

Franz J. Hinkelammert  
Crítica da razão utópica

Tradução de Silvio Salej Higgins

Na perspectiva de uma crítica da razão utópica, o antiutopismo neoliberal de Friedrich Von Hayek e as análises ditas pós-modernistas, as do fim dos metarrelatos, não são nada diferentes de utopismos invertidos. A proclamação de que o colapso do muro de Berlim é, por uma parte, o fim do irrealismo político e, por outra, a afirmação da supremacia da democracia liberal ocidental, em termos do fim da história, constitui a aceitação ingênua de que os novos muros que se levantam na fronteira do México com os Estados Unidos, ou na Cisjordânia, desta vez para não se deixar entrar, são parte do melhor dos mundos possíveis. A nova ordem econômica e política, a do mundo global, exige uma crítica da utopia e da antiutopia, de modo que possamos restituir à ação política o horizonte do possível.

Do prefácio da edição brasileira

# **Crítica da razão utópica**



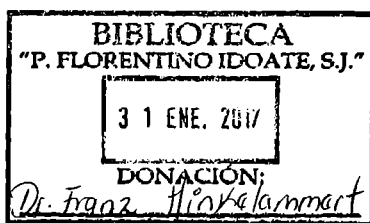
Franz J. Hinkelammert

## Crítica da razão utópica

Tradução Silvio Salej Higgins

A partir da edição espanhola (2002)

ed. ampl. rev.



  
ARGOS  
Editora da UnoChapécó  
Chapecó, 2013



Reitor: Odilon Luiz Poli

Vice-Reitora de Ensino, Pesquisa e Extensão: Maria Aparecida Lucca Caovilla

Vice-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Claudio Alcides Jacoski

Vice-Reitor de Administração: Antônio Zanin

Diretora de Pesquisa e Pós-Graduação *Stricto Sensu*: Maria Assunta Busato

Este livro ou parte dele não podem ser reproduzidos por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

1ª edição: *Crítica a la razón utópica* (1984)

2ª edição: *Crítica de la razón utópica* (2002)

---

320.01 Hinkelammert, Franz J.  
H663c Crítica da razão utópica / Franz J. Hinkelammert.  
Tradução de Silvio Salej Higgins. – ed. ampl. e rev.  
– Chapecó : Argos, 2013.  
414 p. ; 23 cm - (Grandes Temas ; 9)

ISBN 978-85-7897-092-5

1. Política – Filosofia. 2. Crítica (filosofia).  
I. Higgins, Silvio Salej. II. Título.

CDD 320.01

---

Catálogo elaborado por Caroline Miotto CRB 14/1178  
Biblioteca Central da Unochapecó



Todos os direitos reservados à Argos Editora da Unochapecó

Av. Atilio Fontana, 591-E – Bairro Efapi – Chapecó (SC) – 89809-000 – Caixa Postal 1141  
(49) 3321 8218 – [argos@unochapeco.edu.br](mailto:argos@unochapeco.edu.br) – [www.unochapeco.edu.br/argos](http://www.unochapeco.edu.br/argos)

**Coordenador**

Dirceu Luiz Hermes

**Conselho Editorial**

Rosana Maria Badalotti (presidente), Carla Rosane Paz Arruda Teo (vice-presidente),  
André Onghero, César da Silva Camargo, Dirceu Luiz Hermes, Maria Aparecida Lucca Caovilla,  
Maria Assunta Busato, Murilo Cesar Costelli, Tania Mara Zancanaro Pieczkowski,  
Valéria Marcondes

# Sumário

**Prefácio da edição brasileira** 11

**Prefácio** 19

## **CAPÍTULO 1**

**A metodologia de Popper e suas análises  
teóricas do planejamento, da concorrência  
e do processo de institucionalização** 29

A teoria popperiana do planejamento, da  
concorrência e da institucionalização em geral 30

*A teoria do planejamento econômico de Popper* 32

*A teoria da concorrência de Popper* 41

*O processo de institucionalização* 49

A lógica da pesquisa científica 59

*A crítica da indução por parte de Popper* 59

A possibilidade do *perpetuum mobile* 60

A impossibilidade do *perpetuum mobile* 61

A solução ambivalente 61

*O critério da demarcação* 64

O núcleo metodológico das ciências empíricas	71
O teológico visto a partir da perspectiva da metodologia de Popper	88
O controle das ciências em nome da cientificidade: prescrever as perguntas e admitir as provas	109

## CAPÍTULO 2

<b>O marco categorial do pensamento conservador</b>	121
A realidade precária	121
A função social de legitimação	129
Legitimações secundárias	131
A religião como hipóstase do <i>nómos</i> da sociedade	136
A mimese cósmica	141
A plausibilidade perfeita	143

## CAPÍTULO 3

<b>O marco categorial do atual pensamento neoliberal</b>	147
O mercado como realidade precária de partida: a impossibilidade de uma tendência ao equilíbrio	148
A concorrência perfeita e os conceitos transcendentais	153
A alternativa ao mercado: o socialismo como utopia	157
A inconsistência da teoria geral do equilíbrio: o salário de subsistência	162
A inconsistência da teoria geral do equilíbrio: o pressuposto do conhecimento perfeito	167
A ética do mercado: o mercado milagroso, a humildade e o orgulho	174



A aproximação ao equilíbrio: anti-intervencionismo	180
A aproximação ao equilíbrio: os sindicatos e as despesas sociais do governo	184
A aproximação ao equilíbrio: o anarcocapitalismo	188
A teologia neoliberal: Deus e o diabo	194

#### **CAPÍTULO 4**

<b>O marco categorial do pensamento anarquista</b>	197
A realidade perversa	197
A liberdade econômica: base da vida	202
A liberdade como livre espontaneidade: humildade e orgulho	206
Deus e Lúcifer: as imaginações teológicas	208
A ação direta	215
A polaridade maniqueísta: seqüência antiutópica e a reação anarquista	217
A anarquia como conceito transcendental	224

#### **CAPÍTULO 5**

<b>O marco categorial do pensamento soviético</b>	229
O Estado socialista na transição	229
A teoria do planejamento econômico perfeito e a crítica neoliberal	233
O planejamento soviético	242
O critério da maximização das taxas de crescimento econômico	252

A mitificação do progresso técnico	252
A mitificação do progresso social	256
O caráter transcendental do conceito de comunismo	264

## CAPÍTULO 6

### **O cativoiro da utopia pelas utopias conservadoras e o espaço para as alternativas** 271

A sociedade para a qual não há alternativa	271
Eficiência formal e negação das utopias	274
Eficiência, calculabilidade e ética	278
O cativoiro da utopia	288
A antiutopia secularizada e a apocalíptica	291
A sacralização das relações de produção: o caráter conservador da utopia	297
A mística da morte e o heroísmo do suicídio coletivo	304
O fim da utopia?	309
O espaço das alternativas potenciais	315
Resistência como condição de racionalidade	318

## CAPÍTULO 7

### **Leis universais, institucionalidade e liberdade: o sujeito humano e a reprodução da vida real** 323

A realidade transcende a empiria: sujeito cognoscitivo e sujeito atuante	323
Sujeito prático e sujeito vivo: preferências e necessidades	331

Automatismo de mercado e planejamento econômico	338
A delimitação entre autonomia empresarial e planejamento central: a práxis	346
O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito: o sujeito livre	353
<i>Vida livre e institucionalização</i>	364
O espaço teológico da reflexão metodológica	372

## **CAPÍTULO 8**

<b>O realismo em política como arte do possível</b>	383
A polarização entre o possível e o impossível	383
O utópico no realismo político	396
A ameaça à realidade pela identificação do impossível com o possível	398
O utópico nas ciências empíricas	401
A razão utópica como problema da modernidade	403
<b>Referências</b>	407



## Prefácio da edição brasileira

O leitor brasileiro tem em mãos a segunda edição, ampliada e revisada, de uma obra imprescindível na filosofia da ciência contemporânea. Esta crítica, de estilo kantiano, à condição utópica do saber no mundo moderno, atinge um valor universal a partir de uma práxis científica situada e particular. Ao longo de quarenta anos, Franz Hinkelammert amadureceu um programa de pesquisa que assumiu a perspectiva específica dos processos sociais e políticos da América Latina. Ao submeter à revisão o antiutopismo de Karl Popper, próprio dos anos da Guerra Fria, Hinkelammert deixa em evidência que os apelos à liberdade – na forma de uma sociedade aberta – dirigidos aos países do leste europeu não tinham eco, ou não queriam tê-lo, em direção do cone sul e seus regimes totalitários da segunda metade do século XX. Como o racionalismo crítico de Popper pode constituir-se em senso comum acadêmico nas universidades argentinas, chilenas e brasileiras dos anos das ditaduras militares? Eis um paradoxo que pode servir de fio condutor na leitura desta obra.

O percurso intelectual de Hinkelammert fornece outra chave de leitura que nos permite situar sua crítica da dimensão utópica da ciência

experimental e do pensamento político contemporâneo<sup>1</sup>. Economista formado na Universidade de Friburgo (1955), Hinkelammert faz sua pesquisa doutoral no Instituto de Europa Oriental (*Osteuropa-Institut*) da Universidade Livre de Berlim. A sua tese, terminada em 1960, versou sobre o processo de industrialização soviético, em particular sobre a racionalidade do modelo, entre os anos 30 e 60 do século XX. Este período de formação e estudo foi um observatório privilegiado do acontecer político e econômico do bloco soviético. O foco de seu trabalho econômico teve o influxo atípico de um teólogo, Gollwitzer, cuja cátedra de livre docência era a mais frequentada na Universidade Livre de Berlim. O contato com a reflexão teológica permitiu a Hinkelammert focar sua atenção na relação intrateórica entre ideologia e economia. O teológico está presente no conhecimento humano não como uma afirmação doutrinal que se impõe de fora e sim como um horizonte último de toda ação humana. Justo na busca desta plenitude de sentido, a razão humana, tal e como foi apontado por Kant, sucumbe aos mecanismos da ilusão transcendental. A busca, ou a rejeição, de mundos impossíveis torna-se o mecanismo de legitimação de diferentes formas de ordem social. Neste sentido, o ideológico, entendido como legitimação social, é um denominador comum tanto do positivismo científico, e sua fé no progresso, como das doutrinas políticas libertárias ou conservadoras.

Cedo em sua busca intelectual, a relação interna entre ideologia e teoria econômica foi o foco da atenção de Hinkelammert. Estudou em profundidade o modelo do planejamento econômico soviético, em particular a teoria de Kantorovich, quem veio anos depois a ganhar o prêmio Nobel de

---

1 Os dados biográficos foram obtidos da entrevista que Franz Hinkelammert concedeu a Germán Gutiérrez em 17 de maio de 2000 e que foi logo compilada com o título de "Teología en el acontecer de una vida" na obra de Duque, José e Gutiérrez Germán (Editores): *Itinerarios de la razón crítica, homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José de Costa Rica: DEI, 2001.

economia. Eram os anos 50 do século XX, e a União Soviética estava atravessada por uma intensa discussão sobre os mecanismos e o significado da passagem ao comunismo. Porém, para Hinkelammert, a crítica do fetichismo da mercadoria servia para demonstrar também o fetiche do crescimento na economia soviética. Era o que se esperava de um centro de estudos que se destinava a monitorar o que acontecia do outro lado do muro de Berlim. Não obstante, quando as críticas do jovem economista Hinkelammert se dirigiam ao fetiche do equilíbrio econômico neoclássico, a chefia do instituto rejeitava este tipo de discussão, assim, vários manuscritos da época ficaram sem ser publicados. O professor de economia do Instituto de Europa Oriental afirmava que esse não era um centro para formar comunistas. Continuar num ambiente tão refratário à crítica tornou-se insustentável.

Em 1963, Hinkelammert recebe convite da Fundação Konrad Adenauer para trabalhar no Chile. Viver na América Latina era um desejo de juventude cultivado nas leituras sobre os processos da conquista espanhola do México e sobre as guerras de independência lideradas por Simón Bolívar. A Konrad Adenauer, vinculada à democracia-cristã, estendeu-lhe o convite para exercer uma cátedra de Sociologia Econômica na Universidade Católica de Santiago de Chile. O fato de ter trabalhado, do ponto de vista econômico, a doutrina social da Igreja católica, assim como ter sido formado num centro de estudos anticomunistas, faziam de Hinkelammert um bom prospecto, na óptica de uma fundação conservadora, para irradiar um pensamento de oposição ao movimento social que logo desembocaria na Unidade Popular.

Parte dos trabalhos, encomendados pela Konrad Adenauer, consistiu em dar cursos de formação política para lideranças do partido democrata-cristão e para sindicatos cristãos. A temática destes cursos – utopia, teorias do desenvolvimento, teoria da dependência – levaram a Hinkelammert a ressituar todos seus estudos anteriores sobre a industrialização soviética – própria de um país subdesenvolvido – no contexto do Terceiro Mundo.

Posso dizer que fui formado ali. Isto é, a minha verdadeira formação foi no Chile e o resto não foi mais que puro antecedente. A reformulação de todos os meus conceitos que trazia da academia significou uma mudança de meu ponto de vista, ainda que conservasse muito do anterior, meu novo ponto de vista não era tão acadêmico. (Hinkelammert, 2001, p. 29).

Em 1968, Hinkelammert se afasta da democracia-cristã, a qual já tinha sofrido uma divisão interna que levou à separação do partido democrata-cristão e do MAPU (*Movimiento de Acción Popular Unitario*) mais próximo da Unidade Popular. Até o golpe militar de 1973, trabalha como professor da Universidade Católica e como pesquisador do Ilades (*Instituto Latinoamericano de Desarrollo*) – fundado pelos jesuítas. Junto com Jacques Chonchol, que mais tarde foi Ministro de Agricultura da Unidade Popular, funda o Ceren (*Centro de Estudios de la Realidad Nacional*).

A experiência do golpe militar traz de volta ao foco da análise econômica de Hinkelammert a dimensão do ideológico em sua forma teológico-religiosa. No 11 de setembro de 1973, dia do ataque ao Palácio De La Moneda, seguiu a rádio e a TV, em especial o canal 13 da Universidade Católica. Ao ar, o padre Hasbun, um golpista extremo, justificava com proclamas religiosas a intervenção violenta das forças militares chilenas. Com gravador em mãos, Hinkelammert registrou toda a intervenção de Hasbun para logo submetê-la a uma análise mais rigorosa. A interrupção violenta do governo Allende e a justificativa ideológica de Hasbun permitiram-lhe analisar o que denominou como *Ideologia da submissão*, obra publicada alguns anos depois na América Central.

Após o golpe, regressa à Alemanha por um período de três anos, para logo retornar à América Latina de forma definitiva. Desta vez, o *Consejo Superior Universitario Centroamericano* (Csuca), sediado em San José de Costa Rica, oferece-lhe trabalho na criação de um programa de mestrado em Economia. Em 1976, concebe, junto com o teólogo brasileiro Hugo Assmann, o



*Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), centro de pesquisa inspirado no Ilades chileno.

Por trinta anos, o DEI foi a plataforma de uma longa busca de como se interpenetram os utopismos da teoria econômica e política com os discursos teológicos. É a partir desta preocupação constante que toma forma a *Crítica da razão utópica*. A utopia atravessa como um eixo transversal o pensamento econômico neoliberal, implementado pelos *Chicago Boys* no Chile, o comunismo soviético, a economia neoclássica e, em particular, a pretensão de uma crítica extrema da utopia para que não exista mais utopia, tal e como é feita por Karl Popper. Segundo Hinkelammert, a denúncia popperiana àqueles que, buscando construir o céu na terra, terminam transformando a terra em um inferno, não leva em conta que já houve outros que transitaram o caminho rumo ao inferno sem estar buscando céu algum, tal e como aconteceu com os movimentos fascistas.

Na perspectiva de uma crítica da razão utópica, o antiutopismo neoliberal de Friedrich Von Hayek e as análises ditas pós-modernistas, as do fim dos metarrelatos, não são nada diferentes de utopismos invertidos. A proclamação de que o colapso do muro de Berlim é, por uma parte, o fim do irrealismo político, e, por outra, a afirmação da supremacia da democracia liberal ocidental, em termos do fim da história, constitui a aceitação ingênua de que os novos muros que se levantam na fronteira do México com os Estados Unidos, ou na Cisjordânia, desta vez para não se deixar entrar, são parte do melhor dos mundos possíveis. A nova ordem econômica e política, a do mundo global, exige uma crítica da utopia e da antiutopia, de modo que possamos restituir-lhe à ação política o horizonte do possível.

A sequência temática da presente edição introduz algumas modificações importantes em relação à primeira edição de 1984. O primeiro capítulo, no qual se assume como ponto de partida a reflexão epistemológica de Popper e seu critério de demarcação entre teorias científicas e discursos não científicos, apresenta o marco categorial para as análises posteriores das

grandes utopias políticas do século XIX e XX: o anarquismo, o comunismo, o conservadorismo, o liberalismo e o neoliberalismo. A questão-chave, na qual Hinkelammert segue a objeção que o lógico inglês William Kneale levantara a Popper, consiste em identificar o lugar da indução na formulação dos princípios de impossibilidade do conhecimento científico. Os juízos hipotéticos, abertos à refutação dos fatos, estão construídos sobre juízos apodícticos – Popper afirma que na terminologia de Kneale são tidos como juízos de necessidade – que expressam princípios de impossibilidade da ação humana. Só após a descoberta das impossibilidades práticas do conhecimento humano podemos identificar o âmbito das possibilidades de nossa ação tecnocientífica sobre o mundo. Eis o marco kantiano da crítica de Hinkelammert: os limites do que podemos conhecer e fazer na história humana correspondem às restrições da finitude prática do próprio ser humano. O utopismo está presente na metodologia das ciências de Popper na forma de uma ilusão transcendental que torna o impossível em algo possível em princípio.

Tal inversão, segundo Hinkelammert, conduz determinados domínios das ciências sociais, como é o caso da teoria econômica, a conclusões inconsistentes. Von Hayek e os economistas neoliberais, seguidores da metodologia da ciência popperiana, rejeitam o planejamento econômico porque agiria, segundo eles, com a fatal arrogância daquele que pretende sabê-lo tudo, violando, assim, um princípio de impossibilidade: não há seres humanos oniscientes; porém, aceitam a tendência espontânea dos mercados ao equilíbrio econômico, quando em realidade não há tal automatismo, expresso na célebre metáfora teológica de Adam Smith da “mão invisível” da providência estoica. Por que a fé no conhecimento total é inválida no primeiro caso e aceita no segundo? Eis o tipo de dificuldades que estão no ponto de vista epistemológico de Popper e dos economistas que são seus seguidores.

Finalmente, há outras duas inovações importantes na presente edição. Uma consiste na inclusão de um novo capítulo, o 6: “O cativo da utopia pelas utopias conservadoras e o espaço para as alternativas”. Neste, é examinada a dimensão utópica do período da globalização. A outra é a transformação da anterior introdução, retrabalhada e ampliada, no capítulo final do livro: “O realismo em política como arte do possível”. Ali são apontadas algumas consequências práticas que resultam da crítica da razão utópica. Por exemplo, as impossibilidades da ação política não estão determinadas *a priori*. Ninguém pode afirmar que erradicar a fome ou a desnutrição infantil de nosso planeta sejam hoje prioridades impossíveis de uma agenda pública global, é uma questão de se conjugar, com sabedoria, a vontade política e o saber técnico, o planejamento e a alocação eficiente de recursos.

Silvio Salej Higgins  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil).



## Prefácio\*

A necessidade de uma crítica da razão utópica na atualidade não precisa de muitas justificativas. De todos os pensamentos sociais do século XIX e inclusive dos séculos anteriores, chega-nos a tradição de uma espécie de ingenuidade utópica, que cobre como um véu a percepção da realidade social. Para qualquer lugar que olharmos, surgem teorias sociais que buscam as raízes empíricas dos maiores sonhos humanos para descobrir, posteriormente, alguma forma de realizá-los a partir do tratamento adequado de tal realidade. Esta ingenuidade utópica está presente tanto no pensamento burguês – que atribui à realidade do mercado burguês a tendência ao equilíbrio e à identidade de interesses originados por alguma mão invisível – como no pensamento socialista – que atribui a uma reorganização socialista da sociedade uma perspectiva igualmente total de liberdade do homem concreto. Da terra ao céu parece existir uma escada e o problema é encontrá-la.

---

\* Tradução deste prefácio elaborada por Cleci Regina Bevilacqua, doutora pelo Instituto Universitário de Linguística Aplicada, Universidade Pompeu Fabra, Barcelona, e professora do Departamento de Línguas Modernas e do Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras, UFRGS.

No século XX, surge uma certa crise dessa ingenuidade utópica; no entanto, isto não levou de forma alguma à sua superação. Ao contrário, a ingenuidade utópica encontrou hoje uma expressão mais agressiva que suas expressões anteriores, que nasce de uma aparente crítica do próprio pensamento utópico. Trata-se do pensamento antiutópico da tradição neo-liberal atual, que se une a um neoconservadorismo de igual caráter antiutópico. Antiutopia significa aqui, simplesmente, antissocialismo, produzindo-se um pensamento de elaboração antiutópica que se torna uma réplica mais extrema do mito da mão invisível, que sempre foi uma expressão da ingenuidade utópica. Seu lema é: destruir a utopia para que não exista nenhuma outra. Hayek e Popper são os principais difusores deste extremismo utopista camuflado, da antiutopia como utopia verdadeira.

Mas o problema é uma crítica da própria razão utópica e não o invento de antiutopias e desaparecimentos de utopias que camuflam a ingenuidade utópica de seus defensores. Hoje, a ingenuidade utópica com sua potencialidade destrutiva não pode retornar, senão em nome da antiutopia, ou seja, em nome da utopia de uma sociedade sem utopias. Esta utopia está nos ameaçando, e a presente análise não é senão a tentativa de opor a tal utopismo – o pior que existiu – uma relação racional com o mundo utópico que, de algum modo, acompanha toda a história humana. Todo o pensamento social moderno contém tanto críticas como elaborações e reelaborações de utopias. Existe inclusive a utopia de uma sociedade que não produza mais utopias; uma utopia que já Dante vinculou ao inferno: “Deixai, ó vós que entraís, toda a esperança!”<sup>1</sup>

---

1 Tradução para o português de José Pedro Xavier Pinheiro, publicada em São Paulo, pela Atena Editora em 1955. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/inferno.html>>. [N.T.].

No presente trabalho, seguiremos, a partir das principais correntes das sociedades modernas, este processo de crítica e produção de utopias, buscando chegar às suas mais variadas formas para sistematizá-las e tentar fazer uma crítica mais geral desse pensamento utópico em sua totalidade. Tais correntes não se identificam, necessariamente, com sociedades, mas acreditamos que são correntes que política, ideológica e teoricamente subjazem à constituição das sociedades modernas atuais. Por esta razão, focamos nas correntes presentes na nossa atualidade. Não pretendemos traçar uma história do pensamento utópico, embora se façam necessárias algumas reflexões históricas.

Por isso, não nos concentramos nos pensadores fundadores destas correntes, mas nos seus representantes atuais. Levaríamos muito tempo para analisar as diversas transformações pelas quais passaram os pensamentos originais do conservadorismo, do liberalismo, do anarquismo e do socialismo até chegarem à forma que possuem hoje. Prescindimos disso para poder destacar com mais clareza as confrontações ideológicas e políticas de hoje.

Por outro lado, também não procuramos representar as correntes mencionadas em toda a sua complexidade de pensamento. Buscaremos, sobretudo, analisar tais correntes nas opiniões de alguns de seus representantes que nos parecem ter uma importância fundamental para compreendê-las. Seguiremos este método principalmente na análise do pensamento conservador, neoliberal e anarquista. Tal seleção tem sempre, evidentemente, certo grau de arbitrariedade.

Contudo, precisamente nestas correntes, existem hoje pensadores com um caráter tão claramente dominante e que as impregnam com tanta força, pelo menos na América Latina, que parece estar justificado considerá-los como um tipo de intelectuais orgânicos dos movimentos correspondentes. Talvez isso valha com maior nitidez para a representação do neoliberalismo atual, através de Friedrich Hayek e Karl Popper. Hayek é

o principal economista desta corrente – apesar de que se conheça muito mais Milton Friedman, seu discípulo, que possui características próprias –, enquanto que Popper é o pensador político que elabora a metodologia correspondente e cujo pensamento apresenta estreita relação com o de Hayek.

Peter Berger, certamente, não tem este mesmo grau de representatividade do movimento conservador ou neoconservador atual. Também não representa a extrema radicalidade deste movimento na sua forma atual, que hoje já inclui uma corrente com nome próprio, chamada Ideologia da Segurança Nacional. Contudo, Berger é, por um lado, um dos pensadores conservadores atuais mais conhecidos na América Latina; por outro, é ele que elabora com grande clareza as categorias que voltam a aparecer em todo o pensamento conservador atual. Além disso, é hoje uma figura política importante na confrontação ideológica do atual governo dos Estados Unidos com os movimentos de libertação na América Latina, especialmente por sua influência no “Instituto sobre Religião e Democracia”, um importante órgão do governo norte-americano que luta contra a Teologia da Libertação.

Em relação à análise do anarquismo, fundamentaremos-nos especialmente no mexicano Ricardo Flores Magón, que foi indiscutivelmente o grande inspirador da revolução mexicana deste século. Hoje, o movimento anarquista na América Latina é mais do que nada uma tendência subterrânea, não aparecendo como um movimento político de envergadura. Subterraneamente, contudo, passa também, hoje, por todos os movimentos populares. Suas categorias, portanto, têm vigência em correntes políticas atuais. Seu caráter subterrâneo, em contraposição, faz com que não tenha nenhum representante evidente. Preferimos analisar Flores Magón porque é um anarquista brilhante, muito sacrificado e muito esquecido, que merece ser lembrado e que torna presente o profundo humanismo que perpassa o pensamento anarquista. Antes de decidir pela análise de Flores Magón, partira de uma representação excelente e talvez única do pensamento anar-



quista que apresenta Ernesto Sábato em *Abadón, o exterminador*. Mas, por fim, decidi-me por Flores Magón para deixar falar diretamente um pensador anarquista e não uma elaboração literária que, por mais brilhante que seja, continua sendo uma fonte secundária.

O pensamento soviético, hoje, não tem um representante de destaque, que pudesse servir como ponto de partida para uma análise como a que eu desejava fazer. Há cinquenta anos, teria escolhido Stalin. Entrementes, no momento de escrever este texto – ou seja, na primeira metade dos anos 80 do século XX – o pensamento de Stalin tinha perdido sua vigência na União Soviética muito além do que se imaginava no Ocidente. Por outro lado, é uma grande vantagem que não tenha sido substituído por outro do mesmo nível. Preferi, portanto, que o objeto da reflexão sobre o pensamento soviético fosse não um autor, mas uma discussão entre teóricos soviéticos que ocorreu no período de Khrushchev, nomeada de Discussão sobre o Comunismo, e que se estendeu para além deste período.

Manter hoje este capítulo sobre o pensamento soviético em uma crítica da razão utópica justifica-se por diversas razões. Por um lado, está o fato de que a União Soviética, que do ponto de vista do mundo burguês foi, desde o início, o grande adversário, colaborou com contribuições teóricas e ideológicas importantes, que foram adaptadas pelo nosso mundo burguês e que nele continuam presentes. Nos anos 20 do século passado, ali foi elaborado o conceito de produto social possível de ser medido em termos quantitativos e estatísticos. Foi neste tempo que se elaborou pela primeira vez o conceito das taxas de crescimento econômico. A primeira teoria do crescimento econômico – a teoria de Feldman – foi elaborada neste mesmo período. Somente no final dos anos 30 aparecem as teorias do crescimento no ocidente (Domar, Harrod) que, no entanto, não conseguem chegar à sofisticação da teoria de Feldman. A própria teoria do insumo-produto é resultante dos trabalhos teóricos dos planificadores soviéticos dos anos 20, e Leontieff, que emigrou para os Estados Unidos no final dos anos 20,

continuou trabalhando com base nestes trabalhos econômicos. Os anos 30 foram os anos da recepção dessas elaborações teóricas pelo mundo burguês. Neste mesmo período, foi desenvolvida, por Kantorovich na União Soviética, a teoria da programação linear, que não somente revolucionou a planificação soviética, mas também a logística do exército dos Aliados na Segunda Guerra Mundial e a planificação das redes constituídas pelas empresas multinacionais depois da Guerra. Kantorovich é o único teórico soviético que recebeu o Prêmio Nobel. Também não se deve esquecer que na União Soviética foi desenvolvida, nos anos 50 e 60, a teoria do caos, e Moscou era o lugar em que se encontravam seus teóricos mais relevantes e onde se davam as discussões mais atuais.

Nesta União Soviética aparece, pela primeira vez, uma ideologia tecnocrática baseada em uma espécie de mística utopista do crescimento econômico, que é um antecedente fundamental para a ideologia tecnocrática, que domina hoje todo o mundo burguês como mundo globalizado. Existem paralelos surpreendentes e parece-me extremamente necessário ter presente tais antecedentes surgidos na União Soviética a partir dos anos 30, mas com força maior a partir dos anos 50 daquele século. Contudo, acredito que há uma razão adicional para não esquecer o que foi a União Soviética. A União Soviética foi o primeiro espaço econômico coordenado por um planejamento macroeconômico. Embora tal sistema de planejamento tenha entrado em colapso, não deixa de ser um antecedente importante. A imposição global do capitalismo está criando crises macroeconômicas – a exclusão de grande parte da população mundial e a destruição do meio ambiente – que exigem solução caso queira garantir-se uma vida humana sustentável no futuro. Não haverá solução se não for enfocada novamente a necessidade de um planejamento macroeconômico, desta vez em esfera mundial. Estamos diante da necessidade de um controle democrático do mercado, como no século XVIII estava-se diante da necessidade de um controle democrático do Estado. Este controle necessário do mercado não

pode prescindir de um novo tipo de planejamento macroeconômico. Nesta tarefa, que ainda está encoberta na nossa opinião pública pelo manto de um grande tabu, a experiência da União Soviética continua sendo um antecedente importante, tanto do ponto de vista negativo quanto do positivo.

No entanto, o objeto de análise deste livro é uma crítica do pensamento utópico, considerada como uma crítica da razão utópica como tal. Trata-se de uma análise que, em última instância, é metodológica e que procura revelar as delimitações categoriais dos pensamentos sociais atuais – o que explica a dedicação dada principalmente à análise de Karl Popper entre todos os autores mencionados. Popper é o primeiro que tentou fazer a crítica ao utópico. Paralelamente a Popper, há outro filósofo atual representativo de sua reflexão sobre o utópico. Trata-se de Ernst Bloch. Concentrei-me fundamentalmente na análise de Popper porque Bloch, apesar de toda a profundidade de sua filosofia, não percebe o problema real e urgente de uma crítica em relação ao utópico. Diante do utópico, Bloch é completamente acrítico e inclusive ingênuo.

Por isso, faço toda a crítica da razão utópica a partir de Popper. Quero ressaltar esse fato. Parto da crítica que faz Popper, e não de uma crítica a Popper. A crítica de Popper, que ao leitor muita vezes poderá parecer extremamente dura, compartilha uma preocupação que, segundo penso, está no próprio pensamento de Popper. Tal crítica a Popper – que procuro fazer – deve-se muito mais a Popper do que parece neste livro. Acredito ser importante destacar este fato pelo menos no presente prefácio. Penso que Popper não soube dimensionar o alcance do seu ponto de partida, e terminou novamente, apesar de todas as suas intenções críticas, em uma ingenuidade utópica que subjaz todo o pensamento neoliberal, embora este se apresente sempre como um pensamento que definitivamente está além de todas as utopias.

O título deste livro lembra um famoso título de Kant. Na primeira edição do livro o editor colocou como título: *Crítica à razão utópica*. Mas

como faz uma alusão ao famoso título de Kant, preferi colocar agora o título na forma como se costuma traduzir o título de Kant. Por tanto, o título do presente livro é: *Crítica da razão utópica*. Procurei seguir, nesta *Crítica da razão utópica*, elementos centrais das críticas kantianas, convencido de que uma crítica da razão utópica, em última instância, consiste em uma transformação dos conteúdos utópicos dos pensamentos modernos em conceitos e reflexões transcendentais. Como as críticas kantianas à razão são críticas que as transcendem, procuro demonstrar que também a crítica da razão utópica não pode ser senão uma crítica transcendental.

O trabalho que apresentamos é necessariamente abstrato. No entanto, acredito que se trata de uma abstração que faz parte de um mundo concreto e sem a qual é impossível perceber sequer o concreto que, ao ser percebido, já é interpretado em termos abstratos. Por esta razão, podem surgir discrepâncias e contradições concretas originadas facilmente pelas diferenças nas abstrações que fazemos em relação à interpretação do concreto. Esta segunda edição contém algumas mudanças que me pareciam necessárias, considerando o tempo transcorrido desde a primeira edição em 1984. Fiz a alteração na sequência dos diversos capítulos. Parecia-me mais adequado colocar a análise e a crítica do pensamento de Popper no começo do livro. De fato, é a referência de todos os demais capítulos. Ele discute os conceitos fundamentais, que guiam, sobretudo, a análise das delimitações categoriais das principais correntes do pensamento moderno. A introdução do livro foi novamente trabalhada e ampliada de tal maneira que foi inserida como último capítulo com o título: "O realismo em política como a arte do possível". Juntamente com tais mudanças, acrescentei como capítulo novo o capítulo 6: "O cativo da utopia pelas utopias conservadoras e o espaço para as alternativas". Este capítulo refere-se a discussões posteriores sobre a dimensão utópica do período de globalização que estamos vivendo. Levando isso em conta, talvez seja legítimo de minha parte afirmar que este livro surgiu das discussões que estão sendo feitas sobre

o socialismo na América Central e que procura trazer elementos de juízo que, por serem abstratos, são fundamentais.

Por esta razão, o presente livro é a elaboração de um manuscrito prévio, publicado provisoriamente com o mesmo título, em fevereiro de 1983, como documento preparatório do “Segundo Encontro de Cientistas Sociais e Teólogos”, organizado pelo Departamento Ecumênico de Investigação (DEI) e realizado em São José da Costa Rica, de 11 a 16 de julho do mesmo ano, com o tema: “O discernimento das utopias”. O texto foi elaborado em seminários internos do DEI e em minha atividade docente na Pós-Graduação do Centro-americano em Economia e Planejamento do Desenvolvimento da Universidade Nacional de Heredía, Costa Rica, e no Conselho Superior Universitário Centro-americano (Csuca) em São José.

