguiremos. Ello no quiere decir que abogemos por una radicalización de las ciencias, de su carácter empírico y de los datos y teorías por ellas construidas; por el contrario, se trata de urdir nuevas vías de pensamiento que aún no han encontrado su salida del núcleo empírico y positivo que las caracteriza. Por tal motivo, pensar desde la vida atendiendo a los resultados de las ciencias de la vida requiere además replantear

9 Se trata de las obras: *La crisis de las ciencias europeas* (1934-37), de Husserl, y a *La pregunta por la técnica* (1953), de Heidegger.

la pregunta por la vida fuera de una tematización científica. Parece un trabalenguas, pero veamos cómo no lo es.

El título de nuestra contribución pone a la vida en un lugar central, de modo que ella pareciera presentarse como punto de partida para la consecución de una meta. Sin embargo, imponerle a la vida estos límites nos resulta poco fructífero pues la vida de la que hablamos no surge con el pensamiento, ni se agota en la dislocación del progreso insostenible: ella necesariamente trasciende dichas barreras y seguirá, incluso si nuestra empresa falla y las formas de vida que hoy conocemos se extinguen. Pero tampoco se trata de plantear la pregunta por la vida a la manera de ¿qué es la vida?, pues de ella sólo obtendremos, a lo sumo, una caracterización con pretensiones de definición cuya función principal es la de trazar límites entre lo vivo y lo no vivo. La vida no es una propiedad, emergente o no, de determinados seres de la naturaleza, ni tampoco un criterio disciplinario que marque las fronteras epistemológicas de determinadas prácticas humanas, como bien lo atestigua el uso recurrente del prefijo bio- (-logía, -química, -física, -ingeniería, -medicina, -tecnología, -arte, -ética, -poder, etc.). Al trazar todos estos límites, la vida misma se disuelve. ¿Cómo aproximarnos entonces a esta pregunta?

La pregunta por la vida requiere de una conceptualización no de una definición.¹⁰ A través del concepto es posible abrir espacios de pensamiento con la vida, multiplicar sus caminos y formas,

10 El matiz particular de concepto que usamos proviene de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Para ellos, el concepto es aquello que nos permite acelerar y multiplicar formas de pensamiento, de modo que el concepto diversifica y se conecta con múltiples e inesperados territorios; a diferencia de los conceptos, los funtores ralentizan y tratan de detener al pensamiento con el fin de ubicarlo en un plano cartesiano, asignarle coordenadas específicas y estables dentro de una estructura fija. Ver Deleuze y Guattari (1997, capítulo 5).

contrario a la labor restrictiva y limitante de la definición. No obstante, no podemos perder de vista que nuestra preocupación es muy concreta: no se trata de preguntarnos por la vida por el placer mismo de la pregunta y los senderos por los que pueda remitirnos, sino de aproximarnos a la pregunta con el fin de hacerle frente a una forma de pensamiento que nutre la actual crisis civilizatoria que atravesamos. En ese sentido, el concepto que se recupere a partir de la pregunta tiene que posibilitar la multiplicidad de la vida, así como enfocarse al problema particular que nos convoca, y, además, debe ser capaz de transitar entre los múltiples territorios que hemos aglomerado en la introducción y planteamiento del problema: crisis ambiental, pensamiento ambiental, educación superior, desarrollo (in)sustentable, progreso, entre otros.

Ahora bien, conceptualizar la vida posibilita el enraizamiento de distintos modos de pensamiento que puedan hacerle frente al paradigma epistemológico hegemónico y a su visión de objetos inertes y aislados, prestos a ser medidos y cuantificados. Esto no quiere decir que nuestra intención sea proponer un gran marco conceptual para comprender todo lo vivo; nuestro esfuerzo es mucho más humilde. Nos interesa señalar algunos aspectos de la comprensión de lo vivo, alumbrados por las ciencias de la vida, a partir de los cuales se puedan elaborar formas de resistencia que permitan pensar el futuro. Creemos que el actual sistema, ya sea bajo la denominación de capitalismo, neoliberalismo, extractivismo, desarrollo insostenible, progreso, o cualquier otra, puede ser destruido si seguimos sus reglas al pie de la letra: la actual crisis civilizatoria es una muestra fehaciente de ello. Por tal motivo, destruir no es una opción; se trata, pues, de resistir y nutrir un suelo distinto para otro futuro, uno que pueda encontrarse y dialogar con formas de estar en el mundo ajenas a nuestra tradición de raigambre europea, pero que han sobrevivido a lo largo de cientos

de años. Pensar que primero hay que ponerle fin al capitalismo para luego abrir un nuevo comienzo, es continuar con la misma idea lineal de la historia que sostiene los objetivos del desarrollo y progreso inherentes al sistema hegemónico. La opción es, entonces, propiciar otros comienzos, otros futuros, de forma simultánea al curso de lo hegemónico.

Las investigaciones y propuestas de Lynn Margulis en torno a la simbiogénesis constituyen un buen punto de partida.¹¹ El punto central de la simbiogénesis es la cooperación como fuerza impulsora de la evolución. Ello tiene varias implicaciones. Por un lado, se le hace frente a la idea usual en estudios evolutivos de que todo es competencia; por otro, pone de manifiesto que los organismos no son seres aislados, sino que interactúan constantemente con otros de distintas especies. La simbiogénesis describe el presunto proceso evolutivo a través del cual las células eucariotas adquirieron ciertas organelas particulares, específicamente cloroplastos y mitocondrias, gracias a sus asociaciones con células procariotas que fueron acogidas en el interior de las primeras. Lo que en principio eran dos tipos de células y de especies diferentes terminó convirtiéndose en un solo organismo.

Este tipo de fenómenos se han popularizado y ya no sólo se usan para describir escenarios evolutivos hipotéticos, sino que también se han convertido en moneda corriente para describir procesos a una escala temporal mucho menor y con los cuales se puede experimentar en el laboratorio. Los estudios sobre la microbiota intestinal, tanto en humanos como en otras especies,

11 En *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Margulis (2002) despliega gran parte de sus ideas con respecto a la simbiogénesis. Publicaciones posteriores han tratado con afinamientos del concepto o su relación con otro tipo de discusiones en campos de la biología evolutiva.

son un buen ejemplo de esta tendencia.¹² Nuestra vida, así como la posibilidad de su evolución, se sustenta sobre esta red de interacciones multiespecies, en las cuales se dificulta definir los límites entre unas y otras: aunque haya una discontinuidad física, por ejemplo, entre nuestras células y las de las bacterias que habitan en nuestro tracto gastrointestinal, los productos químicos de estas últimas son esenciales, no sólo para el correcto funcionamiento del intestino, sino también para su desarrollo durante el crecimiento y la vida adulta; incluso influyen en el desencadenamiento y contención de enfermedades, al igual que en nuestros estados de ánimo. Asimismo, las condiciones producidas por las secreciones digestivas favorecen el afianzamiento y la supervivencia de las colonias de bacterias. Este tipo de dinámicas no sólo se han visto en humanos, sino también en otras especies de animales, plantas y hongos.

El surgimiento de estos descubrimientos y formulaciones teóricas han desencadenado una serie de controversias al interior de las ciencias biológicas, en particular en el campo de la biología evolutiva. Nuevos conceptos han sido desarrollados para darle cuerpo teórico a estos hallazgos, de modo que el tradicional concepto de organismo (que se asume como una unidad de células con una identidad genética establecida), está buscando ser desplazado por el de holobionte (el hospedero junto con todas las células de otras especies), así como el concepto de genoma busca ser remplazado por el de hologenoma (los genomas tanto del hospedero como de todos su ‘huéspedes’) (ver Rosenberg y Zilver-Rosenberg, 2011, Moran y Sloan, 2015). La lucha incluye

12 La literatura en torno a este tema es desproporcionada. Una revisión apropiada para introducir el tema y las múltiples relaciones que guarda con otras áreas de investigación se encuentra en Sommer y Bäckhed (2013).

la defensa del holobionte como una unidad evolutiva cobijada por el mecanismo de la selección natural (ver Guerrero, Margulis y Berlanga, 2013, Rosenberg y Zilber-Rosenberg, 2016). Sin embargo, nosotros aquí no nos ocuparemos de sus repercusiones sobre las teorías biológicas, como sí por las formas de pensamiento que estos hallazgos suscitan, por ejemplo, para las ciencias sociales y humanas.

Autores como Donna Haraway y Scott F. Gilbert, sin abandonar por completo el área de influencia de las ciencias biológicas, han ofrecido lecturas y propuestas a partir de estos hallazgos que pueden resultarnos mucho más provechosos y fructíferos. Gilbert, junto con Jann Sapp y Alfred Tauber (2012), han declarado, en un claro eco de Bruno Latour, que “nunca hemos sido individuos”, al tiempo que concluyen, en un guiño a Haraway y su estilo, que “todos somos líquenes”. Para ellos, la individualidad es una noción insostenible a la luz de múltiples hallazgos en las ciencias biológicas que han mostrado cómo, tanto la fisiología, el desarrollo, la evolución, la reproducción, y otros procesos de lo viviente, requieren de ensamblajes de especies distintas, en ocasiones en un mismo cuerpo, en otras en cuerpos diferentes, para su apropiada ocurrencia. No es posible hablar de especies aisladas o de individuos dentro de las especies, pues el grado de conectividad que implica el mantenimiento mismo de la vida no lo permite.

Esto es lo que Haraway (2008, p. 3) ha denominado un devenir-con (*becoming with*): el darse conjuntos de las distintas especies, sus ambientes y sus modos de ser, la inextricable maraña de cuerdas formadas por las vidas de diversas especies. En este devenir conjunto, en este “ser a través de otros” (Haraway, 2008, p. 4), se pierden las identidades y las esencias, las escalas naturales y el gradualismo evolutivo; sólo resta la inmensidad de una red de

diferencias que se abre al infinito y conecta a la miríada de formas de vida en su desarrollo y evolución constantes. Por lo tanto, la red que se abre con la caída de la individualidad no es una red estática y fija, cuyos nodos y conexiones aparecen dados desde el principio; por el contrario, la red se hace y deshace a cada momento, cada nueva actividad de un ser vivo genera conexiones diferentes dentro de la red y permite la movilidad dentro de la misma. No obstante, siempre hay una red, un continuo que nos liga con los elementos más insospechados de la Tierra. De modo que el devenir-con no solo se limita a aquellas especies que viven dentro de nosotros y son parte constitutiva de nuestro funcionamiento, sino también a aquellas especies que, sin ser parte de nuestros cuerpos, son vitales para nuestras vidas, como es el caso de las especies domésticas y de compañía, o las especies de utilización agrícola, así como con artefactos y productos tecnológicos (ver Haraway 1991, 2003).

Uno de los factores importantes a señalar con respecto a las redes mencionadas anteriormente es que son tan materiales como la vida misma. No se trata, pues, de artificios conceptuales, sino de una revaloración y reconfiguración de la materialidad de la vida. Para ello es relevante sobrevolar brevemente la relación entre ciencias de la vida y física en el s. XX. Las referencias al trabajo de Ilya Prigogine son obligadas en este punto. Nos apegaremos a tal uso, pero por razones diferentes al mero aporte teórico del físico: nos interesa, en particular, las profundas reflexiones que su colaboradora de tanto tiempo, Isabelle Stengers, ha estado realizando en torno a la concepción de la materia a partir de la vida.

