

A NOSSA REALIDADE SOCIAL E A UTOPIA DA SOBREVIVÊNCIA MORAL DA HUMANIDADE*

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik**

SÍNTESE – O autor examina, neste trabalho, a idéia de socialismo, tentando mostrar que a derrocada do socialismo real de modo algum é sinônimo de fim da utopia socialista.

ABSTRACT – In this essay, the author discusses the notion of socialism in an effort to show that the downfall of the so-called "real socialism" is not to be equated with the end of the socialist utopia.

PALAVRAS-CHAVE – Utopia. Socialismo. Humanidade.

KEY WORDS – Utopia. Socialism. Humanity.

Lembre-mo-nos inicialmente das palavras do grande utópico do progresso moral: Immanuel Kant. Buscando um sinal dos tempos no qual pudesse ancorar a nossa esperança no progresso para uma condição cada vez melhor, Kant acena em 1794 à "Revolução de um povo evoluído", ou mais especificamente ao entusiasmo que esta revolução despertou nos povos da Europa, e acrescenta: "Agora estimo eu, a contar pelos aspectos e prenúncios de nosso tempo, poder prever, sem nenhuma bola de cristal, o alcance deste objetivo e com isso o simultâneo progresso para uma condição cada vez melhor, sem que haja a possibilidade do total retrocesso. Pois um semelhante fenômeno *não é passível de ser esquecido*, porque desvelou um princípio e uma capacidade na natureza humana para uma condição cada vez melhor, a qual nenhum político poderia ter bisbilhotado até o presente curso das coisas, e que unifica natureza e liberdade no gênero humano segundo princípios internos do direito..." (Kant, VI,361).

Não o foram estas palavras de Kant o que nos deu força quando se abateu a desesperança e a impotência por ocasião da primavera de 1968, quando os tanques do Estalinismo patrolaram um Socialismo de rosto humano? A primavera de

* Conferência pronunciada no XVI Congresso Alemão de Filosofia "Novas Realidades – Desafios da Filosofia", Berlim, 20 a 24 de setembro de 1993. Tradução de Jaime John, prof. da FURG e aluno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

** Professor da Universidade de Kassel, Alemanha.

Praga, tal como a desesperança que esta subjugação despertou na juventude europeia, foi “um destes fenômenos na história da Humanidade” que “não mais se deixa esquecer”.

O júbilo deveria tomar conta de nós pelo fato de após vinte anos os tanques do Estalinismo terem sido varridos (do Leste) por força das circunstâncias. Não posso partilhar da resignação daqueles que lamentam a derrocada do “socialismo real”. Muito menos posso entender os que diante das circunstâncias de nossos dias dão as costas à idéia moral do Socialismo.

É verdade que não desejávamos nenhuma unificação por meio de uma anexação – e muito menos *desta* forma, mas muito mais uma transformação interna para uma renovada primavera da idéia socialista. Mas nós do Ocidente pudemos facilmente alimentar as esperanças, visto que não nos encontrávamos sob o deprimente jugo do Estalinismo nem tampouco tínhamos algo para arriscar.

Em todo o caso, a derrocada do “socialismo real” deixa entrever esperanças para a idéia do Socialismo. Não nos deixemos enrolar por aqueles que espalhafatosamente celebram a derrocada do “socialismo real” como o fim da utopia. O engodo de sua argumentação consiste em vender a idéia de que a tecnologia social e o despotismo do partido estalinistas sejam a realização plena da utopia socialista. Nem mesmo o “socialismo real” entendeu-se a si próprio como a realização plena de uma utopia, muito pelo contrário.

Utopia nada tem em comum com tecnologia social, seja esta de conotação de esquerda ou de direita. O conceito de utopia tem em vista um propósito filosófico-prático e é passível de ser entendido somente a partir do contexto da filosofia prática. Com a sua *Utopia*, Thomas Morus não intentou delinear um mundo ideal realizável por meio de uma técnica social, mas com a imagem da convivência humana tentou esclarecer os homens de sua época acerca das misérias em sua realidade social, a fim de fazê-los refletir sobre as mesmas e desejarem algo melhor.

“Enquanto isso, meu caro Morus, assim me parece de fato, – para dizer o que penso – que onde quer que exista ainda a propriedade privada e onde tudo é medido segundo o valor do dinheiro, jamais será possível haver uma política justa e bem sucedida...; enquanto aquela persistir, sempre a parte maior e mais expressiva da Humanidade haverá de sofrer sob o pesado e inevitável fardo da pobreza e das preocupações. É possível – admito eu – aliviá-lo um pouco; porém, suspendê-lo de todo – eu o afirmo – é impossível ... Daí que levo em consideração os sábios e admiráveis projetos dos utopistas, nos quais tudo está ordenado com tão precisa finalidade em tão poucas leis, a ponto de a eficiência por um lado obtém seu mérito e, por outro, em consequência da igualdade geral a todos tudo está profusamente conferido” (Morus, p. 44).