A primeira edição deste livro foi publicada pela Editora DEI em São José, em 1984. A presente edição foi substancialmente modificada e ampliada. Ela não teria sido possível sem a dedicação de meus amigos Juan Antonio Senent de Frutos e de Norman Solórzano do Programa de Doutorado em “Direitos Humanos e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide, de Sevilha, Espanha, e de Anna Stickel, pesquisadora convidada do DEI na Costa Rica. Quero agradecer a todos por sua inestimável dedicação.

Franz J. Hinkelammert  
Outubro de 2001, São José.



# CAPÍTULO 1

## **A metodologia de Popper e suas análises teóricas do planejamento, da concorrência e do processo de institucionalização**

Na sequência, analisarei a relação entre a metodologia explícita de Popper e os elementos metodológicos que aparecem em suas análises teóricas dos fenômenos empíricos mencionados do planejamento, da concorrência, do mercado e do processo de institucionalização em geral. A análise girará em torno de dois polos do pensamento de Popper. Por um lado, suas teses metodológicas, que sustentam que a validade das teorias empíricas descansa sobre enunciados *falseáveis* e que somente estes podem garantir o *status* científico de tais teorias. Por outro lado, as afirmações ou críticas de Popper, feitas segundo a sua própria perspectiva, a determinadas teorias das ciências sociais.

Coloca-se aqui a questão sobre a consistência metodológica das análises empíricas de Popper, medida pela sua compatibilidade com a metodologia explícita que o próprio Popper apresenta. Vou defender a tese de que nosso autor se guia, em suas análises teóricas sobre a empiria, por princípios metodológicos implícitos que não são compatíveis com a metodologia que ele defende, explicitamente, em suas análises metodológicas. Aparece, portanto, no pensamento de Popper, uma contradição entre duas metodologias mutuamente excludentes. Além da constatação desta contradição que invalida seu pensamento, sustentarei que uma metodologia das ciências empíricas é incompatível com as teses metodológicas de Popper, enquanto que a me-

metodologia implícita em suas análises empíricas pode ser, efetivamente, um passo para uma metodologia mais adequada das ciências empíricas.

Dando por conhecida a metodologia explícita de Popper, sustentarei a tese principal do presente trabalho a partir das referências popperianas à teoria do planejamento econômico, à teoria da concorrência do mercado e à teoria do processo de institucionalização, tal qual aparecem especialmente em seus livros: *A sociedade aberta e seus inimigos*, *A miséria do historicismo* e *Conhecimento objetivo*. Uma reflexão final sobre a metodologia referir-se-á à *Lógica da pesquisa científica*<sup>1</sup>.

## **A teoria popperiana do planejamento, da concorrência e da institucionalização em geral**

Podemos começar sublinhando que todas estas teorias de Popper são geradas a partir de um princípio comum, que, além disso, é central a toda sua teoria sobre a sociedade. Trata-se de uma afirmação empírica sobre a índole da impossibilidade empírica absoluta, que constitui um princípio geral empírico de impossibilidade. Popper toma tal princípio de impossibilidade da teoria econômica de Hayek. Poder-se-ia resumir na tese de que toda ação social humana está limitada pelo fato de que o conjunto dos conhecimentos humanos não é centralizável em uma só cabeça ou instância. Portanto, é impossível um conhecimento perfeito de todos os fatos de relações sociais

---

1 Algumas edições respectivas em língua portuguesa são as seguintes: Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. [N.T.].  
\_\_\_\_\_. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.  
\_\_\_\_\_. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Univ. São Paulo, 1975.  
\_\_\_\_\_. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1974.



humanas interdependentes. Esta impossibilidade vale tanto para cada um dos seres humanos como para qualquer grupo humano e, em consequência disso, para toda instituição humana (Popper, 1973, p. 79; 103-104).

Popper não expressa este princípio de impossibilidade em termos hipotéticos ou de um “ainda não”, mas em termos categoriais. Seus juízos a esse respeito têm o caráter de juízos apodícticos que sustentam um “nunca jamais”, isto é, uma impossibilidade fatal e insuperável para a ação humana. Popper expressa este caráter fatal da impossibilidade de um conhecimento ilimitado mediante um termo demasiadamente problemático: sustenta que se trata de uma “impossibilidade lógica” (Popper, 1973, p. 93). Refere-se, portanto, a instituições cuja realização pressuporia um conhecimento ilimitado; que são logicamente impossíveis. Sem que nós os assumamos, tais termos demonstram que Popper efetua um juízo apodíctico ao qual atribui um caráter categorial.

Evidentemente, a afirmação de uma inevitável limitação do conhecimento humano não é algo novo. O pensamento metafísico a expressa pela sua caracterização de Deus como o onisciente; somente Deus tem um conhecimento ilimitado, e o ser humano, inevitavelmente, um conhecimento limitado. Trata-se também de uma convicção do senso comum de todos os tempos. Porém, o limite do conhecimento humano significa algo novo na forma em que Max Weber e, depois, especialmente, Hayek e Popper o introduzem nas ciências sociais e, sobretudo, na teoria econômica. Hayek, em particular, transforma este juízo apodíctico onipresente em um juízo categorial para a práxis social. Assim, no século XX, aparece como categoria de discernimento da ação social humana, da qual se deriva, agora expressamente, a impossibilidade de qualquer ação humana cuja realização exigiria tal conhecimento ilimitado. É nesta forma categorial que Popper assume o juízo apodíctico da impossibilidade do conhecimento humano perfeito, usando-o em suas análises teóricas como princípio geral empírico de impossibilidade.

Esta afirmação da impossibilidade, em termos categoriais, é uma novidade nas ciências sociais atuais e tem uma importância inegável. Mas o

que nos interessa não é a análise desta importância, e sim a análise do *status* metodológico deste princípio de impossibilidade – e de outros – diante da metodologia de Popper. Tal metodologia admite, na ciência, unicamente enunciados *falseáveis* e, portanto, enunciados que podem se pronunciar nos termos de um “ainda não”. Porém, aqueles princípios de impossibilidade negam este “ainda não” e, como consequência, têm a forma de enunciados *não falseáveis*. Logo, um princípio de impossibilidade é falso caso seja falseável, com o que Popper chega a um resultado que ameaça toda a sua metodologia. Caso um enunciado de impossibilidade afirme um “ainda não” (por exemplo, “ainda é impossível que o ser humano viaje a Vênus”), não tem caráter apodíctico e não serve para juízos categoriais. Em efeito, estes são de tipo apodíctico, isto é, sustentam um “nunca jamais”; pela sua forma não podem ser falseáveis, resultando, como juízos categoriais, falsos caso sejam falseáveis. Demonstrar que um princípio de impossibilidade é falseável é já, por si só, a demonstração de que é falso. O princípio geral empírico de impossibilidade é afirmado em sua validade precisamente pela afirmação de que não é falseável.

É como se Popper tentasse encobrir este fato invalidante da sua metodologia mediante um simples jogo de palavras. Designa tais impossibilidades com o termo “impossibilidades lógicas”. Para podermos tirar conclusões, temos que ver como ele tenta demonstrar seu caráter lógico e não empírico.

### *A teoria do planejamento econômico de Popper*

A teoria do planejamento econômico de Popper é uma crítica ao planejamento e configura, como tal, o núcleo de seu conceito de utopismo e de sua denúncia. É, portanto, a base da sua visão do mundo, um mundo dividido entre a sociedade aberta e seus inimigos. Daí a importância que dá à elaboração desta teoria. O problema da metodologia popperiana aparece

de novo. O juízo de Popper sobre o planejamento pode ser considerado hipotético até caso ele chame a reprimir aqueles que não o compartilhem?

A crítica do planejamento que Popper faz tem um contexto amplo sem o qual não é compreensível. Popper sustentará que o planejamento do conjunto social é impossível porque pressuporia um conhecimento ilimitado. Não obstante, é possível tentar o impossível, ainda que isso, segundo Popper, leve à destruição da sociedade, entendida como caos (o caos ordenado de Von Mises), ou à tirania ou à sociedade fechada etc. Trata-se, então, de uma inevitável predisposição à violência, diante da qual é legítima a aplicação da violência. Isto é, a utopia leva o utopista à violência e, portanto, é preciso reprimi-lo, inclusive violentamente. Assim, a crítica ao planejamento converte-se, segundo Popper, na legitimação da violência contra aqueles que não compartilham com tal crítica e, como em qualquer ideologia, esta legitimação da violência passa pela afirmação de que os outros, contra os quais está dirigida tal violência, são os violentos.

É somente nesta amplitude que se torna compreensível a crítica popperiana do planejamento. Trata-se, por um lado, da demonstração da impossibilidade lógica do planejamento e, por outro, da demonstração do efeito nefasto que tem a tentativa de realizar esse planejamento logicamente impossível.

Partimos, então, da demonstração da impossibilidade lógica do planejamento. Popper tenta essa demonstração de duas maneiras diferentes. A primeira encontra-se em *A miséria do historicismo* (Popper, 1973, p. 93); a outra no *prólogo* à edição inglesa de 1957 dessa obra (Popper, 1973, p. 11-14), sendo destacada por Popper como a mais importante e definitiva.

O primeiro argumento é o mais conhecido e refere-se não somente ao planejamento econômico como também a toda a sociedade, e, obviamente, inclui a economia. Popper tem em mente um possível planejador que tenta esboçar literalmente tudo e, neste sentido, foca um planejamento total. O argumento desta impossibilidade é resumido por Popper assim:

O termo sociedade abrange, obviamente, todas as relações sociais, inclusive as pessoais; tanto as de uma mãe com seu filho como as de um funcionário de proteção de menores com quaisquer dos dois. Por muitas razões, é inteiramente impossível controlar todas ou 'quase todas' estas relações: ainda que só seja porque, com todo *novo controle de relações sociais, criamos um sem-número de novas relações para controlar. Em resumo, a impossibilidade é uma impossibilidade lógica.* (A tentativa leva a uma regressão infinita: a posição é a mesma no caso de uma tentativa de estudar a totalidade da sociedade, que teria que incluir este estudo). (Popper, 1973, p. 93-94, grifos nossos).

Tal argumento é válido caso suponhamos que o planejador, por um lado, quer efetivamente planejar literalmente tudo e se, por outro, o planejador tem *a priori* conhecimentos ilimitados, isto é, se para ele for válido o princípio empírico geral da impossibilidade de um conhecimento ilimitado. Neste caso, produz-se um planejamento que é a tentativa de planejar tudo, enquanto que o próprio mecanismo de planejamento impede esse empreendimento. Nem um tempo infinito será suficiente para se chegar a planejar tudo e, como consequência, a tentativa é falaz. Podemos deduzir, do princípio de impossibilidade, tal planejamento falaz; também podemos deduzir, da frustração de tal tentativa de planejamento total, a vigência do princípio de impossibilidade do conhecimento ilimitado.

Esta última dedução é uma espécie de indução: a tentativa falha e conclui-se que qualquer outra repetição no futuro falhará também, do que se infere que falha por uma razão inevitável. Procurando, encontramos tal razão no conhecimento limitado em termos de um princípio de impossibilidade. Transformamos assim um juízo hipotético, segundo o qual até agora tais tentativas de planejamento total têm fracassado, em um juízo apodíctico pelo qual fracassarão sempre. A partir desse juízo apodíctico, formulamos o juízo categorial, segundo o qual a instituição de planejamento fatalmente desemboca em um planejamento frustrado enquanto tenta planejar tudo, e, do mesmo juízo, deduzimos que é fatalmente inevitável renunciar a tal pla-

nejamto de tudo que acontece. De tudo isto, Popper conclui que é preciso reprimir aquele que tente tal planejamento, tanto em nome do impossível que tenta fazer quanto pelo fato de que sua tentativa de realização destrói a realização do que é possível.

O argumento, porém, tem duas debilidades. A primeira consiste na tese do caráter lógico da impossibilidade de um planejamento total. Se a razão é a vigência de um princípio empírico geral de impossibilidade, tal possibilidade não é lógica, mas fática. Que um ser humano tenha um conhecimento ilimitado não é logicamente impossível, e sim faticamente. A lógica não nos diz nada sobre este ponto porque ela é vazia em relação a qualquer conteúdo empírico, ao menos se entendemos por lógica a lógica formal. Dado que Popper nos diz permanentemente que não há outra lógica, se aceitarmos o conteúdo de seu argumento, temos que rejeitar a sua apresentação metodológica no sentido de uma impossibilidade *lógica*.

Além disso, o argumento expressa um juízo empírico sobre a relação do ser humano atuante com a totalidade dos fenômenos empíricos que o rodeiam. Da caracterização desta relação resulta o princípio de impossibilidade do qual deriva a inevitável frustração de um planejamento de tudo. A palavra "lógica" somente oculta o fato deste juízo empírico, cuja aceitação, caso tenha lugar, destrói a metodologia de Popper. O juízo não é *falseável*, sendo, no entanto, um juízo empírico de validade científica.

Aparece aqui a segunda debilidade do argumento de Popper. Ele nos diz que a tentativa impossível de realização deste planejamento total cai numa "regressão infinita". Porém, não há tal regressão infinita, mas apenas o que Hegel chama de "progressão infinita". A regressão, valha a redundância, vai para trás, a progressão vai para frente, e o argumento de Popper refere-se a algo futuro, não no passado. É uma predição, a partir de um princípio de impossibilidade, de algo que acontecerá em todos os futuros possíveis. Portanto, o que Popper estabelece é uma lei da história em forma de predição de uma progressão infinita. Hegel é quem enfoca pela primeira vez tais

progressões e atribui a elas o caráter de “má infinitude”, que é outra expressão para a frustração que há na perseguição da meta da progressão.

Assim, podemos resumir adequadamente a tese de Popper nos termos: dada a impossibilidade do planejamento total, a tentativa de realizá-lo cai numa “progressão infinita” que é a “má infinitude”, no sentido de que sequer num tempo infinito atinge sua meta. O argumento de Popper resulta num argumento dialético hegeliano. De fato, Hegel fala neste contexto de impossibilidades lógicas. Além de Popper, Hegel é o único que considera tais processos como logicamente impossíveis. Em consequência, surpreendente e reveladora é a nota que Popper (1973, p. 93, nota 37) coloca no pé da página do texto acima citado. “Os holistas talvez tenham a esperança de sair desta dificuldade mediante a negação da validade da lógica, a qual pensam ter sido ‘arrombada pela dialética’. Eu tentei fechar-lhes este caminho em *What is Dialectic?*”. A nota revela somente a incapacidade de Popper de entender os argumentos dos outros, e até os próprios. Cego pelo seu ódio contra Hegel, ele se transforma em um ignorante, ainda que seu argumento seja pura dialética hegeliana.

Apesar disso, Popper não está totalmente satisfeito com seu primeiro argumento da impossibilidade do planejamento total. Na verdade, o argumento é concludente, mas Popper se inquieta muito mais pelo seu caráter lógico. Precisa sustentar o caráter lógico para proteger sua metodologia; esta colapsa se aquela impossibilidade não é lógica, pois, em tal caso, tem que aceitar enunciados não falseáveis no interior da ciência empírica.

Em seu prólogo à edição inglesa de 1957 de *A miséria do historicismo*, Popper apresenta um argumento transformado que lhe parece suficientemente definitivo. Da argumentação estrita do planejamento passa agora à predição científica que implica todo planejamento. Então, transforma seu argumento em uma crítica de todo conhecimento do futuro. Dirige-se contra um cientista que pretende saber tudo, inclusive sobre o que ele apenas saberá amanhã. Popper descobre assim um progresso infinito frustrado, ao estilo da sua primeira crítica do planejamento:

*...se há em realidade um crescimento dos conhecimentos humanos, não podemos antecipar hoje o que saberemos somente amanhã... A minha prova consiste em demonstrar que nenhum previsor científico – seja ser humano ou máquina – tem a possibilidade de prever por métodos científicos seus próprios resultados futuros. A tentativa de fazê-lo só pode conseguir seu resultado depois de o fato ter acontecido, quando é demasiado tarde para uma predição; pode atingir seu resultado somente depois que a predição tenha se convertido numa retrodição. Este argumento, como é puramente lógico, se aplica a previsores científicos de qualquer complexidade, inclusive a ‘sociedades’ de previsores mútuos. Mas isto significa que nenhuma sociedade pode prever cientificamente seus próprios estados de conhecimento futuros. (Popper, 1973, p. 13, o último grifo é nosso).*

Popper apresenta este argumento como “prova lógica”. O argumento não se dirige contra as predições aproximadas, mas contra as predições exatas. A ciência, segundo Popper, não pode ter um saber do futuro, o que não exclui conjecturas sobre o futuro.

De novo, a nossa crítica não está dirigida contra o conteúdo do argumento, que é geralmente aceito em todo lugar, mas contra a afirmação de Popper que apresenta o argumento como “puramente lógico” ou como “prova lógica”. De fato, Popper não deduz nada da lógica porque a lógica não contém afirmações sobre a relação entre presente e futuro. Uma vez mais, ele pressupõe um fato empírico por trás dos fenômenos dos quais fala. Trata-se novamente de um princípio empírico geral de impossibilidade referido ao caráter do tempo. Tal princípio sustenta a impossibilidade empírica de uma presença simultânea no passado, no presente e no futuro, do qual se deduz o caráter empírico do tempo como um tempo discursivo. Se o tempo é discursivo, então, este caráter empírico do tempo torna impossível ter hoje um saber exato do que acontecerá amanhã. Mas o caráter empírico do tempo – como o caráter discreto do espaço – não é inferido da lógica, mas de um juízo empírico. Dado que o tempo é discursivo, a afirmação de poder saber com exatidão algo que apenas acontecerá amanhã é uma contradição

lógica. Porém, sem a afirmação empírica do caráter discursivo do tempo não há contradição lógica alguma. Assim, por exemplo, se algum metafísico sustenta que Deus sabe o que o ser humano saberá apenas amanhã, não há contradição lógica.

Se tomarmos agora estes dois argumentos de impossibilidade do planejamento, temos que interpretá-los no sentido radical exposto por Popper. Segundo ele, é impossível um planejamento que abarque estritamente todos os fenômenos e que consiga ser um planejamento totalmente exato no curso do tempo discursivo. Popper deduz as impossibilidades a partir do caráter empírico inevitável do conhecimento humano limitado, e da discursividade do tempo. Para transformar esta crítica de um planejamento literalmente perfeito numa crítica a correntes políticas concretas, Popper tem de sustentar que os “historicistas”, como “inimigos da sociedade aberta”, tentam realizar tal tipo de planejamento. Tem de sustentar que eles procuram uma sociedade que esteja situada fora do tempo discursivo e que pretendem a onisciência de, pelo menos, um ser humano, que seria o planejador. Assim, Popper (1973, p. 94) afirma sobre os utopistas: “Porém, não se pode duvidar que a intenção do utópico é precisamente tentar o impossível...”

Popper chama de “holismo” tal aspiração à procura do planejamento perfeito, o qual é algo impossível, algo que irrompe em termos destrutores na realidade enquanto se tenta realizá-lo, e diante do qual a sociedade tem o direito legítimo de se defender. Em Popper (1973, p. 93), holismo se identifica com “intuição totalitária”, que tem a dupla face de tirânico e de caótico.

Esta visão, exclusivamente denunciatória do planejamento, manifesta a concepção absolutamente arbitrária que Popper tem do planejador. Para Popper, este não tem nenhuma função que possa ser tratada objetivamente; pelo contrário, é um ser humano possuído pelo poder, um ser humano que camufla, com a exigência de planejamento, seu imenso desejo de poder. O planejador de Popper é um ser humano ansioso por controlar o máximo possível e, no final das contas, controlar tudo. Quer prescrever a todos o



que têm de fazer, de modo que o planejamento chega a ser simplesmente um eufemismo do desejo de controle.

O planejador fracassa em seu afã absoluto e impossível de poder, criando assim o fenômeno do “planejamento não planejado” (Popper, 1973, p. 83). O planejamento holístico converte-se, então, em algo irracional, e Popper (1973) o contrapõe à sua visão da engenharia social fragmentária ou “improvisação fragmentária”. Não são dois métodos em disputa: na verdade, somente um dos dois é factível, o outro, por ser impossível, é um irracionalismo que destrói o possível que a engenharia social fragmentária poderia atingir. “Sobre os dois métodos sustento que um é possível, o outro simplesmente não existe: é impossível.” (Popper, 1973, p. 83).

Desta forma, Popper passa da análise da impossibilidade do planejamento perfeito (planejar tudo com conhecimento absoluto do futuro) à própria impossibilidade do planejamento em termos de um planejamento aproximado:

Apesar disso, os holistas não só se propõem estudar a totalidade de nossa sociedade mediante um método impossível, como propõem-se também a controlar e reconstruir nossa sociedade ‘como um todo’. Profetizam que o ‘poder do Estado deve necessariamente aumentar até que o Estado se identifique quase totalmente com a sociedade’ (Mannheim). A intuição que este trecho expressa é bastante clara. É a intuição totalitária. (Popper, 1973, p. 93).

Deixemos de lado a acusação gratuita que Popper faz a Mannheim e que não tem nada a ver com o que este, na verdade, diz. Melhor destacar que Popper identifica, sem tomar cuidado, um planejamento da sociedade “como um todo” com o planejamento “de tudo”. O planejamento “de tudo” é impossível, mas o planejamento da sociedade “como um todo” é sem dúvida possível, em termos aproximados e imperfeitos, pois tudo é imperfeito neste mundo. Popper quer deduzir, de um modelo teórico, um “mundo dos fatos” e constrói, como sempre nestes casos, um “mundo de demônios independentes

dos fatos” que não lhe permite ver a realidade empírica. Desta forma, termina numa visão da história na qual a sua “sociedade aberta” está constantemente ameaçada por uma gigantesca conspiração de inimigos fanáticos pelo poder, que traem a liberdade e tomam posse da irracionalidade, e cuja raiz está no sonho de construir um mundo impossível, cujo brilho aparente é a outra face do inferno.

Essas coisas não podem ser feitas. São sonhos utópicos ou talvez mal-entendidos. E quando nos diz que somos forçados hoje a fazer uma coisa que é *logicamente impossível*, ou seja, montar e dirigir o sistema inteiro da sociedade e regular a totalidade da vida social, é meramente uma tentativa típica de ameaçar-nos com as ‘forças históricas’ e os ‘desenvolvimentos iminentes’ que fazem inevitável o planejamento utópico. (Popper, 1973, p. 95-96, grifos nossos).

No prefácio da edição alemã da obra à qual nos referimos, Popper acrescenta o seguinte:

Como outros antes de mim, cheguei ao resultado de que a ideia de um *planejamento social utópico* é um fogo fátuo de grandes dimensões, que nos atrai ao pântano. A *hibris* que nos impulsiona a tentar realizar o céu na terra nos seduz para transformar a *terra num inferno*; um inferno como somente podem realizar uns seres humanos contra os outros. (Popper, 1974a, p. VIII, tradução nossa).

Ao passar, de forma simplista, de seu conceito de planejamento perfeito ao planejamento real, Popper transforma a totalidade complexa do planejamento em planejamento social utópico. Vincula-o com a *hibris* que tenta passar à onisciência e para além da discursividade do tempo, e o acusa de ser o “diabo” que está realizando seu inferno na terra. Desta forma, Popper cria um mecanismo da agressão contra qualquer socialismo, agressão que pode recorrer às últimas raízes da metafísica de todos os tempos. O “Deus-Popper” luta contra o “socialismo-diabo”.

## *A teoria da concorrência de Popper*

Popper enfoca a concorrência do mercado nos termos da “teoria do equilíbrio” formulada por Walras e Pareto, e de uma forma semelhante à interpretação de Hayek. Distingue entre a institucionalidade da concorrência do mercado e a teoria de tal institucionalidade, sendo esta última a teoria do equilíbrio. Esta é uma distinção que Popper expressamente rejeita em seu enfoque do planejamento, no qual a teoria do planejamento está, sem o devido cuidado, identificada com a institucionalidade do planejamento. Ao referir-se à teoria do equilíbrio, Popper diz o seguinte sobre o método de sua construção:

Refiro-me à possibilidade de adotar nas ciências sociais o que se pode chamar de método da construção racional ou lógica, ou talvez ‘*método zero*’. Com isto quero significar o método de construir um modelo com base numa suposição de *completa racionalidade* (e, talvez, também sobre a suposição de que possuem *informação completa*) por parte de todos os indivíduos implicados, e logo de estimar o desvio da conduta real da gente com respeito à conduta modelo, usando esta última como uma espécie de coordenada zero. (Popper, 1973, p. 156, grifos nossos).

Com certeza, este é o método da teoria do equilíbrio em uma descrição excelente. A realidade aparece como desvio de uma idealização teoricamente descrita por “este método zero”, enquanto, obviamente, o próprio equilíbrio – dadas as suposições de completa racionalidade e informação – é inatingível. Mas não há dúvida que este mesmo método rege também a teoria do planejamento<sup>2</sup>. Porém, Popper nega enfaticamente a aplicação deste método ao planejamento e à teoria do planejamento:

---

2 Veja-se, por exemplo: Kantorovich. *La asignación óptima de recursos*. Barcelona: Ariel, 1968.

Pode-se, inclusive, dizer que totalidades [no sentido de a totalidade de todas as propriedades ou aspectos de uma coisa, e especialmente todas as relações mantidas entre suas partes constituintes] não podem *nunca ser objeto de nenhuma atividade científica ou de outra*. (Popper, 1973, p. 90-91, grifo nosso).

Não obstante, o “método zero” refere-se exatamente a este tipo de totalidade, ainda que só em termos teóricos, isto é, sem pretender conhecer concretamente tal totalidade. Mas dirige-se a ela para elaborar teorias e técnicas e para interpretar ou influir sobre tal totalidade, especialmente no que se refere a “todas as relações mantidas entre suas partes constituintes”. Tais modelos de otimização necessariamente apontam ao “todo”, pelo pressuposto de que “tudo” é planejado ou mercantilizado. Também supõem que a decisão seja munida de informação completa porque de outra forma não se poderia formular sequer o que é um comportamento completamente racional, seja do planejador ou do participante no mercado. Modelos de otimização não se podem construir sem supor um conhecimento da totalidade de todos os fenômenos.

Mas tais modelos não são o fenômeno, nem são a institucionalidade que medeia entre os fenômenos. Por outro lado, tais modelos não são lógicos, eles somente empregam a lógica; são uma empiria idealizada como é conhecida também nas ciências naturais (Popper, 1973, p. 156, nota 38). Sua realização como modelos é impossível, ainda que não se trate de uma impossibilidade lógica como pretende Popper. Não obstante, o caráter de impossibilidade não impede que sejam modelos ou teorias científicas. A realidade só pode aproximar-se deles, porém encontra neles a sua referência de racionalidade. Destes modelos não se pode deduzir jamais a impossibilidade de processos reais, mas unicamente que os processos reais nunca podem ser uma simples repetição destes modelos.

Uma vez apontado isto, podemos voltar ao argumento popperiano sobre a impossibilidade do planejamento. O impossível é simplesmente um planejamento perfeito tal como o analisa o modelo ou teoria do planeja-

mento perfeito; igualmente, do modelo do equilíbrio de concorrência não se infere a impossibilidade da concorrência, mas somente a impossibilidade de realizar o equilíbrio descrito pelas equações deste modelo de concorrência perfeitamente equilibrada. Se Popper fosse coerente, teria que concluir a impossibilidade lógica tanto da concorrência como do planejamento ou admitir a possibilidade das duas. Não tendo a coerência, a impossibilidade lógica popperiana do planejamento resulta simplesmente ideo-lógica: é uma racionalização de preconceitos.

Assim, Popper não nega a possibilidade da “institucionalidade da concorrência”, só nega a possibilidade de que esta concorrência possa atingir o equilíbrio descrito pela teoria do equilíbrio (modelo da concorrência perfeita). Em relação a tal impossibilidade, ele emprega dois argumentos: o primeiro refere-se à tendência ao equilíbrio dos mercados e o segundo ao anti-intervencionismo.

Quanto ao primeiro argumento, Popper (1973, p. 131, nota 16) aponta: “Pois esta teoria (a do equilíbrio) não afirma que o equilíbrio seja atingido em nenhum lugar; somente afirma que todo desequilíbrio (que estão acontecendo a todo momento) é seguido por um reajuste, por um ‘movimento’ em ‘direção ao equilíbrio.’”

Temos, em consequência, segundo Popper, uma tendência ao equilíbrio que jamais se realiza. O que há são movimentos em direção ao equilíbrio que sempre são interrompidos por desequilíbrios que provocam, novamente, a tendência ao equilíbrio. No sentido da teoria do equilíbrio pode-se acrescentar, além disso, que são os próprios movimentos em direção ao equilíbrio que provocam reações a partir das quais se produzem os novos desequilíbrios. O próprio Popper aponta esta relação em um resumo de uma teoria de Marx, confirmando-a:

[...] ainda que seja certo que as leis inerentes ao livre mercado determinem uma tendência em direção ao pleno emprego, não é menos certo que cada aproximação isolada ao pleno emprego, isto é, à es-

cashez de força de trabalho, estimule os inventores e investidores a criar e a introduzir novas máquinas destinadas a economizar força de trabalho, gerando assim... uma nova onda de desemprego e crise. (Popper, 1975, p. 266).

Temos, então, a meta do equilíbrio e a afirmação de Popper de que a “institucionalidade do mercado”, ao tentar aproximar-se desta meta, cria desequilíbrios que novamente a afastam desta última. Sequer em um tempo infinito, um tal equilíbrio-meta é atingível. Voltamos, em consequência, *mutatis mutandis*, à análise da má infinitude de um progresso infinito, que tínhamos visto já no momento de analisar a crítica popperiana do planejamento. A diferença radica em que no caso do planejamento, Popper menciona o problema do progresso infinito como vinculado à tentativa de realizar um plano perfeito, enquanto que no caso do mercado não entra de modo algum neste tipo de análise. Mas sua análise da relação entre o movimento do mercado e o equilíbrio é simétrica diante da análise da relação entre a “institucionalidade do planejamento” e o plano equilibrado como meta ideal. A razão desta simetria é clara: ele teria que sustentar não somente a “impossibilidade lógica” do planejamento como também a “impossibilidade lógica” do mercado, do que resultaria a “impossibilidade lógica” de toda a sociedade moderna, seja capitalista ou socialista.

O segundo argumento, relativo à impossibilidade do equilíbrio do mercado na sua forma perfeita, aponta em direção ao anti-intervencionismo. Diante da economia de mercado, o anti-intervencionismo sustenta a minimização da atividade estatal sobre a economia. Encontra-se vinculado à postura extrema do anarcocapitalismo que sonha com a extinção total do Estado pela transformação de todas as atividades públicas em atividades de empresas privadas no mercado. Sobre o anti-intervencionismo, Popper (1973, p. 74-75, último grifo nosso) diz:

[...] argumento que uma política de anti-intervencionismo *universal* é insustentável, ainda que não seja mais que *por razões puramente lógicas*, já que seus partidários não terão outro remédio que recomendar uma intervenção política encaminhada a impedir a intervenção.

Novamente, compartilhamos o conteúdo do juízo. A experiência com as políticas anti-intervencionistas dos anos passados até hoje, tanto na América do Sul como nos Estados Unidos, parece confirmar que a diminuição de intervenções do Estado de Bem-Estar Social foi substituída pelo intervencionismo político do Estado policial e militar. A intervenção não diminuiu, ao contrário, passou do campo social para o campo policial e militar.

Mas, novamente, o problema está na forma do argumento de Popper. Por uma parte, Popper não nos diz a razão pela qual a tentativa de não-intervencionismo fracassa e passa a ser uma mudança da linha de intervenção estatal. Neste caso, o princípio de impossibilidade do conhecimento perfeito não serve como referência explicativa. Serviu na crítica do planejamento e da tendência ao equilíbrio do mercado, mas o fracasso do anti-intervencionismo não se origina desta mesma forma, algo que Popper reconhecerá depois indiretamente. De novo, há por trás um princípio de impossibilidade. Podemos inferi-lo se sustentarmos junto com Popper, que com a diminuição das intervenções do Estado de Bem-Estar, aumentam as crises econômicas e seus efeitos sobre a população. Esta população dificilmente pode aguentar tal empobrecimento e tende a levantar-se em favor dessas mesmas intervenções. Como consequência, faz-se necessária uma intervenção para sufocar estas reivindicações populares e esta será a intervenção policial e militar.

Há um lugar no qual Popper menciona o princípio empírico geral de impossibilidade correspondente. Fala de “leis segundo as quais os seres humanos não podem viver sem alimento” (Popper, 1973, p. 77, nota 10). Como não podem, seu descontentamento tem uma raiz de necessidade que obriga a incentivar a intervenção policial ao diminuir a segurança do bem-estar.

Aparece aqui outro princípio de impossibilidade que é pouco falseável na mesma medida dos anteriores. Ninguém duvida que o ser humano não pode viver sem alimentos, porém, o enunciado correspondente não é falseável; ele forma um juízo apodíctico que Popper usa em termos categoriais, isto é, como categoria para julgar o fenômeno empírico do anti-intervencionismo. O princípio de impossibilidade correspondente sustenta, então, que o conjunto dos fenômenos possíveis está conectado com tal impossibilidade categórica. Caso se formulasse um falseador correspondente, seria: “este ser humano vive sem alimentos”, o que nos termos do princípio de impossibilidade é *a priori* falso e não admissível como enunciado básico, dado que precisa estar referido a acontecimentos possíveis.

Mais uma vez, Popper oculta este fato de afirmações empíricas não falseáveis por trás da afirmação da “impossibilidade lógica”. Assim, ele diz que o anti-intervencionismo é universalmente insustentável por razões de “puramente lógica” (Popper, 1973, p. 74), confundindo-nos, uma vez mais, com a palavra “lógica” quando se refere a juízos empíricos não falseáveis que ele mesmo tem de usar. Porém, a impossibilidade do anti-intervencionismo não é lógica e sim fática. A lógica não impõe a ninguém alimentar-se para poder viver, isso é imposto pelo mundo real empírico.

Novamente, vemos que Popper cai na constatação de uma impossibilidade a partir da má infinitude de um progresso infinito, como resultado da vigência de um princípio empírico geral de impossibilidade. Desta vez, conclui pela impossibilidade de uma política correspondente, mas não de uma institucionalidade completa como no caso do planejamento. Da simetria do argumento sobre o planejamento e sobre o anti-intervencionismo não se chega a uma simetria nas conclusões. Buscando-a, teria chegado ao resultado de que um planejamento da sociedade “como um todo” não pode substituir jamais o próprio mercado, e que uma política de fomento da autonomia dos mercados não pode prescindir universalmente do planejamento da sociedade “com um todo”. Planejamento e mercado apareceriam, então,



como institucionalidades complementares, e não excludentes, na busca do equilíbrio econômico.