El trabajo seminal de Prigogine y Stengers (1990) sentó las bases para hablar de los vivientes como sistemas abiertos, alejados del equilibrio o disipativos, en los cuales el intercambio de materia y energía con el medio es constante. Pese a este ‘desequilibrio’

permanente, los sistemas vivos no llegan a un estado entrópico máximo, sino que se mantienen lejos de él. En otras palabras, son sistemas neguentrónicos: realizan trabajo, con el consecuente gasto de energía, para mantenerse alejados del equilibrio, de la entropía, del máximo ‘desorden’ posible. No entraremos en las minucias técnicas de esta teoría científica, pero sí es importante rescatar sus implicaciones para una concepción material de la vida. Esta aproximación termodinámica pareció ser el golpe final contra aproximaciones vitalistas, animistas o cualquier otra noción de vida que recurriera a factores extrafísicos para dar cuenta de ella. Las fuerzas vitales serían reemplazadas por explicaciones que atienden únicamente a las dinámicas físicas de los sistemas, a su capacidad para contrarrestar el flujo entrópico, a la inversión energética involucrada en estos procesos. Es en este contexto que Prigogine y Stengers (1990, p. 306) afirman que “es muy notable que las exigencias más determinantes en la adopción de la nueva postura conceptual que acabamos de definir sean aquéllas usualmente asociadas con el ‘materialismo’: comprender la naturaleza de tal manera que no sea absurdo afirmar que nos ha producido”. Es decir, los vivientes junto con nuestra particular forma de vida, son comprensibles a partir de la pura dinámica física de la materia.

Casi 30 años después de la publicación original de *La nueva alianza* (Prigogine y Stengers, 1990), Stengers, expresa otras preocupaciones y preguntas en torno al materialismo y su relación con la vida a partir de las reflexiones realizadas en torno al carácter constructivo de la ciencia y su historia. El problema principal, de acuerdo con Stengers (2011), es que no podemos dejar de lado el carácter situado de las prácticas científicas, así como reconocer que son una forma de aproximarnos al conocimiento de la naturaleza entre muchas otras, y que depende sobremedida de los intereses de los grupos de investigación y de las instituciones que los sustentan.

Por tal motivo, el marco teórico desarrollado por las ciencias no puede mantenerse indiscutible. Lo que llamaría la atención de una nueva forma de materialismo que tenga en cuenta las anteriores consideraciones, es que “el materialismo pierde su sentido cuando es separado de sus relaciones con la lucha [*struggle*]” (Stengers, 2011, p. 368). El materialismo, en consecuencia, se abre a un campo de conversaciones y encuentros con otras prácticas y tradiciones diferentes a las científicas, de modo que, en lugar de propender por reglas y leyes generales que subsuman la mayor cantidad de casos particulares posibles, tal vez todos los casos posibles, la materia sea reconocida en su excepcionalidad, en su diversidad constitutiva y en sus múltiples modos de devenir. Para ello, resulta necesario que el desafío materialista consista en “resistir la tentación de elegir entre prácticas, de modo que nos quedamos con aquellas que parecen racionales, alejando a las demás” (Stengers, 2011, p. 379).

La alternativa materialista ofrecida por Stengers, aunada al desafío a la concepción hegemónica individualista de la vida, constituyen los puntos de apoyo para continuar nuestra exploración por vías que se salen de nuestra tradición científica y se adentran en las cosmovisiones de otras culturas y tradiciones. El pensamiento desde la vida, que se abre con la ciencia hacia otras formas de conocimiento y experimentación del mundo, prosigue su camino a través de los senderos abiertos, por ejemplo, por el *sumak kawsay*. El materialismo que se nutre de los desafíos y las excepciones, al tiempo que reconoce la red de interacciones que entabla con ellas, conversa con perspectivas que, en principio, parecerían ajenas y contrarias al materialismo mismo, como son las aproximaciones más cercanas a concepciones animistas del mundo. Sin embargo, el desafío del materialismo nos interpela a escuchar a estos otros, sin pretender homogeneizar, ni uniformizar sus creencias con las nuestras (Stengers, 2012): reconocemos nuestras diferencias en el

encuentro y promovemos la emergencia de alternativas y futuros a partir de estos entrecruzamientos. En suma, la materialidad no es algo dado; es un territorio contestable y abierto a las disputas.

Surgimiento y contexto del *sumak kawsay* / buen vivir / vivir bien

A manera de contextualización sociopolítica del concepto o idea del *sumak kawsay*/suma qamaña es necesario señalar que aparecen o nacen, dentro de una crisis profunda social, económica y política tanto en Bolivia como en Ecuador. En ambos países tuvo entrada a sus respectivas Constituciones en el 2008 en Ecuador y Bolivia en el 2009. Especialmente en el caso de Ecuador, la crisis se venía gestando desde finales del siglo pasado y llegó a su punto más crítico en el año 2000, al tener un aumento del subempleo entre 1998 y 1999 del 8 al 17% y un aumento de la pobreza urbana del 36 al 65%, que luego se expresa en la dolarización del país (Larrea, 2004). La combinación de efectos climáticos de El Niño, la baja de los precios del dólar, inflación de un 60%, la guerra con Perú, y muchos más, llevaron a que Ecuador pasara por épocas muy turbulentas, entre 1996 y el 2000, en las cuales pasaron cinco presidentes, sin que ninguno haya terminado legalmente su mandato. Y es frente a este panorama de desazón y pérdida de calidad y dignidad de vida, que se fue gestando una constituyente, con una fuerte influencia de los pueblos indígenas. De ahí entonces, que la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), presentó en el 2007 como propuesta a la constituyente por primera vez el concepto del buen vivir y dice:

Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que

luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama. (CONAIE, 2007, p. 1)

Aquí ya se observa una clara posición como punto de partida, reclamando una sociedad post-capitalista y postcolonial, sin embargo frente al propio origen del concepto del buen vivir, y más específicamente del *sumak kawsay*, no hay unanimidad. En el texto de la CONAIE (2007) aparece apenas tres veces en los siguientes contextos:

El objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el “vivir bien” el “*sumak kawsay*”. (p. 7)

La economía debe estar basada en principios ancestrales como el “*sumak kawsay*” que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el *cambia mano* o *maki mañachi*. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía. (p. 21)

El Estado garantiza y reconoce la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, como parte del sistema nacional de salud pública, el *Sumak Kawsay* (buen vivir) es la finalidad de la salud. (p. 46)

También el concepto de buen vivir, apenas y aparece cuatro veces, directamente relacionado con el *sumak kawsay*. Tal vez quien mejor sintetiza la situación es Le Quang (2013), cuando escribe:

la expresión *sumak kawsay* no aparece en ningún diccionario de kichwa/quechua antiguo o reciente (Muyolema, 2012), la repetición de la definición/traducción común del *sumak kawsay* ecuatoriano y del *suma qamaña* boliviano es establecida como verdad. De esta manera Luis Macas y Germán Muenala en Ecuador, Fernando Huanacuni Mamani, Xavier Albó y otros, en Bolivia, se refieren al Buen Vivir como “vida en plenitud” (p. 25).

A la vez se debe reconocer también que existen al menos tres vertientes o corrientes de lecturas e interpretaciones que pueden identificarse en las discusiones y posiciones en torno al *sumak kawsay*, según Hidalgo-Capitán (2013). Una corriente, marcada por una posición socialista y estatista, una corriente marcada por la ecología y el postdesarrollo y la última es indigenista y “pachamamista”. O, según Le Quang (2013), culturalista, ecologista y ecomarxista. Esto significa que cada corriente coloca el énfasis en argumentos, posiciones y acciones diferentes, y a la vez se encuentran también una serie de entrecruzamientos y encuentros.

Así, la corriente socialista realiza una relectura de sus posiciones tradicionales. El libro denominado *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay*, (2010), que recoge las ponencias de un foro internacional organizado en Quito, a cargo de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), ofrece un buen panorama de las discusiones respectivas. Discusiones que giran en torno al constitucionalismo, el Estado y su función frente a la economía, así como sobre la propia revisión de qué implicaría

un socialismo del siglo XXI. Y son éstas las discusiones y propuestas que han influido en los gobiernos de Ecuador y Bolivia.

La corriente ecologista y post-desarrollista, tiene su énfasis en el aspecto ambiental y especialmente en los derechos de la naturaleza. Un buen panorama para la discusión al respecto ofrece el número 479 de la Revista América Latina en Movimiento, del año 2012, dedicada a *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Aquí se discute y se plantean los derechos de la madre tierra y la naturaleza. Es de señalar también, que en la Constitución ecuatoriana del 2008, entra la novedosa concepción de naturaleza como sujeto de derecho, que a la vez no carece de contradicciones (ver Arias, 2012).

Finalmente encontramos la corriente indigenista, que está muy bien representada en la *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, compilado por Hidalgo-Capitán, et. al. (2014), en la cual se reivindican las raíces ancestrales del sumak kawsay. Así, estos tres textos son representativos para cada corriente y reúnen de manera sintética las discusiones y, a su manera, cada uno disloca y cuestiona el desarrollo hegemónico neoliberal insustentable, proponiendo a la vez otros caminos alternos.

Desde otra perspectiva, según Vanhulst (2015) se pueden identificar también dos posiciones en el ámbito académico en torno al buen vivir, que en ambos casos van relacionados con reconocer el potencial descolonizador, alternativo o utópico de este nuevo concepto, siendo claramente una contrapropuesta al desarrollo. Una posición la denomina como radical, refuerza una visión particularista, y enfatiza en una posición indigenista que reivindica tradiciones ancestrales autóctonas, que al “oponer diametralmente el Buen vivir y la modernidad” (p. 250), no termina por superar la dicotomía universalismo/particularismo. La otra posición es la moderada, que “hace hincapié en la oportunidad

del Buen vivir para deconstruir el modelo de desarrollo... sin ser necesariamente incompatible con la modernidad” (p. 250). A pesar de las diferencias, y al igual como en el caso de las corrientes, en últimas se trata de posiciones y corrientes sinérgicas.

Ahora, frente a esta riqueza de pensamiento, queda claro que la fuente inspiradora para todo este movimiento tanto social como académico, tiene su punto de partida en las cosmovisiones indígenas, pero que con el tiempo ha sufrido una serie de mutaciones y cambios sustanciales. Tan es así, que en algunos casos ya está muy alejado de las propuestas iniciales, como podría ser en el caso de la corriente socialista.

Y también queda claro que más que el *sumak kawsay* se ha instaurado el concepto del buen vivir (en Ecuador) o vivir bien (en Bolivia). Es decir el *sumak kawsay* es traducido al español como buen vivir, aunque resulta muy difícil darle una traducción única, unívoca, debido a la riqueza del propio lenguaje quichua que según la entonación y los ademanes, puede tener hasta 6 significados diferentes (Torrez, 2008). Lo que interesa en este contexto es que se trata de un concepto que no se basa sobre tradiciones occidentales cristianas, trascendentes, ni parte de posiciones modernas antropocéntricas ni racionales. Por lo tanto tiene un potencial significativo para decolonizar el conocimiento.