Dois aspectos emergem do conceito de utopia: por um lado ele expressa o objetivo final de toda a intenção moral, com a finalidade de superar todas as relações perversas da realidade social; por outro, a utopia significa a projeção de ideais para um mundo melhor a fim de estimular os homens a não aceitarem a adversidade como (se ela fosse algo) imutável. Se este duplo propósito filosófico-prático

da utopia não é reconhecido como uma siconomia científico-tecnicamente realizável, assim este estado insuficiente não pode ser imputado à utopia, mas àqueles que renegam a tarefa moral da Filosofia.

Não fica bem para os filósofos repetir com muito alarde chavões ideológicos acerca do fim da utopia, pois com isso acabam renegando uma tradição de dois séculos e meio da filosofia ético-prática. Antes de abordar a “nova realidade” de nossa realidade social, gostaria de lembrar dos dois maiores, porém mal interpretados, precursores da filosofia política: Platão e Marx.

I

O caráter especificamente utópico na *Politeia*¹ de Platão não consiste na ludicamente apresentada arquitetura de idéias a respeito de um Estado justo organizado sob um regime militar-comunista – grandes teóricos de Aristóteles a Popper sucumbiram ao engano desta crença. Quem, contudo, está, ainda que seja um pouco familiarizado com a ironia e a dialética de Platão, não passará por alto pelos múltiplos indicativos de que na *Politeia* a questão é bem outra.

Primeiramente, a arquitetura de idéias acerca da igualdade radical como garantia da justiça se apresenta como uma contraposição de idéias às vigentes constituições das *poleis* gregas orientadas não pelo princípio da justiça, mas pelo regimento de uma elite feudal (oligarquia), pelas normas ditadas pela riqueza e dinheiro dos abastados (timocracia), pelas veleidades ocasionais das massas populares (democracia), pela absolutização do poder individual (tirania) (*Politeia* Livro VIII e IX). Jamais será possível que se dê a justiça nestas constituições; elas se atropelam umas às outras, num encadeamento sucessivo e recíproco, feito um círculo vicioso (*Carta Sétima* 326 c-d). Somente uma revolução radical, que toma a justiça por princípio, pode quebrar este círculo de desgraça (*Politeia* 473c).

As extravagâncias irônicas com as quais Platão descreve o estado de desapropriação dos guardiões, bem como a igualdade entre homens e mulheres, cumprem uma dupla função. De um lado querem demonstrar que a exigência da justiça precisa questionar as colunas sagradas das convicções sociais tradicionalmente aceitas: as propriedades dos chefes de família, a posse acumulada de honras e riquezas e a posse de mulher e filhos como elementos que asseguram a possibilidade de herança destes patrimônios. Ao mesmo tempo estas extravagâncias irônicas funcionam como entraves conscientemente colocados para impedir que o edifício de idéias ludicamente apresentado não seja confundido como uma forma viável de constituição, mas apenas como um paradigma que sinaliza para a idéia que lhe é subjacente (*Politeia* 472 c-d). A idéia que, contudo, transparece neste esboço paradigmático, e que apenas mais tarde adquire a sua clareza mediante a idéia do bem, é a de que um Estado justo somente é pensável se homens e mulheres podem participar, em igualdade de direito e deveres, de todas as atribui-

¹ A República. N. do T.

ções sociais até as mais elevadas instâncias administrativas (*Politeia* 540c), obtendo com isso o bem comum, o primado sobre os interesses privados dos indivíduos.

Bem expressamente Platão afirma que na realização de um Estado justo o que importa não são os pequenos detalhes esboçados, mas somente um único pressuposto (*Politeia* 472d-473e), que, contudo, soa mais improvável de ser concretizado do que a anteriormente referida igualdade entre homens e mulheres. Este pressuposto por meio do qual unicamente pode ser realizado um Estado justo – independentemente de sua configuração concreta – consiste em que homens e mulheres morais sejam chamados ao governo da *polis* e obtenham a *chance* de conduzir e de ordenar o ente comunitário. Homens e mulheres morais – a estes Platão denomina de filósofos – são aqueles que empreenderam, eles próprios, uma *periaogoge*, uma conversão para a eticidade e que orientam o seu agir unicamente pela idéia do bem.

“Através de uma única transformação pois, disse eu, creio poder mostrar que ele [o Estado] haveria de se transmutar, obviamente através de uma (transformação) nada insignificante nem tampouco fácil, mas ainda assim possível... Se os filósofos não se tornarem reis nos Estados ou se, então, os que agora se denominam de reis e detentores do poder não filosofarem verdadeira e profundamente; portanto, sem a confluência de ambos, poder político e Filosofia; enquanto a multiplicidade de naturezas que agora se achegam a cada um de ambos não for supressa necessariamente, antes disso, não há cura para os males dos Estados, meu caro Glaucon, e creio mesmo, nem tampouco para o gênero humano...” (*Politeia* 473 c-d).

Com isso alcançamos o cerne utópico da *Politeia*; o que mais adiante no Livro VI e VII vai ser discutido por meio de comparações é a possibilidade deste projeto improvável, pois inicialmente homens e mulheres necessitam ser levados a uma *periaogoge* para o ético, então precisam aprender a suportar o escárnio e a ridicularização da plebe, pois esta não atende aos conselhos e admoestações daqueles; contudo, muito mais improvável será que venham a ser chamados pelo povo ao governo, em vez de serem banidos ou inclusive assassinados; e não obstante os filósofos necessitam preparar-se para esta possibilidade improvável e manter-se a postos para esta tarefa política (*Politeia* 499b, 540d).