Não obstante, Popper não busca esse tipo de coerência. É por isso que ele tira uma conclusão sobre a política do anti-intervencionismo que leva à contradição mais evidente com as suas posturas sobre o planejamento. Em efeito, tem nos declarado que a política anti-intervencionista é impossível, até logicamente impossível; em consequência, teria que concluir agora, como no caso do planejamento, que aquele que tenta fazer o impossível é um utopista, um violento, um despótico, um caótico e, finalmente, um diabólico que transforma a terra em inferno pela sua tentativa de realizar o céu. Mas não há nada disso. Pelo contrário, agora Popper nos diz que o anti-intervencionismo é uma busca de algo logicamente impossível, é uma atitude “tipicamente tecnológica”:

Pelo contrário, acredito que o anti-intervencionismo implica um ponto de vista tecnológico, pois afirma que o intervencionismo piora as coisas, isto é, que certas ações políticas não iam ter certos efeitos, ou seja, não os efeitos desejados; e uma das tarefas mais características de toda tecnologia é *destacar o que não pode ser realizado*. Por isso mostra que o anti-intervencionismo pode qualificar-se como uma *doutrina tipicamente tecnológica*. (Popper, 1973, p. 75, grifos do autor).

Quando alguém, em nome do mercado, tenta o impossível, isso é bom. Quando alguém, em nome do planejamento, tenta o impossível, isso é mau. Toda a argumentação feita por Popper sobra. Ele poderia ter-nos dito desde o início que o planejamento é mau e que o mercado é bom. Para isso não é preciso escrever livro algum. Pela sua insistência na “impossibilidade lógica” de fenômenos empíricos, perdeu toda lógica.

Tendo assim as coordenadas ideológicas bem postas, Popper apresentará uma solução que evite, pela *engenharia fragmentária*, tanto o planejamento da sociedade “como um todo” quanto o anti-intervencionismo.

Apresenta tal engenharia fragmentária como o caminho viável entre dois polos impossíveis, ainda que não faça nada diferente de afirmar o preconceito majoritariamente compartilhado no momento em que escreve seus livros correspondentes. De fato, o que apresenta como a única alternativa viável, entre polos metafisicamente impossíveis, é simplesmente um intervencionismo keynesiano, sumamente cauteloso; mas metafisicamente fundado e transformado na essência de todos os tempos que estão por vir: “Posto que tenho criticado a Marx e, até certo ponto, louvado o intervencionismo gradual...” (Popper, 1975, p. 265)<sup>3</sup>.

Porém, este cuidado diante do intervencionismo keynesiano é tão grande que no final das contas é muito difícil distinguir entre o anti-intervencionismo de Hayek e da Escola de Chicago e o intervencionismo tímido de Popper.

Para terminar a análise, poderia ser interessante a sugestiva crítica de Hayek a tal tipo de intervencionismo econômico-social, embora sua solução anti-intervencionista seja insustentável, como já o demonstrou Popper:

Corrupta ao mesmo tempo que frágil, incapaz de resistir à pressão dos grupos que a compõem, a maioria governante *deve fazer o que puder* para satisfazer os desejos dos grupos dos quais precisa de apoio, sem importar quão nocivas possam ser as medidas para o resto, ao menos à medida que não sejam visíveis facilmente ou que os grupos que devem padecê-las não sejam muito populares. Embora imensa e opressivamente poderosa e capaz de esmagar qualquer resistência de uma minoria, ela é completamente incapaz de seguir um curso de ação consistente, ziguezagueante como um rolo compressor a vapor, guiado por alguém bêbado. (Hayek, 1980, p. 36).

Contudo, não somente ziguezagueante, mas também produzindo efeitos contrários não intencionados:

---

3 Expressa sua cautela, por exemplo, na p. 169.

Uma série de negociações pelas quais os desejos de um grupo são satisfeitos em troca da satisfação dos desejos de outro (e frequentemente ao custo de um terceiro que não é consultado), pode determinar fins da ação comum de uma coligação, mas não significa aprovação popular dos resultados globais. Verdadeiramente, o resultado pode ser completamente contrário a qualquer princípio que os diversos membros da maioria aprovariam se tivessem alguma oportunidade de votá-lo. (Hayek, 1980, p. 40).

Novamente, trata-se da crítica de uma má infinidade de um progresso infinito que destrói as intenções diretas pelos efeitos não intencionais de sua ação intencional. Portanto, temos a crítica do progresso infinito nas mais variadas dimensões da institucionalidade: crítica à tendência ao equilíbrio do mercado, ao anti-intervencionismo, ao intervencionismo e ao planejamento. Más infinitudes de progressos infinitos aparecem por todos os lados. Então a pergunta pertinente deve indagar pelo ordenamento institucional em seu conjunto.

### *O processo de institucionalização*

A partir destas análises do progresso infinito contido nas diferentes opções da institucionalidade, aparece um conceito de “liberdade” que tinha sido descoberto pelo idealismo alemão. Tal conceito está na raiz do pensamento marxista e volta a aparecer no âmbito do pensamento neoconservador. Se não nos deixamos enganar por Popper e sua construção superficial da chamada “sociedade aberta”, descobrimos detrás desta uma visualização diferente da liberdade. Certamente, aqui a liberdade aparece como a capacidade de fazer a história sem se deixar dominar por ela. Liberdade significa uma institucionalidade dentro da qual o ser humano pode escolher livremente seus fins, sem que eles sejam constantemente desvirtuados pelos efeitos não intencionais de sua ação intencional. Detrás da “sociedade aberta” de Popper

– que não é algo diferente de uma hipóstase da sociedade burguesa de hoje, projetada sobre toda a história – aparece este conceito de liberdade que ele constantemente insinua e que jamais elabora. Defendendo uma “ciência social tecnológica”, Popper (1973, p. 60, grifos nossos) diz:

Uma metodologia deste tipo conduziria a um estudo das leis gerais da vida social, cujo fim seria a descoberta de todos os fatos que haveria de levar em conta todo aquele que quiser reformar as instituições sociais. Não há dúvida de que estes fatos existem. Conhecemos, por exemplo, muitas *utopias que são impraticáveis* porque não os têm suficientemente em conta. A *finalidade da metodologia tecnológica* que estamos considerando seria a de *proporcionar meios de evitar construções irrealis* deste tipo.

Já sabemos que Popper estuda tais construções irrealis mediante a análise do progresso infinito de suas consequências. Segundo essa análise, tudo indica que a má infinitude do progresso transgrediu um limite de possibilidade. Até aqui, ele segue literalmente a análise de Marx. Ao final de *A sociedade aberta e seus inimigos*, Popper expressa-o da seguinte forma: “ao invés de posar de profetas devemos converter-nos em construtores de nosso destino” (Popper, 1975, p. 400).

A partir daqui, porém, Popper passa a uma formulação do concreto que rompe a coerência de seu argumento:

Mas uma alternativa sistemática contra problemas definidos, *contra formas concretas* de injustiça, de exploração e de sofrimentos evitáveis, como a pobreza ou o desemprego, é uma coisa muito diferente da tentativa de realizar um modelo ideal e distinto de sociedade. [...] Além disso, uma alternativa deste tipo contra males e perigos concretos *encontrará o apoio da grande maioria mais facilmente que uma luta pela instauração de uma utopia*, por mais ideal que pareça aos planejadores. (Popper, 1973, p. 105-106, grifos nossos).

Popper separa agora os planos e estabelece uma polarização entre metas concretas, por um lado, e uma utopia, por outro. Para lutar por metas concretas

é necessário deixar de lado a utopia; para lutar pela utopia, é preciso deixar de lado as metas concretas. Isto é, metas concretas e utopia aparecem como mutuamente excludentes. Isto tem duas consequências importantes para o pensamento do autor.

Em primeiro lugar, surge um problema empírico que Popper não leva em conta. Se o jogo de mercado, junto com o intervencionismo tímido que ele propõe, é inoperante para eliminar significativamente “a pobreza e o desemprego”, o que devemos fazer? Trata-se de algo perfeitamente óbvio. Marx responde que é preciso mudar todo o sistema social até que se possa lograr essa meta. A resposta de Popper, ainda que não muito explícita, é totalmente contrária: é necessário viver com a pobreza e o desemprego porque serão inevitáveis. Em Popper, o problemático é a sua declaração de hipóstase do capitalismo atual – chamada sociedade aberta – no limite da possibilidade de toda a história. Por um golpe metafísico, ele declara qualquer alternativa como “logicamente impossível” e estabelece, para todos os tempos que virão, que o capitalismo atual contém, tal qual é hoje, este futuro. Isto é, ao separar metas concretas e utopia em termos excludentes, descarta como alternativa a única possibilidade concreta de eliminar “a pobreza e o desemprego”: o planejamento da sociedade “como um todo”, levando em conta que é impossível um planejamento “de tudo”. Promete metas concretas mas demoniza os meios concretos para atingi-las, legitimando a repressão de todos aqueles que pretendem solucionar concretamente tais metas concretas. Popper atua como o Czar Nicolás que permite a geometria nas escolas, mas sem as demonstrações.

Em segundo lugar, aparece uma incoerência interna do próprio pensamento de Popper. Se ele quer separar metas concretas e utopia em uma análise teórica, tem de fazê-lo em todos os casos; no entanto, só o faz naqueles casos que convém à sua “ideologia”. Ele opera com um antissocialismo dogmático *a priori* que o leva a não separar nunca a utopia burguesa das metas concretas da burguesia. A utopia burguesa de hoje, e talvez de sempre, formula as

metas de sua teoria econômica como concorrência perfeita. Popper, de forma muito inocente, quando se refere a esta concorrência, fala do “método zero” (Popper, 1973, p. 156) e de um “método de construção racional ou lógica”. Inclusive, com referência ao utopismo burguês do anti-intervencionismo anarco-capitalista, Popper fala de uma “tecnologia social” sem a menor denúncia de tal utopismo. Se neste caso também fizesse a mesma denúncia, que faz em outros, ficaria completamente sozinho num total solipsismo, porque teria que declarar como não científica não somente toda teoria do planejamento econômico, mas também a teoria econômica inteira em todas suas orientações ideológicas. Isto pelo fato de que a utopia, em sua forma do “método zero”, está onipresente nas ciências sociais e de jeito nenhum é algo exclusivo dos grupos socialistas. Assim, ainda que a utopia socialista seja diferente da burguesa, aquela aparece em termos do mesmo “método zero”, sem o qual seria perfeitamente impossível pensar “técnicas sociais” que visem realizar as metas do socialismo no máximo grau possível. *Temos que pensar o impossível para poder pensar o possível.* Ao proibir pensar a eliminação da pobreza e do desemprego ao nível do impossível de um “método zero”, Popper está proibindo a sua eliminação em termos possíveis. Tal utopia dos pobres e dos desempregados – ou daqueles ameaçados pela pobreza e pelo desemprego – consiste em uma sociedade na qual cada um pode realizar seu próprio projeto de vida, com a segurança de uma vida decente a partir de seu trabalho. Esta utopia é o resultado de seu respectivo “método zero”. Deste derivam os meios de realização adequados que facilitam um planejamento da sociedade “como um todo” ali no que a sociedade capitalista, apesar de todo intervencionismo, não é capaz de solucionar seus problemas. Popper demoniza estes meios e, conseqüentemente, as metas concretas às quais eles servem. Aparece assim o “fogo fátuo” do popperianismo que destrói o possível em nome da proibição de pensar o impossível.

Dadas as incoerências do pensamento de Popper, sua teoria do processo de institucionalização torna-se demasiado limitada. Como não se pode

analisar a relação entre utopias impossíveis e metas possíveis, também não se pode captar a institucionalização como o meio de transformação – e muitas vezes de deformação das metas utópicas impossíveis em metas possíveis, nem a reformulação das metas possíveis através de novas metas utópicas possíveis. Popper separa o impossível e o possível em dois mundos, ainda que, pela força dos fatos, deva confundi-los sempre de novo porque tal separação é, efetivamente, impossível. Portanto, Popper não pode derivar um “princípio de inteligibilidade” para o sistema institucional. E como ele age agressivamente diante de qualquer posição contrária à sua, termina denunciando a busca de tal inteligibilidade como “essencialismo”. Esta é a expressão milagrosa com a qual se protege de qualquer crítica. Às vezes também emprega “trivial” como expressão defensiva.

Constatado isto, podemos agora referir-nos ao sentido em que Popper usa a palavra instituição:

A expressão ‘*instituição social*’ é utilizada aqui num *sentido muito amplo* que inclui corpos de caráter tanto público quanto privado. Assim, eu a utilizarei para descrever uma empresa, seja ela uma pequena loja ou uma companhia de seguros, e da mesma forma uma escola, ou um ‘sistema educativo’, ou uma força de polícia, ou uma igreja, ou um tribunal. (Popper, 1973, p. 79, grifos nossos).

Popper sequer tenta uma definição. Substitui a palavra por um número limitado de exemplos, ficando num estado pré-científico de aproximação ao conceito de “instituição social”. Deste número amplo de instituições, meramente exemplificadas, ele faz depois afirmações universais que carecem absolutamente de sentido, sem uma definição do conceito em questão. De uma série de exemplos não se pode fazer uma afirmação geral e universal.

O que mais chama a atenção nesta lista é o fato de que somente contém instituições parciais. Certamente, isto não é um “sentido muito amplo” da expressão, mas um “sentido muito estreito”. Há outro fato que igualmente chama muito a atenção. Nesta lista faltam as duas “institucionalidades” que

cumprem o papel-chave em suas discussões do progresso infinito: Estado e planejamento por um lado e mercado e relações mercantis por outro. Trata-se precisamente das instituições universais que, como institucionalidades, englobam todas as outras “instituições parciais”.

Acerca destas instituições parciais, Popper afirma agora:

O engenheiro ou técnico fragmentário reconhece que *só uma minoria de instituições sociais é projetada conscientemente, enquanto que a grande maioria ‘nasceu’ como o resultado não premeditado das ações humanas.* (Popper, 1973, p. 79, grifo do autor).

Segundo este ponto de vista, as instituições sociais não projetadas podem nascer como *consequências involuntárias de ações racionais*: exatamente como um caminho pode ser formado sem nenhuma intenção de fazê-lo, por pessoas que acham conveniente usar uma trilha que já existe (como observa Descartes). (Popper, 1973, nota 14, grifo do autor).

Não obstante, nenhuma das instituições da lista de Popper pode jamais nascer nem crescer de forma não premeditada ou como consequência involuntária de ações racionais. Acaso uma loja, um tribunal, uma força policial ou uma igreja aparecem sem premeditação? Se isso, provavelmente, é válido para um caminho, por que há de valer para uma loja? O caminho é, porventura, uma instituição social? Não sabemos isso porque Popper não a define, mas, usualmente não o é. O que são então as instituições não intencionais? Somente em um aparte Popper faz uma menção que nos poderia indicar algo, quando se refere às “instituições não projetadas (como a linguagem)” (Popper, 1973). De súbito, a linguagem é uma instituição e ninguém sabe o porquê.

Porém, Popper de imediato nos tranquiliza: “[...] mas por muito impactante que lhe pareça este fato importante [do surgimento de instituições não projetadas], como tecnólogo ou como engenheiro [o técnico fragmentário] vai contemplá-las a partir de um ponto de vista ‘funcional’ ou ‘instrumental’.” (Popper, 1973, p. 79).



Felizmente, pois o que pensaríamos de um engenheiro social que espera o crescimento de empresas, tribunais e escolas como se fossem árvores?

Popper demonstra novamente esta incapacidade de focar racionalmente as instituições sociais ao discutir o *status* metodológico das instituições como objeto das ciências sociais:

Porque a maioria dos objetos da ciência social, se não todos eles, são objetos abstratos, são construções *teóricas*. (Inclusive 'a guerra' ou 'o exército' são conceitos abstratos, ainda que isto pareça muito estranho para alguns. O concreto consiste nas muitas pessoas que morreram, ou os homens e mulheres fardados etc.). Estes objetos, estas construções teóricas usadas para interpretar nossa experiência, resultam da construção de certos *modelos* (especialmente de instituições), com a finalidade de explicar certas experiências – um método teórico familiar nas ciências naturais em que construímos nossos modelos de átomos, moléculas, sólidos e líquidos, etc. Com muita frequência não nos damos conta de que estamos operando com hipóteses ou teorias, chegando a confundir nossos modelos teóricos com as coisas concretas. (Popper, 1973, p. 150-151, grifos do autor).

O que Popper adverte a outros nesta última frase é precisamente o que ele está fazendo ao identificar de forma explícita instituições com conceitos abstratos, por um lado, e o modelo teórico da instituição com a própria instituição, por outro. Segundo Popper, a instituição é teoria, e isto num sentido propriamente “essencialista”. O que ele reconhece fora desta identidade, entre construção teórica e instituição, é nada mais que os elementos visíveis da instituição. Em consequência, o exército é, por uma parte, como elemento concreto, um conjunto de seres humanos fardados e, por outra, uma construção teórica. Entre os dois polos, elementos concretos visíveis e construção teórica, não há um elemento objetivo intermediário que seja o “objeto instituição”, isto é, um procedimento de objetivação que seja válido para organizar estes elementos concretos visíveis. Do que se infere que a construção teórica da instituição não possui um elemento objetivo de referência, mas que ela mesma é a empiria sobre a qual gira.

Um grupo de seres humanos fardados, porém, não tem por que ser um exército. Podem ser ladrões que se fazem passar por um exército; também pode se tratar do capitão Köpenick. Como verificar que se trata do exército? Somente pelo seu pertencimento à instituição exército que não é sensorialmente perceptível, mas que é uma relação social objetivada. O modelo teórico refere-se a essa relação social objetivada e, em consequência, pode ser falso ou verdadeiro, mas jamais é a instituição. Da mesma forma, nas ciências naturais o modelo do átomo não é o átomo, pois os modelos do átomo podem acertar ou não a realidade deste objeto que não é diretamente perceptível. Também ali, a realidade do átomo está fora do modelo e serve como critério para saber se o modelo é ou não correto.

Com tal imagem das instituições, a conclusão de Popper só pode ser vazia:

Não se pode construir instituições infalíveis, isto é, instituições cujo funcionamento não dependa amplamente de pessoas: as instituições, no menor dos casos, podem reduzir a incerteza do elemento pessoal, ajudando os membros que trabalham na busca dos fins para os quais foram projetadas. O êxito das instituições depende principalmente da iniciativa e do conhecimento pessoal. (As instituições são como fortalezas. Devem estar bem construídas e, além disso, propriamente resguardadas de pessoas.) (Popper, 1973, p. 80).

Ainda não sabemos o que são tais instituições nem por que fazem falta, mas o que Popper sabe é que há necessidade de *defendê-las*. Não há sequer por que analisar a razão. A linguagem, que segundo Popper também é uma instituição, é igualmente uma fortaleza? Ele não sabe nem o que defender nem por que defendê-lo, o que sabe é que há necessidade de defendê-lo: tire a sua cabeça e ponha-se o capacete!

A pista por onde se poderia buscar uma solução a esta dificuldade de Popper no tratamento das instituições encontra-se melhor a partir daquelas instituições que Popper não menciona, mas que são precisamente o

objeto da sua análise do progresso infinito. Trata-se do *mercado* e do *Estado*. Nenhuma delas é uma instituição parcial, as duas englobam o conjunto de todas as instituições parciais. De fato, são “institucionalidades”, e não “instituições parciais”, porque contêm os critérios de organização do conjunto das instituições parciais. Por isso, estão em todas partes e em nenhuma. Jamais encontramos o mercado, sempre empresas, no entanto, a conexão do conjunto de empresas entre si é esta “institucionalidade mercado”. Da mesma forma, nunca nos encontramos com o Estado e sim com alguns de seus órgãos que são instituições parciais, ainda que a “institucionalidade Estado” seja a configuração destas.

Tais institucionalidades estão sempre juntas e delas pode-se dizer que se desenvolvem de uma forma “não projetada”. De forma análoga à linguagem, isto é, sem nenhuma necessidade de considerar esta última como uma instituição. De cada instituição parcial conhecemos o fundador, o projeto de sua fundação e os passos de suas reformas ou, pelo menos, poderíamos conhecê-los. Do Estado e do mercado não é possível conhecer fundador algum, porque não aparecem por um ato de fundação. Fundando “intencionalmente” instituições parciais, fundam-se e reformam-se de uma forma “não intencional” o mercado e o Estado, a sociedade civil e a sociedade política.

Não intencional não significa, naturalmente, algo sem conflito. Este último aparece como um requerimento a partir de problemas reais que não têm solução no marco das instituições parciais existentes, mas que, em caso de não serem solucionados, tornam-se presentes na vida social com uma força cada vez maior a partir dos sujeitos afetados. Isto impulsiona o conflito em função de uma readequação institucional, até que o reordenamento institucional seja capaz de apontar a solução destes problemas. Sentem-se os problemas, projetam-se instituições para solucioná-los e, de maneira não intencional, desenvolvem-se o Estado e o mercado que se impõem sempre de novo. Por isso, podemos dizer que na história das instituições parciais subjaz

um desenvolvimento não intencional da institucionalidade do mercado e do Estado, seja qual for a intenção dos atores desta história.

As análises do progresso infinito, feitas por Popper, indicam muito bem tal forma não intencional do Estado e do mercado se elas forem abstraídas de conclusões como a “impossibilidade lógica” do planejamento. Na União Soviética, o primeiro projeto intencional foi, efetivamente, um planejamento “de tudo” com a substituição definitiva do mercado. O processo de transformação deste projeto do planejamento “de tudo” em um planejamento da sociedade “como um todo”, baseado nas relações mercantis e, portanto, reconhecendo a impossibilidade do planejamento “de tudo”, está ainda em curso e só é explicável como um desenvolvimento não intencional desse planejamento. É assim, ainda que cada passo da transformação tenha que ser dado em instituições parciais e, em consequência, intencionalmente. Trata-se de transformações inevitáveis, ainda que ninguém as queira fazer, mas que devem ser feitas se a sociedade quiser sobreviver. Não fazê-las seria um suicídio coletivo.

Portanto, as transformações deste tipo são obrigatórias; são leis históricas, se assim preferirmos, que não têm nada a ver com essencialismos nem com fantasmas como o historicismo de Popper. Mas Popper parece rejeitar as suas análises mediante um *a priori* antissocialista dogmático, o que explicaria a sua incapacidade de chegar a analisar o próprio processo de institucionalização. Devido ao fato de que hoje o mundo capitalista se encontra frente a uma crise – crise ecológica, crise de desemprego, crise de pauperização – cuja solução transborda os limites da sociedade capitalista, exige-se um planejamento da sociedade e da natureza “como um todo” e implica, também, a transformação da própria sociedade capitalista. À medida que tal conclusão é certa, produz-se um desenvolvimento não intencional que necessariamente destrutura a própria sociedade capitalista e que é o resultado de ações intencionais dirigidas à solução destas crises fundamentais. Mas não se trata de leis inexoráveis, dado que sempre existe a alternativa do suicídio coletivo, no qual se pode procurar o último testemunho da liberdade burguesa.

## A lógica da pesquisa científica

A partir da análise do planejamento, da concorrência e do processo de institucionalização, feita do ponto de vista de Popper, ou mesmo de nossa crítica a seus argumentos, podemos retomar a crítica da metodologia popperiana. Trata-se, antes de mais nada, de suas duas conclusões principais: sua crítica da indução e seu princípio de demarcação entre ciência e metafísica. As duas estão intimamente vinculadas entre si e sua discussão permite resumir a problemática da metodologia de Popper.

### *A crítica da indução por parte de Popper*

Podemos partir de dois exemplos que Popper considera de indução. O primeiro afirma que “o sol sairá amanhã e vai se pôr a cada vinte e quatro horas” (Popper, 1974b, p. 23), o que conforme Popper já foi refutado. Contudo, notemos que se trata de uma regra empírica e não de uma lei científica. Nenhuma lei das ciências empíricas sustenta regularidades deste tipo que são modelos da lei, mas jamais a própria lei. Portanto, se amanhã o sol não sair, extinguindo-se, nenhuma lei científica será questionada. A lei da gravidade apenas sustentaria que o sol só pode extinguir-se nos termos desta mesma lei. Assim, o exemplo é absolutamente irrelevante para a discussão da indução nas ciências empíricas.

O segundo exemplo afirma que “todos os seres humanos são mortais” (Popper, 1974b). Tal enunciado é de indução quando afirma que é impossível que um ser humano seja imortal. Mas também neste caso não se trata de uma lei; estamos ante um princípio empírico geral de impossibilidade, cujo juízo correspondente tem caráter apodíctico. Popper, ao contrário, argumenta que é falseável e, além disso, diz que já foi falseado. Porém, seu argumento (Popper,

1974b) não é mais do que um progresso infinito com a sua má infinidade correspondente. Por outra parte, é absolutamente contraditório e simplista.

Nossa hipótese é a seguinte: se a indução é relevante nas ciências empíricas é por causa do seu papel na formulação dos princípios gerais de impossibilidade. E, ainda que o enunciado da mortalidade forme um princípio de impossibilidade, não entra diretamente na formulação de leis empíricas. Em consequência, é preciso mudar de enunciado para demonstrar a incidência da afirmação de impossibilidades nas ciências empíricas.

Outro exemplo muito apreciado por Popper é o enunciado segundo o qual é impossível que um ser humano construa um *perpetuum mobile*. Vamos citar este princípio em três formulações diferentes, duas das quais são de Popper.

### A possibilidade do *perpetuum mobile*

Com esta maneira de formulá-las vemos que as leis naturais podem ser comparadas a “vetos” ou “proibições”. Precisamente por isto são falseáveis: se aceitamos como verdadeiro um enunciado singular que, no sentido de transgressão de uma proibição, afirma a existência de algo (ou a aparição de um acontecimento) excluído pela lei, então a lei fica refutada. Teríamos um exemplo com: “Em tal lugar há um aparelho que é uma máquina do movimento perpétuo.” (Popper, 1980, p. 66-67).

A tese é unívoca: a impossibilidade do *perpetuum mobile* é considerada hipotética; o enunciado que afirma a existência de um *perpetuum mobile* em qualquer lugar é considerado um enunciado básico, isto é, um enunciado que se refere a um acontecimento possível, ainda que no momento presente não ocorra. Em consequência disso, Popper nega a impossibilidade do *perpetuum mobile*.

## A impossibilidade do *perpetuum mobile*

Tomemos agora a descrição que um físico faz deste mesmo exemplo: “Assim, a partir do resultado geral da experiência, segundo o qual um *perpetuum mobile* é impossível, a termodinâmica busca inferir *analiticamente* relações fixas (*Bindungen*), às quais *devem* seguir os acontecimentos singulares.” (Einstein; Infeld, 1977, p. 127-128, tradução nossa).

Em outro lugar, o próprio Einstein (1977, p. 121) fala dos resultados gerais da “indução a partir da experiência”, referindo-se ao juízo segundo o qual nosso espaço de experiência é euclidiano.

Aqui também a tese é unívoca: a impossibilidade do *perpetuum mobile* é considerada apodíctica; além disso, destaca-se o caráter categorial do juízo ao afirmar que se derivam de maneira analítica relações fixas que devem seguir os acontecimentos.

## A solução ambivalente

Posteriormente, Popper (1973, p. 75) volta ao mesmo exemplo nestes termos: “Por exemplo, a lei da conservação da energia pode ser expressa por: ‘Não se pode construir uma máquina de movimento contínuo...’”

Agora a afirmação é ambígua, mas, sob um aspecto determinado, contrária à de Einstein. “Não se pode construir...” pode significar uma impossibilidade estrita ou uma simples constatação de que no momento não se pode. Somente no segundo caso se afirmaria a *falseabilidade*.

Por outro lado, Popper sustenta que da lei da conservação da energia infere-se que não se pode construir um *perpetuum mobile*. O físico, por sua vez, sustenta o oposto: a formulação da lei infere-se, de maneira analítica, desta impossibilidade. Einstein chama tais impossibilidades de “princípios”, e as leis derivadas destas impossibilidades “leis de princípios” (*Prinziptheorien*). E acrescenta: “[...] a vantagem das teorias de princípios é a sua perfeição

lógica e a segurança de seus fundamentos.” (Einstein; Infeld, 1977, p. 128, tradução nossa).

Assim, Popper torna-se uma espécie de alquimista que busca o *perpetuum mobile*. Só que ele pode censurar o alquimista pelo fato de ter-se apressado muito, dado que o *perpetuum mobile* apenas poderá ser construído em um futuro não determinado até o momento. Na visão de Popper, o alquimista aparece como o alfaiate de Ulmo que no século XV construiu um tipo de avião, lançou-se da catedral de Ulmo e morreu. Isto é, tentou algo que somente séculos depois seria possível, mas a sua visão era realista. A ciência empírica moderna, ao contrário, surge a partir do momento no qual a busca do *perpetuum mobile* é declarada como a busca de algo definitivamente impossível. De fato, com esta declaração de impossibilidade radical abre-se espaço à formulação da lei de conservação da energia como categoria básica das ciências naturais. O alfaiate de Ulmo era um realista prematuro. O alquimista, ao contrário, um ilusionista. Descobrimo a ilusão deste último, revela-se o realismo daquele.

Ainda que a impossibilidade do *perpetuum mobile* seja descoberta pelos muitos casos nos quais a tentativa fracassa, ela é formulada como juízo por uma avaliação de todos os fatos possíveis, feita a partir de cada experiência necessariamente pontual. Não há dedução alguma que possa justificar tal juízo de impossibilidade; mas apenas a formulação apodíctica do juízo permite a ciência empírica. A prova da validade do juízo de impossibilidade implica, portanto, a validade do conjunto de todos os conhecimentos derivados a partir dele. Se tal juízo fosse falso, o conjunto dos conhecimentos derivados – neste caso, toda a ciência natural – seria falso.

Estabelece-se, então, uma relação entre a totalidade do mundo físico, a totalidade do conhecimento deste mundo físico e o princípio de impossibilidade do *perpetuum mobile*. Se este fosse falso, todo o conhecimento das ciências naturais seria falso. A impossibilidade de que isto seja assim afirma, indutivamente, o próprio princípio de impossibilidade do qual se partiu. Em consequência, chega-se a um círculo “autovalidante”, dado que se declara



os conhecimentos científicos derivados do princípio de impossibilidade, e o espaço tecnológico por eles aberto, como conhecimento verdadeiro do mundo. Como o princípio de impossibilidade do *perpetuum mobile* descreve todo o âmbito da ação tecnológica humana, a generalização de tal princípio leva à redução da ação humana a seu aspecto tecnológico. Logo, o princípio de impossibilidade só vale para ação tecnológica, a qual verifica-o indutivamente. Não existe a mínima razão para aceitá-lo por si só e aplicá-lo à práxis humana total. A ciência empírica infere o que o ser humano pode fazer com o mundo enquanto se aproxima tecnologicamente deste.

Nas análises anteriores, já tínhamos visto em quais termos Popper tratava os princípios de impossibilidade nas ciências sociais. No caso da impossibilidade do conhecimento humano ilimitado, Popper abandona toda a ambiguidade que sustenta quando fala das ciências naturais. Em relação à negação dos princípios de impossibilidade, ele fala de “utopismo” – e até de “diabo” – e oferece a democracia, pensada em seus termos metodológicos, como a “chave para o controle dos demônios”. Condena, nos termos mais dogmáticos possíveis, a consideração dos princípios de impossibilidade como princípios hipotéticos e falseáveis, como se isto fosse um resultado do demônio.

Mas se a impossibilidade do *perpetuum mobile* é simplesmente uma hipótese, por que não o será também a impossibilidade do conhecimento ilimitado? Este “utopismo” não é mais que o resultado de sua metodologia, a qual declara todos os enunciados científicos como falseáveis e sem poder admitir impossibilidades apodícticas, a não ser como derivadas de contradições da lógica formal. Por isto, a sua afirmação da impossibilidade de um conhecimento ilimitado é correta, ainda que a afirmação contrária nem seria diabólica nem se conhece alguém que a faça. Contudo afirmar a impossibilidade de um conhecimento ilimitado estragaria a sua própria metodologia, posto que implicaria – se Popper for coerente – a aceitação de juízos apodícticos de impossibilidade cuja validade só pode ser indutiva, caindo, assim, em um “círculo autovalidante”.

## O critério da demarcação

Para ver as implicações desta análise da indução sobre o critério da demarcação proposto por Popper, vamos fazer uma lista dos princípios empíricos de impossibilidade que ele menciona explicitamente:

- 1) é impossível que o ser humano construa um *perpetuum mobile*;
- 2) é impossível um ser humano imortal;
- 3) é impossível que um ser humano viva sem alimentos;
- 4) é impossível que um ser humano possa ter conhecimentos ilimitados;
- 5) é impossível um ser humano para o qual não seja válida a discursividade do tempo;
- 6) é impossível um ser humano para o qual não seja válida a discrecionalidade do espaço.

Todas estas impossibilidades são fácticas, de validade indutiva e de afirmação apodíctica. Em consequência, sua possibilidade imaginária não mais envolve contradição lógica alguma. Popper aceita tais afirmações como científicas, por isso as considera falseáveis. Para a primeira, constrói explicitamente o *falseador* que ele considera como enunciado básico (Popper, 1980, p. 67). Segundo essa indicação de Popper, podemos construir agora os falseadores para cada uma destas impossibilidades:

- 1) este é um *perpetuum mobile*;
- 2) este é um ser humano imortal;
- 3) este ser humano vive sem alimentos, ou, em outros termos, este ser humano tem uma produtividade ilimitada do trabalho onde quer que esteja e, portanto, nunca lhe pode faltar alimentos;
- 4) este ser humano tem conhecimentos ilimitados;

- 5) este ser humano se movimenta para frente e para trás no tempo, segundo a sua vontade, e pode estar em vários momentos ao mesmo tempo;
- 6) este ser humano se movimenta de forma instantânea no espaço, segundo a sua vontade, e pode estar em vários lugares ao mesmo tempo.

Eis o mundo dos falseadores dos princípios empíricos de impossibilidade. Se excetuamos a existência de Deus, a qual não aparece nos falseadores, este mundo é o conjunto de todos os mundos metafísicos e religiosos até agora pensados e, provavelmente, possíveis de pensar (excluindo os mundos logicamente contraditórios).

Agora Popper declara de forma explícita o primeiro falseador como enunciado básico (Popper, 1980) e insinua este caráter de enunciado básico para o segundo (Popper, 1974b, p. 23). Consequentemente, tem de considerar todos estes falseadores como enunciados básicos no sentido de sua própria definição; então, todos os milagres pensados alguma vez pelos seres humanos aparecem agora como possíveis enunciados básicos. Trata-se, sem dúvida, do mundo maravilhoso dos *falseadores* do impossível.