Quedan preguntas abiertas, si se parte de discursos del desarrollo, sobre cómo evitar la cooptación del buen vivir por parte del desarrollo hegemónico, cómo propiciar alternativas al desarrollo viables a la largo plazo, sin que se repita la historia por ejemplo del desarrollo sostenible/sustentable. Y planteamos aquí, a manera de hipótesis, que el auge y las preocupaciones que acompañaron al concepto de desarrollo sostenible/sustentable giraban principalmente en torno a preocupaciones

de orden político y económico, para obtener “instrumentos eficaces y eficientes” para enfrentar la problemática ambiental, utilizando las mismas bases filosóficas y teóricas que generaron los problemas. El buen vivir, por su parte, va mucho más allá de lo político y económico y tiene el potencial de incentivar y proveer unas bases filosóficas otras, capaces de propiciar propuestas alternativas al desarrollo.

Es decir, el concepto del buen vivir, es un concepto en construcción, abierto, con una apuesta fuerte a la pluralidad y diversidad capaces de coexistir, que superen y trasciendan las limitaciones modernas para comprender por ejemplo la complejidad ambiental. Para ello se requiere de un diálogo abierto y horizontal entre saberes.

Conversaciones y preguntas abiertas para pensar alternativas al desarrollo

En este apartado el objetivo es, a manera preliminar, identificar algunos aspectos que puedan incentivar reflexiones filosóficas para descolonizar y replantear tradiciones modernas desde el sumak kawsay o buen vivir y la vida misma. Es decir, para comenzar habrá que desnaturalizar, dislocar las miradas propuestas modernas.

Posibilitar alternativas al desarrollo requiere pensar las ciencias sociales teniendo en cuenta que la vida impone una serie de retos que, en principio, podrían parecer abrumadores. Religar y ver en conjunto lo que tradicionalmente se nos ha exhibido y enseñado de forma separada constituye un desafío profundo y original, pues se hace necesario reconocer la asimetría de los procesos de análisis y síntesis. La epistemología basada en objetos inertes, parte del análisis, de la descomposición en partes de esos objetos con el fin y la suposición de poder así caracterizarlas, encontrar sus funciones y

su capacidad regulativa sobre el mantenimiento del todo. Una vez que dicho proceso ha sido suficientemente explorado, se procede a la recomposición del todo a través de un movimiento de síntesis en el cual la adición y encadenamiento adecuados de las partes nos devuelven un todo funcional. La vida pone en entredicho esta sucesión de operaciones y muestra que ellas no son simétricas: desde la evidencia más trivial, como lo es desmembrar un cuerpo, sabemos que volver a poner las partes juntas no recupera la vida del ser que fue sometido a tal procedimiento. De igual manera, tampoco es posible comprender los procesos biológicos de un organismo una vez que se le aísla de su entorno y se le somete a las límpidas y ascéticas condiciones del laboratorio.

El problema es, pues, cómo religar sin tener que pasar por el análisis y la síntesis a la manera de las epistemologías de objetos inertes. Éste es el verdadero desafío a la creatividad, a la proliferación de formas y perspectivas a partir de las cuales se gestan las redes o los ensamblajes del devenir. Darle una solución irrefrenable y única al problema no hace parte del objetivo y alcance de nuestro ensayo. Por el contrario, nos interesa reconocer la diversidad de maneras en que dicho desafío ha sido encarado y, a lo mejor, apuntalar otra.

Veamos algunas propuestas al respecto. Bruno Latour y Steve Woolgar (1995), indiscutibles figuras en este campo, nos han ofrecido a través de sus etnografías de laboratorio un paisaje de las prácticas científicas que revela a los científicos en su más profunda humanidad, al tiempo que muestra la dependencia de sus prácticas sobre los ensamblajes de humanos y no humanos, de investigadores, objetos de investigación e instrumentos. Gracias a ello, Latour (2007) ha sentenciado que la racionalidad humana, pretendidamente autónoma e independiente de toda materialidad, de acuerdo con las epistemologías modernas, no es posible sin los instrumentos y artefactos que requiere, y en ocasiones crea, para

investigar la naturaleza. En años recientes se han popularizado también las etnografías multi-especies, algunas de ellas basadas en estudios de comunidades indígenas y su relación con su entorno, o de otros grupos humanos y especies de importancia económica, social, religiosa, o afectiva. En el primer grupo, encontramos las aportaciones de Eduardo Kohn (2013) y Marisol de la Cadena (2015), quienes a través de sus trabajos no sólo han mostrado las redes de interacción (o intracción como lo prefiere de la Cadena) entre los seres humanos y otras especies, así como con entidades que también incluyen factores físicos, por ejemplo los bosques o las montañas, sino que también proponen marcos conceptuales para aproximarnos al estudio de dichos ensamblajes. En el segundo grupo, un ejemplo que nos resulta particularmente llamativo es el de Anna Tsing (2015), quien realizó un estudio etnográfico en torno al hongo Matsutake en múltiples partes del mundo, apoyada, por su puesto, por una red internacional e interdisciplinar de investigadores que se han dedicado al estudio de dicho hongo. Ella muestra cómo el hongo siempre se encuentra embebido en relaciones humanas, al tiempo que los humanos se encuentran internados en las profundas redes miceliales del hongo, ya sea por su conservación y producción en Japón, por su explotación en países nórdicos o en EEUU, por su entrada en las políticas y economías de mercado capitalistas o por su escape de ellas cuando se convierte en un regalo, en un don que se le da a un ser querido. Por último, no está de más señalar el trabajo incansable que a este respecto ha realizado Haraway (1991, 2003, 2008) a través de cyborgs, animales de compañía y figuras con cuerdas.

Lo que cabe resaltar en estas aproximaciones es, tanto la generación de conceptos que amplían nuestros ámbitos de investigación así como la utilización de diversas estrategias narrativas para dar cuenta de mundos que no solo son habitados

por grupos humanos de diversas culturas, sino también por seres distintos a los humanos, ya sean animales, plantas, hongos o cualquier otro tipo de organismos, o espíritus que se manifiestan a través de los bosques o las montañas. Es ahí donde el llamado a encontrarnos con el *sumak kawsay* cobra su pleno sentido y ya se puede observar un esfuerzo, intento, experimento, para incluir otras formas de ser y pensar en políticas concretas.

Como punto de partida en este contexto se pueden tomar las mismas propuestas iniciales constituyentes de Ecuador que reivindican tres ideas centrales: la no rentabilidad económica, el principio de reciprocidad y la sabiduría ancestral. Un aspecto que claramente ha puesto en jaque al planeta, y como bien decía ya Gandhi, el planeta tiene suficiente para todos, pero no para la avaricia. Y resulta muy difícil hablar en la actualidad de la “no rentabilidad económica”. Cualquiera que diga esto en un espacio público, de seguro no tendrá ninguna posibilidad para ser elegido en un lugar político. Sin embargo, existen ya algunas excepciones por ejemplo el movimiento del decrecimiento en Europa, que ha generado reflexiones y propuestas interesantes para su propio contexto¹³.

En el contexto Latinoamericano, habría que revisar, concertar y conceptualizar en qué consistiría el decrecimiento para vivir bien. Búsquedas que tendrán que ir acompañadas por preguntas como ¿En qué consisten las necesidades para un buen vivir? ¿La producción de bienes puede ignorar las leyes de la entropía, los ciclos de la vida y la resiliencia?¹⁴ Respecto de la reciprocidad, ¿Qué significaría para la producción y el intercambio de bienes y servicios considerar el principio de la reciprocidad? En cuanto a la

13 Ver p.ej. Latouche (2006), Taibo (2011).

14 Al respecto Georgescu-Roegen (1996) ya ha realizado aportes y reflexiones importantes desde los años 70 del siglo pasado.

sabiduría ancestral, esta tiene clara la importancia de la comunidad y el “ser uno a través de otros”, así como la necesidad de trabajar en minga. Surgen entonces preguntas como ¿Qué aspectos y medidas destruyen en el mundo moderno las redes y los tejidos sociales? ¿Qué implica institucionalizar, normativizar y controlar todos los aspectos de la vida a través de la burocracia, normas y decretos? ¿Cómo pensar las redes y los tejidos sociales para posibilitar una convivencia pacífica que respete la vida en todas sus manifestaciones para poder ser uno a través de todos? Estos tres puntos iniciales propuestos efectivamente tienen un gran potencial para ser pensados y ampliados para fundamentar y propiciar otros valores y formas de habitar que potencialicen la vida.

Otra reflexión sugerente que impulsa el *sumak kawsay* es en torno a cuestiones tan fundamentales como lo ontológico y lo epistemológico. Si se toman las cuatro clasificaciones¹⁵ de Descola (2012), para diferenciar formas de relación entre el ser humano y la naturaleza, queda claro que el *sumak kawsay* hace parte de los animistas. Estos consideran que no hay una diferencia entre ser humano y naturaleza, porque a lo que refiere a las interioridades no hay diferencias entre ser humano o todo lo vivo, son iguales; difiere en sus fiscalidades¹⁶. Mientras que la cultura occidental

15 Animistas, naturalistas, analogistas y totemistas, que según Descola se pueden sintetizar de la siguiente manera:

| | Interioridades | Fiscalidades |
|---------------------|-----------------------|---------------------|
| Animistas | Igual | Diferente |
| Naturalistas | Diferente | Igual |
| Totemistas | Igual | Igual |
| Analogistas | Diferente | Diferente |

16 Sobre este aspecto en particular en Colombia ha escrito muy detalladamente el antropólogo Reichel-Dolmatoff (1986) quien realizó una etnografía minuciosa al respecto sobre los indígenas tukano, en el Vaupés colombiano.

pertenece a los naturalistas, quienes consideran que sí existe una diferencia desde las interioridades entre ser humano y naturaleza, ya que éste tiene alma y razón, de los cuales carece la naturaleza, mientras que las fiscalidades son iguales. Por supuesto, que a partir de estas suposiciones tan elementales y fundamentales las culturas respectivas construyen formas muy diferentes de concebir al ser, así como de construir conocimiento sobre el entorno. Será difícil decir qué está primero, la ontología o la epistemología; ellas resultan ser más bien interdependientes. ¿Qué posibilidades de entendimiento y diálogo (horizontal y equitativo) existen entre diferentes ontologías/epistemologías? ¿Cómo reivindicar y respetar, con todas sus implicaciones y consecuencias la diversidad? ¿El intento y esfuerzo por incorporar la naturaleza en la Constitución ecuatoriana, a través de la incorporación de la naturaleza al selecto grupo de los sujetos de derecho, realmente podrá captar el concepto de naturaleza implícito en lo quechua, en su relación animista?

Queremos dejar dos inquietudes para profundizar en un futuro cercano. En últimas, se trata de proponer bases filosóficas que posibiliten las emergencias y sinergias de otras formas de ser y habitar el mundo. Esto requiere de una visibilización, deconstrucción y reconstrucción de las racionalidades economicistas e instrumentalistas, de las epistemologías hegemónicas, desde sus propias raíces ontológicas y epistemológicas. Es en este sentido que pensar la vida y el *sumak kawsay* pueden ofrecer insumos para una vida en plenitud.