Com este pequeno esboço interpretativo, efetivamente evidenciamos o aspecto utópico na *Politeia* de Platão, mas ainda não expusemos a sua fundamentação filosófica. Ela será – como freqüentemente ocorre nos diálogos de Platão – apenas marginalmente abordada na *Politeia*. De maneira semelhante em que através de Kant a lei moral se faz ouvir categoricamente na razão de cada indivíduo, assim também Platão parte do pressuposto de que a idéia do bem cintila na alma de cada indivíduo: “O que, portanto, cada alma anseia e em função do qual tudo faz, embora tenha apenas uma vaga intuição, como se existisse algo, apesar de executá-lo vacilante e sem muita precisão, do que seja bom...” (*Politeia* 505 d-e). O filósofo, porém – estando ele próprio no primado da idéia do bem – não apenas tem o dever de conscientizar-se acerca da idéia do bem e de orientar nela o seu agir, como também tem a tarefa de permitir que aquilo que nele próprio a princí-

pio era apenas uma vaga noção converta-se no Outro numa orientação maiêuticamente conscientizada; ainda mais, ele precisa ainda manter-se a postos para tarefas políticas, a fim de que - quando solicitado e chamado - a idéia do bem possa tornar-se o (elemento) regulativo da constituição e da praxis da *polis*.

Mais enfática e determinadamente Platão expôs a atribuição ética e utópica da Filosofia no *Symposium*², no qual a revelação do Eros moral da Filosofia é expresso por uma mulher, a vidente Diotima, da Mantinéia: Eros herdou a necessidade por intermédio de sua mãe Penia, à qual sempre permanecerá atrelado, "rude, de aspecto nada agradável, descalço, sem lar, sempre repousando sobre o chão e sem se cobrir, dorme ele junto aos umbrais das portas e nas ruas" (*Symposium* 203 c-d). De seu pai, Poros, herdou o irresistível e incessante desejo pelo bem, pelo belo e pelo verdadeiro; assim, ele é "corajoso, destemido e vigoroso, um poderoso caçador, sempre atento, desejoso de profundo conhecimento" (*Symposium* 203d).

Deste modo, Eros se apresenta sempre como mediador de ambos; e nesta confluência se insere o conceito que através de Thomas Morus alçou a *U-topia* e que ensinou a Ernst Bloch dar à sua filosofia da esperança o caráter de uma ontologia do ainda- não-ser. Como mediador, Eros - tal como o artista - anseia incessantemente converter o *me on*, o não-sendo, em *on*, no sendo (*Symposium* 205b). Ele jamais poderá aceitar a carência e a miséria nas circunstâncias vigentes, pois o seu olhar está voltado para a idéia do bem, mas também não pode refugiar-se no mundo genuíno do bem e da beleza, visto que sua atribuição consiste em assumir as carências do meio em que vive. Deste modo, Eros deve "filosofar durante toda a sua vida" (*Symposium* 203b), no duplo sentido que este termo encontra em Platão: como intuição do bem e desejo de realizá-lo (*Symposium* 205 d-e). Neste sentido, a Filosofia, no seu Eros moral, é sempre utópica.

Visto que Eros permanece eternamente um mediador, a tarefa ética nunca pode alcançar um término; a sua última realização plena consiste em trair à juventude, à geração seguinte, o Eros (contido na Filosofia) que a anima e a atribuição ética que a move, a fim de jamais deixar apagar no gênero humano a chama divina da idéia do bem (*Carta Sétima* 341 c-d). Assim se expressa Diotima no final de sua exposição: "Aquele que engendra e educa verdadeira virtude, a este sobrevém o mérito de vir a ser amado pelos deuses; e se isto for concedido a algum dos homens, ser-lhe-á também a ele tornar-se imortal" (*Symposium* 212a).

Toda a filosofia prática que estiver comprometida com a idéia do bem precisa posicionar-se nesta perspectiva utópica de sua atribuição ética, pois ela jamais poderá acomodar-se diante da miséria e da injustiça das situações vigentes, visto que, encontrando-se em meio à idéia regulativa do bem, tem consciência de uma realidade social melhor e possível, jamais podendo-se esquivar ao postulado prático que lhe concerne.

² O Banquete. N.do T.

Mesmo que à Filosofia não tenha sido concedido nenhum outro poder senão o convencimento dialógico, pode e precisa ela tentar traditar o Eros, que lhe serve de guia, para a juventude, a fim de que a esperança de uma convivência melhor e eticamente orientada se perpetue na Humanidade.