Se agora resulta que estes falseadores são enunciados básicos, por que Popper busca um critério de demarcação entre as ciências e a metafísica? A metafísica já está dentro das ciências por causa da tese popperiana da falseabilidade de todos os enunciados científicos. Ele não descobre nenhuma diferença séria entre estes falseadores maravilhosos e o enunciado “este corvo é branco”.

Vejamos primeiro a definição do “enunciado básico” tal como Popper (1980, p. 99) a torna explícita: “Os enunciados básicos são, portanto, no modo material de falar, enunciados que afirmam que um evento observável acontece numa região individual do tempo e do espaço.” Tal definição parte já de um tempo discursivo e de um espaço discreto. Assim, o enunciado destas

características do tempo e do espaço – que é um enunciado empírico – não pode ser falseável, pois, necessariamente, seus falseadores potenciais se encontram fora do tempo discursivo e do espaço discreto. Logo, os falseadores correspondentes (números 5 e 6 de nossa lista) não são enunciados básicos.

Mas restam outros quatro, dos quais pelo menos um – o referido ao *perpetuum mobile* – Popper sustenta explicitamente que é um enunciado básico. Por implicação, os outros devem sê-lo também. Sendo enunciados básicos, formulam os possíveis falseadores dos princípios de impossibilidade correspondentes. Esses enunciados básicos devem ser considerados como acontecimentos possíveis, ainda que de fato não aconteçam: “Em lugar de falar de enunciados básicos excluídos ou proibidos por uma teoria, podemos dizer que esta exclui certos acontecimentos possíveis, e que ficará falseada se tais acontecimentos possíveis acontecem realmente.” (Popper, 1980, p. 84).

Os falseadores maravilhosos descrevem, portanto, acontecimentos possíveis. Porém, o princípio de impossibilidade que devem *falsear* sustenta, precisamente, a impossibilidade de tais acontecimentos. A tese da impossibilidade do *perpetuum mobile* sustenta que o enunciado “este é um *perpetuum mobile*” não é um enunciado básico no sentido de Popper. O mesmo vale para todos os princípios de impossibilidade. Enquanto formam juízos apodícticos, implicam que seus possíveis *falseadores* descrevem acontecimentos impossíveis, motivo pelo qual não podem ser enunciados básicos (que descrevem acontecimentos possíveis, segundo Popper).

Se restringirmos agora os enunciados básicos a acontecimentos possíveis dentro do conjunto dos princípios empíricos gerais de impossibilidade, poderíamos mudar a definição de Popper no seguinte sentido: os enunciados básicos afirmam que um evento observável acontece em uma região circunscrita pelos princípios empíricos gerais de impossibilidade, incluindo neles o tempo discursivo e o espaço discreto. Se efetivamente há princípios de impossibilidade nas ciências empíricas, os enunciados básicos somente podem ser definidos nos termos anteriores. Desta forma, o enunciado “este

é um *perpetuum mobile*” não é um enunciado básico, posto que está referido a um acontecimento impossível, enquanto que o enunciado “este é um corvo branco” é sim um enunciado básico.

À medida que Popper tem de aceitar tal reformulação, toda sua metodologia é invertida. Dos princípios de impossibilidade derivam-se, de forma “analítica”, leis das ciências empíricas, usando a expressão citada por Einstein. Assim, a lei da conservação da energia deriva-se analiticamente da impossibilidade do *perpetuum mobile*. A sua única referência empírica está no princípio de impossibilidade correspondente, daí que essa lei não seja falseável, pois seu falseador potencial não está referido a um acontecimento possível e sim a um acontecimento impossível. Somente têm caráter falseável as condições iniciais através das quais essa lei pode aparecer na realidade. Se chamarmos de leis gerais todas aquelas leis que se derivam de forma analítica de algum princípio de impossibilidade, infere-se então que as leis gerais das ciências empíricas – as leis de princípio de Einstein – não são falseáveis. Portanto, se um enunciado científico é falseável, então não pode ser uma lei empírica geral, e se é uma lei empírica geral, então não pode ser falseável.

Isto é contrário ao que afirma Popper: “À medida que um enunciado científico fala sobre a realidade, deve ser falseável; e à medida que não é falseável, não fala sobre a realidade.” (Popper, 1980, p. 292).

Mas as leis empíricas gerais continuam sendo empíricas e, consequentemente, podem ser avaliadas em termos empíricos. Por outra parte, dado que são inferidas analiticamente dos princípios de impossibilidade, seu conteúdo empírico é igual ao que já possuem esses princípios. Assim, a experimentação das leis gerais é a base da experimentação de tais princípios, por isso, à medida que esses princípios têm validade por indução, as leis gerais também a têm. Em consequência, ao serem leis de validade indutiva, a experimentação não pode falseá-las; se a sua falseabilidade é demonstrada, então, deixam de ser leis gerais e devem ser substituídas por outras formulações que sejam não falseáveis, pois só desta forma podem indicar o limite de possibilidade.

Esta reformulação pode ser necessária unicamente por duas razões. A primeira, refere-se ao caso em que o princípio de impossibilidade, do qual são deduzidas, resulta falseável. E em tal caso, este deve ser reformulado até que deixe de sê-lo para poder servir como princípio. A segunda razão refere-se à possibilidade de erros de dedução na derivação analítica da lei geral. No sentido desta experimentabilidade, as leis gerais são contrastáveis, mas não falseáveis. Somente as condições iniciais dos modelos de tais leis gerais são falseáveis.

Agora podemos ver como Popper enfoca este problema dos princípios de impossibilidade colocado por William Kneale<sup>4</sup>. Popper aceita a expressão, mas não o conceito<sup>5</sup>. Ele fala, seguindo Kneale, de princípios de impossibilidade ou de princípios de necessidade, sendo a necessidade a expressão positiva da impossibilidade. O impossível e o necessário cobrem conceitualmente o mesmo conteúdo, visto a partir de dois ângulos diferentes, e descrevem a impossibilidade como limite necessário.

Apesar disso, Popper corta toda possibilidade de discussão pela sua insistência em sua nova concepção da indução, na qual ele segue a Hume. Para Popper, indução é “a doutrina da primazia das repetições” (Popper, 1980, p. 392), em referência a fenômenos do tipo: todos os dias sai o sol em tal lugar.

Destaquemos, no entanto, que aqui se trata de repetições de fatos positivos, enquanto que os princípios de impossibilidade se referem a repetições de “impossibilidades”. De fato, que as novas tentativas de construir *perpetuum mobiles* sempre voltem a fracassar é algo diferente da afirmação: as macieiras dão maçãs todos os anos. A ciência empírica só está preocupada na indução a partir de impossibilidades, não a partir de fatos, visto que suas leis se inferem de tais impossibilidades e não da regularidade de fatos.

---

4 Cf. Kneale (1949).

5 Cf. Popper (1980, Nuevos Apéndices, X).

A tudo isto Popper acrescenta uma confusão que torna vazia sua metodologia. Que um enunciado empírico – e enunciados empíricos incluem os princípios de impossibilidade – possa ser falso em termos empíricos não implica que seja falseável. Popper definiu a falseabilidade pela sua definição de enunciados básicos que devem expressar acontecimentos possíveis. Que um enunciado empírico seja falso já não implica necessariamente que seja falseável. Porém, dado que com os princípios de impossibilidade aparece o problema de enunciados empíricos não falseáveis, Popper se apoia no fato de que tais princípios também podem ser falsos empiricamente para deduzir que são falseáveis. Isto produz uma confusão que percorre a totalidade do capítulo<sup>6</sup>.

O problema-chave continua sendo que Popper tente negar uma diferença qualitativa inevitável na análise metodológica entre impossibilidades empíricas e regularidades dos fatos empíricos. Todo seu argumento está baseado na tese de que enunciados do tipo “este é um *perpetuum mobile*” e “este é um corvo branco” são da mesma índole. Popper os identifica dado que ambos são falseadores de enunciados universais formuláveis como proibições. No entanto, o enunciado universal “não é possível construir um *perpetuum mobile*” declara uma impossibilidade, enquanto que o enunciado “todos os corvos são pretos” declara uma regularidade que estabelece uma simples exclusão contingente dos corvos brancos. Por esta razão, do primeiro se inferem leis gerais, enquanto que do segundo somente se inferem condições iniciais que podem mudar sem que esteja em jogo nenhuma lei geral.

Assim, podemos concluir que o critério de demarcação de Popper cai à medida que seja necessário aceitar nas ciências empíricas a distinção entre dois tipos de indução e entre dois tipos de enunciados empíricos, dos quais somente um é falseável e o outro não. O limite entre enunciados

---

6 Cf. Popper (1980, Nuevos Apéndices, X).

falseáveis e enunciados não falseáveis não é mais o limite entre ciências empíricas e ciências não empíricas (que Popper chama com frequência de Metafísica). Desta forma, a crítica que Popper faz a Carnap, de que seu critério das ciências deixa de fora todas as ciências, volta-se contra o próprio Popper. Efetivamente, ao excluir da ciência empírica todos os enunciados não falseáveis, Popper expulsa da ciência os princípios de impossibilidade e, conseqüentemente, as leis empíricas gerais que se derivam analiticamente deles. Trate-se das ciências naturais ou das ciências sociais, o conjunto delas fica, segundo o critério de demarcação de Popper, fora da ciência à medida que as leis gerais ficam também excluídas.

Aparentemente, Popper evita essa conclusão mediante a declaração de tais princípios de impossibilidade como falseáveis. Porém, a lógica desta tese faz Popper perder toda a base de sua crítica às utopias. Com certeza, ao considerar os princípios de impossibilidade como hipotéticos e falseáveis, não pode enunciar seus falseadores – os falseadores maravilhosos – como impossíveis, mas tratá-los no sentido de um “ainda não possível”. Abre-se, assim, um campo infinito de metas humanas aparentemente possíveis que inclui, naturalmente, todas as metas que Popper chama com frequência de “utópicas”. Logo, todas as utopias que ele critica tornam-se de novo factíveis, pelo menos em princípio, ainda que agora como resultado de um *progresso técnico* indefinidamente longo. A radicalidade deste “utopismo popperiano” se anuncia, de forma expressa, em sua tese de que o enunciado “todos os seres humanos são mortais” já está falseado. Se este enunciado já está falseado, não existe meta, por infinita que seja, que não esteja ao alcance do progresso técnico.

Desta forma, Popper não supera a utopia nem consegue criticá-la. O que ele faz é transformá-la de uma utopia de libertação do ser humano – práxis – em uma utopia do progresso técnico. Não há metas que este não possa atingir. Ele desloca a força utópica para a tecnologia e para a inércia objetiva do progresso, e a faz atuar, deste modo, contra a libertação huma-



na. O céu na terra não foi prometido por Marx e sim por Popper, mas ele o promete com a força cega da tecnologia, integrando inclusive seu “mito da imortalidade” nesta hipótese do capitalismo desenvolvido de hoje.

Tais duas últimas críticas ao pensamento de Popper já esclarecem o que consideramos sua principal contribuição à discussão científica de hoje. Trata-se, por um lado, de sua teoria da falseabilidade e, por outro, de sua crítica ao pensamento utópico. Nos dois casos, trata-se de passos decisivos, mas em nenhum deles Popper consegue coerência em suas posições. Consideramos que uma das principais explicações deste fato descansa nos preconceitos ideológicos de Popper. É necessário ir além de suas posições para poder dar sentido às suas contribuições.

## **O núcleo metodológico das ciências empíricas**

Ainda que seja necessário rejeitar o critério de demarcação de Popper, os falseadores transcendentais dos princípios de impossibilidade continuam sendo parte das ciências empíricas. Como não são enunciados básicos já não são falseadores empíricos, do que se infere que os princípios de impossibilidade não são falseáveis no sentido da afirmação de Popper. Não obstante, enquanto estes princípios sustentam a sua impossibilidade, estão presentes em sua forma negada nos enunciados correspondentes, especialmente nas teorias gerais de todas as ciências empíricas. Se o enunciado “é impossível construir um *perpetuum mobile*” é um enunciado empírico, então o *perpetuum mobile* é um conceito pertencente às ciências empíricas. Isto é válido para outros enunciados. Se o enunciado “é impossível que o ser humano tenha um conhecimento ilimitado” é um enunciado científico, então “o ser humano com conhecimentos ilimitados” é um conceito das ciências empíricas. Isto é, ainda que os falseadores transcendentais sejam

considerados como radicalmente impossíveis, a sua conceitualização é parte da própria ciência empírica.

De acordo com o anterior, já não podemos voltar a pronunciar o critério de demarcação excluindo os *falseadores* transcendentais e sua conceitualização das ciências empíricas. Eles fazem parte destas uma vez que as leis empíricas gerais são formuladas analiticamente a partir da negação dos próprios falseadores transcendentais. Através desse processo de negações, a conceitualização dos falseadores transcendentais influencia o conteúdo da lei geral e, em sentido inverso, o conteúdo da lei geral influencia a conceitualização dos falseadores transcendentais. São como as duas caras de uma mesma moeda; é impossível declarar uma cara como científica e a outra como não científica. Em consequência, se tais falseadores transcendentais são declarados como metafísicos, a metafísica passa a ser parte das ciências empíricas, com o que o próprio sentido de um critério de demarcação – herança do positivismo austríaco – está em discussão.

Aparece, então, uma espécie de miragem no interior das ciências empíricas, por meio da qual o possível é expresso como um espaço empírico pela negação do impossível. Isto pressupõe, naturalmente, que a impossibilidade do impossível não seja uma impossibilidade lógica. As impossibilidades lógicas formam uma “fronteira cega” do conhecimento e da ação. Nas ciências empíricas, ao contrário, o impossível é logicamente coerente (neste sentido: logicamente possível) mas, de fato, impossível. Declarando a sua impossibilidade, aparece o âmbito do possível que não pode ser expresso de nenhuma outra forma. Transcendendo o possível, chega-se ao impossível, e a tomada de consciência desse carácter impossível do impossível marca o espaço do possível.

Assim, o conjunto dos mundos que entra na reflexão das ciências empíricas se divide em dois: conjunto de mundos possíveis e conjunto de mundos impossíveis. Os dois conjuntos são *logicamente* possíveis, mas o conjunto dos mundos possíveis é conhecido pela negação da possibilidade

do conjunto dos mundos impossíveis, isto é, transcendendo as possibilidades humanas. Portanto, ao invés de uma demarcação entre o que é científico e o que não é, aparece uma demarcação entre mundos possíveis e mundos impossíveis, na qual o conhecimento do possível passa pela conscientização da impossibilidade de outro mundo que é o dos falseadores transcendentais. Os dois mundos pertencem ao âmbito das ciências empíricas. Aquele que não acreditar, que tente fazer uma teoria do equilíbrio econômico sem recorrer ao conceito do ser humano com conhecimentos ilimitados ou a uma teoria física sem recorrer à conceitualização do *perpetuum mobile*. No entanto, se é cientificamente necessária a referência a um ser humano com conhecimentos ilimitados, então este conceito é parte da ciência. Pelo fato de negarmos a sua possibilidade, tal conceito do impossível não deixa de pertencer à ciência. Com isto, o mito, através da negação de sua possibilidade, penetra na ciência, embora ele fique aparentemente de fora.

Logo, vemos que o conjunto de todos os mundos concebíveis, em termos de coerência formal, divide-se em um conjunto de mundos possíveis e outro de mundos impossíveis, e que a negação da possibilidade do conjunto dos mundos impossíveis é a forma de conhecer o que está no conjunto dos mundos possíveis. Entre os dois conjuntos, há, portanto, uma fronteira que traça o limite do possível à condição humana. Porém, trata-se de um limite real que não pode ser conhecido pela reflexão pura. De fato, trata-se de um limite experimentado, não deduzível logicamente de lei geral alguma das ciências empíricas, visto que a formulação destas leis é inferida analiticamente de princípios de impossibilidade que não podem ser deduzidos de tais leis nem de nenhuma outra. Em consequência, experimenta-se a impossibilidade e, nesse processo, descobre-se a sua relevância categorial para a formulação de leis gerais. Sem provar e experimentar a impossibilidade, não se pode conhecê-la nem introduzi-la como categoria da ciência empírica.

De outro lado, parece que não existe nenhuma possibilidade de formular algo como uma lista completa de tais princípios de impossibilidade. Eles

são descobertos e, a partir daí, são validados, mas não pode haver um método regulamentado para isso. Assim, por exemplo, vimos como o princípio da impossibilidade do conhecimento ilimitado apareceu, nos últimos setenta anos, através do descobrimento de sua relevância categorial e a partir de certas experiências políticas acontecidas, embora o fato da impossibilidade de tal conhecimento tenha sido universalmente conhecido e aceito ao longo de toda a história humana. A descoberta que funda um novo princípio reside no fato de que se descobre a possibilidade de julgar a validade de teorias e práticas a partir do próprio princípio de impossibilidade. Uma teoria e uma prática incompatíveis com tal princípio são julgadas agora como inválidas, o que implica a necessidade de sua reformulação. Todos os outros princípios têm uma história parecida. Nenhum deles aparece sem a descoberta de que representam um marco categorial válido para a ação humana. Embora expressem muito bem impossibilidades conhecidas frequentemente e com muita anterioridade à sua aparição levam à precisão da expressão desta impossibilidade e começam a ter uma história de reformulações e adaptações. Além disso, os princípios de impossibilidade nunca têm uma expressão definitiva por mais que apareçam com alto grau de segurança.

Por isso, ainda que a partir dos princípios de impossibilidade surjam as categorias da ação e do pensamento empírico sobre esta ação, tais categorias não têm caráter algum *a priori* da razão. Elas são *a prioris* práticos cuja existência é a da própria realidade e são descobertas em referência a tal realidade; ou seja, são *a prioris* existentes que se descobrem *a posteriori*, mas que impregnam a realidade já antes de serem descobertos. É dessa forma que as categorias podem ter história.

Até agora vimos como os falseadores transcendentais, pela afirmação de sua própria impossibilidade, entram na ciência empírica. Nos termos até aqui discutidos, não passam desta presença negativa da afirmação de sua impossibilidade, ainda que dessa maneira estejam presentes em todas as leis empíricas gerais derivadas analiticamente do princípio de impossibilidade

em referência. Mas também entram em sua forma positiva na formulação das leis gerais da ciência.

Os falseadores transcendentais entram positivamente nas teorias da ciência empírica através das idealizações empíricas mediante as quais as leis gerais são formuladas. Trata-se daquele método que Popper (1973, p. 156) chamava de “método zero” nas ciências empíricas. Em todas as formulações da teoria do equilíbrio econômico – quer se trate de teorias do planejamento ótimo ou do equilíbrio perfeito dos mercados – o pressuposto da “informação completa” aparece como um pressuposto teórico de sua construção racional. O princípio de impossibilidade sustenta que tal conhecimento ilimitado é impossível e deste fato infere a própria inevitabilidade, seja das relações mercantis, da existência do Estado ou do planejamento. Isto é, se existisse tal informação completa, não faltariam nem as relações mercantis nem o planejamento e nem o Estado. Do princípio de impossibilidade do conhecimento ilimitado deriva-se a inevitabilidade destas institucionalidades.

Mas enquanto fazemos teorias do mercado ou do planejamento introduzimos como pressuposto de análise aquele conhecimento completo cuja impossibilidade nos permite explicar o caráter inevitável tanto do mercado quanto do planejamento. De fato, aparecem modelos do mercado perfeito ou do planejamento perfeito que incluem, como pressuposto teórico, a possibilidade daquele impossível do qual se deriva a inevitabilidade do fenômeno que esteja sendo estudado. À medida que tais reflexões aparecem, evidentemente aparecem também, no interior da ciência empírica, falseadores transcendentais em forma afirmativa, ainda que não necessariamente realizável. Não se afirma que este conhecimento ilimitado seja factível, o que se afirma é um pressuposto teórico que permite analisar o fenômeno. Mas enquanto se estabelece tal pressuposto, são introduzidos, na ciência empírica, os falseadores transcendentais em sua forma afirmativa, ainda que sejam afirmados unicamente como pressupostos cuja não factibilidade se conhece.

Este mesmo “método zero” aparece igualmente nas ciências naturais. Popper refere-se ao fato:

Inclusive, aqui se pode dizer, talvez, que o uso de modelos racionais ou ‘lógicos’ nas ciências sociais, ou do ‘método zero’, tem um vago paralelo nas ciências naturais, especialmente em biologia e em termodinâmica (a construção de modelos mecânicos e de modelos fisiológicos de processos e órgãos). (Popper, 1973, p. 156, nota 38).

O exemplo mais claro, talvez, é o da mecânica clássica que se constitui quase inteiramente a partir de tais modelos. Se por *perpetuum mobile* entendemos uma máquina que faz trabalho sem receber energia de seu exterior, podemos considerar, então, como o caso limite do *perpetuum mobile* uma máquina que esteja em movimento contínuo e efetuando um trabalho zero sem receber energia de seu exterior. Nessa forma, aparece o *perpetuum mobile* na maioria dos teoremas da mecânica clássica. O pêndulo matemático é, assim, um *perpetuum mobile*, visto que é uma máquina de movimento contínuo que efetua trabalho zero e que não recebe energia do exterior. Não obstante, o modelo do pêndulo matemático é construído sobre a base da lei da conservação da energia que se deriva, analiticamente, do princípio de impossibilidade da construção de um *perpetuum mobile*.

Também a lei da inércia descreve um caso de *perpetuum mobile* do mesmo tipo, assim como a lei da queda livre e outras. O falseador transcendental do princípio de impossibilidade é interiorizado pela teoria, e sua forma afirmativa permite a derivação da lei (uma exceção são as leis da alavanca que não empregam tais pressupostos). Também em tais casos se reconhece a não factibilidade do *perpetuum mobile*, mas este conhecimento não impede a derivação da lei empírica.

Em todas as ciências empíricas – ciências sociais e ciências naturais – aparecem tais idealizações empíricas que transformam o impossível, enunciado pelo princípio de impossibilidade, em um possível, em termos do

pressuposto teórico que serve como meio de derivação de leis. O falseador transcendental do princípio de impossibilidade é transformado em premissa da análise teórica da empiria.

Até aqui os falseadores transcendentais continuam tendo uma função estritamente teórica, por mais que apareçam em termos afirmativos como pressupostos da análise do mundo possível, e não somente como negados pelo princípio de impossibilidade. Mas há um passo adicional que os transforma de novo em metas da ação, pelo fato de que os falseadores transcendentais, em sua forma afirmada pelos pressupostos teóricos, abrem espaços de possibilidades tanto reais quanto ilusórias. Certamente, a partir dos falseadores se descobrem agora espaços possíveis de desenvolvimentos técnicos que permitem aproximar-se tanto quanto possível, ainda que seja ilusoriamente, daquilo que o princípio de impossibilidade enuncia como impossível. Não é possível construir um *perpetuum mobile*, mas se podem construir máquinas que se aproximem o máximo possível ao *perpetuum mobile* e que tenham, portanto, um gasto mínimo para fazer um trabalho determinado. O desenvolvimento técnico em busca de máquinas mais racionais está agora aberto. Embora não se possa fazer uma concorrência perfeita, pode-se estender ao máximo a concorrência e assegurar a mais completa informação possível para que as empresas possam concorrer de forma racional. Ainda que não se possa fazer um planejamento “de tudo”, pode-se fazer um planejamento o mais eficiente possível. Isto é, os falseadores transcendentais, em sua forma afirmativa, abrem possibilidades tecnológicas frente ao futuro, as quais não podem ser enxergadas sem tais horizontes.

O impossível deixa de ser algo cortante; não paralisa, e sim impulsiona. Sempre há uma meta além do que já se alcançou. A partir desta forma afirmativa aparecem, portanto, os progressos infinitos orientados em busca daquelas metas imbuídas nos falseadores transcendentais. Porém, ao abrir-se tal espaço do desenvolvimento tecnológico, aparece igualmente a ilusão infinita do progresso tecnológico ou social. Através da infinitude deste

progresso técnico, aquelas metas, cuja declaração de impossibilidade está em sua origem, tornam-se aparentemente atingíveis. Parece existir algo análogo a uma aproximação assintótica às metas transcendentais, o que outorga ao desenvolvimento tecnológico a força mítica de um progresso infinito. Tudo o que os princípios de impossibilidade negam manifesta-se de repente, através da magia da aproximação assintótica, com a aparência objetiva da factibilidade.

A utopia dos céus novos e das terras novas parece estar agora ao alcance da ação humana através do progresso infinito. Para atingi-los, falta apenas empurrar esse progresso. Assim, surge uma verdadeira ilusão transcendental, a magia do progresso infinito, sob cuja luz todo o impossível torna-se possível.

A ciência empírica possui uma expressão que concede uma aparência realista para esta ilusão: o “possível em princípio”. Visto em termos do progresso infinito, os falseadores transcendentais transformam-se em “possíveis em princípio” embora seja aceito que “nunca” se atingirá a sua realização. Mas o “nunca” sempre fica em uma penumbra. A imortalidade do ser humano é impossível, mas é possível, em princípio, a partir do progresso infinito da ciência médica (Popper, 1980). Viajar pelo telefone é impossível, mas possível em princípio a partir do progresso infinito da cibernética (Norbert Wiener, 1965). A concorrência perfeita é impossível, mas possível, em princípio, pela tendência ao equilíbrio de um progresso infinito. O anarcocapitalismo, com sua ilusão de uma concorrência de proprietários privados que prescindem de qualquer aparelho do Estado, é impossível, mas sob a luz do progresso infinito torna-se possível em princípio (Albert, 1982). É impossível saber tudo, mas sob a luz do progresso infinito é possível em princípio (Einstein). E assim para toda a ciência empírica e para todas as impossibilidades negadas pelos princípios de impossibilidade que estão em sua origem, tanto histórica quanto logicamente. Toda esperança humana é obtida a partir da inter-relação social projetada em direção à infinitude do



progresso técnico, sob a luz de tal progresso se torna possível em princípio. O fato de que ninguém terá de trabalhar mais é possível em princípio, e o fato de que as máquinas pensarão por nós é, também, possível em princípio.

Mas como a ilusão está no próprio método das ciências empíricas, é muito difícil detectá-la. O mito não está fora da ciência, mas em seu interior. Ele procura mostrar o caminho que conduz ao paraíso e cuida com zelo deste seu monopólio. Não aceita teologia, visto que ele mesmo é teologia. Pretende ter secularizado o mundo, quando na verdade o mitificou.

O método de abstração, mediante o qual se infere o mito do possível em princípio, é descrito por Einstein nos seguintes termos:

Vamos supor que um ser humano que conduz um pequeno carrinho numa rua horizontal deixe, de repente, de impulsioná-lo. Sabemos que o pequeno carrinho percorrerá um certo trajeto antes de parar. Nós nos perguntamos: seria possível incrementar esse trajeto e de que forma? A experiência cotidiana nos ensina que é possível e nos indica várias formas de realizá-lo: por exemplo, colocando graxa no eixo das rodas e tornando mais polida a superfície do caminho. *O carrinho irá mais longe quanto mais facilmente girem as rodas e quanto mais polido seja o caminho...* significa que se diminuem as influências externas. Tem-se diminuído os efeitos do que se chama roçamento ou fricção, tanto nas rodas como no caminho... Um passo mais à frente e encontraremos a chave verdadeira do problema. Para isso vamos imaginar um *caminho perfeitamente polido e rodas sem roçamento nenhum*. Em tal caso, não haveria causa que se opusesse ao movimento e *o carrinho movimentar-se-ia eternamente*.

A esta solução tem se chegado imaginando um experimento ideal que *jamais se poderá verificar*, dado que é impossível eliminar toda a influência externa. A experiência idealizada deu a chave que constituiu a verdadeira fundamentação da mecânica do movimento. (Einstein; Infeld, 1977, p. 14-15, grifos nossos).

O método consiste numa idealização da empiria que se pensa em termos absolutamente perfeitos. Isto é o mesmo que veremos nas análises do planejamento perfeito e da concorrência perfeita. Ao objeto real contrapõe-se este mesmo objeto em termos perfeitamente funcionais, idealizando-o.

De sua idealização infere-se o espaço do possível como uma aproximação a este objeto perfeito e absolutamente idealizado. Aparece, por uma parte, a conceitualização da lei que pressupõe tal idealização: "Um corpo em repouso, ou em movimento, manter-se-á em repouso, ou em movimento retilíneo e uniforme, a não ser que sobre ele atuem forças exteriores que o obriguem a modificar ditos estados." (Einstein; Infeld, 1977, p. 15).

Porém, esta mesma idealização abre um espaço tecnológico de aproximação: "Quanto mais facilmente girem as rodas e quanto mais polido seja o caminho."

A construção do método passa por um progresso infinito que, sob a forma de um processo infinito de abstração, chega à empiria idealizada. A partir de tal empiria formula-se a lei que, sob um ponto de vista tecnológico, conduz a uma aproximação desta empiria idealizada e infinitamente distante, que sequer num tempo infinito pode ser atingida. Portanto, a experiência idealizada é tal natureza que, embora "nunca se possa verificar", em sua direção avança a aproximação tecnológica, enfocando esta meta infinitamente distante como uma meta possível em princípio, ainda que impossível de fato. Trata-se de uma meta infinitamente distante e impossível de atingir, em direção da qual, porém, avança-se. Mas como se avança em direção a algo inatingível, este progresso técnico também é de má infinitude.

Esses progressos infinitos são descobertos nos séculos XVI e XVII, tanto nas ciências naturais (Galileo Galilei) como nas ciências sociais (Hobbes). Chegam a transformar integralmente a percepção da realidade ao transformar todos os objetos em pontos de partida de progressos infinitos. Esta universalização de progressos infinitos é a raiz das ciências empíricas, as quais constroem em volta do mundo real um mundo ideal resultante de um número indefinido de progressos infinitos. Em função destes, são interpretados os objetos reais, tanto do mundo macrofísico como do microfísico, do mundo macrosocial como do mundo intrassubjetivo.

Daremos somente outro exemplo, desta vez tomado da química. A água é transformada em  $H_2O$ , o que novamente é uma experiência idealizada. De fato, a água real é um determinado líquido da experiência diária; a construção física parte de moléculas desta água real e formula a sua composição em termos de tais moléculas. Aparece assim um novo conceito de água pura. Na percepção do senso comum intuitivo, água pura é água potável limpa. Mas a partir da química, aparece outro conceito de água pura: um líquido que se compõe exclusivamente de moléculas de  $H_2O$ . Tal líquido é tão impossível como a estrada plana da lei da inércia, visto que a água, mesmo a quimicamente mais pura, é sempre uma determinada mistura. Não obstante, a partir do conceito  $H_2O$  de uma empiria idealizada, surge um espaço tecnológico de aproximação à água quimicamente pura que é infinito e não pode jamais atingir a sua meta. Produz-se água destilada que é uma água quimicamente o mais pura possível, mas nunca efetivamente uma água pura. Para o ser humano comum que clama por água pura, a água destilada é um veneno. Ao ser humano que clama por água pura, não se deve dar  $H_2O$ . A água pura do senso comum e a água pura da química se excluem. A água potável é, do ponto de vista químico, uma água tão impura quanto a água contaminada. Assim, novamente, temos o progresso infinito em suas duas dimensões: a idealização da empiria em termos da fórmula química  $H_2O$  e a abertura de um desenvolvimento tecnológico infinito em termos da água destilada o mais pura possível.

Como nas ciências naturais, também aparecem nas ciências sociais tais progressos infinitos detrás de qualquer objeto real. Em sua metodologia dos tipos ideais, Max Weber o declara como *a* forma científica de compreensão. Em referência a qualquer objeto das ciências sociais, constroem-se tais tipos ideais como espaço de compreensão e em termos de uma racionalidade por objetivos. O objeto real torna-se, então, compreensível mensurando a distância entre este e o tipo ideal construído em torno dele. De novo, este tipo

ideal abre um espaço tecnológico em função de uma reestruturação social dirigida à ação por objetivos, ainda que nunca possa atingi-la perfeitamente.

A empiria idealizada abre espaços tecnológicos no sentido de fazer ver a possibilidade deles. Não obriga ninguém a lançar-se na carreira do progresso tecnológico infinito, mas o deixa aberto. Por isso, antes de descobrir o método da empiria idealizada não há um desenvolvimento sistemático e refletido, pois sua própria possibilidade não é visível. Há melhorias empíricas, muitas vezes casuais, mas não desenvolvimento tecnológico conscientemente focado. Se alguém quiser melhorar a carruagem da qual nos fala Einstein, pode desenhá-la com flores, mas não significa que esteja transformada tecnologicamente.

No entanto, embora uma ciência empírica somente torne visíveis os espaços tecnológicos, sem chamar expressamente a preenchê-los, destrói de fato todas as razões possíveis que se podem interpor para tal desenvolvimento tecnológico. É como se não houvesse razão alguma séria para não aproveitar qualquer possibilidade que se abre, sem sequer discutir até onde tais espaços tecnológicos poderiam ser aparentes ou até destrutores. Desta forma, a ciência empírica implicitamente incita a corrida tecnológica cuja possibilidade ela mesma abre. Isso é feito com base na já analisada ilusão transcendental. Ela vincula as ciências empíricas com a construção tecnológica de paraísos perdidos que querem ser recuperados. Através da aproximação quantitativa, aparece a ilusão de que tais paraísos estão ao alcance dos seres humanos, embora se acrescente que somente são aproximáveis. Em termos da aproximação quantitativa do progresso infinito, estamos aparentemente aproximando-nos da solução de todos os problemas humanos. Faltaria apenas acelerar ao máximo o desenvolvimento tecnológico, sem considerações de outro tipo. Assim, a ilusão transcendental dos progressos infinitos começa a devorar a própria realidade de cuja idealização ela parte.

Com certeza, o progresso tecnológico infinito – de qualquer tipo – começa a subverter a realidade ao reduzi-la a uma simples empiria que é

o campo de manobras dos conceitos idealizados, arrastando consigo, ao mesmo tempo, a humanidade. Não há nada mais idealista que a ciência empírica submetida à ilusão transcendental. Esse idealismo, como todos os idealismos, não é, de forma alguma, pragmático ou racional, ao contrário: é absolutamente destrutor. De forma racional, desata a irracionalidade mais absoluta; é a forma na qual o utopismo, desvinculado das necessidades reais dos seres humanos, consegue uma destrutividade absoluta. A empiria subverte a realidade, quando tal realidade é reduzida à empiria. É o mesmo que terminar matando o sedento por dar-lhe água destilada em forma de H<sub>2</sub>O quando ele, na realidade, pedia água pura. Da mesma forma, uma sociedade tecnológica também mata o ser humano ao dar-lhe uma ilusão transcendental do progresso técnico quando ele pede trabalho, pão e teto.

Popper, que habita completamente na ilusão transcendental, percebe tal voragem infinita como verdadeira infinitude do ser humano. Em termos do progresso científico denomina a ilusão transcendental de “mundo três” e a descreve como um verdadeiro “encontro do terceiro tipo”.