El otro aspecto que consideramos importante, es reconocer que son las universidades en las cuales se produce y se siguen reproduciendo las bases epistemológicas y ontológicas claves que requiere el sistema hegemónico para seguir funcionando. De ahí la

necesidad de revisar las responsabilidades y tareas abiertas que tiene la universidad al respecto¹⁷.

Por lo tanto, a modo de cierre, y retomando la idea central de este ensayo que nos invitó a pensar desde la vida para dislocar el desarrollo insustentable, a través del *sumak kawsay*, existen argumentos de peso para dejar atrás la idea de desarrollo y a la vez retos enormes para posibilitar alternativas al desarrollo. Los problemas socioambientales insustentables que observamos actualmente son el resultado de unas formas muy específicas de conocer – modernas judeocristianas – para justificar y legitimar la apropiación y transformación del territorio. Ello no significa abandonar las ciencias tal y como las conocemos ni poner a juicio los resultados obtenidos por los modelos occidentales, de raigambre moderna, de producción de conocimiento. El llamado es a reconocer las formas como la naturaleza se resiste a dichos modelos y marcos conceptuales incluso a través de los resultados obtenidos por medio suyos; lo interesante es que las alternativas y los otros futuros pueden emerger de lecturas acuciosas y dislocadas, transformadas, de aquello que nos es dado en las visiones heredadas. Con ello queda claro que las formas tradicionales de pensar, a partir de objetos inertes y que permeen profundamente todas las teorías y epistemologías de las ciencias sociales, se tendrán que revisar y replantear, para lo cual ya existen muchos insumos e incentivos, como son los aportes tanto desde las reflexiones sobre la vida como desde el *sumak kawsay*.

17 Ver para esta reflexión Eschenhagen (2013)

Bibliografía

Arias Yeimi Alexandra (2012) La Naturaleza como sujeto de derecho: posibilidad de “medir” lo intangible, En: Construyendo el Buen vivir, Pydlos Ediciones, Cuenca, http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21746/1/pydlos_libro_%20CONSTRUYENDO%20BUEN_VIVIR.pdf

Berman, Morris (1987) El reencantamiento del mundo, Ed. Cuatro Vientos, Chile

Carius, Alexander, Dennis Tänzler, Judith, Winterstein, (2008) Weltkarte von Umweltkonflikten – Ansätze zur Typologisierung, Springer Verlag, Berlin http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/hauptgutachten/jg2007/wbgu_jg2007_ex02.pdf

CONAIE (2007) Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico, <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/ConaiePropuestaAsamblea.pdf>

De la Cadena, Marisol (2015) Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds. Durham: Duke University Press.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1997) *¿Qué es la filosofía?* (Trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.

Descola, Philippe (2012) Más allá de naturaleza y cultura, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

El horizonte de los derechos de la naturaleza (2012), En: América Latina en Movimiento, Vol 479, Quito, file:///F:/Art%C3%ADculos%20varios%202015-1/Alternativas%20al%20desarrollo/El%20horizonte%20de%20los%20derechos%20de%20la%20naturaleza,%20Alainet,%20p.%2036.pdf

Eschenhagen, María Luisa (2013) ¿El “Buen Vivir” en las universidades?: posibilidades y limitaciones teóricas, En: Revista de Investigación Educativa, Integra Educativa, Vol. VI, No. 3, sept.-dic. 2013, La Paz-Bolivia, http://www.scielo.org/bo/scielo.php?pid=S1997-40432013000300005&script=sci_arttext

Georgescu-Roegen, N. (1996). La Ley de la Entropía y el proceso económico. Madrid: Fundación

Gilbert, Scott E, Jan Sapp, y Alfred I. Tauber. 2012. “A Symbiotic View of Life : We Have Never Been Individuals.” *The Quarterly Review of Biology* 87 (4): 325–341.

Guerrero, Ricardo, Lynn Margulis, y Mercedes Berlanga. 2013. “Symbiogenesis: The Holobiont as a Unit of Evolution.” *International Microbiology* 16 (3): 133–143.

Haraway, Donna J. (1991) “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. En *Simians, Cyborgs, and Women The Reinvention of Nature*, pp. 149-181. Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna J. (2003) *The Companion Species Manifesto. Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna J. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heidegger, Martin (1994) “La pregunta por la técnica” En: *Conferencias y Artículos* (Trad. Eustaquio Barjau), pp. 9-37. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2013) Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay, En: *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, Nr. 48, Quito, <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1204>

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Alejandro Guillen García, Nancy Deleg Guazha (Eds.) (2014) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, Ed. Pydlos, Cuenca, http://uhucim.acentoweb.com/inicio/documents/agenda/libro_sumak.pdf

Husserl, Edmund (2008) *La Crisis de Las Ciencias Europeas y La Fenomenología Trascendental* (Trad. Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Klein, Naomi (2015) *Esto lo cambia todo: El capitalismo contra el cambio climático*, Ed. Paidós, Barcelona, España.

Kohn, Eduardo (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

Kolbert, Elizabeth (2015) *La sexta extinción, una historia nada natural*, Ed. Planeta, Barcelona

Larrea Maldonado Carlos (2004) Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador, Friedrich Ebert Stiftung, Ed. Abya Yala, Quito, <https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/12246/Pobreza%20dolarizaci%C3%B3n%20y%20crisis%20en%20el%20Ecuador.pdf?sequence=1>

Latouche, Sergio (2006) La apuesta por el decrecimiento ¿cómo salir del imaginario dominante?, Ed. Icaria, Barcelona.

Latour, Bruno (2007) Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica (trad. Víctor Goldstein). Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, Bruno y Steve Woolgar (1995) La vida en el laboratorio: La construcción de los hechos científicos (trad. Eulalia Pérez Sedeño). Madrid: Alianza Editorial.

Le Quang Matthieu, Tania, Vercoutere (2013) Socialismo y buen vivir, diálogo entre dos alternativas al capitalismo, Editorial IAEN, Quito, https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Ecosocialismo_y_Buen_Vivir_Le_Quang_Vercoutere.pdf

Leakey, Richard y Roger Lewin (1996) The sixth extinction: Patterns of Life and the Future of Humankind, Anchor, Nueva York

Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay, (2010) Quito, http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/18156/original/Socialismo_y_Sumak_Kawsay.pdf?1286966097

Margulis, Lynn (2002) *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución* (Trad. Victoria Laporta Gonzalo). Madrid: Debate.

Moran, Nancy A., y Daniel B. Sloan. 2015. “The Hologenome Concept: Helpful or Hollow?” *PLoS Biology* 13 (12): 1–10.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers (1990) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Trad. María Cristina Martín Sanz). Madrid: Alianza.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1986) *Desana, Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, Procultura, Bogotá

Rockström, Johann (2009) *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, En: *Ecology and Society*, <http://www.stockholmresilience.org/download/18.8615c78125078c8d3380002197/ES-2009-3180.pdf>

Rosenberg, Eugene, y Ilana Zilber-Rosenberg. 2011. “Symbiosis and Development: The Hologenome Concept.” *Birth Defects Research Part C - Embryo Today: Reviews* 93 (1): 56–66.

Rosenberg, Eugene, y Ilana Zilber-rosenberg. 2016. “Microbes Drive Evolution of Animals and Plants :The Hologenome.” *mBio* 7 (2): 1–8.

Sommer, Felix y Fredrick Bäckhed (2013) *The gut microbiota — masters of host development and physiology.* *Nature Reviews Microbiology* 11 (4): 227–238.

Stengers, Isabelle (2011) “Wondering About Materialism”. En Bryant, Levi, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.). 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, pp. 368–380. Melbourne: re.press.

Stengers, Isabelle (2012) “Reclaiming Animism.” *E-Flux* (36).

Taibo, Carlos, 2011, El decrecimiento explicado son sencillez, Ed. Catarata, Madrid

Torrez, M. (2008). El concepto de Qamaña. En Gestión pública intercultural, Suma Qamaña, La comprensión indígena de la Vida Buena. La Paz: Comunicación PADEP/GTZ.

Tsing, Anna (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Vanhuylst, Julien (2015) El laberinto de los discursos del Buen vivir; entre *Suma Kawsay* y Socialismo del siglo XXI, En: Revista Latinoamericana Polis, Vol. 14, Nr. 40, Chile, <https://polis.revues.org/10727>

UTOPIA: POLÍTICA E FÉ

(Uma recomendação de leitura)

*Dom Jaime Vieira Rocha*¹

O texto do professor Libanio, que reproduzimos a seguir, nos provoca a reflexões importantes e bem atuais. Contextualizada sua escrita nos anos de 1980, cuja conjuntura político-econômica e também pastoral era de outra ordem, o que ele expôs expressa, ainda, intensa luz para muitos dilemas e dificuldades contemporâneas.

A partir da utopia e da esperança cristã, tal como ele nos apresenta, torna-se possível gerar o impulso necessário para a superação das “expressões de morte”. Em ambas se observa o interesse de conquistar formas plenas de valorização da vida, da justiça. A diferença fundamental entre elas consiste na dimensão transcendental que é própria da esperança cristã. Enquanto a utopia está “limitada” à realidade, ao que a circunscreve no campo objetivo da consciência ética, a segunda encontra na transcendência a motivação que se reforça na promessa do amor de Deus. Assim, as duas, juntas, complementam-se, no sentido de estarem preocupadas com o futuro, forjadas pelo presente, mas com armas diferentes: a política e a fé. Utopia e esperança cristã, quando combinadas, aproximam e tornam indissociáveis fé e política. Neste ponto, em particular, o autor destaca no texto sua provocação mais atual. Em outras palavras,

1 Arcebispo Metropolitano de Natal e Diretor-Presidente do Observatório Social do Nordeste.

indignar-se com as injustiças contemporâneas (desemprego, violência, crimes ambientais etc.) não desistir, encarar as dificuldades sem aderir à resignação consiste na atitude daqueles que têm utopias e esperança cristã. Portanto, elas trazem no conjunto de seus significados o não conformismo e a luta contínua de superação.

A reflexão sobre as origens da esperança cristã, a partir do que está registrado em várias fontes, a exemplo do livro do Êxodo, nos leva ao entendimento de que falar em povo de Deus é o mesmo que em caminhada, travessia, luta contra o deserto. Todos temos algum tipo de aridez para romper. Somos chamados, vocacionados, para superar incompreensões, dificuldades e temores. O grande mensageiro dessa vocação é o próprio Jesus, pois representa o exemplo histórico da revelação de Deus para os homens, o reestabelecimento da aliança pela relação entre pai e filho. E a esperança, construída a partir de Jesus, sinaliza a motivação de que não existem desertos intransponíveis.

O Papa Francisco nos estimula para uma Igreja de saída, que significa sair das zonas de conforto e ir para onde há carência da mensagem evangélica. Em decorrência disso, nossa esperança se baseia no encontro, no cuidado, na opção pelos pobres. Assim, em um momento como o que vivemos de tantos desertos (fundamentalismos, ataque aos direitos humanos, consumo de drogas e tantos outros), a mensagem de um Deus misericordioso e que nos ama incondicionalmente deve ser propagada ao máximo.