II

A era moderna produz uma nova realidade e exige uma nova autocompreensão do homem. Esta nova realidade chama-se de história. É claro que também Platão pensa historicamente, mas aquilo que ele antecipou como um Estado eticamente regido, é a história progressiva do ciclo de gerações das *poleis* gregas, acoplada ao curso dos ritmos vitais dos ciclos da natureza. Iniciando com a Renascença, os homens interferem decisiva e transformadoramente nos eventos vividos de seu mundo natural e social, e com isto progressivamente se dão conta de que eles próprios são os que fazem a história (Giambattista Vico). A partir daí, a filosofia encontra-se ante o problema de pensar as possibilidades subjacentes à história relativas ao progresso do (que é) moralmente melhor.

O *pathos* e a consciência de uma nova compreensão da história encontram em Hegel uma precisa definição: "A história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso que precisamos reconhecer em sua necessidade" (XII, 32). A necessidade deste progresso radica na razão inerente à práxis humana e que age arditamente às costas do querer dos indivíduos, mas transparece nas ações destes. Este necessário avançar progressivo da razão para uma liberdade moral a Filosofia, segundo Hegel, precisa reconhecer nas conseqüências da consumação da história para também reafirmar o progresso em questão.

Marx, com a sua crítica filosófico-prática, vai ao encontro desta autocompreensão da história como razão que avança para uma eticidade. De fato, em toda a história subjaz uma razão inerente à práxis humana – e nisto Marx concorda plenamente com Hegel (MEW 1, 345), mas abandonada a si própria, ela jamais realiza espontaneamente o progresso na consciência da liberdade, mas engendra, muito mais – exatamente pelo motivo de agir inconscientemente – múltiplas formas da alienação, a saber, formas de dominação e exploração de seres humanos através de seres humanos, bem como uma destruição da natureza (MEW 40, 517).

As formas de alienação no decurso da história, apesar de efetivamente serem produzidas pela práxis humana, não lhes parecem aos homens como sua própria criação, mas como efetividades autônomas que os determinam: como limitações econômicas, científico-técnicas e políticas do sistema (MEW 40, 511s). Contudo, exatamente por serem produzidas, mesmo que seja inconscientemente, socialmente, persistem também a possibilidade embrionária e a perspectiva de poderem ser superadas através de uma práxis social consciente. Isto não pode ser realizado por indivíduos isolados, mas apenas através de um movimento emancipativo que se opõe como poder revolucionário à violência estrutural dominante que resulta das limitações econômicas, científico-técnicas e políticas do sistema (MEW 3, 69s).

A fim de ensejar semelhante movimento emancipatório, os indivíduos cativos e mantidos sob o jugo da alienação necessitam da Filosofia, a qual lhes confere a possibilidade e a necessidade de sua "emancipação humana" (MEW 1, 370). Certamente não necessitam de uma filosofia que lhes justifique o até agora ocorrido processo histórico como um processo racional, mas uma filosofia que se coloca, ela própria, em meio ao processo inconcluso da história, para cooperar na libertação revolucionária dos homens convertendo-os em sujeitos de sua história (MEW 1, 379). Com isso, a própria Filosofia se torna histórica e política e, ao tomar partido pela "emancipação humana", intervém nos conflitos históricos do presente. Com isso, a Filosofia se submete espontaneamente ao primado da práxis humana e humanizadora, supera-se como Filosofia para concretizar-se na história. Assim, ela se converte em (uma) crítica que, num "imperativo categórico", "subverte todas as relações" nas quais o ser humano é um ser inferiorizado, escravizado, abandonado e desprezível (MEW 1,385)."

Fazendo confluir ambas as linhas de idéias – acerca da história humana e acerca da Filosofia histórica – Marx renova e radicaliza a perspectiva utópica da *Politeia* de Platão. Somente onde "o raio do pensamento se abate sobre o solo [ingênuo] do povo" pode ocorrer um advento da "emancipação humana". "A cabeça desta emancipação é a *Filosofia*; seu coração, o *proletariado*. A Filosofia não pode se concretizar sem a superação do proletariado; o proletariado não se pode superar sem a concretização da Filosofia" (MEW 1,391).

Marx investiu toda a obra de sua vida nesta esperança utópica que beira o hilariante. Precisamente em sua gigantesca, nunca concluída obra do período tardio, *Crítica da Economia Política*, ele continua com a esperança de que o "raio do pensamento" se desfira sobre o movimento trabalhista, a fim de que a luta por melhores condições de vida para os trabalhadores conduza finalmente para uma revolucionária libertação de todos os homens em uma "sociedade humana ou ... uma humanidade social" (MEW 3,7) cujo último objetivo diretriz seja "A cada um segundo as suas capacidades, a cada qual segundo as suas necessidades!" (MEW 19,21).

De modo algum podemos difamar o (caráter) utópico desta perspectiva ético-socialista, muito pelo contrário. O que em todo o caso podemos criticar em Marx é que ele não salientou com suficiente clareza o utópico de sua filosofia prática e por ter chegado, na sua obra tardia, a talvez escondê-lo diante de si mesmo. Se o conceito de proletariado não encontra uma definição excessivamente estreita a ponto de englobar todos os homens que estão sob a tutela do sistema capitalista, assim o pensamento de uma síntese entre Filosofia e proletariado expressa a inexorável exigência radical-democrática e socialista de conscientização esclarecedora dos fracos³ como a pré-condição e culminância de uma "emancipação humana". Esta significa que, em última perspectiva utópica, todos os homens se convertam em sujeitos historicamente conscientes e responsáveis em sua convivência social

³ No original "Mündigwerdung der Entmündigten". Literalmente: "processo de tornar maiores aqueles aos quais foi tirada a maioridade". N. do T.

e em sua ação político-histórica, e que a Filosofia, no objetivo de formar sujeitos históricos, acabe se superando e se realize.