*Todos contribuimos a seu desenvolvimento, ainda que todas as contribuições individuais são insignificantemente pequenas. Todos tentamos apreendê-lo, dado que não podemos viver sem entrar em contato com ele [...]. Porém, o mundo três foi crescendo além do alcance, não só de qualquer ser humano, mas também de todos os seres humanos juntos... Seus efeitos sobre nós tornaram-se mais importantes para nosso desenvolvimento e para o seu próprio que os da nossa ação criadora sobre ele, já que quase a totalidade de seu crescimento se deve a um efeito de retroalimentação... Além disso, sempre teremos diante de nós a tarefa de descobrir problemas novos, já que há uma infinidade de problemas que sempre ficarão sem serem descobertos. (Popper, 1974b, p. 154, grifos nossos).*

Trata-se de um texto pseudorreligioso e mítico: “é preciso que ele cresça e que eu diminua”. O progresso científico – com sua sequência de progresso técnico – é erigido no sujeito verdadeiro; o ser humano aparece

como um simples servidor deste sujeito coletivo que está além de cada um e de toda a humanidade, ainda que tenha surgido dela. Trata-se do mito do mundo secularizado.

No momento em que caímos na ilusão transcendental, todo o mundo real presente se desvanece. Vistos sob a luz da carruagem sem fricção e da estrada perfeitamente plana, qualquer carruagem e qualquer estrada transformam-se em algo desprezível que só recupera algum sentido como passo intermediário em direção ao brilho de perfeição da meta absoluta. Vista com as lentes do H<sub>2</sub>O, qualquer água é suja. Qualquer instituição se desfaz sob a luz das instituições perfeitas, qualquer ser humano torna-se um pecador radical. Isto é, as raízes que nos dão segurança frente à realidade desaparecem, assim como desaparece o próprio presente uma vez que é enfocado em termos de progresso infinito.

Em termos reais, o presente é uma vivência do ser humano que está estendida entre o passado e o futuro; tal vivência possui uma extensão própria entre esses dois polos, dependendo do horizonte de percepção vivida de cada um. Sob a luz do progresso infinito, isto é totalmente diferente; não há presente, tudo é ou passado ou futuro. Por quê? Porque o instante presente passa enquanto refletimos sobre ele. Não existe o presente de um dia, porque ao meio-dia já passou a metade do dia, e a outra metade está ainda por diante. Sequer os segundos e os minutos podem mensurar o presente, posto que ele sempre está na linha do tempo entre o passado e o futuro.

O presente se reduz à parte infinitamente pequena do segundo e deixa de existir. Mas, se o presente é visto em termos de tal progresso infinito, não se pode reivindicar presente algum. Nenhuma realidade tem valor dado que não é mais que um passo de aproximação à ilusão transcendental. E como só vivemos no presente, vivemos enfrentando constantemente a morte. Visto que já não há mais presente, então não há mais vida, só uma morte que ainda não aconteceu. Logo, a vida é uma morte que se posterga de forma provisória.

Talvez se possa explicar a falácia da argumentação, inserida na ilusão transcendental, por meio de uma analogia com um problema matemático, mas é só uma analogia. Nas matemáticas há duas aproximações infinitas que nos podem servir para tal analogia. Por uma parte, a aproximação assintótica, na qual uma sequência infinita se aproxima de um valor finito. Assim, a sequência 9,999... se aproxima de 10 e como sequência infinita é igual a 10. Há uma outra sequência ao infinito, mas que não se admite nas matemáticas. Trata-se da sequência dos números inteiros com relação ao infinito: por mais que digamos a sequência, nunca chegamos ao infinito. O infinito não é um número e sim uma expressão além de qualquer número finito, por maior que este seja. Portanto, a sequência dos números não se aproxima quantitativamente do infinito, e o número um milhão não está mais próximo do infinito que o número dez, ainda que o número um milhão seja maior que dez. Isto é, embora há números maiores que outros, não há números mais próximos do infinito que outros. Isto tampouco implica que se possa dizer que todos os números têm a mesma distância do infinito, pois falar de uma distância do infinito não tem sentido.

Com base nesta analogia, podemos afirmar que o mito tecnológico aparece ao interpretar um desenvolvimento tecnológico como uma aproximação ao infinito que toma uma meta infinita como meta de aproximação. O mito tecnológico não é aquele de uma aproximação assintótica, dado que esta só tem lugar com metas finitas. Melhor, a ilusão transcendental, ao se dirigir à procura de metas infinitas, argumenta uma aproximação ao infinito que sequer as matemáticas admitem.

Se a meta infinita é um relógio exato, este pode ser possível em princípio, mas continua sendo absolutamente impossível. Em consequência, a tecnologia de relógios cada vez mais exatos não se aproxima da meta do relógio exato, e o relógio de quartzo não está mais próximo do relógio exato que o relógio da cozinha da avó. Interpretar a corrida dos relógios sempre mais exatos como uma aproximação ao relógio perfeitamente exato é somente

o passo decisivo para entrar completamente na ilusão transcendental das ciências empíricas. O conjunto dos falseadores transcendentais e maravilhosos entra nas ciências empíricas com este passo, e a ilusão transcendental se transforma na ideia da humanidade que coloca a humanidade real a serviço desta ilusão. Em nome da empiria escapa-se da realidade e se enfrenta a ela ao ponto de poder destruí-la. Em nome de estradas perfeitamente planas, de carruagens sem fricção, de relógios exatos, de uma medicina que faz a vida infinitamente longa, de máquinas que pensam, de concorrências e planejamentos perfeitos, enfim, em nome da aproximação infinita a tais metas maravilhosas, a realidade é desprezada, socavada e subvertida.

Assim, tem pleno sentido um projeto de libertação que exija das ciências empíricas colocar-se a serviço da realidade ao invés de estar a serviço da ilusão transcendental. E não somente às ciências, mas também à política e a toda a sociedade: que sirvam ao ser humano e não a tais ilusões. Isto é necessário tanto quanto apareceu nos Estados Unidos um governo e todo um movimento político que, como nunca, estava imerso na ideia fixa da realização de ilusões transcendentais e que ameaça a própria existência do mundo.

A exigência de colocar as ciências empíricas a serviço da realidade esbarra na crença comum de que elas são, precisamente, as ciências da realidade. Mas estas jamais podem dizer algo sobre a realidade, visto que a reduzem a uma empiria que é simples objeto da ação tecnológica. As ciências só podem dizer o que o ser humano pode fazer tecnologicamente mas não podem dar conta da realidade; só têm leis que podem dizer algo sobre o mundo real em termos da ação tecnológica do ser humano. Nenhum dos conceitos-chave da ciência empírica é um conceito real. Todos são conceitos que idealizam a empiria até o nível do impossível para voltar sobre ela interpretando-a como desvio desta perfeição imaginária. Assim, por exemplo, se cai a folha de uma árvore, a queda é vista como um desvio da queda livre idealizada que jamais pode acontecer. A lei da queda livre



dos corpos ganha sentido ao tornar interpretável a queda real, mas a lei não fala sobre a realidade.

A realidade é o que é e não a idealização do que ela é. Por isto, a carruagem real parece ser um desvio da carruagem ideal sem fricção, a estrada da realidade um desvio da estrada perfeitamente plana, a água real um desvio do H<sub>2</sub>O, a concorrência imperfeita um desvio do mercado perfeito. A empiria é interpretação da realidade como desvio de uma realidade idealizada em termos funcionais. As leis das ciências empíricas não são reais, dado que são expressões desta idealização. Ao contrário, constituem a empiria a partir da realidade. Em consequência, tais leis não existem sem que o ser humano as formule, pois são formuladas a partir de impossibilidades do próprio ser humano. Não se formulam impossibilidades em si mesmas, mas só as que são próprias ao ser humano.

Pelo fato de que as ciências empíricas derivam suas leis gerais de forma analítica, a partir de princípios de impossibilidade do ser humano, elas são ao mesmo tempo antropocêntricas e tecnológicas. Por isto, não perdem sua objetividade, mas sim seu monopólio da realidade.

O cientista pode afirmar, sem problema, que aquilo que busca é a verdade e não aplicações tecnológicas, mas essa é uma questão de motivo e não de procedimento. O que ele efetivamente faz é decidido no nível dos critérios de verdade que emprega. Estes critérios de verdade da ciência empírica são tecnológicos já que consistem em controlar que o resultado científico seja tecnologicamente aproveitável.

O fato de que as ciências empíricas sejam tecnológicas não significa, de modo algum, que somente busquem tecnologias aplicáveis. Isso seria falso. O que buscam são conhecimentos de tal forma que seja possível aproveitá-los para tecnologias. Por tal razão, o ponto de vista tecnológico implica o antropocentrismo das ciências empíricas. O critério tecnológico da verdade é necessariamente um critério que julga a partir do ser humano e suas pos-

sibilidades tecnológicas, expressas através dos princípios de impossibilidade da ação humana.

Por tal motivo, reivindicar a realidade frente às ciências empíricas, à ação política e à toda sociedade é um projeto de libertação com sentido pleno, que pressupõe uma crítica à ilusão transcendental própria das ciências empíricas.

## **O teológico visto a partir da perspectiva da metodologia de Popper**

Das análises anteriores derivam-se certos critérios para o pensamento teológico que os teóricos popperianos tornam explícitos em várias ocasiões.

Já vimos em que lugar Popper situa o inferno e o demônio. Para ele, onde se tenta construir o céu na terra termina-se construindo o inferno e, portanto, aqueles que tentam fazê-lo são demoníacos. Desta forma, a democracia inspirada na metodologia de Popper aparece como a “chave para o controle dos demônios”. Essa demonologia popperiana, de fato onipresente em seus escritos, é facilmente detectável.

Sem negar que exista o problema do fracasso necessário da construção do céu na terra, e de seus conseguintes resultados devastadores, não se pode inferir deste fato um juízo tão absoluto. O que se infere é a necessidade do discernimento das utopias e de sua mediação institucional, mas não a necessidade de identificá-las com algum demônio. Se alguém quiser o inferno na terra vai tê-lo sem passar, necessariamente, pela ilusão de construir algum céu, pois o inferno é feito por quem quer fazê-lo. O inferno do nazismo não foi nenhuma tentativa de construir um céu na terra; os nazis marcharam ao inferno com os olhos bem abertos.

Aquele que quer o inferno, terá o inferno. Por que então, necessariamente, há de tê-lo aquele que quer o céu? Ainda que o produza sem querê-lo,

mantém a possibilidade de sair dele, dado que o caminho que conduz ao inferno está asfaltado de más intenções, enquanto que o caminho ao céu está asfaltado de boas intenções. É muito difícil e exigente ser absolutamente mau. As boas intenções salvam. Esta é a única maneira de evitar o maniqueísmo da postura popperiana.

A ideia de Popper, no sentido de que o inferno é feito por aqueles que querem realizar o céu na terra, é muito comum na atualidade. Michael Novak a expressa nos termos seguintes: “No mundo tal como é – e como Reinhold Niebuhr advertiu durante sua exemplar vida intelectual – ‘os filhos da luz’ formam em muitos aspectos uma ameaça maior à fé bíblica que ‘os filhos das trevas.’” (Novak, 1982, p. 68, tradução nossa).

Se isso fosse certo, não estaríamos de volta ao fascismo dos nazis e gritando com eles: “Que vivam os filhos das trevas e que viva a morte!”? O antiutopismo radical vai dar nesta marcha ao inferno. Marcha que se realiza com os olhos bem abertos e é aí onde Dante já situava o inferno: “Ah!, os que entraís, deixai toda esperança.” *Somente aquele que é capaz de sonhar com um céu na terra poderá construir uma terra melhor, sem importar qual seja seu sonho.*

Por esta razão, nossa crítica a Popper não pode ser uma simples inversão de sua crítica à utopia. Pode-se interpretar a ingenuidade das ciências empíricas frente à ilusão transcendental como uma tentativa de construir o céu na terra com suas conseqüentes tendências destrutoras sobre a terra. Mas disso não se infere que se trate de um caminho que produz o inferno na terra.

Não obstante, a ingenuidade frente à ilusão transcendental entranha igual ingenuidade frente ao teológico. Mediante a ilusão transcendental, a ciência empírica passa a ser mítica, dado que todas as impossibilidades dos princípios empíricos gerais de impossibilidade passam a ser possíveis “em princípio” e vinculadas com seus progressos infinitos correspondentes. O mito integra-se à realidade e esta parece ser a realidade em si, sendo o mito sua perspectiva real do futuro. Porém, o cientista empírico sente-se o único

libertado do mito, quando em realidade é quem mais ingenuamente está submetido a ele. Acontece que o mito da ilusão transcendental parece ser a realidade e esta aparece, então, como realidade secularizada. Com certeza não o é, mas o fato de que o mito seja percebido como realizável, ainda que seja sob a luz de um progresso infinito, faz aparecer o mundo como secularizado.

Por isso, a ciência empírica não é tão unidimensional como se pensa, por mais que tenha tal aparência. O ser humano unidimensional tem tantos mitos como qualquer outro ser humano, só que, aparentemente, ele os tem à mão. Inclusive, o milionário que morre e é congelado por séculos para ser ressuscitado no dia em que a ciência médica tenha progredido o suficiente para fazê-lo não parece viver um mito, mas algo perfeitamente real, ainda que muito curioso. Através dos progressos infinitos, com sua ilusão transcendental correspondente, tais fatos estão integrados à realidade.

Por isso, quando a ciência empírica quer pesquisar, o mundo mítico dirige-se ao mundo passado, e de preferência ao passado mais remoto possível, ao período tribal da pré-história humana. Ali são descobertos mitos, mas jamais se consegue, nem se tenta, encontrar o mito moderno. E, quanto mais se evita a análise do mito moderno, mais se destaca o mito antigo e constata-se rescaldos marginais desses mitos no ser humano moderno. Porém, o fato de que o mundo moderno seja mítico é algo que escapa totalmente de tais análises.

O interessante é que para o ser humano pré-histórico tampouco há mito. Isto é algo que nós descobrimos quando o observamos, contudo o certo é que esse ser humano vê sua realidade tal qual ela é, do mesmo modo que o ser humano moderno vê a sua tal qual ela é. O mito de uma sociedade é parte da realidade social e não é percebido como separado dela. Assim, descrever esse mito como separado da realidade equivale a despedir-se dele, de modo que seja fácil descobrir o mito de sociedades pré-históricas, mas que seja mais difícil descobri-lo quanto mais nos aproximamos da época presente. Acontece que o mito é a “essência” vivida da realidade, a qual é percebida

ao ver essa realidade, porém que não se distingue dela. Ao atacar de forma abstrata tais essências, o que se consegue é cair ingenuamente nelas. A essência moderna é a ilusão transcendental dos progressos infinitos, e não há forma de evitar tal ilusão, ainda que se possa tomar distância crítica frente a ela. Porém, trata-se de uma crítica ao estilo de Kant e não de uma crítica destrutiva ao estilo de Popper.

Podemos ver esta dificuldade do pensamento das ciências empíricas ao seguir brevemente a crítica que faz Hans Albert (*La miseria de la teología*) à teologia de Hans Küng (*¿Existe Gott?*, München/Zürich, 1978, principalmente). Interessa-nos, especialmente, sua crítica à tese da ressurreição de Jesus: “Como soluciona nosso autor o fato de que em si a ‘ressurreição’ e a ‘aparição’ de um morto, em geral, não são aceitos como possíveis, *já que sobre a base do estado atual da ciência* não podemos contar com acontecimentos deste tipo?” (Albert, 1982, p. 139, grifo nosso).

Albert prossegue dizendo que “*a fé na Ressurreição é uma radicalização da fé em Deus*”, e conclui sobre essa fé em Deus:

Já faz tempo, a cosmometafísica, na qual estava ancorada a fé em Deus, sofreu a erosão produzida pelo desenvolvimento das ciências modernas e seus elementos constitutivos, relevantes para a conservação da fé em Deus, *já faz tempo que não são componentes de nossa concepção do mundo*. Por isto, na atualidade, só é possível conservar as suposições metafísicas de existência que estão vinculadas com a fé em Deus *se são isoladas suficientemente de nosso saber restante*, de forma tal que já não cumpram nenhum papel para as explicações e percam seu enraizamento em *nossa concepção total da realidade*. (Albert, 1982, p. 148, grifos nossos).

Como é óbvio, interessa-nos o procedimento formal da argumentação e não a problemática do conteúdo. Portanto, não perguntamos se Deus existe e se houve ressurreição, mas buscamos o método pelo qual Albert enfrenta tais perguntas.

De imediato, chamam a atenção os referentes de seus julgamentos. Por um lado, “nossa concepção do mundo” e “nossa concepção total da realidade” e, por outro, “o estado atual da ciência”.

Quando Albert considera que a fé na ressurreição é uma radicalização da fé em Deus, podemos concentrar-nos em sua argumentação sobre a ressurreição. Voltemos ao que ele diz: “A ressurreição e a aparição de um morto, em geral, não são aceitos como possíveis, já que sobre a base do estado atual da ciência não podemos contar com acontecimentos desse tipo.” (Albert, 1982, p. 139).

Com toda clareza, isto é falso. Em “nossa concepção do mundo”, tais acontecimentos são aceitos perfeitamente como possíveis, são parte do mito das ciências empíricas. O milionário Hughes ordenou congelar seu cadáver depois de sua morte, para que seja ressuscitado no futuro quando a medicina tenha progredido o suficiente para devolvê-lo à vida e curar sua doença hoje incurável. Depositou uma quantidade considerável de capital para que os juros cubram as despesas de seu congelamento e para ter um capital de partida suficiente, na hora de retomar seus negócios, depois de sua ressurreição. Ele conserva a esperança de ser congelado novamente no dia em que voltará a morrer por causa de uma outra doença futura e incurável, para que desta forma seja ressuscitado, de novo, quando a medicina esteja em capacidade de curar essa outra doença etc., etc. E sempre será acompanhado por sua fortuna; os juros desta cobrirão, em abundância, as despesas de seus sucessivos congelamentos e ressurreições. Existem centenas de milionários que procedem desta forma.

Isto não é uma simples curiosidade, mas uma atitude perfeitamente realista sob a luz do mito das ciências empíricas, ainda que não deixe de ser curioso. E “nossa concepção do mundo”, “nossa concepção total da realidade”, aceita essa fé na ressurreição. Isso é algo muito comum. É obvio que “no nível do estado atual da ciência” não podem ressuscitar, mas não poderão fazê-lo no nível do “estado futuro da ciência”? Não se vê argumento algum que as

ciências empíricas possam apresentar contra tal fé na ressurreição, o que chamamos de ilusão transcendental das ciências empíricas. Naturalmente, também não se vê nenhum argumento que Albert queira ou possa empregar contra esta ilusão.

O que “nossa concepção do mundo” rejeita não é a “ressurreição”, mas a “ressurreição de Jesus”. De fato, essa concepção não rejeita de qualquer forma a ressurreição de Hughes – nem a de Albert se ele tivesse decidido deixar-se congelar –, inclusive os funcionários públicos alemães poderiam pedir uma aposentadoria além da morte, para financiar seu congelamento à espera de uma futura ressurreição pelos meios da medicina em constante progresso. O Estado alemão rejeitaria tal petição argumentando falta de fundos, mas jamais por considerá-la absurda, porque para nossa “concepção do mundo” isso não é absurdo, mas supremamente realista.

Segundo a fé cristã, Jesus foi ressuscitado, dentre os mortos, por Deus. Segundo a “nossa concepção do mundo”, o milionário Hughes será ressuscitado, dentre os mortos, pelos seres humanos que viverão no futuro e saberão como fazê-lo. Assim, estão em jogo duas formas de esperança de ressurreição, e não simplesmente a aparente alternativa de ressurreição ou não ressurreição admitida por Albert. Se agora levamos a sério sua afirmação de que a fé na ressurreição é uma radicalização da fé em Deus – na verdade é ao contrário, a fé em Deus é uma radicalização da fé na ressurreição –, chegamos a uma disjunção diferente: a fé em Deus é a radicalização da fé na ressurreição de Jesus, e a renúncia à fé em Deus é a radicalização da fé na ressurreição do milionário Hughes.

Entre tais alternativas não há um critério de verdade positivo. Só podemos sustentar que a ressurreição dos milionários congelados é uma ilusão transcendental das ciências empíricas, sem nenhuma visão realista do futuro, recorrendo ao argumento, originalmente hegeliano, da má infinidade de um progresso infinito que constitui projeções ilusórias transcendentais, mas nenhuma realidade do futuro. Por outro lado, é impossível argumentar

a realidade da ressurreição de Jesus. Não se trata de uma impossibilidade metodológica de conceber provas. Qualquer prova teria que passar pelo filtro das ciências empíricas que, por seu método, não podem nem aceitar nem conceber provas. Se buscássemos provas, aconteceria o que acontece com a prova ontológica da existência de Deus: qualquer prova só é reconhecida pelos crentes. O santo sepulcro está vazio depois da ressurreição, e se não estiver, não haveria ressurreição. Mas o fato de estar vazio não comprova ressurreição alguma, exceto para os crentes. Esta impossibilidade, de conceber provas, é o resultado do caráter autovalidante das ciências empíricas. Um único caso, que não seja repetível, não é prova e isso é perfeitamente legítimo nas ciências empíricas. Se, pelo contrário, ressuscitasse Hughes, haveria prova.

Porém, o problema é mais profundo. Albert aponta tal dimensão quando fala do pensamento teológico como um pensamento “guiado por necessidades que nada têm a ver com o desejo de conhecimento” (Albert, 1982, p. 151).

Precisamente, uma explicação da fé em poderes divinos de todo tipo, sobre bases naturais, é um *desideratum* urgente dentro do marco de uma concepção naturalista do mundo, uma concepção dentro da qual as essências supranaturais ou extranaturais não cumprem já nenhum papel para a explicação dos fenômenos e contextos. (Albert, 1982, p. 151).

Ele fala igualmente da “fé específica, enraizada em fortes necessidades humanas de felicidade”, o que conduz a uma situação na qual é “difícil impor a influência do puro interesse cognoscitivo para a condução do pensamento” (Albert, 1982, p. 152). O pensamento teológico aparece como uma racionalização de desejos de felicidade, enquanto que o pensamento científico aparece como guiado exclusivamente pelo “puro interesse cognoscitivo”; “interesses alheios ao conhecimento [...] dificultam [...] a busca da verdade” (Albert, 1982, p. 153). Surge, então, a alternativa entre a racionalização de



desejos por parte da teologia e o puro interesse cognoscitivo por parte das ciências empíricas. Alguma harmonia preestabelecida faz com que esse puro interesse cognoscitivo desemboque em puros conhecimentos tecnologicamente aplicáveis.

É evidente que o pensamento teológico racionaliza desejos, ou, para falar com um termo mais usual, esperanças. A fé na ressurreição de Jesus corresponde à esperança na ressurreição e, portanto, na vida eterna de todos. A ressurreição corresponde a uma esperança popular, um “*desideratum* urgente”, e sob a luz da ressurreição tal esperança se sustenta como uma esperança com sentido. É muito difícil uma fé que espere que tudo continue mal como está.

Algo muito distinto é a tese segundo a qual as ciências empíricas derivam-se de um “puro interesse cognoscitivo”. Trata-se de uma ilusão muito comum entre os cientistas naturais, a qual é mais comum entre os cientistas sociais quanto mais conservadores forem. Mas o puro interesse cognoscitivo teria que saber pelo menos onde dirigir-se. No entanto, não tem outro objeto ao qual dirigir-se que não sejam os mesmos desejos ou esperanças em direção aos quais se dirige o pensamento teológico. O que é diferente é a maneira de dirigir-se a tais desejos e a seu cumprimento.

Para demonstrá-lo, podemos começar pela mesma ressurreição e vida eterna que tanto interessam a Albert. O começo de tudo acontece nos inícios da civilização humana. Gilgamesch percorre o mundo em busca da fonte da vida que possa salvá-lo da morte. Esta busca é de fato empírica, Gilgamesch espera encontrar a fonte da vida numa longa caminhada pelo mundo. Nem Gilgamesch nem aqueles que o seguiam encontram-na, mas a esperança da vida eterna está presente como desejo.

A fé na ressurreição de Jesus pode ser interpretada como uma resposta que não espera já uma fonte de vida dentro do mundo imanente, mas que espera agora que Deus ressuscite o ser humano dentre os mortos. Já não faz falta buscar mais a fonte da vida, e o mundo abre-se, então, para outras

buscas. Aparece, portanto, um princípio de impossibilidade humana: não é possível que o ser humano consiga imortalizar o ser humano. Porém, uma vez surgido tal princípio, pode surgir também outra busca: como prolongar a vida procedendo tecnologicamente. Isto é, se a vida eterna é impossível, o prolongamento da vida é possível.

Desta forma surge a medicina como ciência empírica. A vida eterna conseguida por assalto é substituída agora por um prolongamento da vida eterna em termos aproximativos. Isto é interesse, desejo ou esperança? É exatamente o mesmo, mas é racionalizado em termos tecnológicos. Assim, surge a medicina como ciência empírica e não se sabe o que significa dizer que é o produto do “puro interesse cognoscitivo”. Além disso, uma vez surgida, tal medicina produz sua ilusão transcendental correspondente. De fato, quando se consegue prolongar a vida cada vez mais e mais, chega-se à vida eterna se pensamos tal processo como um progresso infinito. O que Gilgamesch tentou conseguir por assalto, esta ilusão acredita consegui-lo por um progresso infinito, no final do qual saúda aquela fonte da vida que foi esQUIVA para Gilgamesch. Portanto, racionaliza-se um desejo transformando-o na meta de um progresso técnico de aproximação.

Como já vimos, todas as ciências empíricas procedem de forma análoga. O desejo, em sua infinitude direta, é negado pelo princípio de impossibilidade humana, e a partir desta impossibilidade constitui-se um processo de aproximação a tal desejo. A ciência empírica estuda e analisa as leis naturais ou sociais objetivas que regem tal aproximação. Por isso, estas ciências são objetivas, no entanto, não faz mais o mínimo sentido falar do “puro interesse cognoscitivo”.

Em consequência disso, aparece, a partir das ciências empíricas, um *espaço mítico* ao qual também se dirige a teologia. Podemos descrevê-lo em termos de *mundos possíveis e mundos impossíveis*, podendo distinguir três tipos de mundos. Temos primeiro o conjunto dos mundos logicamente contraditórios. Estes mundos são *a priori* impossíveis e em sua direção não

podem ir os desejos porque estes não podem ser imaginados nem expressados. Em segundo lugar, temos o conjunto dos mundos tecnologicamente possíveis. Estes são os mundos reais nos quais acontece uma aproximação tecnológica ao cumprimento de desejos. E, em terceiro lugar, temos um conjunto de mundos logicamente não contraditórios, mas impossíveis de fato.

Assim, podemos falar de mundos de possibilidade imaginária, nos quais os desejos se cumprem além de qualquer consideração tecnológica. Os mundos contraditórios não contam para a argumentação do espaço mítico do pensamento, porque não podem ser objeto de nenhum pensamento. Ficam os mundos factíveis e os mundos imaginários. Como ambos são logicamente não contraditórios, não podemos descrever o limite entre eles mediante leis lógicas. São separados pelos princípios de impossibilidade. Mas esta impossibilidade é a *impossibilidade de satisfazer desejos*. De fato, existem desejos impossíveis de satisfazer que aparecem nos mundos da impossibilidade imaginária. Por outro lado, existem os desejos factíveis que aparecem potencialmente satisfeitos nos mundos reais.

Porém, os desejos que aparecem nestes dois mundos não são qualitativamente distintos, mas os mesmos. Nos mundos de possibilidade imaginária tais desejos são imaginados na plenitude de sua satisfação, enquanto que nos mundos reais esses mesmos desejos são satisfeitos em termos de aproximação. Portanto, o conjunto dos mundos de possibilidade imaginária é um espaço mítico do pensamento humano; o conjunto dos mundos de aproximação, pelo contrário, é o espaço das ciências empíricas. No entanto, ambos conjuntos de mundos se interpenetram. Um está no outro, e ninguém pode referir-se a um sem se referir ao outro.

Além disso, todo pensamento origina-se a partir do mundo real de aproximação à satisfação dos desejos, seja um pensamento das ciências empíricas ou seja um pensamento teológico. Ao mundo mítico tem-se acesso transcendendo o mundo real e não de forma direta. Por outro lado, tanto o pensamento das ciências empíricas como o teológico transcendem

efetivamente este mundo real. As ciências empíricas transcendem-no por seus modelos transcendentais (ou, como Popper chama, o “método zero”) e o pensamento teológico pela sua reflexão sobre poderes sobre-humanos. Logo, ambos pensamentos transcendem o real, mas de forma diferente.

Porém, neste processo de transcender o real aparece a concorrência entre ambos os pensamentos. As ciências empíricas ocupam o espaço mítico no grau em que desenvolvem a ilusão transcendental dos progressos infinitos, e no grau em que isto acontece, sobra a transcendência teológica. Quando a ciência empírica promete a ressurreição dos mortos, sobra um Deus que promete ressuscitar o ser humano dentre os mortos. Ainda que a ciência empírica não faça isto de forma explícita, a ilusão transcendental, que aparece a partir da própria ciência, dá esta aparência. Tudo o que Deus pode prometer ao ser humano como plenitude da vida a ilusão transcendental dos progressos infinitos das ciências empíricas aparentemente também o promete, com um realismo muito maior. Um compêndio de tais ilusões transcendentais é oferecido pelas publicações de Arthur Clark nos anos 60 do século XX, ou pelas de Toffler nos oitenta<sup>7</sup>. Pelo contrário, quanto mais se desenvolve a crise do progresso técnico, seja como crise do subdesenvolvimento ou como crise ecológica, a ilusão transcendental é destruída pela crítica da má infinitude do progresso técnico. Então, a transcendência da realidade toma outras formas e surge o espaço para a transcendência teológica. Deste modo, a crítica da ilusão transcendental é decisiva para o possível espaço que podem ter os pensamentos teológicos. A ilusão transcendental desloca-os, mas eles voltam à medida que esta se desvanece.

É justamente neste ponto que está em jogo o problema do sentido da sociedade moderna. Não se trata de um simples problema de legitimidade de sociedades, mas de todo um tipo de civilização. Com frequência, quando

---

7 Cf. Toffler (1980).

se discute a legitimidade, seja do capitalismo seja do socialismo, assume-se como dado o sentido da aproximação infinita e a ilusão transcendental como sua perspectiva de projeção infinita. Subjaz sempre, como solo comum, o progresso técnico, e escolhe-se entre tipos sociais da aproximação infinita sem pôr em dúvida tal mesma aproximação. Por isso, trata-se de uma discussão ao interior de um tipo de civilização que é comum a ambos, a que chamamos de “civilização ocidental” e, se é capitalista, “civilização ocidental-cristã”. Isto é, a confrontação compartilha uma civilização comum, cujo caráter não é descritível, de forma suficiente, por diferenças da estrutura de classe.

Mas, quando falamos de uma crise de sentido, referimo-nos a uma crise deste tipo de civilização que perpassa todas as sociedades, e que surge da percepção de que o progresso infinito de qualquer índole desemboca no nada. Não chega nem ao comunismo, nem ao anarcocapitalismo ou à concorrência perfeita, nem à viagem pelo telefone, nem a uma vida humana indefinidamente longa, nem a uma vida de abundância derivada de uma produção completamente automática que nos sirva tudo nas mãos. Isto não exclui a possibilidade de uma sociedade melhor que a atual, mas exclui uma sociedade que amanhã será melhor que hoje, depois de amanhã melhor que amanhã, e cada vez melhor uma e outra vez. Para projetar-se, assim, na imensidade de um futuro infinitamente rico, em direção da qual avançamos de forma aproximada e que tem como meta a esperança nebulosa de uma ilusão transcendental totalmente possível que abarca todo o espaço do imaginário.

Não obstante, os últimos séculos da sociedade ocidental, que chegou a dominar e a explorar o mundo inteiro, encontraram seu sentido de viver nesta perspectiva ilusória. Através dela, integrou-se o conjunto dos mundos de possibilidade imaginária no interior do mundo real, no qual havia se desatado um desenvolvimento técnico que parecia ser o de um progresso técnico infinito. A sociedade moderna fez o que, de alguma forma, fizeram todas as sociedades humanas ao buscar o sentido de sua existência: integrar o espaço mítico do possível imaginário no mundo real. Ainda que todas as sociedades façam isso de forma diferente, todas fazem-no para afirmar seu

sentido. Trata-se, sempre, de interpretar a sociedade presente, não só como uma boa sociedade, mas como a melhor das sociedades possíveis, em que este possível integra-se e conecta-se com o possível imaginário de alguma plenitude humana. Ainda que se busque a saída na superação da própria tensão entre o realmente possível e o possível imaginário e se procure caminhar, assim, em direção a um Nirvana, o sentido deriva-se de tal tensão entre dois mundos cuja solução vivida outorga o sentido da vida de uma sociedade.

A sociedade ocidental surge de uma forma particular de ocupar o espaço mítico do possível imaginário a partir do mundo real. Por isso, é uma sociedade tão mítica como qualquer outra, mas especificamente diferente dentro deste marco comum. A conexão é feita pelos progressos infinitos de aproximação ao possível imaginário, o que dá a seu mito o caráter de um mundo secularizado, embora o transforme, por sua vez, numa sociedade supremamente dinâmica.

Apesar das origens judaico-cristãs serem óbvias, tal tipo de sociedade surge, em realidade, a partir da Renascença. Obviamente, o surgimento desta sociedade é preparado desde antes e este não é suficientemente compreendido, como alguns pretendem, a partir de uma simples análise do calvinismo.

O sentido da sociedade moderna aparece por uma radicalização, e posterior secularização, de algo que tinha aparecido muito antes. Para explicar isto, podemos fazer uma pequena digressão pela tradição messiânica judaica e pela esperança cristã de Novas Terras e Novos Céus, até chegar à aproximação tecnológica sobre o possível imaginário do espaço mítico.

A tradição messiânica judaica tem, com toda clareza, uma esperança terrestre, mas muito realista. Vamos citar dois de seus elementos que nos parecem importantes. Em relação à vida longa e tranquila: “Ali não haverá mais recém-nascidos que somente vivam alguns dias, ou velhos que não vivam longos anos. Pois morrer aos cem anos será morrer jovem...” (Isaías 65:20).

Poder-se-á viver sem ser explorado: “Farão suas casas e viverão nelas, plantarão vinhedos e comerão seus frutos. Já não edificarão para que outro

vá viver, nem plantarão para alimentar outro. Os de meu povo terão vida tão longa como as árvores e meus eleitos viverão do que tenham cultivado com suas mãos.” (Isaías 65:21-22).