Aliado ao divulgar de nossa esperança cristã vale também abraçar aquelas utopias que visam valorizar a dignidade humana. Com o texto do professor Libanio nos sentimos provocados para propagar uma globalização da dignidade, da vida, tais como profetas e sujeitos que agora constroem um reino de Deus na terra, nem que os frutos sejam colhidos um pouco mais tarde.

Boa leitura.

UTOPIA E ESPERANÇA CRISTÃ¹

*J. B. Libanio S.J.*²

A América Latina, apresentada como Continente da Esperança, vive momentos de decepção, de ceticismo, de múltiplos escapismos mágicos, espiritualistas e autoritários. Se a década de 60 foi animada por radiosas esperanças, as seguintes foram marcadas pelos fracassos e frustrações de nosso povo.

Nesses momentos, falar de esperança e utopia, faz-se, ao mesmo tempo, necessário e arriscado. Necessário para levantar os ânimos. Arriscado de aumentar a dose de sedativo alienante no corpo sofrido do povo.

1 Publicado, originalmente, na Revista *Perspectiva Teológica*, número 21, páginas de 179 a 197, no ano de 1989. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1659>

2 Mineiro de Belo Horizonte, foi padre jesuíta, escritor e teólogo brasileiro. Ensinou na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (ISI – FAJE) em Belo Horizonte, e foi vigário da paróquia de Nossa Senhora de Lourdes, em Vespasiano, na Grande Belo Horizonte, até sua morte, em janeiro de 2014. Foi autor de cerca de 125 livros, dos quais 36 de autoria própria e os demais em colaboração com outros autores, alguns editados em outras línguas. Publicou mais de 40 artigos em periódicos especializados, além de inúmeros outros escritos em diversos jornais e revistas do Brasil e do exterior.

Com a ocular fixada nesse contexto concreto, a nossa reflexão situa-se, porém, em nível especulativo, buscando captar, a partir das estruturas internas das realidades Esperança e Utopia, suas mútuas referências num duplo movimento de aproximação e distanciamento.

Proximidades entre utopia e esperança

Há muitos pontos em que a utopia e a esperança se encontram a ponto de serem, em discurso não rigoroso, intercambiadas. Fala-se de esperança cristã, utopia cristã, ao referir-se a uma mesma realidade. Assim não raro o discurso teológico se refere à ressurreição de Jesus como a realização de todas as utopias e esperanças.

Estrutura fundamental semelhante

Há uma estrutura fundamental semelhante tanto na utopia como na esperança. De fato, ambas se caracterizam pela distância entre o real presente e a proposta futura. O real presente é submetido à crítica em confronto com o futuro desejado, esperado. As expectativas de uma situação melhor no futuro, ainda sem lugar, exercem função crítica ao presente existente.

Portanto, tanto a utopia como a esperança jogam com a mesma tensão básica entre a insatisfação do existente e a expectativa de um futuro melhor. Ambas se alimentam desse hiato, de maneira que elas perdem força à medida que tal distância se encurta até desaparecerem no momento em que o futuro melhor for já presente.

Essa comparação se faz ainda numa compreensão de esperança no sentido mais comum do termo, no pressuposto de que o futuro para o qual se orienta a esperança seja um dia totalmente

alcançado. Mas vamos ver que de fato a esperança nunca termina, porque seu verdadeiro objeto nunca será possuído. Neste momento da reflexão, vale a consideração de que na sua estrutura tanto a utopia como a esperança apontam para uma defasagem entre o real existente e o futuro desejado.

Para as grandes maiorias de nosso Continente, o presente se caracteriza por vida cada vez mais difícil por causa da fome, do desemprego, do analfabetismo, da morte “antes do tempo”, da deterioração das condições de habitação, de trabalho, de segurança social. Campeia a violência na relação de trabalho, pelas ruas, no interior das famílias, no comportamento sexual, no crescente número de assaltos, assassinatos, sobretudo de líderes no campo na terrível luta pela terra.

De dentro de tal situação, nos momentos de respiro e de pausa para refletir, o povo manifesta seu desejo de mudança, de transformação, forjando utopias, deixando-se embalar pela esperança.

Solo de nascimento

Há enorme proximidade entre a utopia e a esperança quanto ao solo de seu nascimento. J. Servier defende que as utopias nasceram da tradição judaico-cristã da esperança. Há uma vinculação histórica profunda entre ambas. O mundo, marcado pela tradição semita e cristã, produzirá muito mais utopias que outros universos, sobretudo utopias de carácter histórico-transformador da realidade. Não se trata de mera coincidência. Este nexos histórico encontra fundamento no húmus natural de ambas.

As esperanças de Israel surgiram do sofrimento do povo. O modelo clássico é a experiência de opressão no Egito. Do abismo de sofrimento em que o povo estava nasce a luz da esperança, ao clamar para Javé em busca de libertação. Assim os momentos

altos da esperança de Israel se dão naqueles em que pesa sobre o povo o jugo violento da dominação, do exílio, do abandono, do sofrimento.

Quando se lêem trechos bíblicos referentes á opressão do povo de Israel em nossos encontros populares, as pessoas se identificam facilmente com tal situação. Por isso também sintonizam com as utopias e esperanças bíblicas. A simetria de situação permite uma leitura quase fundamentalista da Escritura por grupos populares no referente à opressão e libertação.

As utopias humanas despontam também num mesmo contexto de sofrimento. Povo satisfeito pensa só no presente e sufoca todo gérmen utópico. Quando ele, pelo contrário, vive situação de pena e sofrimento, brotam em seu meio profetas de futuro melhor, utopistas de novas realidades.

Motor da história

A utopia é a face secular da esperança e a esperança é a face teologal da utopia. Com efeito, no espaço secular da história, a utopia move as pessoas a agir na linha da transformação. Em regiões de corte cristão, a esperança exerce a mesma função. E, às vezes, ambas se articulam de tal modo que apenas se consegue distinguir a esperança da utopia e vice-versa.

Para quem o horizonte da existência não transcende a história humana, a utopia exerce a função de impulsionadora do processo histórico. Para os que crêem, como acontece freqüentemente nas CEBs, é a esperança cristã que anima o povo na sua luta histórica. E tal esperança se faz sentir ainda mais quando se encontra diante de situação de morte.

Relatos da revolução nicaraguense e da luta para a conservação da atual hegemonia sandinista em oposição aos “contra”

salientam a importância que a esperança cristã teve e tem para manter acesa a chama da coragem, do entusiasmo, da tenacidade, da perseverança. Pois se trata de um povo predominantemente cristão. E o termo ressurreição aparece como nota importante e decisiva. Para os não-cristãos, é a utopia da libertação do povo que os sustenta nessa mesma luta. Assim se vê como ambas exercem a função de motor da história.

Fundamento antropológico idêntico

A utopia e a esperança explicam-se, em última análise, por causada estrutura do próprio ser humano, como um ser aberto à Transcendência. E na origem dessa pergunta, está a experiência primeira que o ser humano faz de viver uma existência recebida, que ele mesmo não se deu. Assim pergunta-se de onde veio e para onde vai, já que se percebe como projeto inacabado, orientado a um futuro desconhecido. O homem vive essa experiência de existir no interior de uma tensão fundamental entre sua finitude, seus limites e o ilimitado de seus desejos e esperanças. A cada conquista que faz, fica-lhe o desejo de uma nova. E nessa farândola de buscas, de etapas superadas, crava-se a pergunta radical do sentido de toda essa vida, enquanto vivida e enquanto projeto.

No fundo ele busca um sentido último para sua existência. Sabe que não pode dar sentido à realidade, se ela mesma não suportar esse sentido. Não se pode dar algo ao nada. O sentido só pode ser atribuído pelo homem, se ele mesmo já vive num horizonte de sentido, se sua vida, sua história já tem sentido em sua realidade mesma.

Viver num horizonte de sentido implica reconhecer que o presente se lhe abre como algo dado, gratuito e que ele deve acolhê-lo. Mas, por outro lado, no dinamismo desse valor ele pode

projetar um novo que vá na linha da sua plenificação. O ser humano vive continuamente reconhecendo valores já dados e aspirando a outros, já que o real é sempre menor que sua capacidade de perceber e viver os valores e por isso os projeta crescido para um futuro. Essa projeção, enquanto criação sua, é utopia e, enquanto supera suas forças na realização, é esperança. Pois cada vez que esse projeto se realiza, abre-se nova janela para o futuro.

E o homem é capaz de perceber que esse dinamismo de sempre criar utopias é maior que as próprias utopias, por isso fundamenta a esperança. Nesse sentido, a mesma raiz antropológica faz o ser humano, ao mesmo tempo, criar utopias e abrir-se para esperanças para além das utopias.

No fundo, esse ser livre, consciente de sua condição de dado e jogado no mundo, mas capaz de sobrepor-se às situações por decisões criativas, não pode contentar-se com o presente. Nisso antecipa futuros desejados e espera realizações. Não pode nunca esquecer-se da defasagem entre sua capacidade de desejar e suas possibilidades de realizar estes desejos. A capacidade de desejar gera utopias. A impossibilidade de realizá-las plenamente deixa-o no limiar da esperança ou do desespero.

Esse fundamento antropológico de caráter transcendental assume em contexto latino-americano outra expressão. De fato, a tensão fundamental que está na base de toda utopia e esperança em nosso Continente é entre vida e morte. O povo pobre vive no limiar entre vida e morte. As suas utopias e esperanças dizem, portanto, respeito a viver de modo digno, humano em contraste com uma existência assediada pela morte por todos os lados. A fome, a miséria, o desemprego, as doenças, a violência, as condições indignas de trabalho, verdadeiras expressões de morte, são o presente, o real, o existente. Qualquer expressão de utopia e esperança

parte de tal situação e se encaminha em direção a uma vida digna, humana em todos os campos.

Discurso antes performativo que descritivo e analítico

A utopia e a esperança exprimem-se sobretudo através de um discurso antes performativo que descritivo ou analítico. Isso significa que ambos os discursos não pretendem dar-nos uma descrição ou análise de realidades existentes nem futuras, mas visam a mover-nos à ação. Assim como o discurso da utopia não vale pelos pormenores de suas descrições, mas pela sua força mobilizadora, assim também a linguagem da esperança não nos quer antecipar, num flash, o reino definitivo. No discurso utópico latino-americano, o momento analítico da realidade cumpre a função de mobilizar o povo para a ação de construção de sociedade alternativa.

O mesmo vale da linguagem apocalíptica ou escatológica, usada frequentemente pela esperança. Durante muito tempo ela foi mal interpretada, como descrições antecipadas da realidade futura. Uma análise mais acurada permite perceber que traduz muito mais um incentivo à coragem, à resistência, à perseverança em situações de conflitos ou provações. Sua intencionalidade principal é a ação e não o conhecimento de realidades.

Distancias

Apesar das proximidades, esses dois discursos marcam entre si clara distinção. O estabelecimento dessa diferença permite penetrar melhor a originalidade de cada um deles.

Relação com a Transcendência

A diferença mais marcante entre os dois discursos vem de sua relação com a Transcendência. A utopia busca encontrar sua motivação última nos valores humanos, no horizonte histórico das conquistas e derrotas dos homens. O utopista deixa-se mover pela sua sensibilidade humana, pela sua consciência ética. Responde à experiência de Terêncio: Nada de humano me é alheio. Essa dimensão humana radical, através da qual comungamos com nossos semelhantes, independentemente de religião, ideologia, interesses, fundamenta, em última análise, a motivação ética do utopista.