É notório que Marx, sob o contexto da perspectiva fundamentalmente utópica de sua filosofia da práxis, não apresentou nenhum delineamento utópico da luta pela formação de uma sociedade solidária, visto que tal delineamento dos indivíduos, que teriam de se associar livremente, haveria de tirar-lhes, com estas prescrições, aquilo que somente eles em sua própria responsabilidade histórica poderiam planejar e decidir. Em vez disso, toda a atividade pensante de Marx se lança vigorosamente à "crítica implacável de todas as situações vigentes" (MEW 1,344). Entendida sob a perspectiva da filosofia da práxis, a sua *Crítica da Economia Política*, uma obra que permaneceu incompleta, exerce a função de uma utopia negativa, isto é, em vez de mostrar à presente realidade social alienada uma imagem positiva de um mundo possível e melhor, ele evidencia, com todo o instrumental da ciência econômica, que conseqüências fundamentalmente negativas o capitalismo baseado na lei do valor temporaliza e ainda haverá de temporalizar sobre os trabalhadores e as condições naturais da vida.

Semelhantemente aos livros VIII e IX da *Politeia* de Platão, a *Crítica da Economia Política* – entendida a partir do contexto global da filosofia da práxis de Marx – é uma teoria negativa numa intenção prática que, por desvelar e enfatizar o aspecto negativo da lógica da lei do valor do modo capitalista de produção, por si só demonstra que esta lógica jamais pode ser a base de uma convivência solidária dos homens; pois esta lógica do valor nega estruturalmente os trabalhadores e a natureza viva: "A *antecipação* do futuro – a real *antecipação* – somente ocorre na produção da riqueza se tiver relação com o trabalhador e a terra. Em ambos, por causa de uma sobrecarga precoce e um esgotamento, por meio de uma ruptura do equilíbrio, ... o futuro pode ser *efetivamente* antecipado ou destruído. Em ambos isto acontece na produção capitalista (MEW 26/3, 303)."

Deste modo, a *Crítica da Economia Política* tem em última instância um propósito revolucionário-prático: esclarecer aos que foram negativamente atingidos pelo modo de produção capitalista que somente uma radical e fundamental reviravolta de todo o modo de produção capitalista que repousa sobre a lógica do valor poderá libertá-los e convertê-los em sujeitos autodeterminados e que agem solidariamente. Faz parte do trágico do movimento emancipatório dos trabalhadores que estes não reconheceram a radicalidade da *Crítica da Economia Política* como um elemento negativo integrante de uma filosofia-da-práxis utópica e, a partir daí, tenham chegado à idéia absurda de conceber a *Crítica da Economia Política* como uma ciência positiva do valor sobre a qual poderia ser construída uma economia socialista. De tal modo que o forçoso fracasso do Socialismo real já estava pré-programado desde o início, pois queria ser socialismo e, contudo, preservou a lógica do valor do Capitalismo – assim, ele foi a ambos somente pela metade e ainda com má qualidade.

Uma filosofia política comprometida com a perspectiva da "emancipação humana" não mais pode ignorar Marx, isto é, ela precisa engajar-se num processo solidário em que seres humanos se tornam sujeitos na história, abordando reflexivamente como uma crítica todas as situações que os impedem de alcançar este propósito. Sob todas as maneiras, e desta vez numa escala globalmente ampliada, o modo de produção capitalista encontra-se e age no sentido contrário à configuração de uma convivência social justa, bem como à solução das atribuições históricas da Humanidade. É verdade que as nações capitalistas industrializadas minimizaram em seus centros as questões sociais, mas às custas de uma cada vez mais acentuada exploração dos seres humanos do Terceiro Mundo e da desenfreada rapinagem dos limitados recursos do planeta.

Assim, os desafios políticos dos dias atuais não são, por um lado, nada mais do que os problemas, agora globais e bem mais incisivos, que Marx denunciou criticamente, em esboço, há pouco mais de 120 anos. Por outro lado, estes problemas adquiriram nas últimas décadas uma nova qualidade negativa, nunca antes conhecida, e que se converteu *no* desafio da Humanidade toda. Esta radicalmente nova realidade, de cujos desafios a filosofia política de nossos dias não pode esquivar-se é, como anota Henri Lefebvre em 1965, "a hipótese de um colossal aborto da história humana... Tanto o total malogro da história da Humanidade quanto a destruição nuclear do planeta não podem ser riscados desta lista de possibilidades" (Lefebvre, *Metafilosofia*, 345s). Desde há poucas décadas possuímos nós, seres humanos, os meios científico-técnicos e industrial-produtivos para extinguir a Humanidade e todas as demais formas de vida sobre o planeta; com isso, nós entramos irreversivelmente, como observa Edward P. Thompson, na época do exterminismo, na era da possibilidade de nossa própria extinção (Thompson 326).