Trata-se de metas que se mantêm, em princípio, dentro das possibilidades do mundo real. Vida longa não é vida eterna e não ser explorado pelos outros não é abundância. A imagem não é a de um possível imaginário, mas a de um possível real, ainda que se espere a chegada desta situação por um messias enviado por Deus. Porém, o possível imaginário existe, como sentido, ao redor de tais metas. Por um lado, temos o paraíso perdido de seres humanos imortais que vivem em abundância, mas ao qual não se voltará mais. Por outro lado, temos imagens laterais de uma harmonia da natureza que desborda o mundo real, quando ovelhas e leões pastam juntos. Não obstante, o núcleo do possível imaginário está concentrado na imagem de Yahvé que é imortal e criador *ex nihilo*, isto é, de abundância absoluta. O vínculo entre este possível imaginário e o possível real é o messias do qual, no entanto, não esperamos que nos leve além do mundo real em direção a uma humanidade que vive as possibilidades do mundo imaginário. Longa vida e satisfação de necessidades sem exploração: isso é o que o messias de Deus imortal e de abundância leva aos seres humanos.

O cristianismo radicaliza essa esperança. Deus promete agora muito mais, isto é, levar o ser humano ao nível no qual Ele mesmo está. O Deus criador *ex nihilo* e imortal promete chamar, agora, o ser humano a uma Nova Terra na qual este ser humano tenha a mesma imortalidade e uma abundância que corresponde ao poder de Deus como criador *ex nihilo*. Isto é, a esperança messiânica transforma-se em esperança de ser chamado a ser como Deus. No mundo real, a esperança real continua sendo a de uma vida longa sem exploração, mas esta vida real recebeu um horizonte radical de promessa no qual o ser humano chega a ser um habitante do mundo das possibilidades imaginárias. Isto é, em termos breves, imortalidade e abundância. Assim, a vida no céu aparece como um banquete de seres humanos imortais.

O realmente possível e o possível imaginário dividem-se agora, de forma muito nítida, em relação às possibilidades humanas. Toda possibilidade humana real entranha, como corolário, uma possibilidade real imaginária projetada na Nova Terra, representando a plenitude das possibilidades reais limitadas. A conexão é oferecida pela esperança na vinda do Senhor, o que dá sentido a uma determinada atitude antecipatória dessa vinda, atitude que consiste, sobretudo, na perfeição ética e na predicação do Evangelho para que chegue a todo o mundo. Ainda que tal esperança seja espiritualista, entranha uma nova dinâmica de expansão que, com certeza e não poucas vezes, resulta ser de uma agressividade inusitada.

Ao postergar a parúsia esperada pela sociedade cristã medieval, aparece a nítida demarcação entre o possível do mundo real – uma longa repressão de bruxaria – e uma frustração no tipo de antecipação da vinda do Senhor que se expressa no aperfeiçoamento ético e na predicação. Assim, abre-se o espaço para uma antecipação ativa, no mundo real, através da transformação da natureza e da sociedade. O desespero pela parúsia postergada converte-se no ponto de partida da atividade para a transformação do mundo, atividade que parte da impossibilidade do assalto ao mundo das possibilidades imaginárias e que se transforma em motivação da aproximação a tal mundo através da atividade humana diante da natureza e da sociedade. Portanto, a transição da Idade Média ao mundo moderno passa pelo último e maior movimento milenarista da história humana, cuja frustração desemboca na criação de progressos infinitos de aproximação tecnológica ao possível imaginário. O parlamento dos milenaristas, constituído por santos, passa a ser o parlamento burguês, e o alquimista, que busca por assalto o ouro e o *perpetuum mobile*, submete-se aos respectivos princípios de impossibilidade humana no marco dos quais pode realizar agora uma aproximação, o mais estreita possível, a este impossível. Deste modo, a sociedade moderna é a institucionalização do carisma milenarista do messianismo cristão.



Uma vez que isto acontece, os progressos infinitos ocupam o espaço mítico do possível imaginário e todo o processo de secularização. Mas o sentido do qual vive a sociedade moderna continua derivando-se deste possível imaginário, ainda que de uma forma diferente. A capacidade tecnológica recebe, a partir da aparência de sua própria infinitude imanente, sua base de sustentação. Portanto, a raiz de sentido é secularizada, ainda que não desapareça todo vínculo religioso. Assim, a morte individual recorre ao consolo religioso, pois nenhuma promessa de aproximação a uma vida indefinidamente longa pode apagar o fato de que o ser humano continua morrendo exatamente como antes, mesmo que sua vida seja mais longa. Por outro lado, aparece também a religiosidade estética que decora religiosamente este progresso infinito posto em marcha e que lhe propicia seus rituais. Trata-se de um humanismo ético-prático que incita forças adicionais de motivação do progresso e que mobiliza forças religiosas de apoio.

No entanto, mantém-se uma função religiosa que se faz constantemente presente, especialmente em períodos de crise de legitimidade das sociedades modernas. Em toda sociedade moderna apresenta-se com frequência uma suspeita, muitas vezes muito popular, que é preciso controlar. Miticamente ela se expressa pela demonização do progresso técnico. A suspeita é a de um pacto com o diabo. De forma paralela à ilusão transcendental, provocada pelas projeções infinitas do progresso técnico, percebe-se a capacidade de destruição deste progresso, o qual é mitificado pela suspeita de um pacto com o diabo. No entanto, o Criador *ex nihilo* pode salvar de toda a destrutividade do progresso técnico. Inclusive, sob a luz deste criador, a guerra atômica tem solução porque Ele pode recriar o mundo. Se já o criou uma vez, por que não haveria de fazê-lo uma vez mais?

A percepção da destrutividade do progresso técnico já está presente nos mesmos inícios deste progresso. De fato, supunha-se que Paracelsus tinha um pacto com o diabo, pacto que, apesar de todos os êxitos de Paracelsus, teria conduzido a sua destruição no final das contas. Mas há uma

figura, aparentemente afastada do problema, que é tratada de igual forma pela lenda. Referimo-nos a Don Juan, aquele que transforma a conquista de mulheres em um progresso infinito, passando de uma a outra e terminando no inferno. Trata-se, em um outro campo, da aproximação infinita à feminidade, terminando no desespero de Don Juan que é levado pelo diabo. Uma das tradições configurou o pacto de Fausto com o diabo, cujo protótipo é o pacto de Paracelsus.

Fausto promete jamais descansar em sua viagem infinita, a qual, dado o otimismo burguês do século XIX, tem um final feliz.

Não obstante, aqui já há um novo elemento. Segundo o pacto, o diabo promete levar Fausto porque este último decide descansar e apreciar o momento presente. Don Juan, ao contrário, pode ser levado pelo diabo por não ser capaz de apreciar o momento presente. A suspeita do pacto com o diabo segue a suspeita do *Anticristo*. O capitalismo, o capital, o socialismo, o planejamento, todas estas formas entram na suspeita, muitas vezes manipulada, do Anticristo e do pacto com o diabo. Na mesma medida que a sociedade moderna se apresenta secularizada, ela também expressa de forma religiosa suas suspeitas.

Na linha oposta ao pacto com o diabo, pode aparecer, ainda que não sempre, o Deus que garante o bom termo do progresso infinito: o Deus deísta, o Deus cristão que instalou a propriedade privada como direito natural, a ideia hegeliana, até chegar ao Deus Senhor da história das juntas militares da América Latina, inspiradas na doutrina da segurança nacional. Igualmente, o Deus que aparece no dólar: "In God We trust", e que cuida dos depósitos do Banco do Espírito Santo. Porém, inclusive o socialismo soviético, em sua crise extrema da Segunda Guerra Mundial, evocou a Deus frente às suspeitas possíveis.

A ilusão transcendental da sociedade moderna secularizada nunca renunciou real e definitivamente às legitimações religiosas. Mas, indubitavelmente, substituiu-as em sua função central de sentido para transformá-las

em muleta de sustentação. Com certeza, a ilusão transcendental dava sentido, não obstante tinha que usar muletas para sustentar-se e foram muitos os *deuses* que se apressaram a servir como muletas.

A dúvida que surge hoje sobre o sentido, e que tem sustentado a sociedade moderna em seus últimos séculos, parece ser de outra índole. Não é aquela do pacto com o diabo que participa ainda da ilusão transcendental com a única diferença de que a pinta de preto. Trata-se, dito de uma forma mais precisa, da experiência cada vez mais convincente de que o desenvolvimento tecnológico, a partir de um certo nível, possui um topo além do qual não progride. Como desenvolvimento tecnológico ele continua, mas, por mais impulso que tenha, o máximo que atinge é a manutenção de um nível de produtividade e de vida que já se tinha atingido – isso quando este nível não desce.

Isto é, o desenvolvimento tecnológico deixa de acrescentar algo ao que já foi atingido e se transforma numa atividade de manutenção. Esta manutenção do já atingido precisa de mais desenvolvimento técnico porque a base natural de um nível alcançado esgota-se, e o nível somente pode se manter com outras técnicas que funcionam sobre outra base natural. Assim, manter o já atingido transforma-se numa aspiração ambiciosa do desenvolvimento técnico. Com isto, o desenvolvimento técnico perde sua aparência centenária de ser um progresso técnico; e ao perder tal aparência, perde sua magia derivada da ilusão transcendental. Perde, portanto, sua capacidade de integrar por progressos infinitos o espaço mítico do possível imaginário. Isto é, perde as flores. Trata-se, no final das contas, de uma nova postergação da parúsia, ainda que seja a parúsia secularizada da ilusão transcendental.

Isto implica “o crepúsculo de muitos deuses”, em especial aquele dos que cumpriram a função de muletas da ilusão transcendental do progresso infinito. Na visão niilista implica, inclusive, o crepúsculo de “todos” os deuses. A partir de Nietzsche, esta visão percebe o desvanecimento da ilusão transcendental, com o conseguinte irracionalismo que pode chegar a ameaçar

a própria existência da humanidade. Assim nasce a preocupação de Hans Küng pelo sentido, ainda que sua discussão seja, de fato, muito deficiente. Albert, ao contrário, sequer capta a situação pelo seu otimismo cego e sua fé, pseudorreligiosa, na ilusão transcendental.

Uma sociedade distinta não pode ser mais que uma sociedade orientada à satisfação das necessidades básicas de todos. Isto é, uma sociedade que legitima o desenvolvimento técnico como parte integrante do esforço de assegurar a todos uma vida digna, uma sociedade que continua sendo o que já era na antiguidade: chegar à velhice sem ser explorado, podendo satisfazer suas necessidades a partir do próprio trabalho. Isto é o que o Conselho Mundial de Igrejas chama de uma "sociedade sustentável".

Porém, isto não soluciona, por si mesmo, o problema do sentido. Dizer que a vida e a possibilidade de viver têm seu sentido em si mesmas, ainda que seja certo, não é resposta. Assegurar um bom sistema de saúde e assegurar as necessidades básicas torna sustentável uma sociedade e, talvez, tolerável, mas de jeito nenhum elimina os sofrimentos nem a pobreza em seu sentido mais existencial. Para que possa existir uma sociedade sustentável é preciso também dar-lhe sentido em relação ao espaço mítico do possível imaginário, pois também tal sociedade mantém a tensão de não ser uma sociedade de plenitude humana. Como resposta imaginária aos sofrimentos, a sociedade sustentável entranha a referência ao mundo do possível imaginário da plenitude humana, mas não tem nenhuma ilusão transcendental para vincular-se a ele. Por isso, é muito lógico esperar que apareça novamente o sentido explicitamente religioso da vida, uma vez assumida a sociedade sustentável como a única possível.

A pergunta teológica, decorrente do dito anteriormente, indaga pela possível configuração de tal sentido explicitamente religioso da sociedade sustentável. A partir desta situação chega a ser compreensível o fato de que em movimentos sociais orientados pela procura de uma sociedade sustentável volte a aparecer a imagem de Deus como aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos e que ressuscitará todos os seres humanos na plenitude

dos tempos. Esse é o Deus do Reino. Esta fé é, em grau sumo, adequada ao esforço por construir uma sociedade sustentável. Efetivamente, enquanto esta sociedade precisa encontrar um sentido, o qual somente pode derivar de uma relação com o possível imaginário sem recorrer aos progressos infinitos da má infinitude, tal configuração religiosa é muito adequada, ainda que, talvez, não seja a única.

O fato é que esta renovação religiosa tem acontecido – e está acontecendo – em países de tradição cristã, à medida que aparecem movimentos sociais a favor de uma sociedade sustentável de satisfação de necessidades básicas. Mas tais movimentos são socialistas, pois a forma capitalista de produzir é estruturalmente incapaz de gerir uma sociedade sustentável; pelas suas próprias estruturas está condenada a ir em busca da ilusão transcendental até a destruição de tudo. Portanto, esses movimentos são socialistas, mas definindo-se por um socialismo que se liberte, por fim, da ilusão transcendental, ou pelo menos em um grau tal que lhe permita dominar seus efeitos mais nocivos.

Isto não é uma prova da verdade de tal fé, mas somente a explicação do contexto no qual aparece. Se é uma prova, é somente para os crentes. Albert tem toda razão à medida que insiste neste fato diante de Küng. Este não distingue, suficientemente, os níveis da argumentação. Albert, porém, ao não aprofundar em sua resposta, não consegue sair da superfície dos argumentos fáceis que, no final das contas, nada contribuem na discussão.

Vivendo ingenuamente a ilusão transcendental, o teológico surge como simples ornamento emocional dos progressos infinitos, daquilo que é possível “em princípio” como infinitude de progressos técnicos. Então, o teológico se reduz a um “humanismo ético-prático” (Albert, 1982, p. 172), que no fundo sobra, mas que é bem-vindo caso apareça. Trata-se, pois, de um bizantinismo religioso referido à ilusão transcendental; de uma visão do teológico que rejeita qualquer conceitualização de algo como um “Reino de Deus” que seria oposto à ilusão transcendental.

Hans Albert busca um antecedente para tal religiosidade ornamental do “humanismo ético-prático” na teologia de Albert Schweitzer. Tirando de Schweitzer a referência ao “Reino”, espera encontrar a teologia adequada à sua ideologia do progresso técnico:

Porém, Schweitzer retomou a ideia do ‘Reino de Deus’ e com isso tentou criar uma continuidade com a herança cristã, ainda que, naturalmente, *de uma forma que não pode resistir uma pesquisa crítica*. O *quid* de sua referência à herança cristã consistia em que a ‘chegada do Reino’ só tinha que ser introduzida ‘para que o espírito de Jesus tivesse poder em nossos corações e, através de nós, no mundo’. Qualquer que seja a forma como a gente pode julgar esta interpretação, o aspecto essencial de sua teoria, e que é relevante para nossa situação, parece ser o fato de ter mostrado a possibilidade de *uma teologia que renuncia ao abuso da razão em aras de anseios humanos* e que aponta às igrejas a via de uma práxis que já não obedece a dogmas religiosos. (Albert, 1982, p. 167-168, grifos nossos).

Neste caso, o “abuso da razão em aras de anseios humanos” não é precisamente dos teólogos, mas do próprio Albert. A ilusão transcendental das ciências empíricas, que declara como “possível em princípio” aquilo que pelos princípios de impossibilidade é impossível, constitui tal abuso da razão. Uma referência ao “Reino” implica, necessariamente, a rejeição da ilusão transcendental. Se Albert rejeita tal referência dizendo “que não pode resistir a uma pesquisa crítica”, o que simplesmente está fazendo é erguer a ilusão transcendental como critério de verdade. A sua “pesquisa crítica” é, precisamente, aquele mito que é necessário discernir. Apesar disso, chega ao resultado:

Melhor, é preciso supor que um humanismo ético-prático, pelo menos, tal e como foi representado e expresso em suas formas de vida por Albert Schweitzer, em pessoas que elegeram a profissão de pároco, pode influir de uma forma igualmente favorável que a fé em determinadas concepções sobre Deus, seu Filho e certos acontecimentos históricos que tiveram lugar há 2000 anos. (Albert, 1982, p. 172).

Este “ateísmo maquiado” de herança popperiana aparentemente se contradiz com aquela referência a Deus que encontramos em Hayek (1976, p. 19-20), e segundo a qual se via Deus como o único que pode ter a onisciência pressuposta na teoria geral do equilíbrio econômico. Aqui Deus aparece como aquela personagem que é capaz de realizar o que os princípios de impossibilidade excluem em função da factibilidade humana; é aquela personagem supra-humano que tem onisciência, é criador, existe fora do tempo discursivo e do espaço discreto, tem vida eterna e vive sem necessidade de se alimentar. No outro caso, Deus aparece como a força emocional de um humanismo ético-prático que empurra progressos infinitos na direção destas mesmas impossibilidades expressas agora em termos de “possibilidades em princípio”. O primeiro não é nada distinto do retorno à metafísica pura que se formou a partir da herança filosófica grega; o segundo é a transformação desta herança em força emocional da ilusão transcendental que unicamente pode conceber Deus em termos panteístas muito ambíguos.

Mas, em relação ao resultado, a contradição é só aparente. Em ambos os casos, a concepção de Deus exclui o “Reino de Deus” como reivindicação do ser humano diante de uma realidade perversa. De fato, ambos os casos desembocam numa visão do teológico que condena o “Reino de Deus” do ser humano necessitado, em nome de uma religião de um Deus metafísico, por um lado, e de uma redução religiosa ao emocional, por outro. Nos dois casos, a ilusão transcendental conforma o centro da conceitualização de Deus e de sua vontade.

### **O controle das ciências em nome da cientificidade: prescrever as perguntas e admitir as provas**

Ainda nos resta analisar uma importante consequência da metodologia popperiana. Trata-se dos efeitos do controle das ciências que emanam do critério de demarcação desenvolvido por Popper. De fato, este critério esta-

belece uma norma metodológica e não uma simples reflexão metodológica dos caminhos e resultados das ciências. De fato, ao declarar todo enunciado científico como hipotético, não declara que todo enunciado é duvidoso, pois isso é óbvio. O que declara é que todo enunciado tem a forma de falseabilidade, com o que constitui um “dever ser” que é impositivo. A exigência da forma de falseabilidade é introduzida de forma apodíctica e utilizada como marco categorial para julgar a potencialidade de verdade científica. Assim, vem a exigência de que qualquer enunciado, para ser científico, deve ser falseável, e de que só os enunciados falseáveis podem reivindicar potencialmente serem enunciados verdadeiros em sentido científico.

Aparece, portanto, uma metodologia dogmática e apriorística. Popper a introduz sempre em termos de proposições, negando a possibilidade de discussão científica sobre elas. A ciência não pode discutir sobre metodologia, somente pode inscrever-se em uma metodologia, descartando, por um ato de decisão, qualquer pensamento metodológico alternativo. Sobre a metodologia não pode haver teorias e, portanto, não pode haver discussão de argumentos, porque fora da metodologia popperiana não pode haver argumentos científicos.

Com certeza, esta metodologia estabelece um limite de cientificidade que nada pode transcender e que tem sua validade em si mesmo. Para que Popper possa aceitar um argumento como científico, este deve haver aceitado previamente a metodologia popperiana; se esta não é aceita, demonstra, pelo fato de não aceitá-la, que não é científico. Isto é, o desacordo com a sua metodologia demonstra o caráter não científico daquele que a critica; além disso, criticar tal metodologia é a prova de não tê-la compreendido. Na visão de Popper, criticá-lo equivale a desqualificar e invalidar a crítica. Qualquer crítica é qualificada *a priori* de metafísica, razão pela qual Popper não está obrigado a levá-la em conta; obviamente, trata-se de um círculo vicioso do qual ele não pode sair. Simplesmente, pode repetir suas “proposições” e denunciar o crítico delas como “essencialista”, “metafísico”, “utopista” etc. Assim, Popper substitui a defesa argumentativa de sua metodologia pela denuncia



de qualquer de seus críticos, uma denúncia que repete sempre os mesmos “rabiscos”. Desta forma, sua metodologia se transforma num solipsismo que já não pode dar conta do mundo fora de suas próprias imaginações.

Este dogmatismo da metodologia popperiana é, talvez, o pior de todos os dogmatismos que se conhece nas ciências. Qualquer outro dogmatismo anterior deixou alguma razão para aqueles que não compartilhavam o dogma, ainda que rejeitassem seus argumentos. Mas o certo é que nunca se rejeitou a possibilidade de que houvesse argumentos contrários. O dogmatismo de Popper, ao contrário, é realmente completo à medida que o fato de argumentar contra ele é prova inequívoca de não ter razão diante dele. O exemplo clássico de tal procedimento é a introdução da obra *A miséria do historicismo*, na qual Popper denuncia, *a priori*, todos os possíveis críticos de seu livro como metafísicos essencialistas.

Com (esta) introdução espero evitar discussões meramente verbais, porque ninguém, espero, sentirá a tentação de discutir sobre se qualquer dos argumentos aqui examinados pertencem ou não real, própria ou essencialmente ao historicismo, ou o que a palavra ‘historicismo’ real, própria ou essencialmente significa. (Popper, 1973, p. 18).

Esta é a condenação *a priori* de qualquer crítica. De fato, sua construção do historicismo é simplesmente emocional, um saco no qual Popper introduz tudo aquilo que não gosta na história mundial. É uma espécie de fantasma hipostasiado e o próprio Popper, sem querê-lo, diz-nos em que grau se trata de um fantasma:

E não duvidei em constituir argumentos a seu favor que, em meu conhecimento, *nunca foram propostos pelos próprios historicistas*. Espero que desta forma tenha conseguido *montar uma posição que mereça ser atacada*. Em outras palavras, *tentei aperfeiçoar uma teoria* que foi proposta com frequência, mas nunca *talvez de forma perfeitamente desenvolvida*. Esta é a razão pela qual *escolhi deliberadamente o rótulo pouco familiar de ‘historicismo’*. (Popper, 1973, p. 17-18, grifos nossos).

Como vemos, os argumentos que Popper ataca dos “historicistas” “nunca foram propostos” por eles. É Popper quem conseguiu “montar uma posição” e “aperfeiçoar uma teoria” que nunca existiu nesses termos, e, finalmente, o nome “historicismo” foi “deliberadamente” criado por ele.

Qualquer pessoa se pergunta o que isso pode significar para a realidade. Prevendo-o, Popper denuncia *a priori* tal pergunta e nos proíbe de fazê-la. Quem pergunta pelo conceito de historicismo e seu significado real se autodesqualifica, enquanto Popper lava as mãos e simplesmente se limita a pôr em dúvida a capacidade mental do crítico. Entrementes, se esse tipo de pergunta não pode ser feito, que crítica resta? Naturalmente, nenhuma: devemos estar submetidos a Popper ou, caso contrário, ficar expostos a ser declarados dementes. Claro está que esta linguagem não é própria das ciências, mas sim dos quartéis. Não surpreende, portanto, que Popper suba ao primeiro plano naquelas sociedades nas quais se impõe a política da Segurança Nacional a partir dos quartéis. Por isso, tornou-se o principal filósofo das ditaduras militares da América do Sul.

Alguns popperianos, frente a qualquer crítica, levam este espírito denunciatório ao nível do controle político sobre as ciências. Isto é, a normatividade implícita no critério de demarcação é levada agora ao nível explícito. Podemos tomar o exemplo de Mario Bunge, que elabora a metodologia como instância de controle. Falando indistintamente de metodologia e filosofia (para Bunge a filosofia se esgota na metodologia), ele nos diz:

A filosofia, longe de ser alheia à ciência [...] faz parte dela pelo mero fato de que a estrutura do enfoque científico de qualquer pesquisa tem componentes filosóficos. Mas, além desta filosofia *inerente* à ciência, está a filosofia da ciência que *examina o trabalho científico e seus resultados* a partir da perspectiva filosófica. Esta outra filosofia é não somente *descritiva mas também crítica e portanto prescritiva*. (Bunge, 1980a, p. 138, últimos grifos nossos).

Ao ser prescritiva, tal filosofia examina a ciência com autoridade. Ela quer ser juiz com poder:

Por exemplo, ao examinar as principais correntes da psicologia atual dizemos não somente que a escola X faz Y, *mas também que faz bem ou mal em fazer Y*, visto que *o enfoque científico manda ou proíbe fazer Y*. Analisa-se um fragmento de ciência com a ajuda de ferramentas filosóficas – em particular lógicas e semânticas – e é submetido a *juízo ou valoração* contrastando-o tanto com outros resultados da pesquisa como com teorias gnoseológicas e ontológicas. (Bunge, 1980a, p. 138-139, grifos nossos).

À medida que se “manda ou proíbe fazer”, pode-se desqualificar ciências inteiras. Além do pensamento marxista, os popperianos coincidem, sem exceção, em excluir a psicanálise da ciência. Porém, o mandar e proibir dos popperianos não está referido aos “conteúdos”, mas exclusivamente à “forma” da ciência:

Pelo contrário, a filosofia científica favorece a elaboração de técnicas específicas em cada campo, com a única condição de que estas técnicas *cumpram as exigências essenciais do método científico no que diz respeito às perguntas e às provas*. Desta forma é como se pode entender *a extensão do método científico a todos os campos especiais do conhecimento*. (Bunge, 1980b, p. 65-66, grifos nossos).

Todos são livres, podem afirmar o que queiram, mas só existe uma “única condição”: cumprir com “as exigências essenciais do método científico”. Nada mais. Porém, o que Bunge nos diz é, simplesmente, que é preciso ser popperiano para poder falar livremente; podemos dizer tudo, desde que sejamos popperianos. De fato, sua referência ao “método científico”, aquele que é posto como condição da ciência, refere-se simplesmente ao que ele mesmo e Karl Popper acreditam ser o método científico. Assim, a condição consiste em submeter-se aos limites metodológicos que eles postulam, e não reivindicar ciência alguma a não ser que Sir Karl Popper a reconheça como

tal. E Bunge nos diz muito bem onde está presente tal condição de nossa liberdade científica: em seguir o que estipula esta metodologia “no que respeita às perguntas e às provas”. Isto é, não se deve fazer perguntas que essa metodologia não permita, nem apresentar provas que Sir Karl Popper rejeite.

O que é reivindicado é o controle efetivo das ciências e não algum *éthos* pessoal dos cientistas. O problema não está em que se fale de prescrever, mas que efetivamente se queira fazê-lo. Esta metodologia popperiana reivindica o posto de Secretário-Geral da Instituição Ciência. E o direito do Secretário-Geral que assume o poder é o “direito de agenda”, que consiste em prescrever “as perguntas e as provas”. Reivindica-se o direito de agenda da Instituição Ciência, e com isto o poder sobre esta; um poder tal que seja estendido pelo direito de agenda “a todos os campos especiais do conhecimento”. Nada mais e nada menos. Eles, os popperianos, não são o primeiro Secretário-Geral do século XX a basear seu poder no direito de agenda.

Bunge diz com clareza que se trata de um controle efetivo, ao referir-se à epistemologia: “Tem importância não só teórica, mas também prática porque, ao permitir-nos *distinguir a ciência da não ciência*, nos dá *um critério para avaliar projetos de pesquisa e, com isto, um critério para saber se devemos apoiá-los ou não*.” (Bunge, 1980a, p. 34, grifos nossos). E se não se ajustam ao que esta nova metodologia moderna estipula, não devemos apoiá-los. Isto vale para toda a Instituição Ciência, inclusive as universidades. Quem não é popperiano não tem espaço em parte alguma porque não é capaz de assegurar a cientificidade da ciência. Pois não há garantia de que se mantenha no marco do Secretário-Geral que determina as perguntas e as provas.

De tudo isto, desprende-se uma ideologia de controle burocrático das ciências que opera em nome da “cientificidade”. Agora não é preciso conhecer um determinado campo da ciência para julgá-lo; só há necessidade de rastrear com os critérios desta metodologia para saber se algo é ciência ou não. Não é necessário ler um livro para julgar sua qualidade: é suficiente olhar se são observados alguns critérios “propostos” para distinguir a ciência da não ciência, e se é não ciência não é preciso lê-lo. Sem dúvida, isto é muito

atrativo para certas instituições que apoiam financeiramente as ciências e para os diversos ministérios de cultura ou de educação que querem “limpar” universidades. Não precisam conhecer nada de nada, basta apenas conhecer as proposições de Popper. Os militares, inclusive, podem assumir de forma legítima tais postos, e os estão assumindo<sup>8</sup>.

O fato de que a metodologia de Popper é incapaz de analisar as ciências empíricas mais elementares não constitui nenhum obstáculo, ao contrário, do ponto de vista do controle, é uma vantagem que a torna superior àquele outro grande Secretário-Geral deste século. Segundo o critério de falseabilidade, todas as leis gerais das ciências empíricas são não falseáveis e, portanto, são não ciência. Em nome da cientificidade de Popper, o Secretário-Geral da Instituição Ciência pode proibir todas, mas não vai fazê-lo. Não obstante, no caso de que se tornem incômodas, ele as proíbe; e o cientista que se torne incômodo é despedido. Entretanto, ele nunca persegue a ciência, simplesmente assegura sua cientificidade. Em seu tempo, Orwell falava de 1984 e lhe outorgava um “Ministério da Verdade”. Hoje, já não poderia fazer isso, pois seu “Ministério da Verdade” mudou de nome e se chama “Ministério da Cientificidade”. Este concede as garantias necessárias para que a ciência continue sendo científica, e seu ministro pode muito bem ser um popperiano.

Desta forma aparecem, em nome da cientificidade assegurada, um antidogmatismo que é tanto mais antidogmático quanto mais cegamente segue os postulados da filosofia popperiana das ciências. Caminha-se agora com uma certidão de antidogmatismo, com um carnê de criticidade assinado por Sir Karl Popper. Quem tem tal carnê deixou de ser dogmático, já que aceitou sem vacilações e sem escrúpulos de nenhuma índole esta moderna filosofia da ciência que nunca falha. Esse antidogmatismo profissional se

---

8 O autor fala no contexto histórico das ditaduras militares da América do Sul, *regimens de facto* que vigoraram entre o final dos anos 60, do século XX, até final dos anos 80. [N.T.].

restringe, com suas dúvidas, exatamente àquele espaço que o Secretário-Geral da Instituição Ciência determinou pela prescrição das perguntas e das provas. E não se pode equivocar nunca.

À primeira vista este resultado surpreende, dado que Popper começa seu pensamento com uma real preocupação pela liberdade da ciência. Mas se opôs tanto, e de forma total, ao totalitarismo político que desembocou no postulado da *cientificidade total*. Trata-se do mesmo caminho que tomou Hayek: opunha-se de forma tão total ao planejamento total que desembocou no *mercado total*. O certo é que o único totalitarismo que hoje se combate, de forma agressiva, é aquele do mercado total e da *cientificidade total*, porém, ninguém vê tal totalitarismo por ser um “antitotalitarismo total”.

Este controle das ciências em nome da *cientificidade* tem uma perspectiva mais radical ainda que assalta toda a sociedade. Isto acontece quando se explicitam as consequências políticas da *cientificidade* para o conjunto da sociedade. Popper (1957, p. 173, nota 4) fala, neste contexto, do “paradoxo da liberdade” e do “paradoxo da tolerância”.

Esta dimensão política é sublinhada por Hans Albert (1973, p. 66): “O modelo de racionalidade do criticismo é o projeto de uma forma de vida, de uma práxis especial, e tem, portanto, significação ética e, por cima deles, significação política.” Félix Von Cube (apud Spinner, 1978, p. 514) expressa esta dimensão política em termos mais severos, referindo-se à metodologia popperiana como “Racionalismo Crítico”:

- 1) Todos os sistemas dogmáticos [...] estão em contradição com o [...] conceito de ciências do Racionalismo Crítico.
- 2) Todos os sistemas dogmáticos são necessariamente totalitários.
- 3) Exclusivamente o conceito de ciências do Racionalismo Crítico é compatível com uma democracia libertária. (Tradução nossa).

Assim, aquele que critica a metodologia de Popper se transforma em um “inimigo político”. O fato de criticar essa metodologia é um ato dogmático

e, portanto, totalitário. A sociedade aberta, ao defender-se de seus inimigos, deve persegui-los política e policialmente. Novamente, trata-se da inquisição para que nunca mais exista inquisição, o que nos remete àquelas guerras que são feitas para que nunca mais existam guerras.

Spinner, no livro já citado, acredita que isto constitui um exagero que abandona as boas intenções de Popper. Não obstante, vejamos o que o próprio Popper nos diz com relação ao “paradoxo da tolerância”:

Com isto não quero dizer que deveríamos reprimir violentamente, em todos os casos, uma filosofia intolerante: enquanto pudermos limitá-los por argumentos racionais e sustentar limites na opinião pública, seria altamente irracional sua repressão... Mas teríamos que reivindicar o direito a reprimi-los de forma violenta em caso de necessidade, porque pode acontecer que seus representantes não estejam dispostos a encontrar-se conosco no plano de uma discussão racional e comecem a rejeitar a própria discussão... Portanto, em nome da tolerância, deveríamos reivindicar para nós o direito de não tolerar aos intolerantes. (Popper, 1957, p. 173, nota 4, tradução nossa).

Sem negar que toda tolerância deve ter limites definidos; trata-se aqui dos critérios dos limites. As filosofias intolerantes que Popper manda reprimir são todas as filosofias que não aceitam se inscrever nas perguntas e nas provas admitidas pela filosofia popperiana. Se são fracas, podem ser toleradas. Mas se ganham terreno, Popper reivindica o direito de sua repressão violenta. O ponto a partir do qual tal reação violenta é necessária é aquele no qual tais movimentos já não aceitam “encontrar-se conosco no plano de uma discussão racional”. Só que o “nós” indica, justamente, os popperianos e a “discussão racional” é uma discussão fechada nas perguntas e nas provas admitidas pelo próprio Popper.

Em consequência, desemboca em algo verdadeiramente aterrorizante: uma teoria metodológica, de um valor altamente duvidoso, arroga-se abertamente o direito à repressão violenta de seus contrários e pede o apoio estatal para suas ações em nome da “democracia libertária”. Atribui-se algu-

ma consequência fatalmente totalitária aos movimentos que não aceitam a teoria de Popper, e é preciso perseguí-los de forma violenta. Tudo se polariza entre Popper e os outros, o bom e o mau, o antidogmatismo com “Crachá de Popper” e o dogmatismo de todos os outros, e, finalmente, a democracia de Popper e o totalitarismo de todos os outros. Muitos inimigos, muita honra. A forma como Hans Albert enche o cesto de *todos os outros* pode ser demonstrada com as linhas seguintes:

O que importa aqui é que a partir de certos pontos de vista estruturais, o catolicismo, o calvinismo, o comunismo e o fascismo vão juntos [...] porque neles é efetivo, ou já foi, o extremo polo oposto da neutralidade postulada no pensamento analítico: o partidatismo cego, a fé obediente, o compromisso incorrigível. (Albert, 1973, p. 14, grifos nossos).