A medida que nossa sociedade latino-americana se seculariza, esse tipo de motivação exclusivamente ética tende a crescer, com total distância da Transcendência. Predomina naturalmente entre os militantes oriundos de camada social culturalmente ilustrada. Por isso, esta reflexão sobre as relações entre esperança e utopia se faz cada vez mais importante para o processo histórico que vivemos.

A esperança cristã pode deixar-se motivar também por valores humanos, conhecidos e vividos no horizonte exclusivo da experiência humana. Mas ela reconhece que tal motivação é intermédia, mas nunca a última e definitiva. Só adquire, em último termo, seu valor de outra motivação: A Transcendência. Move o cristão na sua esperança a certeza da fidelidade, do amor, da promessa de Deus. Podem falhar as motivações humanas imediatas mas ela resiste a tudo firmada na absoluta credibilidade de Deus. Na América Latina, predominantemente cristã, as motivações religiosas ocupam espaço relevante.

Tal reflexão se amplia também à origem e à estrutura mesma da realidade da utopia e da esperança. Assim o fundamento da utopia é a dupla experiência humana de sofrimento e de possibilidade criativa do homem. Só sofrimento provocaria acomodação,

resignação. Só criatividade, poderia prolongar o presente numa simples linha de aperfeiçoamento. Mas quando essas duas experiências se somam, nasce a utopia. A esperança, por sua vez, tem sua origem na Revelação, na promessa que Deus fez na história ao povo de Israel e através da pessoa de seu Filho Jesus.

Por isso, a relação que a utopia e a esperança estabelecem com a realidade é diferente. A utopia tem a história como última referência. Não pensa nada para-além dela. Seu projeto é para ser realizado nos limites do tempo. Quer construir unicamente com o material das ações humanas históricas a cidade futura. Por sua vez, a esperança sabe que “não temos aqui uma cidade duradoura, mas andamos em busca da futura” (Hb 13,14).

A utopia anima o humanismo político enquanto a esperança alimenta o humanismo messiânico. De fato, o humanismo político pretende construir na terra, na história, exclusivamente através da ação política, uma humanidade perfeita, um verdadeiro humanismo. O humanismo messiânico sabe que as verdadeiras construções humanas são mediações da ação de Deus e que se plenificarão para além da história.

Relação com a política

A relação, que a utopia e a esperança estabelecem com a política, também varia. A utopia articula-se com a política de modo imediato. Ela se apresenta ou sob forma de projeto político ou se deixa mediatizar por ele. Nesse sentido, ela atua diretamente sobre o agir político, movendo as pessoas ou grupos à ação. Interfere como motivadora, como iluminadora de ações políticas.

No meio popular, pequenas utopias mostram essa relação com o agir político. No campo, o desejo de possuir a terra para moradia e trabalho tem movido os sem-terra a uma luta tenaz, constante

em meio a derrota e vitórias. Anos atrás, Alagamar na Paraíba era um símbolo de tal articulação. Mais recentemente, Ronda Alta no Rio Grande do Sul ocupou o centro de atenção pública. Em todos esses casos, brilha a antiqüíssima utopia da terra, como motor das práticas políticas de luta.

A esperança não goza do mesmo grau de proximidade com a ação política. Ela visa diretamente à realização das promessas escatológicas de Deus, que é fiel. Dele vem a força, a realidade mesma desejada. Somente indiretamente torna-se, mediatizada por utopias humanas, motora de projetos políticos, de ações históricas. Assim muitos cristãos, movidos pela esperança cristã, podem aderir a uma causa política, a um movimento revolucionário, a um projeto político. Nesse caso, faz-se mister articular a esperança com tal projeto ou movimento, já que isso não acontece de modo imediato e transparente. Necessita-se mostrar que tal projeto ou movimento comunga com os mesmos valores que as promessas de Deus revelam, de modo que ele se torna um acontecer antecipado, incoativo e limitado de tais promessas.

A presença da Igreja, através de seus agentes de pastoral, em muitas lutas do povo, cumpre precisamente tal função. Buscam eles mostrar como a fé cristã deixa-se perfeitamente concretizar-se nos projetos utópicos do povo.

No aspecto político, a utopia e a esperança correm risco diferente de alienação. Como a utopia tem uma relação imediata e direta com a ação, ela tem mais consistência histórica e pode mais facilmente ser criticada pelos acontecimentos. Com isso, o perigo de alienação é menor e mais facilmente corrigível. A esperança aponta para realidade não verificável. Além disso, sua articulação com a utopia também não é transparente. Supõe complicada hermenêutica de sentido. Pois tem-se de perceber quer o sentido da promessa de Deus, quer o sentido de um projeto político para

então captar a coincidência ou, ao mesmo, a coerência entre ambos. Nesse sentido, ela corre maior risco de alienação e impostura.

Tal aspecto explica a razão de muitos problemas de militantes não-crentes com agentes de pastoral na ação política. Os primeiros concentram sua atenção na definição clara e concreta de utopias a serem viabilizadas por determinadas práticas concretas, enquanto os outros facilmente perdem-se em discursos mais vagos e de difícil verificação.

Papel da fantasia

É interessante analisar a relação da utopia e da esperança com a fantasia. A utopia passeia no mundo do simbolismo, alimenta-se da fantasia. Seus vôos se fazem nas asas da imaginação. Por isso, o papel da fantasia na utopia é fundamental.

Numa linguagem vulgarizada e popular da esperança, a fantasia exerceu também papel preponderante. Assim descrevia-se com cores vivas o cenário do futuro reservado aos justos, pintavam-se fantasiosamente as promessas de Deus. A Escritura está repleta de discursos de esperança forjados em linguagem imaginativa. Isaías sonha com a terra onde o lobo mora com o cordeiro, a pantera dorme com o cabrito, novilho e leãozinho pastam juntos sob a guarda de uma criança. A vaca e a urso têm amizade, seus filhotes repousam juntos. O leão come palha como o boi e a criança pode colocar sem perigo a mão na toca da cobra venenosa (Is 11,6-8). Em outro momento, o mesmo profeta antevê uma sociedade pacifista, onde se forjarão relhas de espadas, foices de lanças e não haverá mais guerra nem serviço militar (Is 2,4).

A reflexão teológico-sistemática tem motivado seu discurso da esperança. Sem abandonar de todo certa dimensão imaginativa, intrínseca ao pensar humano, a respeito sobretudo de realidades

que lhe superam a experiência imediata e diária, tem a teologia procurado um discurso antes existencial que figurativo. K. Rahner entende a esperança referindo-se sobretudo à experiência de acolher em liberdade a liberdade do Transcedente, absolutamente imanipulável. Esperar é, no fundo, confessar o mistério absoluto do Transcedente, no sentido de que não se tem nenhum domínio sobre ele, de que ele não pode ser manipulado e manobrado pelos nossos atos. Deus é aquele que sempre se nos dá em liberdade na história e na vida eterna. Nunca será posse. Nunca será alcançado, abarcado, nem na vida eterna. (K. Rahner). R. Bultmann encetara com ardor a tarefa de desmitologizar o querigma da esperança, ao traduzi-lo para categorias existenciais, quando ele se exprimia em categoria da fantasia pré-científica dos antigos. Por isso, a esperança tende a refugar a fantasia, enquanto a utopia a pede.

Destinos diversos

A utopia tende a desaparecer, ao realizar-se. Tem em si o germen de sua morte. Vive para dar a vida a uma realidade e então morrer. Vida transitória, passageira, em função de algo a acontecer. Permanece em vida enquanto não se realiza, mas sempre aponta para esse momento de sua crucificação. A utopia da liberdade liberal foi enterrada pelo capitalismo liberal, dando nascimento à utopia da liberdade para as classes populares. A utopia da sociedade consumista está agonizando no meio de enorme devastação dos bens não renováveis, gestando a utopia da ecologia.

Ao cantar o hino da caridade, S. Paulo compara-a com a fé e a esperança. A caridade permanecerá para sempre (1 Co 13,8), enquanto a fé e a esperança desaparecerão. Pois na vida eterna veremos o que esperamos e “ver o que se espera já não é esperar, pois como se pode esperar ainda o que já se vê?” (Rm 8,24), Nesse

sentido de esperar o invisível, a esperança desaparece ao atingir esse invisível.

Mas a esperança tem um sentido mais profundo. E nesse caso, ela nunca desaparecerá e nisso se distingue da utopia. A esperança permanecerá sempre mesmo na plenitude da vida eterna. De fato, a esperança não é simplesmente um modo de ser da fé e da caridade para quem está na terra a caminho da vida definitiva. Ela traduz uma relação fundamental com Deus, tão originária e permanente, que persistirá sempre, quer na relação homem-Deus na terra, quer na glória.

Ela é um movimento do homem livre em direção a Deus, mas sustentado pela própria autocomunicação livre e gratuita de Deus. Seu ponto último de referência é um Deus que sempre se nos comunica na surpresa de sua liberdade. Ora, como esse dom livre e surpreendentemente gratuito nunca cessará, mesmo na vida eterna, a esperança permanecerá. Ela é a afirmação de que não se pode possuir a Deus, mas ele sempre se nos comunica livremente. Essa atitude de quem está na expectativa dessa surpreendente, sempre nova, nunca terminada entrega de Deus é a raiz última da esperança. Logo ela não cessa.

Deus prometeu ser sempre o nosso futuro absoluto. Sempre será tal futuro. Nunca se fará absolutamente presente, no sentido de poder ser esgotado e possuído por nós. Por isso, o homem está sempre a esperar. K. Rahner define a esperança como a saída radical de si mesmo para entregar-se àquele sobre o qual simplesmente não se pode dispor. Ora, nunca poderemos dispor de Deus, nem no céu. Logo, sempre estaremos nessa atitude de radical saída em direção a ele, isto é, numa atitude de esperança. Pois a vida no céu não pode ser entendida como posse, já que Deus é o mistério da absoluta liberdade e nunca poderá ser possuído. A modalidade da relação com Deus, não só na terra, mas também na glória é

a que o termo esperança traduz: acolhida da liberdade de Deus fiel, movimento em direção a um Deus que nos funda pela sua autocomunicação e que permanece sempre o incompreensível, o inabarcável.

Em resumo, a utopia tende a desaparecer por ser uma projeção dos desejos humanos e a esperança permanecerá porque revela um modo definitivo de relacionar-se com Deus. Os desejos humanos modificam-se, superam-se, travestem-se. A maneira de relacionar-se com Deus permanecerá enquanto Deus for Deus.

Articulações

Realidades, que têm proximidades, mas se distinguem em suas especificidades, permitem articulações. A articulação significa precisamente a proximidade dos distintos, e a distinção de proximidades. Para entendê-la constroem-se modelos. Uns permitem realmente uma inteligência, outros podem até dificultá-la.

Modelos da articulação entre utopia e esperança

Metodologicamente facilita antes de abordar um tema complexo e difícil, eliminar os empecilhos e obstáculos de inteligência. Eles se configuram em modelos impróprios.

a. Modelos impróprios

Modelo de coexistência paralela

Uma falsa compreensão da relação entre esperança e utopia consiste na separação dos campos de atuação, numa relação de paralelismo. Nesse caso, a esperança confina-se ao reduto espiritual

da intimidade religiosa. Restringe-se aos bens espirituais, sobrenaturais. Em uma palavra, a esperança orienta nossos olhos para o céu.