Com isto não está dito que já é suficientemente claro que a Humanidade vai mesmo abortar-se. Ainda nos resta, como formulou Günther Anders, um "prazo". O prazo que nos resta não é capaz de eliminar da história humana o risco de uma extinção humana, mas apenas serve de oportunidade para os homens mudarem radicalmente o seu modo de pensar e de agir. A estas alturas, a única alternativa pensável é a efetiva abordagem ético-solidária da sobrevivência da Humanidade, visto que todas as estratégias técnico-políticas e político-pragmáticas não são capazes de chegar à essência do problema, por estarem elas mesmas imbricadas na lógica do Exterminismo.

Ninguém poderá nos garantir com certeza que a mais letal das substâncias que nós homens já produzimos às toneladas, o Plutônio 239, cujo decaimento radioativo até a meia-vida demanda 24.360 anos, possa ser definitivamente armazenado com meios técnicos à toda a prova, permanecendo fora do alcance de qualquer possível chantagem política e isolado da Biosfera pelos séculos dos milênios em que a sua radiação permanecer letalmente ativa. Mas este é apenas um exemplo extremo das muitíssimas e irreparáveis agressões que diariamente e em

escala crescente perpetrados aos ciclos da Biosfera, bem como das conseqüências que impingimos às gerações futuras. Daí que uma sobrevivência moral e solidária da Humanidade tornou-se menos provável de acontecer do que a sua extinção.

E contudo não nos resta outra opção senão crer esperançosamente na improvável possibilidade de uma radical conversão do modo de pensar e de agir da Humanidade, através da qual unicamente é possível a sobrevivência humana. A fim de contribuir para a concretização desta possibilidade e de empreender combativamente todos os meios de crítica ante o que nos espera, é necessário que a filosofia prática se transforme hoje numa proposta de utopia.

Eu vejo que há três problemas centrais da filosofia prática que assumem uma urgência máxima. Eles serão esboçados como conclusão:

1. Com vistas ao Exterminismo, torna-se evidente que nós nos encontramos numa relação homem-natureza fundamentalmente distorcida. Neste aspecto, o processo industrial, alavancado sobre valores exclusivamente econômicos, tem, sem dúvida, grande responsabilidade, mas também na forma de racionalidade das ciências modernas inicia-se uma de(s)nature(liza)ção da natureza e uma “des-humanização” do homem (MEW 40,543). O que em vista disto precisa ser feito do ponto de vista prático-filosófico é uma continuação da filosofia da natureza iniciada por Schelling, a qual tenta compreender o homem a partir e no contexto da produtividade da natureza. Do projeto global de toda esta tarefa filosófico-natural será enunciado apenas um aspecto parcial da problemática da responsabilidade do ser humano e do contexto natural vivo que lhe foi confiado.⁴

Com razão exigiu Hans Jonas, no que diz respeito à questão da sobrevivência humana, uma fundamentação ética metafísica, a qual reflete – em afinidade com a idéia cosmicamente concebida do bem, de Platão – a existência humana a partir da natureza e no espírito da responsabilidade. Com vistas à possibilidade adveniente e cada vez mais ameaçadora da própria extinção da Humanidade, é necessário que nos coloquemos primordialmente a questão ética, se “realmente temos em apreço o futuro da Humanidade e do planeta” (Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 61). Jonas tenta responder de tal modo à questão levantada, a ponto de congregar reciprocamente a Filosofia Natural e a Ética.

Do ponto de vista filosófico-natural, nós somos produto de um impensavelmente longo processo evolutivo. Este nos permitiu a liberdade de poder, através do livre arbítrio e do domínio de nós mesmos, intervir decisivamente na natureza, alterando-a, a ponto de inclusive a nossa atual produtividade técnico-científica poder destruir totalmente a vida humana e todas as demais formas de vida do planeta. No momento, somos efetivamente sujeitos de nossa ação histórica; mas não somos sujeitos de nossa existência, muito mais estamos inseridos no processo de subjetividade do processo natural, como já o salientaram Schelling e Marx. Daí

⁴ Cf. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur (A relação dialética do homem para com a natureza)* 1984.

que não temos o direito de destruir a nós e a vida sobre a terra, mas temos de “zelar pela herança de uma evolução que nos precedeu” (*Prinzip Verantwortung*, 72).

De fato pode haver para o indivíduo humano situações-limite éticas, nas quais ele não encontra outro sentido para a sua vida senão escolher a própria morte; jamais porém o homem possui o direito de cometer um suicídio da Humanidade ou ainda por causa de uma ampliação de sua vontade de viver acabe por ensejar a possível morte de gerações posteriores (*Prinzip Verantwortung*, 81), já que através desta ação decide sobre a liberdade alheia; sim, através da sua existência priva os outros do pressuposto de sua liberdade. Daí advém um acréscimo de responsabilidade, decorrente da existência à qual estamos inexoravelmente atrelados; tornando-nos responsáveis pela existência através de nossas ações, porquanto estando estas em nosso poder. Esta conexão retroativa da Ética ao ser Jonas descreve como “o zelo pela ‘imagem do semelhante’ ... Este é ... o nada insignificante objetivo da responsabilidade pelo futuro do ser humano” (*Prinzip Verantwortung*, 392s).