Os inimigos políticos do Estado democrático são agora todos aqueles que não aceitam este famoso “pensamento analítico” que só é outro eufemismo do pensamento popperiano. Alguém que é capaz de polarizar o mundo em termos tão maniqueístas deve transformar-se, ele próprio, “no partidatismo cego, na fé obediente, no compromisso incorrigível”. A chamada dos popperianos não é outra que esta: “Inquisição para os inquisidores”. E isto não é nada diferente de um chamado à inquisição.

Dado que se trata de estender o método científico a todo conhecimento, tampouco a teologia escapa a esta pretensão. Ela entra no âmbito da discussão popperiana nos termos do dogmatismo deste pensamento. Com certeza, as teologias cristãs atuais têm também um caráter dogmático. Mas diante do dogmatismo popperiano que é um dogmatismo metodológico e, portanto, formal, o dogmatismo teológico é um dogmatismo de conteúdos.

No fundo, isto representa uma vantagem em relação ao dogmatismo metodológico, pois o dogmatismo de conteúdos não nega a seus críticos sua capacidade racional e sim seus resultados, enquanto o dogmatismo metodológico nega sua capacidade racional, isto é, transforma seus críticos em seres irracionais.



O fato de ambos serem dogmáticos, longe de uni-los, separa-os ainda mais. Hans Albert, com seu crachá de antidogmatismo no bolso e com sua cegueira característica diante do dogmatismo que ele mesmo representa, lança-se contra a teologia em nome de seu “antidogmatismo total”. Dado que os teólogos começam a incomodar, faz a pergunta do Secretário-Geral da Instituição Ciência em relação às perguntas e às provas:

Esta profissão de fé em favor de uma autocensura voluntária mostra, com clareza, a posição das faculdades de teologia e levanta o problema de saber até que ponto a existência de Faculdades deste tipo é conciliável, dentro do marco de universidades livres, com uma constituição na qual não está prevista tal limitação da pesquisa. (Albert, 1982, p. 170).

Dado que a Teologia começa a incomodar, tal preocupação em garantir a liberdade de reflexão teológica torna-se muito ambígua:

Se for preciso realizar, com rigor, o princípio de liberdade em toda a universidade (e um Estado liberal de direito não tem motivo algum de outorgar privilégios em suas universidades para os partidários de determinadas opiniões) então deveria ser possível chamar também para estas cátedras teológicas os agnósticos e os ateus. É evidente que eles propõem soluções diferentes, aos problemas teológicos, daquelas que oferecem seus colegas cristãos. (Albert, 1973, p. 181).

Os agnósticos ou ateus que Albert quer chamar às faculdades de teologia naturalmente não poderiam ser, por exemplo, marxistas ou psicanalistas, pois neste caso seriam acusados de dogmáticos, essencialistas, utópicos etc. Os agnósticos ou ateus a que Albert se refere devem ter cientificidade, isto é, só podem ser popperianos. Eles podem fazer teologia porque têm o crachá do antidogmatismo. Vemos como, de fato, a cientificidade total está presente na totalidade do saber e o reivindica para si. Embora pudesse ser preferível tal abertura da teologia, não o será sob o controle popperiano das perguntas e das provas.

Não obstante, a liberdade das ciências implica outro tipo de tolerância diante dos dogmatismos, inclusive frente ao dogmatismo metodológico dos popperianos. Isto porque a forma dogmática não exclui, por si só, a validade relativa de um pensamento, enquanto que a exigência da cientificidade total não contém tolerância alguma e destrói a possibilidade da convivência. Já não é mais liberdade, mas a submissão da ciência e sua conseqüente frustração.

## CAPÍTULO 2

### O marco categorial do pensamento conservador

#### A realidade precária

Partimos da análise da obra de Peter L. Berger, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*<sup>1</sup>. O ponto de partida de Berger é uma realidade “precária” que consiste na condição empírica de “mundos construídos socialmente” e constitutivos de “uma ordem social”. Berger enfoca, exclusivamente, tal ordem social como uma ordem de instituições: “As instituições estruturam as atividades humanas.” (Berger, 1971, p. 45). No entanto, estas diversas instituições têm significados que são integrados no *nómos* de uma sociedade. “À medida que os significados das instituições são integrados nomicamente, elas ficam legitimadas *ipso facto*, até o ponto de que as ações institucionalizadas pareçam ‘evidentes por si mesmas’ para aqueles que as executam.” (Berger, 1971, p. 45).

Em consequência, a ordem social objetivada já leva implícita uma legitimidade que a constitui como *nómos*. Ao interrogar pela legitimidade

---

1 Tradução brasileira: Berger, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1986.

da ordem social, enquanto pergunta pelo “por quê” dos ordenamentos institucionais, estamos implicitamente afirmando a legitimidade “em virtude da sua facticidade objetiva” (Berger, 1971, p. 45-46). As ordens sociais são, portanto, mundos construídos socialmente que constituem “um habitat” e que são transmitidos como habitat, isto é, são vividos como um mundo. O ser humano vive este mundo, vivendo-o ele o constrói, mantém e transmite de uma geração à outra. Ao vivê-lo, ele o vive como legítimo; assim, a legitimação não é um simples ato teórico, mas é parte da ordem social que é vivida como “plausível” (Berger, 1971, p. 63). Porém, a facticidade da ordem social e sua força legitimadora não excluem o fato de que esta mesma ordem seja, por sua vez, uma ordem precária. Como ordem precária é uma ordem questionada. Assim, aparecem funções sociais cuja finalidade é a manutenção da ordem social como mundo socialmente construído, isto é, como *nómos*. Tais funções devem ser capazes de integrar, com sentido, o conjunto das instituições. A existência destas funções testemunha a precariedade da ordem.

Todos os mundos construídos socialmente padecem de uma precariedade intrínseca. Sustentados pela atividade humana, encontram-se sob ameaça constante dos fatos humanos do egoísmo e da estupidez. Os programas institucionais sofrem a sabotagem de indivíduos com interesses antagônicos. Os processos fundamentais da socialização e do controle social, à medida que são exitosos, servem para mitigar essas ameaças. Existe ainda outro processo muito importante que ajuda a manter de pé o tremulante edifício da ordem social: o processo de legitimação. (Berger, 1971, p. 44).

À primeira vista, surpreende ver reduzida tal precariedade da ordem social às causas “do egoísmo e da estupidez”. Mais exatamente, é esta tese de Berger que parece estúpida. Ele a apresenta como um conhecimento objetivo; mas, só é a tese daqueles que sustentam a ordem social e que jamais são todos. Se fossem todos, a ordem não seria precária. No entanto, aqueles que sustentam a ordem também defendem que qualquer reação contra a ordem

deve-se ao egoísmo e à estupidez. Mas a partir disso não se conclui – como nos insinua Berger – que, de fato, o egoísmo e a estupidez sejam as fontes eternas dos conflitos nas sociedades.

Berger nos apresenta suas teses como um conhecimento objetivo. Parte de uma história na qual têm sucedido diferentes sistemas sociais e muitos mundos construídos socialmente. Cada um destes mundos tem sua especificidade, seu *nómos*, como forma específica de integrar as instituições que estruturam a atividade humana. Berger quer buscar os contornos, as leis ou regras gerais, que aparecem em cada um dos mundos construídos socialmente. A sua busca parte da função social de legitimação que é exercida frente à precariedade de cada mundo social. Ele precisa falar-nos, portanto, das raízes da precariedade em cada um destes mundos e da resposta legitimadora que é dada frente ao questionamento surgido de tal precariedade. Em relação às raízes da precariedade, ele fala do egoísmo e da estupidez. Quanto à resposta a esta precariedade, ele fala da função social de legitimação. Porém, pelo reduzido das razões da precariedade, ele já tem pré-determinado o que se pode apresentar como função de legitimação.

Ao determinar o egoísmo e a estupidez como as raízes da precariedade, Berger exclui totalmente a possibilidade de que o questionamento de uma ordem social existente possa ser legítimo. Pelo fato de existir uma ordem social qualquer já é legítima. A tese certa de que há uma “facticidade autolegitimadora” (Berger, 1971, p. 47) da ordem social é transformada de imediato em outra tese falsa – a de que não pode haver questionamento legítimo da ordem social específica, à qual Berger se refere como mundo socialmente construído e como seu *nómos*. A objetividade, neste caso, restringe-se agora ao simples ponto de vista daqueles que tornam sua a ordem social de referência. Tal ponto de vista está cimentado na redução das causas do questionamento ao egoísmo e à estupidez. Determinado isso, a função social de legitimação reside em legitimar a ordem social de referência. Portanto, o esforço de superação do egoísmo e da estupidez consiste na afirmação do *nómos* da ordem social.

O enfrentamento da legitimação com o questionamento é, portanto, absolutamente polar e excludente, e sua finalidade é a aniquilação do questionamento; algo que jamais se consegue totalmente, pois o egoísmo e a estupidez são parte da própria condição humana. Por trás do questionamento da ordem social jamais há uma razão. A única razão de transformação da ordem social que Berger pode aceitar é a mudança impulsionada por aqueles que compartilham a legitimidade da ordem social existente. Entrementes, como compartilham a ordem social existente como legítima, que razão de mudança poderiam ter? Berger sequer discute tal ponto. Contudo, é importante saber o que significa a afirmação de que os elementos dinâmicos da história humana são o egoísmo e a estupidez. Berger só poderia evitar tal conclusão concebendo uma ideia acima da própria realidade humana, em função da qual a história se desenvolve.

A ordem social, ponto de partida de Berger, é vista por ele sob ameaça da desordem, da anomia e do caos – dada a precariedade originada no egoísmo e na estupidez. A “[...] desordem – que é a antítese de todos os *nómoi* socialmente construídos [...]. Ir contra a ordem social é sempre correr o risco de submergir-se na anomia.” (Berger, 1971, p. 55). “Toda sociedade humana, qualquer que seja o modo de legitimá-la, deve manter sua solidariedade frente ao caos.” (Berger, 1971, p. 69-70).

Portanto, a antítese da ordem social precária é o caos, e a lógica do questionamento da ordem é o próprio caos. Tal resultado é uma consequência do que foi analisado anteriormente. Se, de fato, a raiz da precariedade da ordem está no egoísmo e na estupidez, a lógica de tal questionamento é o caos ou a morte. *Rebelião é caos, rebelião é morte.*

Mas como se pode ver, este resultado tão conservador da análise de Berger deve-se a uma simples manipulação das categorias. Ninguém duvida de que há ou pode haver egoísmo e estupidez, e que diante deles falta socialização, controle social e legitimação da ordem, qualquer que seja esta. Ninguém duvida tampouco que a lógica do egoísmo e da estupidez

seja a morte e por isso os atos derivados daí são interpretados como *crime*. O castigo do crime é, portanto, a afirmação da vida frente à morte, ou pode sê-lo. A dúvida, no entanto, é outra.

Ao identificar a precariedade da ordem social com o crime, Berger faz uma espécie de solipsismo da ordem social. Uma vez que é constituída uma ordem social, não há forma de sair dela, a única via é o crime; e, ao negar-se ao crime, só resta a manutenção dessa ordem. Berger exclui, de forma apriorística, a possibilidade de que a ordem social existente seja enfrentada, em seu interior, com outra ordem social ainda não constituída. Porém, a rebelião é precisamente isso: aparece um projeto de ordem social enfrentado à ordem social existente, e, portanto, um conflito entre diferentes tipos de ordem social ou de mundos socialmente constituídos. O conflito, então, não é entre *ordem existente e crime*, e sim entre *ordem existente e ordem por construir*. A lógica das desordens resultantes, portanto, não é caos e morte, mas outra forma de viver. Resulta, em consequência, um conflito entre diferentes legitimidades que Berger nega arbitrariamente. Para discuti-lo seria necessária outra teoria que Berger sequer enfoca: uma teoria capaz de julgar a legitimidade relativa dos diversos sistemas sociais. Berger evita tal teoria, reduzindo a rebelião ao crime, o que lhe permite discutir a função social de legitimação como uma função exclusiva da ordem social existente, frente a todos os questionamentos possíveis enquadrados sob o egoísmo e a estupidez. Uma vez construída esta visão dos mundos socialmente construídos, na qual cada *nómos* social gira de forma solipsista sobre si mesmo, ele pode afirmar o caos como a antítese única de uma ordem social específica. Portanto, o denominador comum dos diversos sistemas sociais consiste em estar exposto a cair no caos e a defender-se desta possibilidade.

Entretanto, o conceito de realidade precária é empírico, no sentido de que está referido a uma ordem social empiricamente constituída, tendo seus *nómos* como forma específica de integrar as instituições pertencentes a tal ordem. O caos ou a anomia são outro tipo de conceitos. Uma sociedade

jamais pode cair no estado da anomia ou do caos; se tais estados ocorressem, essa sociedade deixaria de existir. Ela poderia aproximar-se deles, mas não atingi-los. O caos é como a morte. Não pode ser vivido. Porém, a partir desta precariedade da realidade, percebe-se constantemente uma tendência a esse caos inatingível, que não é diferente da morte da sociedade, o que implica, ao mesmo tempo, a morte de seus membros. De fato, a precariedade da realidade é a tendência ao caos.

Por esta razão, Berger (1971, p. 70) pode perceber a sociedade como “solidariedade diante do caos”, “seres humanos unidos frente à morte”. Mas se existem tal precariedade da realidade e a conseguinte tendência ao caos e à morte, esta última deve ter algum atrativo. No entanto, o ser humano não pode sentir-se atraído pela morte se não a vincula a imagens atrativas. A morte e o caos devem aparecer diferentes do que são. Devem incluir uma promessa que não seja percebida como morte e sim como vida. Em nome de uma vida aparente, então, tende-se à morte, o que explicaria esta tendência social ao caos.

Portanto, se Berger (1971, p. 44) fala do “egoísmo e da estupidez” como razões da precariedade da realidade institucional, deve dizer-nos algo sobre por que o ser humano segue projetos egoístas e estúpidos. Se o egoísmo conduz ao caos e à morte, deve saber por que alguém segue um egoísmo que destrói uma realidade, sem a qual nem seu egoísmo seria possível. E se o faz por estupidez, deve saber por que não muda de opinião como resultado de más experiências. Um simples instinto de morte também não poderia explicá-lo, pois teria que explicar, então, por que o ser humano não se suicida de uma vez ao invés de levar a vida lentamente em direção ao caos e à morte. Portanto, um egoísmo que conduz ao caos não seria na verdade egoísta. Um egoísmo esclarecido teria que antecipar tal resultado para evitá-lo. O próprio egoísmo, se lavado em direção ao caos, seria estúpido e implicaria um erro sobre a verdadeira situação dos próprios interesses.



Berger não desenvolve tal problemática, mas a intui e tenta uma explicação que segue, em suas linhas principais, o que é o pensamento conservador. Esta explicação dirige-se, fundamentalmente, às rebeliões. O fato de que o próprio crime é parte da precariedade da realidade não é colocado em dúvida. Mas do ponto de vista da legitimação do sistema institucional, o crime tem uma importância que se pode considerar marginal. O ladrão não põe em dúvida o sistema de propriedade; aproveita-se dele de uma forma ilegal. Uma vez que roubou, exige a proteção policial como qualquer proprietário para assegurar a manutenção do que agora tem. Da mesma forma, o assassino não declara a legitimidade do assassinato; ele reclama para si a proteção da vida diante de outros. Ainda que o crime possa corromper uma sociedade até fazê-la inviável, continua sendo parte dessa sociedade sem nenhum projeto para mudá-la. O caso da rebelião é diferente. A rebelião enfrenta o *nómos* da sociedade, o sistema institucional específico, visando sua substituição. Se Berger a declara como caminho ao caos, deve declarar a perspectiva da rebelião, sua esperança e sua utopia como presença ilusória da morte. Portanto, vincula a rebelião ao sonho, e a interpreta como irrupção do sonho na vida real e cotidiana. O sonho de uma nova sociedade, que acompanha a rebelião, é para Berger, portanto, aquela ilusão que leva a sociedade ao caos, ainda que os portadores deste caos sonhem com uma nova ordem ou uma nova vida. *A morte veste-se com o aspecto da vida*. Berger analisa este problema recorrendo às situações marginais do sonho e da morte. As duas colocam entre parênteses a vida cotidiana da realidade precária e unidas a ameaçam.

No mundo dos sonhos, a realidade da vida cotidiana fica definitivamente atrás [...]. A realidade da vida cotidiana, então, está rodeada continuamente por uma penumbra de realidades muito diferentes. Estas, sem dúvida, são segregadas na consciência com uma hierarquia cognoscitiva especial [...] com o que se impede em geral que ameacem em conjunto a realidade primária da existência da plena vigília. (Berger, 1971, p. 59-60).

A realidade primária é o sistema institucional específico com seu *nómos* respectivo. Os sonhos a ameaçam. A morte tem uma característica parecida: “A morte desafia de maneira radical *todas* as definições socialmente objetivadas da realidade do mundo, dos outros e do eu. A morte põe radicalmente em questão a atitude, que adotamos na existência cotidiana, de dar as coisas por sabidas.” (Berger, 1971, p. 61).

A tarefa de legitimação da sociedade inclui, portanto, a localização dessas situações marginais. É parte deste problema o fato de que os sonhos sejam realmente considerados como realidade secundária que não deve irromper na realidade primária cotidiana. Todavia, como a própria morte constantemente põe entre parênteses essa realidade primária, é preciso dar-lhe sentido de uma maneira tal que a referência à morte não irrompa nessa realidade primária. Portanto, deve-se conseguir que haja “uma boa morte”, isto é, morrer mantendo até o final uma relação significativa com o *nómos* da própria sociedade, subjetivamente significativa para si mesmo e objetivamente significativa na mente dos outros” (Berger, 1971, p. 62).

Berger não menciona presenças da morte a partir da realidade concreta, como o desemprego e a fome, ainda que se refira a elas. Neste caso, porém, trata-se não de superá-las, mas de dar-lhes uma relação “subjetivamente significativa” com o *nómos* da sociedade. A “boa morte” continua sendo aquela que não se revela como tal. Mas, às vezes, falha a legitimação.

Ainda que o êxtase das situações marginais seja um fenômeno da experiência individual, em épocas de crise, sociedades e grupos sociais inteiros podem passar coletivamente por tal situação. Em outras palavras, há sucessos que afetam sociedades ou grupos sociais inteiros e que apresentam ameaças massivas à realidade que antes se dava por sabida. (Berger, 1971, p. 62).

Aparece o sonho coletivo que deixa de respeitar a realidade primária da vida cotidiana, que irrompe, ameaça e que, ao final, destrói. Trata-se do sonho coletivo que leva ao caos, apresentando-se como um sonho de felicida-

de. O caos tem uma cabeça de Janus que é, por um lado, morte, e, por outro, felicidade. Nos termos de K. Popper: quem quer o céu na terra, terminará realizando o inferno na terra. E em termos populares: o caminho ao inferno está asfaltado de boas intenções. Trata-se da antiga imagem luciférica. Lúcifer, o anjo da luz, é na verdade o diabo. Provocando sonhos de felicidade que irrompem em realidade cotidiana, Lúcifer conduz ao caos, ao inferno.

## **A função social de legitimação**

Frente a esta ameaça, que em forma de precariedade da realidade sempre está presente, Berger propõe a função social de legitimação: “Entende-se por legitimação, um ‘conhecimento’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social.” (Berger, 1971, p. 44).

A legitimação aparece ao lado da socialização e do controle social. A legitimação faz aceitar a sociedade existente como legítima. Refere-se à realidade legitimando-a em sua especificidade social, em seu *nómos*. “[...] em certo sentido, todo ‘conhecimento’ socialmente objetivado é legitimador. O *nómos* de uma sociedade se legitima antes de tudo a si mesmo pela simples existência desta.” (Berger, 1971, p. 45).

Existindo a sociedade com seu *nómos*, experimenta-se com a realidade o *nómos* como algo existente. A experiência deste fato faz com que “o mundo construído socialmente se legitime a si mesmo em virtude de sua facticidade objetiva” (Berger, 1971, p. 45-46).

Pode-se distinguir, então, entre esta “facticidade autolegitimadora” e as “legitimações secundárias” (Berger, 1971, p. 47). A partir de tais legitimações secundárias aparece a função social de legitimação que complementa a facticidade legitimadora, que, por si só, não é suficiente.

A facticidade autolegitimadora é, portanto, a base da legitimidade, enquanto a função social de legitimação – o conjunto de atividades que legiti-

mam – aparece à medida que essa facticidade autolegitimadora é insuficiente, isto é, dependendo do grau da precariedade da realidade: “Poder-se-ia dizer, então, que a facticidade do mundo social ou de quaisquer de suas partes basta para sua autolegitimação enquanto não surjam dúvidas.” (Berger, 1971, p. 46).

Berger denomina depois esta facticidade, penetrada pelo *nómos* da sociedade, de *estrutura de plausibilidade*. A facticidade autolegitimadora é, então, facticidade plausível. Ele volta a propor o conceito-limite de uma plausibilidade perfeita, isto é, uma legitimidade do sistema institucional, que não requer uma função social de legitimação além da simples presença da sociedade: “No caso limite (que não se encontra na realidade), isto significará que o mundo não se coloca, por assim dizer, nem requer outra legitimação além de sua simples presença.” (Berger, 1971, p. 65).

Este conceito-limite de plausibilidade perfeita é, ao mesmo tempo, o conceito de uma realidade que não é precária, isto é, indubitável. É o conceito de uma sociedade que é aceita sem vacilações, sem que haja exigências especiais que justifiquem tal legitimidade. É o sonho conservador da convivência pacífica entre amos e escravos, na qual os escravos se resignam a morrer, consentindo, quando o amo não lhes deixa nenhuma possibilidade de viver.

Berger diz que este caso limite “não se encontra na realidade”. Imediatamente, depois, nos diz que é um “caso muito improvável” (Berger, 1971, p. 65). Não reflete sobre o que isto significa. Utiliza-o na análise sem pesquisar seu *status* metodológico. Na verdade, é o oposto ao caos, e é tão pouco empírico como o próprio conceito de caos. De jeito nenhum é improvável, mas simplesmente impossível. Trata-se de um conceito-limite que empiricamente não pode acontecer, mas que na análise de Berger é absolutamente chave.

Berger abarca a realidade precária, da qual parte, em dois conceitos não empíricos do tipo conceito-limite. Se a realidade é totalmente precária, aparece por meio de um progresso infinito o conceito de caos. Se desaparecer toda precariedade e toda dúvida, aparece igualmente por progresso infinito o conceito-limite da plausibilidade perfeita. O conceito de caos é utilizado

para denunciar a tendência à mudança do sistema institucional existente, como presença da morte sob o aspecto da luz e da vida, enquanto emprega o conceito de plausibilidade perfeita para explicar a intensidade com a qual aparecem as funções sociais de legitimação:

[...] quanto menos firme for a estrutura de plausibilidade tanto mais aguda será a necessidade de legitimações que mantenham o mundo. Por isto, é típico que o desenvolvimento de legitimações complexas se realize em situações nas quais as estruturas de plausibilidade são ameaçadas de uma ou outra forma. (Berger, 1971, p. 65).

Isso leva a uma espécie de lei social da legitimação. Quanto mais plausível é a realidade, menos legitimações positivas existem. A sociedade perfeitamente legitimada não é aquela que desenvolve cabalmente as funções sociais de legitimação, mas aquela na qual não existem tais funções sociais de legitimação. Se a legitimação se cumpre plenamente tornam-se desnecessárias as funções sociais de legitimação.

Um alto desenvolvimento das funções sociais de legitimação indica um baixo grau de legitimidade na sociedade. Podemos falar, neste sentido, do caráter dialético da função social de legitimação. Quando é cumprida da melhor forma, desaparece.

Mas usando, por uma parte, o conceito empírico de realidade precária e, por outra, o conceito-limite não empírico de plausibilidade perfeita, Berger descreve o espaço empírico dentro do qual a função social de legitimação se desenvolve.

## **Legitimações secundárias**

Mas Berger não faz do conceito-limite seu projeto. Neste caso, teria que analisar como se estrutura melhor uma sociedade que esteja mais próxima de tal plausibilidade autolegitimadora perfeita. Não obstante, devido

a seu ponto de vista conservador, Berger não pôde formular tal pergunta. Pelo contrário, ele supõe a possibilidade de que existam diversas sociedades, cada qual buscando sua legitimação a partir do próprio *nómos*; mas não se questiona o *nómos* de nenhuma sociedade em relação ao *nómos* de outra. Isto é possível em virtude de seu conceito de realidade, identificada com um sistema institucional específico correspondente ao *nómos* de uma sociedade específica. Tal realidade é indiscutível e, ao mesmo tempo, é o ponto de partida para questionar todos os membros dessa sociedade. É o sábado para o qual vivem os seres humanos. Portanto, Berger nem se pode fazer a pergunta: qual das sociedades é a mais plausível? Evidentemente, pela sua opção conservadora, excluiu tal pergunta e assim chegou a seu conceito de realidade, identificada com o sistema institucional. Para poder comparar as sociedades, necessitaria de um *tertium comparationis* que teria que estar fora do sistema institucional. Este poderia ser somente o ser humano concreto para o qual as instituições são um meio de vida, um sábado que serve para os seres humanos. Precisaria, portanto, de outro conceito de realidade.

Berger parte do *nómos* já constituído de uma sociedade e o defende. Ao existir várias sociedades, pode fazer tal análise para cada uma delas, mas não pode preferir uma à outra.

Como Berger só pode partir de sociedades já constituídas, não lhe é possível tampouco pensar a forma pela qual as sociedades são constituídas. É como se caíssem do céu. Toda vez que uma sociedade cai do céu, descobre, além da facticidade autolegitimadora primária, as legitimações secundárias que incidem fortemente sobre sua compreensão das funções sociais de legitimação:

1. “No nível pré-teórico, encontram-se simples afirmações tradicionais, cujo paradigma é: ‘Assim que se fazem as coisas.’” (Berger, 1971, p. 47).

2. No nível teórico incipiente “a legitimação adota a forma de provérbios, máximas morais e sabedoria tradicional”. Há “mitos, lendas ou contos populares” (Berger, 1971, p. 47).
3. “Legitimações teóricas explícitas” (Berger, 1971, p. 47).
4. As “construções de alto nível teórico que legitimam *in toto* o *nómos* de uma sociedade” (Berger, 1971, p. 47).

Berger de forma alguma percebe que a sociedade, para existir com seu *nómos* específico, tem que ser constituída em função deste *nómos*. E, como a sociedade tem sua história, só se pode conservar com este seu *nómos* se for permanentemente reconstituída em função dele. Berger tem tal ideia ingênua de uma sociedade tradicional que se repete de geração em geração e que se legitima assegurando uma simples repetição do que uma vez foi feito. Mas uma sociedade não se repete. Reconstitui-se, no caso de sua conservação, em seu *nómos*, frente a fatos constantemente mutantes. Um “assim que se fazem as coisas” não serve e nunca serviu em nenhum caso. Ainda que se empregue a fórmula – e de modo muito excepcional –, é preciso ter um critério de discernimento prévio, a partir do qual se possa determinar o que significa fazer o que fizeram os antepassados se as circunstâncias mudaram. Então, é preciso reconstituir a sociedade dos antepassados. E o *nómos* teria que ser, necessariamente, o princípio abstrato a partir do qual se constitui a continuidade. Também a continuidade é um ato criador, por ser continuidade na mudança. Isso não muda de forma alguma se o *nómos* é derivado da vontade divina ou do protopai de uma tribo. O que Deus ou o protopai disseram jamais pode ser explicado por um “assim que se fazem as coisas”. Sempre há um julgamento prévio que determina o que significa, nas circunstâncias dadas – que são diferentes daquelas às quais as palavras sagradas estão referidas –, seguir essa vontade para poder se comportar “tradicionalmente”.

Berger, no entanto, evita de novo o problema, empregando um mecanismo tradicional dos critérios de constituição da realidade. Ainda que ele fale de mundos socialmente construídos, não fala jamais sobre os mecanismos e princípios segundo os quais são construídos e a partir dos quais unicamente podemos dizer se há continuidade ou não no mundo que sempre está mudando.

Vamos a um exemplo de nossa própria tradição. Do Sinai é conhecido o mandamento: *não roubarás*. Na tradição profética significa: *não tires o sustento de teu próximo*. Desta tradição deriva o não roubarás, a defesa das viúvas, dos órfãos, dos doentes, o salário do operário etc. A sociedade burguesa deriva exatamente do contrário: a propriedade privada é legítima, pode haver obrigações de caridade, mas o mandamento não constitui um direito de justiça social. O que tal máxima diz não se infere da letra, contudo é um ato de constituição do *nómos* da sociedade, que sem problemas pode passar à fórmula “assim que se fazem as coisas”. Mas, como devem ser feitas não sai da fórmula, mas sim de um ato prévio de discernimento que está vinculado à especificidade da sociedade.

Há outro exemplo na mesma linha que nos aproxima mais da problemática de Berger. É a sentença “não faças ao outro o que não queres que o outro te faça”. Esta aparece já no Antigo Testamento, mas também em Confúcio e outros de sua época. Sem dúvida, tal premissa tem também uma função de grande centralidade na constituição da sociedade burguesa. Nos antigos está sempre vinculada ao sustento: não tires o sustento do outro, porque tu não queres que o outro te tire. Isto é, expressa algo vinculado à existência do ser humano concreto. A burguesia o limita ao ser humano abstrato: não tires a propriedade privada do outro, porque não queres que o outro tire a tua propriedade. A sociedade socialista poderia voltar ao significado anterior constituindo a sociedade desta forma: ninguém pode tirar o sustento do outro, porque ninguém quer que seja tirado seu próprio sustento. O que significa agora “assim que fazem as coisas”? Implica e pressupõe que o con-



teúdo específico do princípio seja estabelecido em cada momento, para que haja continuidade.

Este princípio formal do “não faças ao outro o que não queres que o outro te faça” é perfeitamente universal, ainda que seja preenchido constantemente com conteúdos diferentes, a partir dos quais se constituem sociedades específicas. A afirmação: “não mates os escravos, porque não queres que os outros te façam o mesmo”, não possui um conteúdo igualitário, pois não suprime a escravidão.

Este princípio formal é hoje muito onipresente na constituição e reconstituição frente à infração de todas as nossas normas formais. Por exemplo, o respeito às regras do trânsito. O policial e o juiz se encarregam de sua aplicação. Quando alguém passa no semáforo vermelho eles não dizem: “assim não se fazem as coisas”. Eles têm uma reflexão diferente: se todos fizerem, nada funcionaria bem. Isto é, fazem uma reflexão do caos, que projeta a ação da infração ao infinito, a uma infração cometida por todos – um progresso infinito –, e produzem desta forma, em si mesmos e no afetado, o horror ao caos. O policial também tem em mente uma imagem de perfeição: se vivêssemos no paraíso, então todos poderiam fazer isso. Mas não vivemos, portanto, as normas nos protegem do caos. Em nossa convivência todas as normas formais são constantemente constituídas e reconstituídas por tal tipo de reflexão sobre o caos. O “assim que se fazem as coisas” é somente um resumo desta reflexão básica.

Berger evita esta discussão devido a sua conceitualização de uma sociedade tradicional e repetitiva, que se legitima fazendo o que sempre se fazia, o que jamais existiu na história da humanidade. Com isto, evita também a discussão comparativa dos diferentes *nómos* das diversas sociedades e salva a sua identificação da realidade com o sistema institucional específico a partir do qual pode denunciar qualquer rebelião social como sendo caótica.

Assim, Berger enfoca a sociedade como polarizada nos termos mais absolutos. Por um lado, os defensores de sua institucionalidade específica,

seu *nómos*, e, por outro, os portadores do caos. Como esta polarização é absoluta, também o *nómos* da sociedade e seus partidários são absolutamente justificados para tomar qualquer medida necessária, em busca da manutenção deste sistema social. A teoria é uma teoria da luta de classes desenfreada, expressa em termos de um conservadorismo ingênuo.

## **A religião como hipóstase do *nómos* da sociedade**

O esquema da sociedade e da função social de legitimação forma o marco teórico de Berger e pode ser considerado como o marco teórico de todo o pensamento conservador. As teses que Berger expressa sobre a função da religião na manutenção da sociedade – em sua legitimação – repetem, com uma linguagem religiosa, este mesmo marco teórico, dando ênfase à função que tem a religião de hipostasiar o *nómos* da sociedade, ou seja, a especificidade de suas instituições. Toda sua teoria da religião poderia ser resumida no seguinte: a religião é a hipóstase do *nómos* de uma sociedade, portanto, a sociedade cria sua religião através da hipóstase de suas instituições. Além disso, como seu conceito de sociedade é absolutamente polarizado, seu conceito de religião será absolutamente maniqueísta. E como Berger não pode discernir entre os *nómos* de diversas sociedades, tampouco pode discernir entre religiões diversas. O que pode é exigir que qualquer religião seja maniqueísta de forma absoluta e que qualquer sociedade mantenha uma polarização absoluta entre defensores do *nómos* e seus opositores.

Berger insiste muito nesta função da religião de hipostasiar o *nómos* da sociedade:

A religião consegue uma legitimação tão efetiva porque relaciona as precárias construções da realidade efetuadas pelas sociedades empíricas com a realidade suprema. As tênues realidades do mundo

social se fundamentam no *realissimum* sagrado, que está, por definição, além das contingências dos significados da atividade humana. (Berger, 1971, p. 48).

Isso não se percebe como um abuso da religião, mas como seu propósito:

A legitimação religiosa se propõe a relacionar a realidade definida pelos seres humanos com a realidade suprema universal e sagrada. As construções intrinsecamente precárias e transitórias da atividade humana recebem assim a aparência da segurança e da permanência supremas. Dito de outra forma, os *nómoi* construídos pelos seres humanos recebem seu *status* cósmico. (Berger, 1971, p. 51-52).

As legitimações religiosas, porém, fundamentam a realidade socialmente definida das instituições em realidade suprema do universo, na realidade 'como tal'. Assim, as instituições recebem uma aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas às atribuições dos próprios deuses [...]. Mas em função das legitimações cósmicas, as instituições são magicamente elevadas acima dessas contingências humanas, históricas. Convertem-se em inevitáveis porque seres humanos e deuses as consideram indiscutíveis. (Berger, 1971, p. 52-53).