A utopia, por sua vez, ocupa-se da realidade terrestre, da vida humana nesse planeta. Seu campo de atuação é a política, a luta dos homens, a carne da história. Dirige nosso olhar para o horizonte do futuro humano a fim de criar realidade melhor.

A ética calvinista capitalista medrou em tal campo teórico. Enquanto o capitalista ganancioso colocava a sua utopia no rápido enriquecimento, desenvolvendo altamente as forças produtivas, o discurso religioso da esperança acenava-lhe com bênçãos de Deus, com promessas de vida eterna. Ao mesmo tempo se podia esperar um céu, e sujar-se as mãos na terra dos negócios. Ou na sua formulação cabocla de nosso catolicismo, aos pobres se prometia a esperança do céu, ao dispensar-se assim de alterar as condições de opressão na terra.

Segundo esse modelo de paralelismo, tanto a esperança como a utopia não se encontram entre si. Atuam sem tensões, porque delimitam claramente as fronteiras de sua presença. A utopia cuida da terra, a esperança do céu. Se de um lado tal modelo permite tranqüilidade e harmonia entre ambas, de outro, ele priva cada uma da contribuição crítica e construtiva da outra.

Corresponde tal interpretação a uma visão liberal da religião, como se toda realidade social tivesse uma absoluta autonomia e independência frente à religião. É a pretensão do movimento da ilustração de conferir às realidades terrestres uma absoluta autonomia, relegando a religião para a espera do particular, do privado, da intimidade individual. Tal posição vem sustentada pelo fenômeno de secularização até sua forma extrema de secularismo. Uma de suas faces consiste em cortar das realidades sociais, políticas (utopia) qualquer presença de elemento religioso, transcendente

(esperança). Laiciza totalmente a política, arrancando-lhe as entranhas religiosas.

Em contraposição, as realidades religiosas (esperança) florescem com ampla liberdade e espaço no campo da vida particular, na esfera da intimidade e privacidade pessoal, É realidade que só diz respeito ao indivíduo no foro de sua consciência ou em ações restringidas ao âmbito religioso bem delimitado pelos muros do templo ou do convento ou das paredes do quarto.

Modelo clericalista

O mundo é pensado a partir da religião, do poder religioso. Esta assume a absoluta hegemonia. Todas as outras esferas ficam-lhe subordinadas. Assim, a esperança comanda todas as utopias, que se põem a seu serviço, que lhe permanecem submissas. A esperança se torna o critério de aceitação ou rejeição de uma utopia.

Bonifácio VIII definiu com clareza tal modelo. Ao distinguir duas espadas, a espiritual e a material, coloca ambas sob o poder da Igreja. A espada material (na nossa reflexão é a utopia) deve ser usada em favor da Igreja, com a indicação e anuência dos clérigos. Sem ambages, afirma que o poder temporal deve submeter-se ao espiritual, já que o poder espiritual se avantajava em dignidade e nobreza em relação a qualquer poder temporal. A verdade testifica que o poder espiritual institui e julga o poder material. E termina Bonifácio VIII, de modo solene, a sua Bula *Unam Sanctam* dizendo: “por conseguinte, declaramos, afirmamos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário a toda criatura para sua salvação submeter-se ao Romano Pontífice” (DS 873-875).

Sem esta escandalosa clareza, tal modelo continua a tentar os hierarcas na Igreja. O poder eclesiástico arvora-se em juiz ético das utopias políticas, eliminando simplesmente aqueles projetos

utópicos que, em seu juízo, contrariam quer seu universo ético, quer seus interesses corporativos. Nesse sentido, pode-se entender a dificuldade até hoje existente entre a prática eclesial e o projeto político socialista, dificultando a relação com os países, em que tal utopia está em andamento.

Nesses casos, a utopia não goza de nenhuma autonomia, nem na sua criação, nem na sua condução. Ela é comandada pela esperança, pelo poder religioso.

Tal modelo se tornou ou se torna viável somente em momento histórico ou lugar geográfico em que o horizonte, o imaginário e o poder religiosos predominam, se impõem como dominantes. Nesse contexto a utopia não tem fôlego suficiente para decolar sozinha e ganhar autonomia de vôo.

A história mostrou a falência prática de tal modelo, que encontrou na guerra das religiões a expressão de sua perversidade. Não há guerra tão violenta como a motivada pela religião. Não há utopia tão perigosa com a identificada com a esperança. Perde a sua dimensão de limite e assume a pretensão divina e teológica da esperança.

Teoricamente tal modelo não dá conta da autonomia das realidades terrestres e atribui à dimensão teológica uma amplitude material tal que rebaixa o transcendente às condições humanas. Pode parecer uma posição “sobrenaturalista”, mas no fundo é muito materialista e naturalista ao fazer a esperança ocupar todo o espaço das utopias humanas.

Certas expressões do movimento neoconservador, que atualmente cresce no interior da Igreja, fazem pensar em tal articulação. Já que a história nos mostrou os enormes riscos de tal modelo, cabe sério alerta para os que ainda sonham com tal cristandade renovada.

Modelo cesaropapista

Situa-se na posição antípoda da anterior. A utopia encampa para dentro de si a dimensão de esperança. Ela se alça às alturas da transcendência, produzindo um duplo efeito nefasto. Reduz, cativa, escraviza a Transcendência a seus interesses políticos de um lado e doutro atribui-se um valor divino totalitário, por cima de qualquer crítica ou suspeita.

Esse modelo, quando se realiza na prática, é a expressão do totalitarismo do poder civil, que se arroga o valor de instância religiosa e transcendente, É O poder absolutista. A utopia manipula para seus fins particulares uma dimensão universal, transcendente, manifestando assim a pretensão absolutista.

A Doutrina da Segurança Nacional formulou projeto político que responde, em termos modernos, a esse modelo forjado nos tempos constantinianos. O modelo chileno se alimentava dessa utopia em que o poder político procurava recheiar sua utopia de elementos religiosos. Arvorava-se em defensor da civilização cristã ocidental. A ditadura militar argentina também recorreu em sua hedionda façanha criminoso a legitimações religiosas a fim de aniquilar as forças de oposição. Os modelos políticos de ultradireita em nosso Continente, fortemente marcado pela tradição religiosa, recorreram aos fantasmas religiosos anticomunistas do povo para firmarem-se, para derrotarem qualquer projeto social popular.

Teoricamente tal modelo não dá conta da verdadeira natureza do Transcendente, que nunca pode ser manipulado, ocupado, dominado por uma realidade política. Rebaixa o transcendente a ponto de assimilá-lo a uma realidade política.

Modelo de supressão dialética

Este modelo assemelha-se ou mesmo identifica-se ao anterior no nível da realização. A utopia se define como a superação definitiva da esperança. A esperança só tem sentido até que surja no horizonte a utopia, que assume o elemento de positividade da esperança, negando seus limites. O aspecto positivo da esperança é sua qualidade de motor da história, proposta de um futuro melhor a partir da crítica do presente.

Tal dimensão positiva a utopia a assume. Nega, porém, o aspecto de alienação da esperança, seu limite, isto é, sua dimensão de transcendência. Tal aspecto é resquício de uma mentalidade mítica, pré-política. A utopia, já situada no mundo da prática política autônoma, nega essa negatividade religiosa da esperança. Com isso, a esperança desaparece para ceder seu lugar unicamente à utopia, num verdadeiro araquiri, entregando-lhe suas entranhas. A utopia é a esperança num grau superior da consciência humana, que retém todo o dinamismo-motor da esperança sem contudo conservar a sua dimensão mítica, pré-moderna, pré-científica de Transcendência.

No nível da realização, tal modelo produziu e continua produzindo os mesmos efeitos desastrosos do absolutismo cesaropapista. A utopia transforma-se em última instância programadora da realidade, não admitindo nenhuma outra que a critique. Tende a impor-se por todos os caminhos e meios. Nisso consiste sua pretensão de absoluto, não relutando usar nenhum instrumento na sua consecução. E uma vez conseguido o objetivo, com a mesma pretensão de absoluto quer mantê-lo.

No nível teórico, tal modelo não dá conta da Transcendência. Seu pressuposto teórico é o imanentismo puro e total. Faz passagem ilícita de um “ateísmo metodológico” válido, para um ateísmo

real, ontológico e prático, com conseqüências desastrosas para a vida humana e para a história.

O caso cubano é expressivo. A utopia socialista cubana, ao defrontar-se com forças religiosas ligadas a modelos sociais tradicionais ou capitalista, entendeu-se como sua total superação. Nesse sentido, já não havia espaço para o elemento religioso no projeto utópico socialista. No máximo era tolerado dentro dos muros dos templos, dos conventos ou da família. Não tinha nenhuma cidadania pública.

Já faz uma década, que se percebe em meios cubanos mais esclarecidos o limite de tal posição. Descobre-se que nenhuma utopia histórica consegue superar definitivamente a dimensão religiosa. Mais. Percebe-se que o elemento religioso é constitutivo histórico do imaginário de nosso povo e que sem ele não se consegue entendê-lo, nem falar-lhe. E abriu-se então franco diálogo religioso, do qual o livro Fidel e a Religião de Frei Betto é uma manifestação expressiva.

Unicamente as posições marxistas conservadoras e ortodoxas perseveraram em tal modelo. Um marxismo ventilado e crítico, impressionado sobretudo pelo fenômeno revolucionário sandinista na Nicarágua, ininteligível sem a presença da religião, percebe já o limite e insuficiência de tal absolutismo político e abre-se a uma presença real e efetiva do religioso em suas utopias.

b. Modelo viável

Em geral

Para entender então a relação entre esperança e utopia, faz-se mister encontrar outro modelo, já que os anteriores não deram conta no nível teórico e mostraram-se desastrosos no nível da realização histórica.

O modelo viável implica uma relação dialética assimétrica entre esperança e utopia. Com o termo dialético, quer-se dizer que não se pensa uma prioridade temporal entre elas, mas que se relacionam mutuamente, podendo começar o movimento de intelecção, ora a partir de uma, ora de outra. Assim pode-se considerar seja a relação da utopia com a esperança, como da esperança com a utopia. Cada um desses jogos permite perceber um aspecto do problema. Tal relação é assimétrica, porque a natureza de cada uma delas se situa em níveis diferentes em relação ao absoluto, ao definitivo.

Para entender tal modelo dialético, antes de descer a descrever de modo concreto a relação das duas, pode-se recorrer a quatro figuras de relações mais conhecidas que podem servir de chave de intelecção.

Figura de Calcedônia

O concílio de Calcedônia para entender a unidade de pessoa e a distinção de naturezas em Jesus Cristo usa quatro advérbios: *inconfuse*, *immutabiliter*, *indivise*, *inseparabiliter*. Todos eles formulados de modo negativo.

No marco desse esquema, a esperança se articula com a utopia de tal modo que não se confundem (*inconfuse*), nem perdem

sua originalidade imutável (*immutabiliter*). A esperança continua esperança na sua dimensão de referência à Transcendência e a utopia a um projeto humano. Não confundem essas referências últimas, nem elas se modificam na sua estrutura por causa de sua articulação.