Neste contexto Jonas acredita ser necessário demarcar o seu “Princípio Responsabilidade” do “Princípio Esperança” de Ernst Bloch. Isto parece à primeira vista um equívoco facilmente explicável, pois, se algum pensador depois de Schelling tematizou o vínculo essencial do ser-homem com a natureza, este foi justamente Bloch. O equívoco tem contudo uma raiz mais profunda. Para Bloch, responsabilidade pela existência humana e esperança por uma convivência ético-solidária se excluem reciprocamente. Mas ele propõe, com vistas à preservação da Humanidade, a tarefa que compete a cada um acerca da idéia da humanidade. Uma filosofia prática jamais pode dobrar-se a esta exigência. Responsabilidade pela existência e esperança por um mundo moralmente melhor não podem excluir-se; muito mais temos de lutar pela idéia utópica, no espírito de Ernst Bloch, de uma aliança entre natureza e história (Bloch, *Princípio Esperança*, 807).⁵

2. Isto nos remete novamente à problemática histórica. Por mais imprescindivelmente necessária que seja uma determinação do ser-homem a partir do contexto natural produtivo e a responsabilidade daquele por este, não podemos permitir que passe por alto que a plenitude do ser-homem é um projeto a nós atribuído historicamente e que nunca encontra término, tal como o formula Henri Lefebvre. Este projeto se consolida ante o objetivo diretriz no qual seres humanos se conscientizam progressivamente da atribuição e da responsabilidade acerca de sua dimensão humana histórica. Mas esta autoconscientização não se acrescenta espontaneamente aos seres humanos, mas precisa ser, como mostra Marx, porfiada historicamente (MEW 3, 424), e justamente contra os jugos econômicos, científico-técnicos e políticos do sistema, produzidos sócio-inconscientemente por eles mesmos, e que acabam determinando os processos históricos de desenvolvimento,

⁵Cf. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik . Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur (Ernst Bloch – A esperança numa aliança entre história e natureza). 1986.

segundo os parâmetros de uma racionalidade reificada (Lukács), sem dar a mínima importância aos homens em suas relações humanas e à natureza como base que sustenta a vida.

Mais recentemente, o processo de reificação de todas as instâncias humanas se universalizou, tornando-se mais incisivo, tanto pela infiltração em todos os âmbitos sociais e na vida cotidiana como também através de sua expansão global por meio da inclusão expropriadora de todas as sociedades do planeta no mercado mundial capitalista e pela crescente rapinagem e conseqüente deterioramento inescrupuloso das mais básicas forças naturais indispensáveis à manutenção da vida. Todos estes processos reificadores, multiplamente empreendidos, seguem a mesma lógica do sistema: Tal como a economia baseada no valor converte o trabalho humano numa grandeza abstrata que pode ser calculada e trata a natureza como algo que pode ser obtido a custo zero, assim também a natureza não tem, para a racionalidade das ciências modernas, nenhum valor próprio e os sujeitos humanos se reduzem, para esta racionalidade, numa abstrata racionalidade cognoscitiva. Com muito sarcasmo Günther Anders, ao caracterizar a racionalidade sistêmica autônoma da técnica, referiu-se a um "anacronismo do homem".

E, no entanto, por mais que os sistemas atrelados à sua lógica reificadora se empenhem em passar por cima do homem e da natureza não podem contudo jamais negá-los sem destruir-se a si mesmos. Os sistemas necessitam dos seres humanos como seus atores e seus beneficiários e necessitam da natureza como sua base vital. Do contexto desta própria contradição que lhes é insolúvel, emanam também as crises do sistema capitalista, as quais inclusive podem conduzir a uma derrocada de todo o conjunto do sistema. Entretanto, disto não advém para o homem nenhuma libertação; esta somente pode provir do próprio ser humano.

As forças libertadoras nas quais unicamente pode acoplar-se a nossa esperança utópica repousam nos "resíduos" da base experimental prático-natural do homem, nunca inteiramente aniquiláveis pelas limitações do sistema. Quando a pressão do sofrimento se excede, é deles que emerge a resistência dos trabalhadores, das mulheres, dos movimentos ecológicos, dos movimentos pacifistas (Lefebvre, *Metaphilosophie*, 332). Contudo, em permanecendo referidos apenas a si próprios, estes protestos isolados continuam muito vagos, se diluem e acabam absorvidos novamente pelos sistemas. Para que se possam orientar coletivamente num "projeto libertador do humano" necessitam eles de uma filosofia crítica de práxis social, denominada por Henri Lefebvre de "Metafilosofia". Ela não apenas precisa ser uma análise crítica das diversas limitações do sistema a fim de conscientizar os sujeitos acerca de sua própria situação de ameaça, mas mais ainda uma "aglutinação" (Lefebvre, *Metaphilosophie*, 336) prática do potencial de resistência na direção de um objetivo comum para romper a lógica da reificação, tendo como perspectiva o projeto de efetivação do ser-homem histórico e responsável.

A considerar as tendências cada vez mais iminentes de uma destruição global da vida e da Humanidade, este projeto se converte propriamente no desafio utópico de nosso tempo. Em vista da ameaça, não a de uma guerra nuclear, mas de algo bem mais sutil, do envenenamento e contaminação da Biosfera, perigo facil-

mente não levado em consideração, gerado pela desenfreada expansão capitalista-industrial, é que um projeto de uma consciente e solidária resistência dos atingidos – e estes somos todos nós – torna-se a única alternativa que nos resta contra a crescente destruição. “Esta situação [da destruição humana] exige um *projeto* global e concreto de uma nova e qualitativamente outra sociedade ... Tal projeto somente pode ser elaborado com a mobilização de todas as forças do conhecimento e da fantasia. Contestado na base, pode facilmente fracassar, pois não possui eficácia social e nenhuma força política” (Lefebvre, *Die Zukunft*, 109).

3. O mais difícil problema que se nos põe ante a perspectiva do Exterminismo é o fato inexorável da morte humana. A morte sempre foi a prova maior para a idéia socialista e ética.

No Livro II da *Politeia*, num diálogo dramático entre os irmãos Glaucon e Adimanto, Platão desafia a Sócrates para que este lhes fundamente o sentido da justiça como valor em si mesmo, a contar a dolorosa morte por tortura de um homem verdadeiramente justo, sem que, para esta fundamentação, ele (Sócrates) se esquive num consolo acerca de uma justiça divina num mundo após a morte. É possível que a idéia da eticidade possa continuar ser sustentada – esta é a questão – mesmo quando não obtém sucesso algum, ou seja, diante da, afinal de contas, gratuidade da morte? Todos conhecemos a resposta de Platão com o “entretanto” do Eros moral do *Symposium*, mas este apenas faz sentido se ainda há a perspectiva de gerações subseqüentes.

Dois milênios mais tarde, Ernst Bloch renova e radicaliza esta questão em 1918, no capítulo final de *Geist der Utopie* (O Espírito da Utopia), sob o título “Karl Marx, a Morte e o Apocalipse”. A questão em jogo é se a idéia socialista de um mundo futuro melhor e mais justo, para a qual gerações de seres humanos suportaram o sofrimento e entregaram a sua vida, ainda se sustenta diante da perspectiva da morte, justamente uma morte da Humanidade, possível no contexto histórico-natural. A resposta de Bloch é ateístico-messiânica, e que se apóia numa deificação do cosmos através e em nós.⁶

Para nós, a questão se radicaliza, pois a morte da Humanidade não é a hipótese de um acontecimento histórico-natural longínquo, mas a possibilidade real que não mais é suscetível de ser apagada da história humana e cuja irreversibilidade pode efetivar-se, a partir de agora, iniciando-se súbita ou discretamente. É certo que todos nós esperamos que não venha a acontecer, mas isto não nos exime da tarefa de refletir sobre a morte do gênero humano por nós provocada. A maior e mais insolúvel de todas as questões é por isso a pergunta acerca de como podemos inserir em nosso pensamento o tema da possível morte da Humanidade, por nós próprios ensejada, sem que com este modo de propor a questão seja depreciada a configuração de sentido humano e terreno da moralidade do humano como (se esta fosse) totalmente em vão.

⁶ Cf. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit* (Educação, Emancipação e Moralidade). 1993.

É desta perspectiva que entendo o clamor de Heidegger em referência à ameaça planetária: "Somente um Deus ainda nos pode salvar". Bem sabendo que semelhante Deus que intervém no mundo e que poderia nos salvar não existe, continua Heidegger, conseqüentemente: "A nós nos resta a única possibilidade de, por meio do pensamento e da poesia, preparar a disposição para o aparecimento de Deus ou para a ausência de Deus na decadência, para o fato de, sob a perspectiva do Deus ausente, estejarmos em decadência" (Spiegel-Interview, 209).

Estas são palavras grandiosas, heróicas, ante as quais tenho total respeito. E, contudo, eu as tenho por falsas; pois Heidegger pensa aqui na perspectiva do destino ôntico. A morte da Humanidade que nos é adveniente não é um destino ôntico, mas um produto do nosso modo de produção que é motivado pelo valor e por sua racionalidade unidimensional. Neste caso, somente nós podemos salvar-nos a nós próprios da morte da Humanidade: através de uma radical reviravolta no modo de produção baseado no valor e por meio de uma radical conversão de nosso pensar e agir para o que é ético.

Mas também este pensamento se nutre da esperança num possível êxito. Do ponto de vista prático-filosófico, não podemos, de modo algum, abrir mão desta esperança. Mas o que fazer, então, se – não obstante os "sinais dos tempos" (Kant), vem a ser o mais provável – a Humanidade não conseguir empreender esta conversão ética? Ante o abismo desta perspectiva, todas as tentativas de conferir algum sentido acabam falhando; resta-nos somente o "entretanto": marcar posição inabalável, até o fim, na utopia da possível instauração do ético na Humanidade.