Sob outro ângulo, a esperança e a utopia se relacionam de tal modo que não podem separar-se uma para um lado e outra para o outro (*inseparabiliter*), nem mesmo dividirem-se em dois campos diferentes (*indivise*). No mesmo movimento da utopia se faz presente a esperança, como uma dimensão transcendental, necessária para sua última inteligibilidade, como condição de possibilidade de sua existência. Por sua vez, a esperança necessita da utopia para encarnar-se, fazer-se histórica, adquirir concretude.

Figura sacramental

O sacramento joga com duas realidades: uma visível e outra invisível numa unidade concreta. O sinal visível manifesta e realiza uma realidade invisível. E esta, por sua vez, faz-se histórica, adquire carne no e através do sinal invisível. Assim a ablução da água (sinal visível) manifesta e realiza a inserção em graça numa comunidade de fé (realidade invisível).

Com efeito, na utopia humana política (sinal visível) faz-se presente a esperança como autocomunicação do Deus fiel que arranca a pessoa de si mesma num movimento para ele (realidade invisível). Ou se quisermos, o movimento de saída de si para entregar-se ao Deus fiel e sustentado por Ele na esperança (realidade invisível) se faz história, se faz carne numa utopia humana, concreta (sinal visível).

Figura agápica

O amor humano verdadeiro só existe sustentado pelo amor de Deus. Amamos a nossos irmãos no amor e pela força do amor de Deus. No mesmo ato de amar o próximo há o ato humano de amor e a presença transcendente de Deus, que o possibilita, o sustenta, o anima, lhe dá consistência.

Do mesmo modo, no ato da utopia histórica concreta há o projeto humano e a presença da esperança teologal que o possibilita, o sustenta, o anima, lhe dá consistência.

Figura antropológica

O homem concreto é corpo, são as relações visíveis com os outros, mas é ao mesmo tempo alma, vida, liberdade, consciência, numa unidade. Enquanto visibilidade relacionai é corpo, enquanto vida e liberdade criativa é alma. Assim como na mediação do corpo faz-se presente a vida, a liberdade, a alma, assim também a alma só pode exprimir-se através da corporeidade.

Da mesma maneira, na corporeidade da utopia faz-se presente a alma da esperança. Ou a alma da esperança só se visibiliza, se faz história, toma carne no corpo da utopia.

Relação da esperança com a utopia

Que pode a esperança dizer à utopia? Que serviço pode a esperança prestar à utopia? A relação vista do lado da esperança serve para perceber melhor a importância da esperança em relação à utopia.

Com efeito, a esperança pode desocultar as estruturas transcendentais, teologais presentes nas utopias humanas. Elaboradas no

solo da secularidade, as utopias não visam diretamente a nenhuma realidade transcendente, nem inserem em seu discurso, em seu horizonte alguma dimensão teologal. Entretanto, o utopista que a elabora vive na ordem concreta da salvação. Ele não está totalmente alheio à orientação teologal que todos os homens recebem pelo fato de terem sido criados em Cristo.

Assim o utopista pode pôr entre parêntese na sua pesquisa e no seu discurso toda dimensão transcendente, teologal. Mas pela via de sua condição de ser humano chamado à Transcendência, a ser povo de Deus, à comunhão com a Trindade, insere algum elemento da esperança teologal na sua utopia. Nesse sentido, só lendo a utopia à luz da esperança cristã se consegue captar tal dimensão. Pode-se afirmar que toda utopia humana contém gérmen da esperança cristã, mas que somente à luz dessa esperança se consegue desocultá-los.

Ao lado dessa face positiva, a utopia tem seu lado satânico. Ela é produzida por um ser humano, que, chamado à dimensão de Transcendência, historicamente a tem negado por atos pessoais. Mais. Tem estruturado em realidades sociais injustas e opressoras este seu pecado pessoal de modo que as utopias, como produções históricas, vêm contaminadas por tais máculas. O maravilhoso sentido de liberdade nas mãos do capitalismo liberal se perverteu em pretexto para terríveis opressões. A utopia de uma sociedade em que pequenas propriedades garantam a todos a condição de uma vida humana e digna foi assaltada pela ganância de latifundiários, de grandes proprietários, de empresas agrárias transformando-se numa das mais terríveis chagas sociais de nossos países. Cabe então à esperança cristã desvendar essa dimensão de pecado das utopias humanas. Nesse sentido, a esperança salva a utopia de seu pecado de totalitarismo, de absolutismo, ao desocultar essa dimensão de pecado, de orgulho do utopista.

Só a esperança cristã, enquanto proclama como última raiz da realização humana, de todas as utopias, o movimento de saída para o mistério de um Deus que se autocomunica aos homens e lhes sustenta esse movimento em direção a Ele, pode denunciar a pretensão orgulhosa da utopia humana de querer apossar-se por suas forças do Absoluto. A esperança confessa a gratuidade, a liberdade dessa entrega de Deus, fonte última de todo dinamismo em direção às utopias e denuncia, portanto, toda forma de violência, de autoritarismo, de absolutismo do homem, como pecado, como negação do soberano mistério de Deus.

As utopias mobilizam as pessoas enquanto força motivadora. Encontram, por sua vez, essa motivação na sua qualidade de humanidade. À medida que elas propõem realizar dimensões profundas do ser humano, quer na sua individualidade, quer na sua sociabilidade, despertam o interesse e desencadeiam energias em vista de sua realização. Enquanto utopias terrestres, detêm-se no limiar do estritamente histórico e humano. Não avançam além, nem oferecem possibilidade de olhar para além desse horizonte intramundano. Nesse momento, a esperança cristã abre o horizonte para a Transcendência, para além-da-história, para o Futuro Absoluto, mostrando o caráter de anúncio, de ensaio, de prefiguração das utopias. Dito de outra maneira, a esperança cristã deixa-se mediar pela utopia, reconhece nela uma mediação histórica, que a antecipa, que a anuncia, que a prefigura.

Devido ao caráter ambíguo das utopias humanas, cabe a esperança cristã também o papel de discernimento, desvendando, ora as dimensões salvíficas, libertadoras, crísticas da utopia, ora as suas dimensões demoníacas de opressão, de condenação. Em outros termos, a esperança julga as utopias, desmascara-as na sua pretensão de serem absolutas, no seu processo de degradação em direção à ideologia.

As utopias são construídas no interior da história. Assumem o material cultural existente no momento. Ora a esperança teológica na sua tematização quer na tradição bíblica veterotestamentária, quer na versão cristã, tem oferecido elementos a muitos utopistas para a criação de suas utopias. Estes não apelam para seu caráter de revelação, mas simplesmente a assumem como dado cultural. Mas nem por isso as utopias deixam de impregnar-se de elementos da tradição revelada, oferecendo esta, portanto, material rico para elas.

Numa palavra, a esperança é a dimensão ‘transcendental que se mediatiza, se faz categoria nas utopias. E como tal, permanece sempre no seu caráter de transcendental, operando um processo contínuo de historicização nas diferentes expressões utópicas.

Relação da utopia com a esperança

Esta relação pode ser vista do lado da utopia. Nesse caso, a utopia oferece à esperança mediações, possibilidade de realizações concretas. Mais. Revela mesmo os limites da esperança quando essa se retringe unicamente à esfera intimista, individual. A utopia lhe dá dimensão social, abre-lhe o campo da política para sua encarnação. Antecipa a esperança na realidade histórica. E de dentro desta, aponta para a esperança como uma meta assintótica. Isaías recolhe do seu ambiente cultural aspirações humanas, históricas e projeta-as para um horizonte mais amplo, para além da história de seu povo. A jovem mulher que dará à luz ao Emanuel é a rainha esposa de Acaz, mas no horizonte da esperança é Maria, a mãe de Jesus (Is 7,14).

A plenitude da esperança da libertação, fortemente enraizada na revelação, inalcançável no interior da história, animará as inúmeras utopias da libertação até hoje. Essas dão-lhe carne, consistência, atualidade. A teologia da libertação, enquanto teologia, vive da esperança escatológica da libertação, mas enquanto se

articula com mediações históricas, assume utopias históricas para o momento atual. Quando não se percebe tal articulação, julga-se injustamente tal teologia como puramente imanentista. Na medida em que assume uma utopia como mediação, faz-se imanente. Mas na medida em que conserva o horizonte da esperança escatológica, conserva-se no horizonte da transcendência.

A utopia corrige, portanto, o perigo de alienação da esperança cristã, respondendo de maneira positiva à crítica ideológica marxista. A esperança, ao articular-se com a utopia política, entra na história, faz-se história, dinamiza projetos humanos concretos.

A utopia serve de lugar de verificação e de crítica da esperança. Mede-lhe a força de efetividade histórica. Obriga-a a refletir continuamente sobre si mesma a fim de avaliar-se como presença histórica.

A utopia desmascara uma esperança que sacraliza estruturas políticas conservadoras. Desvenda-lhe o caráter ideológico quando precisamente usa sua sacralidade religiosa para esconder interesses da ordem estabelecida, ao desviar as atenções para as realidades celestes, deixando as terrestres intocadas e entregues às forças dominantes.

Conclusão

O encontro da utopia e da esperança enriquece a ambas. Seu afastamento e estranhamento só as empobrece. Este encontro se dá antes de tudo no real da luta. Por isso pode ser pensado. E ao sê-lo, esclarece essa realidade que sofre de ambiguidade.

Na nossa Igreja tal articulação acontece sobretudo no nível das comunidades de base (CEBs). Essa reflexão pode ser-lhes enorme ajuda, ao esclarecer-lhes os percalços das falsas articulações e a riqueza do encontro bem articulado.

Bibliografia

K. RAHNER, “Zur Theologie der Hoffnung”, *Schriften zur Theologie*, VIII 561- 579.

J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, col. Verdade e imagen, Ed. Síguerne, Salamanca 1985, pp. 13-64.

L. BOFF - Cl. BOFF, *Da libertação. O sentido teológico das libertações sóciohistóricas*, col. CID - Teologia 19, ed. Vozes, Petrópolis, 3. ed. 1982, pp. 56/7.

J. FREUND, “Les politiques du salut”, in: *Le Point Théologique*, Paris 1974, n. 10, pp. 9-22.

R. ALVES, *Da Esperança*. Trad. bras.. Campinas, Papirus Editora, 1987.

J. SERVIER, *Histoire de IVtopie*. Ed. Gailimard, Paris, 1967 (coll. Idées).

L. F. LADARIA, *Antropologia Teológica*, col. Analecta Gregoriana, ed. UPCM/Universidad Gregoriana, Madri/Roníia 1983.

K. RAHNER, “Die anonymen Christen”, in: *Schriften zur Theologie*, VI 545-554.

Sobre o livro

| | |
|----------------------------|-----------------------|
| Projeto gráfico | Jefferson Ricardo |
| Editoração Final | Leonardo Araujo |
| Design da capa | Erick Ferreira Cabral |
| Formato | 15 x 21 cm |
| Mancha Gráfica | 10,5 x 16,5 cm |
| Tipologia utilizada | Bembo Std 11,5 pt |