Com certeza, tal hipóstase do *nómos* social, como a efetua a religião, segundo Berger, dirige-se contra o antagonista do sagrado. Sendo o *nómos* o que é sacralizado pela hipóstase divina, o caos é horrorizado por sua própria hipóstase:

Assim como a legitimação religiosa interpreta a ordem social em termos de uma ordem onímoda e sagrada do universo, assim também relaciona a desordem – que é a antítese de todos os *nómoi* socialmente construídos – com esse imenso abismo do caos, que é o mais antigo antagonista do sagrado. Ir contra a ordem social é sempre correr o risco de se submergir na anomia. Mas ir contra a ordem social legitimada pela religião é fundir-se com as forças primigênicas das trevas. Negar a realidade definida socialmente é se arriscar a cair na irrealidade [...]. Mas quando a realidade definida socialmente chega

a ser identificada com a realidade suprema do universo, sua negação adquire a qualidade do mal e da loucura. Então, o negador corre o risco de penetrar no que poderia chamar-se uma realidade negativa ou, se preferir, a realidade do diabo [...] anti-mundo que tem uma realidade própria – negativa, caótica e, em última instância, destrutiva para todos aqueles que o habitam –, o reino das monstruosidades demoníacas. (Berger, 1971, p. 55-56).

Estabelecer tal polaridade entre o sagrado e o diabólico, entre Deus e o Diabo, entre *nómos* e caos, entre cosmos e inferno chega a ser, então, a definição que Berger dá para a religião, e que somente tem sentido no contexto de sua teoria da sociedade: “[...] o estabelecimento mediante a atividade humana de uma ordem sagrada onímota, isto é, de um cosmos sagrado capaz de manter-se frente à eterna presença do caos.” (Berger, 1971, p. 69).

Com isso, Berger expressou as implicações teológicas de seu marco teórico. Este já possui os conceitos não empíricos que ele posteriormente expressa em termos teológicos. Seu marco teórico já tem pré-fixado o que será sua opinião sobre a religião. As dimensões teológicas, que ele expressa, estão já de antemão implicitamente em sua teoria da sociedade. Ainda que não as torne explícitas, sabemos já – ao conhecer seu marco teórico – o que seria a sua percepção de religião.

No entanto, a partir deste fato, podemos constatar deficiências em sua interpretação da religião. A maior delas é sua incapacidade para definir o que é secularização. Sua teoria da sociedade e da legitimação é secular? Como pode sê-lo se implicitamente contém uma posição teológica? Se o caos, em termos religiosos, é o inferno, e se o caos é um conceito não empírico, que *status* tem então? Será o caos um conceito secularizado e o inferno um conceito religioso? Se esse é o caso, então a diferença entre o conceito secularizado e o religioso é a forma de falar do mesmo conceito, que pode ser enfocado como religioso (o inferno) ou em termos secularizados (o caos).

Nem o caos nem o inferno são empiricamente dados, mas, através da hipóstase religiosa, referem-se a estes conceitos. Referir-se ao caos em

termos religiosos ou em termos secularizados não tem a menor diferença conceitual. Seria diferente se o caos fosse um conceito empírico – algo que efetivamente podemos viver – e o inferno um conceito transcendente. Mas sendo o caos a morte social, não há lugar para uma interpretação empírica do conceito. Como conceitos, caos e inferno, em Berger, são o mesmo; como a sua referência a eles, são diferentes. Mas, então, a diferença entre o conceito secularizado e o teológico estará na forma de referir-se a eles?

Ainda que os dois conceitos sejam idênticos, a forma de constituí-los é diferente. Ainda que o caos – na forma como Berger o utiliza – não seja um conceito empírico, chega-se a ele a partir de uma reflexão sobre a realidade concreta. Mas trata-se de uma reflexão muito especial; é a reflexão do progresso infinito, da projeção de um traço de toda realidade em direção ao infinito, da qual resulta o conceito de caos. Ao pensar a precariedade da realidade, sempre em termos puros, até imaginar uma precariedade absoluta, chega-se ao conceito de caos. Este conceito transcende qualquer realidade empírica, mas é obtido a partir de uma reflexão em função desta mesma realidade empírica. É um conceito do empirismo idealizado, um conceito-limite, um conceito transcendental. À conceitualização religiosa do inferno não se chega por este caminho, mas por experiências que poderíamos chamar de míticas. Porém, unem-se no mesmo conceito, que é o caos e o inferno ao mesmo tempo, sendo o inferno um conceito transcendente que corresponde ao conceito transcendental de caos.

A um resultado semelhante chegamos quando analisamos o processo de hipóstase do *nómos* social. Na análise, Berger chega a estabelecer um conceito antitético ao caos. Fala de um “caso limite” da plausibilidade perfeita. Pensando o *nómos* da sociedade em termos sempre menos precários, chega-se ao conceito-limite desse *nómos*, no qual já toda precariedade desapareceu e o *nómos* brilha em seu resplandecer mais puro. Novamente, partimos de um traço geral da realidade – seu *nómos* que especifica as instituições – e o projetamos mediante um progresso infinito até a sua infinitude, chegando

ao conceito-limite que novamente transcende toda realidade empírica e se apresenta como um conceito transcendental. É um conceito secularizado da perfeição institucional e, como tal, é a verdadeira contrapartida do caos no pensamento de Berger.

Trata-se de um conceito transcendental, não de um conceito transcendente. A plausibilidade perfeita não é o céu, mas, quando uma sociedade expressa o céu a partir de seu *nómos*, ela o expressa infalivelmente como um conceito idêntico a este conceito transcendental da plausibilidade perfeita.

Platão pensava a plausibilidade perfeita de toda a sociedade escravista de seu tempo em termos da idade de ouro, e sua imagem da volta à idade de ouro em *A República* não é nada menos que a construção de tal sociedade infinitamente plausível. Se Platão acreditasse no céu, este céu seria a idade de ouro. O céu da idade média é explicitamente a projeção transcendental da sociedade feudal da idade média, sua transformação em plausibilidade perfeita. O céu da idade média – aquele dos cavaleiros – é um Estado feudal sem inimigos, sem rebeldes e sem criminosos. E, por casualidade, o céu burguês não é o céu de almas puras e iguais, que não têm problema algum de igualdades materiais porque não têm necessidades materiais?

A plausibilidade perfeita correspondente ao *nómos* da sociedade. Contém o mesmo conceito de céu transcendente que os portadores deste *nómos*. Novamente, temos um conceito que é, ao mesmo tempo, conceito transcendental e conceito transcendente. No primeiro caso, é o resultado de uma idealização da realidade empírica, no segundo, é a imaginação do céu por parte dos defensores do *nómos* social. O conceito de plausibilidade perfeita é outra vez um conceito não empírico e secularizado, e o céu é um conceito transcendente e religioso igualmente não empírico. Como conceitos, são idênticos, mas aparecem no ser humano por caminhos distintos: como conceito transcendental por uma reflexão a partir da realidade empírica mediada por um progresso infinito, e como conceito transcendente por um caminho que pode ser considerado como mítico.

Berger não menciona o céu e sim o cosmos. Mas o cosmos para ele cumpre exatamente o mesmo papel. É realidade suprema, universal e sagrada. É *realissimum* sagrado, realidade como tal, e a religião faz o ser social, que se “arraiga na realidade sagrada do universo” (Berger, 1971, p. 53).

## A mimese cósmica

Berger vê na mimese o protótipo desta relação entre *nómos* e cosmo sagrado. A sociedade humana, através dessa mimese, entende-se como a representação, imperfeita, do cosmo sagrado. A autoridade, imperfeita, daqui imita a autoridade divina e cósmica, perfeita, de lá.

Quando este papel (do pai) é legitimado em termos miméticos – ao reiterar ‘aqui embaixo’ os atos de criação, soberania e amor que têm seus protótipos sagrados ‘lá em cima’ –, então reforça-se em grande medida seu caráter representativo. A representação de significados humanos converte-se na mimese de mistérios divinos. O intercâmbio sexual imita a criação do universo. A autoridade paterna imita a autoridade dos deuses; a dedicação paterna, a dedicação dos deuses. Assim, da mesma forma que as instituições, os papéis adquirem o dom da imortalidade. (Berger, 1971, p. 54).

Em relação às instituições, diz:

A religião legitima as instituições sociais outorgando-lhes uma hierarquia ontológica de uma suprema validade, isto é, *localizando-as* num marco de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são contempladas a partir de um vantajoso ponto de vista que, em sua autodefinição, transcende a história e o ser humano. Isto pode ser feito de diferentes formas. Talvez a forma de maior antiguidade dessa legitimação seja a concepção da ordem institucional como reflexo ou manifestação direta da estrutura divina do cosmos, isto é, a concepção da relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre o microcosmo e o macrocosmo. Tudo ‘aqui embaixo’ tem seu equivalente ‘lá em cima.’ (Berger, 1971, p. 49).

Berger não menciona o principal. Nesta mimese, tudo aqui embaixo tem seu equivalente lá em cima; mas lá em cima é perfeito e aqui embaixo é imperfeito. Como a mimese se refere ao *nómos* social, relaciona uma realidade precária do *nómos* com sua existência perfeita em termos de plausibilidade perfeita lá em cima. Mas somente ao fazer tal reflexão adicional – que evidentemente é válida – pode-se comprovar que este cosmos sagrado, como conceito transcendente, é idêntico ao conceito transcendental da plausibilidade perfeita.

Entretanto, nesta mesma descrição da mimese continua presente um problema. Berger (1971, p. 54) dizia: “O intercâmbio sexual imita a criação do universo. A autoridade paterna imita a autoridade dos deuses [...]”

Poderíamos acrescentar: o trabalho humano imita a criação do universo; a autoridade empresarial imita a autoridade dos deuses.

Torna-se evidente que Berger se confunde. Se o relacionamento sexual imita a criação, ou se o trabalho humano a imita, não se legitima nenhum *nómos* de sociedade alguma. Pelo contrário, legitima-se o ser humano que entra em conflito com uma sociedade que não respeita essa dignidade do ser humano. Se, ao contrário, a autoridade paterna imita a dos deuses, e a autoridade empresarial também, então, é legitimado o *nómos* de uma sociedade ou de uma ordem social institucional. A mimese não é tão unívoca como acredita Berger, e por isso existem diferenças sobre se o trabalho imita a criação ou a autoridade imita o criador.

Berger não deveria ter mencionado a sexualidade como imitação da criação porque a sexualidade não pertence à realidade precária da qual ele parte. Tal realidade precária é a do sistema institucional; a ela pertence a autoridade paterna, mas a sexualidade, para sermos precisos, não. Igualmente pertence a ela a autoridade do empresário, mas o trabalho humano não. E isso é, no final das contas, o problema-chave na teorização de Berger. De fato, ele não pode sustentar sua definição de religião consistentemente. Ainda que toda religião crie, de alguma forma, um cosmo sagrado, não é necessário que este seja uma hipóstase do *nómos* da sociedade. É isso sob a



condição de que a religião se identifique com este *nómos*, mas *a priori* não tem por que sê-lo.

Do cosmos sagrado, igualmente se pode derivar a negação do *nómos* de uma sociedade sob a condição de que a imitação do cosmos sagrado permita constatar ausências e falhas do *nómos* de uma sociedade, que é o sistema institucional estabelecido. A religião, em todos os casos, tem esta dupla face. Pode ser transformada em legitimação do *nómos* ou pode aparecer como crítica e até como rebelião contra *nómos* social.

Se Berger apresenta a definição da religião a partir da mimese do cosmos sagrado, esta definição perde coerência se não inclui o fato de que esta mesma mimese tem dupla face. Não se tem assim, de forma tão evidente, a religião como legitimador do *nómos* social; luta-se pelo sentido da religião para tê-la de um ou do outro lado.

## **A plausibilidade perfeita**

Podemos ainda fazer alguns comentários sobre o conceito-limite da plausibilidade perfeita, tal e como Berger o desenvolve. Trata-se de um conceito que se encontra numa relação de negação com a função social de legitimação, para cuja explicação Berger o utiliza.

A atividade de legitimação indica seu contrário, portanto, a precariedade da realidade social indica seu grau de ilegitimidade. Quanto maior é a ilegitimidade do *nómos*, maior é a atividade legitimadora. O conceito-limite descreve o ponto de legitimidade absoluta, no qual não há nenhuma ilegitimidade do *nómos* e, portanto, nenhuma atividade de legitimação. A relação de negação entre função social de legitimação e o conceito da legitimidade absoluta ou perfeita pode ser enfocada como uma contradição dialética da função social de legitimação. Esta é contraditória no sentido de que seu cumprimento perfeito e cabal implica seu próprio desaparecimento. Ao pensar na perfeição da função social de legitimação, esta deixa de existir.

Assim, o ideal puro de legitimação consiste em que não exista nenhuma função social que a cumpra. Porém, a função social de legitimação é o ponto de partida empírico da análise. Sua empiria é a atividade de legitimação; e se Berger pensa em sua perfeição, essa empiria se desvanece.

Quando Berger se dirige novamente deste conceito-limite à realidade, volta a aparecer sua empiria. Mas esse conceito-limite da plausibilidade perfeita implica que não somente a realidade é legítima por autolegitimação, não podendo ser pensada uma função social de legitimação nela; tampouco pode pensar-se um controle social em um conceito de plausibilidade perfeita. O que iria ser controlado se a realidade institucional é completamente autoevidente? O fato empírico da legitimação como função social, porém, está estreitamente vinculado ao controle social. Ora, que empiria é esta que é entendida quando negada em seu conceito-limite?

No entanto, este conceito-limite de Berger (1971, p. 65), de um mundo que não “requer outra legitimação além de sua simples presença”, obriga-nos ainda a dar um passo a mais. Se é legitimado por sua própria presença e, portanto, não há funções sociais de legitimação nem controle, que resta neste caso da realidade precária, o que é a empiria de Berger? Somente o sistema institucional.

Ao não existir função social de legitimação nem de controle social, restam, como instituições, somente aquelas que canalizam as relações sociais de produção, isto é, as estruturas de classe desnudas. Todavia, então, surge uma pergunta que um conservador deve evitar de qualquer jeito: é possível que uma estrutura de classe desnuda – escravidão, servidão, relação salarial – seja legítima pela sua simples presença? Se isso for impossível – e é impossível – então Berger, por lógica, teria que romper com seu enfoque de diversos *nómos* sociais, um ao lado do outro, para analisar a pergunta do discernimento destes diversos *nómos* segundo algum critério objetivo de legitimidade. Desta forma, teria que chegar à pergunta: os esforços de legitimação de tal ou qual sociedade têm alguma possibilidade objetiva de

êxito? O conceito-limite transformar-se-ia agora em critério de legitimação: aquela sociedade é a racional, posto que aspira realisticamente à legitimação e porque pode confiar em maior grau em sua simples presença como fonte de sua legitimidade.

Mas não seria tal sociedade, necessariamente, uma sociedade sem classes? Se assim for, estaria questionada a própria definição da realidade precária da qual parte Berger. Esta realidade precária se reduz ao sistema institucional que, necessariamente, contém uma estrutura de classe e que jamais poderá confiar em sua simples presença como fonte principal de sua legitimidade. Se agora o conceito de plausibilidade é necessário, se a plausibilidade perfeita só pode ser imaginada coerentemente como sociedade sem classes, e se a sociedade sem classes é uma sociedade sem um sistema institucional fixado, então o conceito de realidade de Berger se desvanece completamente.

O que será a realidade socialmente construída se a pensamos sem institucionalizações? Se a realidade em Berger se define como o sistema institucional, a ausência de instituições teria que significar a ausência da realidade. Mas se imaginarmos as relações sociais em termos diretos e espontâneos, sem propriedade privada e sem Estado, convincentes pela sua simples presença e, portanto, sem função social de legitimação, imaginá-riamos, em consequência, a ausência de realidade social? A unilateralidade do conceito de realidade precária de Berger salta à vista.

Qualquer conceito de realidade social teria que ser compatível com o conceito-limite de uma realidade social não institucionalizada. Se não é assim, é contraditório em relação às derivações que se fazem a partir dele.



## CAPÍTULO 3

### O marco categorial do atual pensamento neoliberal

Vamos analisar o marco categorial neoliberal a partir da teoria de Friedrich Hayek, apoiando-nos especialmente em sua conferência “*A pretensão do conhecimento*”<sup>1</sup>, pronunciada quando recebeu o prêmio Nobel de Economia.

O pensamento neoliberal é marcadamente diferente do pensamento conservador. Não obstante, mantém uma continuidade básica com esse pensamento. O que distingue o pensamento neoliberal do pensamento conservador é o fato de que o primeiro não considera que as diferentes sociedades tenham, cada uma, sua legitimidade específica a partir de seu *nómos* específico.

O pensamento conservador não discerne entre sociedades e não desenvolve nenhum critério de julgamento sobre sociedades diversas. O pensamento neoliberal, ao contrário, é um pensamento de legitimação de uma sociedade particular contra outras sociedades. É, de forma específica, um pensamento de legitimação da sociedade burguesa.

---

1 Edição brasileira: Hayek, Friedrich A. A pretensão do conhecimento. *Humanidades*, Brasília: UnB, v. II, n. 5, p. 47-54, out.-dez. 1983.

Mas, ao mesmo tempo, o pensamento neoliberal se distingue, com forte acento, do pensamento liberal original. Quando o neoliberalismo pronuncia a legitimidade da sociedade burguesa, ele o faz contra as tendências que procuram uma sociedade socialista e contra as sociedades socialistas existentes. A sua legitimação da sociedade burguesa passa pela deslegitimação da sociedade socialista. O pensamento liberal original, ao contrário – ainda que seja também um pensamento de legitimação da sociedade burguesa – dirige-se contra as sociedades pré-capitalistas. Legitima, portanto, a sociedade burguesa, deslegitimando a sociedade pré-capitalista, em especial a sociedade feudal dos séculos XV ao XVIII. O pensamento liberal original é a superação das sociedades anteriores. O pensamento neoliberal do século XX é um pensamento que busca evitar a superação da sociedade burguesa pela sociedade socialista.

Isso dá ao pensamento neoliberal um matiz conservador, ainda que efetivamente não seja um pensamento conservador no sentido que desenvolvemos a partir da teoria de Berger. Mas há determinados elementos que o pensamento neoliberal compartilha com o pensamento conservador. O elemento central consiste em que o pensamento neoliberal também parte do conceito de realidade precária, restringindo a realidade aos elementos institucionais. Porém, não se trata de qualquer institucionalidade nem em qualquer nível.

### **O mercado como realidade precária de partida: a impossibilidade de uma tendência ao equilíbrio**

Ao orientar-se de forma específica à sociedade burguesa, o neoliberalismo determina esta realidade precária a partir da instituição burguesa central: *o mercado*. Trata-se de um pensamento de mercado, e o mercado é seu conceito empírico central. Este mercado é entendido no marco de uma

realidade precária. A economia de mercado está em perigo, e suas ameaças são as mesmas que identifica o pensamento conservador: o egoísmo e a estupidéz. A partir deste mercado ameaçado como conceito empírico central, o pensamento neoliberal elabora também seu marco categorial de forma polarizada. Nesta elaboração aparecem conceitos-limite polarizados que são, novamente, por um lado, o caos, e, por outro, o mercado perfeito ou modelo de concorrência perfeita. De novo, são construídos por uma projeção ao infinito, mediada por um progresso infinito a partir de um traço empírico central da realidade. Ao ser ameaçado o mercado, tal ameaça pode ser pensada em termos sempre mais graves até chegar à queda do mercado, o que resultaria no caos e na destruição, aparecendo, assim, o conceito-limite de caos. Por outro lado, ao impor-se o mercado diante de suas ameaças, ele é pensado, igualmente, por um progresso infinito, em termos cada vez mais perfeitos, até chegar ao conceito-limite positivo de concorrência perfeita. Tanto o caos como a concorrência perfeita são conceitos não empíricos, os quais abarcam a realidade empírica, limitando-a. No entanto, estes dois conceitos-limite transcendem esta realidade empírica do mercado e constituem, portanto, conceitos transcendentais, em referência aos quais a realidade empírica é interpretada. São conceitos imaginários da realidade e, conseqüentemente, não factíveis, mas, de forma alguma, são conceitos arbitrários. São empiria idealizada a partir de traços gerais da realidade, a qual é considerada em termos de mercado ameaçado.

Por que a concorrência perfeita (equilíbrio) é um conceito não empírico? Hayek não sustenta isto no sentido de que não existe nada perfeito no mundo. Ele sustenta, por um lado, que o modelo da concorrência perfeita é um modelo necessário para poder interpretar a economia de mercado e, por outro, desenvolve as razões que tornam impossível realizá-lo em termos técnicos. Sua necessidade, em termos teóricos, é sustentada a partir do fato de que a instituição mercado é um mecanismo de funcionamento que deve ser posto em andamento. A concorrência perfeita descreve, em consequência, os

indicadores a partir dos quais pode afirmar-se esse bom funcionamento. Estes indicadores são expressos conjuntamente pelo termo *equilíbrio*. O mercado funciona à medida que esteja em equilíbrio; a preocupação política, portanto, deve consistir em conseguir que esteja efetivamente em equilíbrio.

Dado que Hayek restringe a realidade empírica ao institucional, seus critérios de equilíbrio do mercado devem ser somente critérios mercantis. Para ele, a satisfação de necessidades não é critério de equilíbrio posto que não é um elemento relevante da realidade. Seu critério de equilíbrio só pode ser tomado do próprio mercado e é, neste sentido, mercantil. Trata-se do conceito de equilíbrio tomado da teoria de Walras e Pareto: no mercado há, por uma parte, fatores de produção e, por outra, produtores e consumidores; existe equilíbrio quando todos os consumidores podem gastar os seus salários segundo suas preferências, quando as empresas vendem todos os seus produtos (ou serviços) produzidos cobrindo pelo menos seus custos, e quando todos os fatores oferecidos no mercado são usados na produção desses produtos. Como os produtos oferecidos são os mesmos produtos demandados, e os salários gastos pelos consumidores os mesmos ingressos recebidos pelos produtores, dá-se um sistema de equações com igual número de equações e incógnitas. Como não há razão para que apareçam quantidades negativas, sustenta-se que o sistema sempre tem uma solução única e ótima.

Dado este equilíbrio geral, aparece um problema duplo: por um lado, os pressupostos teóricos contidos em tal equilíbrio possível e, por outro, os mecanismos sociais que permitem aproximar-nos desse equilíbrio.

Em relação aos pressupostos teóricos implícitos em tal modelo de equilíbrio, observa-se com clareza que ele só pode ser realizado sob a condição de que os participantes no mercado possuam um conhecimento perfeito de todos os acontecimentos que nele acontecem em cada momento e uma capacidade ilimitada de adaptação dos fatores às situações mutantes (conhecimento perfeito e velocidade infinita de reação dos fatores). Hayek refere-se a tais fatos com as seguintes palavras:



É certo que seus sistemas de equações que descrevem o modelo de um equilíbrio do mercado estão construídos de tal forma que, *se pudéssemos preencher todos os espaços de suas fórmulas abstratas, isto é, se conhecêssemos todos os parâmetros dessas equações, poderíamos calcular os preços e quantidades de todas as mercadorias e serviços vendidos.* (Hayek, 1976, p. 19).

Hayek resiste em dizer que o modelo de equilíbrio efetivamente pressupõe tal conhecimento perfeito. Porém, não há dúvida de que, como modelo, possui tal pressuposto. Isso pelo simples fato de que o equilíbrio da concorrência perfeita é um equilíbrio simultâneo, sem processos intermediários de adaptação. Precisamente por esta razão, trata-se de um conceito-limite que transcende a realidade empírica, ainda que seja desenvolvido a partir dela mediante um progresso infinito. À medida que este modelo de equilíbrio é um conceito-limite, é também um conceito não empírico e, como tal, irrealizável. É impossível que haja conhecimentos de tal tipo e velocidades de reação infinitas correspondentes à realização de tal equilíbrio. Não é possível calculá-lo. Mas a razão para isto não é teórica e sim fática: o equilíbrio não é logicamente contraditório, mas de fato inatingível. Portanto, Hayek diz que não se trata de tornar calculável tal equilíbrio: “Mas, como demonstrou com clareza Wilfredo Pareto, um dos fundadores desta teoria, não se trata de ‘chegar a um cálculo numérico dos preços’, já que, como ele dizia, seria “absurdo” supor que podemos possuir todos os dados.” (Hayek, 1976, p. 19).

Ao não ser possível tal conhecimento perfeito, o equilíbrio não é calculável. A partir disso, infere-se que, no mercado, não pode haver adaptações simultâneas, pois todas as adaptações são necessariamente sucessivas e precisam de tempo para acontecer. Portanto, o problema teórico chega a ser agora de aproximação ao equilíbrio, levantando-se a questão pelos mecanismos sociais que podem assegurar tal aproximação. Quais são as condições gerais do mercado que permitem tal aproximação ao equilíbrio? A resposta será: a condição é o mercado empírico. Isto é, de modo especial a liberdade

de contrato e a conseguinte garantia da propriedade privada. Estes serão declarados agora como condições gerais do equilíbrio:

Em outras palavras, conhecemos as condições *gerais* nas quais pode-se estabelecer o que, de forma pouco acertada, chamamos 'equilíbrio', mas desconhecemos os preços de salários *particulares* que se dariam se o mercado produzisse tal equilíbrio. Só podemos indicar as condições sob as quais podemos esperar que se estabeleçam no mercado os preços e salários nos quais a demanda igualará a oferta. (Hayek, 1976, p. 14).

Hayek nos diz que “conhecemos as condições gerais” e “as condições sob as quais podemos esperar” um equilíbrio; não nos dá razão alguma para que isto aconteça de modo efetivo. Partiu do mercado empírico, passou a construir de forma idealizada um conceito-limite de mercado chamado concorrência perfeita (equilíbrio), constatou que este não é calculável e concluiu que podemos esperar que o mercado empírico produzirá uma aproximação a tal equilíbrio idealizado. Isso é o que, a partir da mão invisível de Adam Smith, sustenta a teoria econômica burguesa contra todas as evidências do caso. Idealiza-se um fenômeno empírico e conclui-se que este se aproxima de sua idealização.

Hayek deveria demonstrar que o mercado, pelas suas adaptações sucessivas, aproxima-se de uma situação de equilíbrio idealizado com adaptações simultâneas, mas, como não pode demonstrá-lo, tampouco o faz. Suas condições gerais da tendência ao equilíbrio são simples fixações dogmáticas. Já em outro texto anterior, Hayek se encontrou com o mesmo problema: “Só através da tese de que existe esta tendência (ao equilíbrio) a teoria econômica chega a ser mais que um exercício de lógica pura e se transforma em ciência empírica [...]” (Hayek, 1952, p. 28, tradução nossa).

Hayek tampouco consegue argumentar tal tendência, pois a simples tese de que exista essa tendência não constitui uma ciência empírica. O pronunciamento de uma tese não é prova da veracidade dessa tese. Mas Hayek conclui em termos totalmente pessimistas: “A única dificuldade é que ainda

estamos numa situação de obscuridade sobre: a) as condições nas quais se supõe a existência desta tendência; b) a natureza do processo pelo qual se muda o conhecimento individual.” (Hayek, 1952, p. 28, tradução nossa).

Se isso é certo, a tese da tendência ao equilíbrio não é uma tese empírica e sim uma afirmação dogmática. A obscuridade em relação às condições da tendência ao equilíbrio existe desde que Adam Smith afirmava a existência da mão invisível. Até agora não foi esclarecido e não o será jamais.

No entanto, a partir dessa opção dogmática pelas condições gerais do equilíbrio, aparece a ideologia teorizada do neoliberalismo. É a afirmação irrestrita das leis do mercado, racionalizada em nome de uma tendência ao equilíbrio absolutamente inexistente. Afirma-se agora que esta tendência ao equilíbrio incrementar-se-á quanto mais se assegure a liberdade de contrato em todos os mercados e em todas as atividades. Concebe-se, então, uma aproximação linear àquilo que o modelo de equilíbrio descreve, por meio da ampliação, sempre maior, do âmbito de mercado. Como resultado, temos que a ideologia neoliberal é anti-intervencionista. Trata-se de uma corrida de Sísifo, na qual se persegue, por passos finitos, um fim que está infinitamente longe.

Temos, portanto, uma estrutura do pensamento neoliberal que parte da realidade precária do mercado ameaçado e logo constrói um conceito-limite deste mercado na forma de concorrência perfeita (equilíbrio). No final das contas e de modo dogmático, o neoliberalismo sustenta que a afirmação das condições gerais do mercado termina aproximando este último de sua idealização. Trata-se de um círculo vicioso.

## **A concorrência perfeita e os conceitos transcendentais**

Aparece, porém, uma contradição adicional que já analisamos no caso do pensamento conservador. Trata-se da relação entre função social de

legitimação e a plausibilidade perfeita de um conceito-limite – nesta última não é necessária outra legitimação diferente da simples presença do mundo social. O conceito-limite de plausibilidade implica a ausência da função social de legitimação. Por outro lado, a função social de legitimação existe porque a realidade é precária e, portanto, não consegue legitimar-se completamente pela sua própria presença.

Podemos ver agora como Hayek descobre uma relação análoga entre a função social do mercado e a concorrência perfeita:

Em geral parece existir a opinião de que a denominada teoria da concorrência perfeita oferece o modelo propício para julgar as funções da concorrência na vida real e de que a concorrência real, enquanto se afasta deste modelo, seria indesejável e inclusive danosa. Parece-me que essa posição tem pouca justificativa. Eu quero fazer aqui a tentativa de demonstrar que aquilo que discute a teoria da concorrência perfeita na realidade não se deveria denominar concorrência e que suas deduções para a orientação da política não têm maior utilidade. Acredito que a razão disto é que esta teoria em geral já pressupõe a existência de uma situação que, segundo o processo da concorrência, tem que criar *e que se alguma vez se devem como existentes as condições pressupostas pela teoria da concorrência perfeita, isso não só suprimiria todas as atividades que descrevemos com a palavra concorrência, mas as tornaria impossíveis em sua essência.* (Hayek, 1952, p. 27, tradução e grifo nossos).

Hayek, entretanto, não pode prescindir do modelo. Se ele sustenta a tendência ao equilíbrio, deve dizer o que é o equilíbrio. Isso só pode ser feito mediante a elaboração do conceito de equilíbrio em sua forma mais extrema, para dizer depois que em relação a esse equilíbrio somente cabe uma tendência e não sua realização. Ainda que o faça de forma soterrada, sempre aparece, de novo, o modelo da concorrência perfeita. Mas, se a concorrência é perfeita, não há nem pode haver o que de forma empírica se denomina concorrência: “A concorrência é um processo dinâmico cujos traços essenciais se supõem como inexistentes se assumimos como reais os pressupostos que estão na base da teoria estática.” (Hayek, 1952, p. 27, tradução nossa).

A estranha natureza dos pressupostos teóricos do equilíbrio, próprios da concorrência, sai à luz se perguntarmos que atividades, denominadas com frequência como concorrência, seriam ainda possíveis se forem realizados esses pressupostos [...]. Acredito que a resposta é simplesmente nula. Propaganda comercial, ofertas com baixos preços, melhoria (ou diferenciação) de produtos e serviços, tudo isso está excluído. Por definição, concorrência perfeita significa realmente a falta total das atividades concorrenciais. (Hayek, 1952, p. 25, tradução nossa).

Na concorrência perfeita ninguém concorre. O processo social da concorrência mercantil pressupõe que a concorrência não seja perfeita. Se a concorrência fosse perfeita, não haveria razão para concorrer. Hayek teria que discutir, a partir deste resultado, o caráter da concorrência perfeita como conceito-limite não empírico, cuja importância é categorial e não empírica. Mas ele diz sempre o que a concorrência real não pode, e nunca o que ela pode. Isso é análogo ao conceito de plausibilidade perfeita de Berger. Não diz o que a função social de legitimação pode, mas o que não pode. O fato de partir da negação, porém, permite-lhe dizer o que pode. Pode muitas coisas, exceto uma aproximação linear à plausibilidade perfeita. O mesmo sucede com o modelo da concorrência perfeita. A concorrência empírica como processo real pode muitas coisas, exceto uma aproximação linear à concorrência perfeita; isto é, não pode, justamente, produzir uma tendência ao equilíbrio. Assim como a função social de legitimação não produz uma tendência à plausibilidade perfeita do sistema institucional, o processo social da concorrência não produz uma tendência ao equilíbrio. Não pode haver tal tendência porque o equilíbrio é o oposto da concorrência. Concorrência é desequilíbrio. Neste sentido, podemos falar, novamente, de uma negação do processo social de concorrência pelo conceito-limite de uma concorrência perfeita, e, portanto, de uma contradição dialética da concorrência, como já o tínhamos feito no caso da relação entre função social de legitimação e plausibilidade perfeita.

De fato, este tipo de contradição aparece em toda a teoria da institucionalidade, enquanto que sua perfeição formal é utilizada como critério

de julgamento sobre a institucionalidade. Portanto, aparece na teoria do direito, na relação entre processo social e empírico do direito, assim como no conceito-limite de um direito perfeitamente acatado. Hans Kelsen o desenvolve da seguinte forma:

[...] não é necessário que haja uma concordância completa e sem exceção entre uma ordem normativa e os fatos aos quais se aplica. Pelo contrário, deve haver a possibilidade de uma discórdia. Caso contrário, a ordem normativa já não teria nenhum sentido. Por que dar uma ordem a alguém se podemos admitir que se conduzirá necessariamente da forma desejada? A norma fundamental de uma ordem social à qual se obedeceria em toda circunstância deveria legitimar de antemão todo fato possível ao prescrever a conduta efetivamente seguida. Ordenaria fazer o que se quer fazer. Uma ordem social desta natureza não teria mais sentido que outra ordem em contradição completa com os fatos que regula. (Kelsen, 1960, p. 141).

Nestes termos, a teoria formal do direito chega ao mesmo resultado. O processo social do direito pressupõe, para sua existência, que o direito não seja perfeitamente acatado. Um perfeito cumprimento do direito implica a inexistência do processo social e empírico do direito. O direito empírico existe precisamente porque seu cumprimento é precário. Também neste caso, o conceito de cumprimento perfeito do direito diz o que *não* se pode, e, partir daí, descreve o marco de possibilidades do desenvolvimento do direito que se tem empiricamente.

Em todos os casos, o conceito-limite diz o que não se pode e permite, assim, descrever o marco de possibilidades do sistema institucional em função do qual o conceito-limite é elaborado. Porém, em nenhum caso há uma tendência automática de aproximação ao conceito-limite. O que existe, ao contrário, é uma orientação de busca de tais conceitos-limite na ação sobre estes sistemas institucionais.

Um processo social de legitimação se orienta em função de uma legitimação perfeita, ainda que não se pretenda atingi-la; orienta-se, portanto,

à procura de uma plausibilidade perfeita. Um processo social de direito se orienta, da parte dos juízes e policiais, em busca de um cumprimento perfeito das normas. E uma concorrência perfeita do mercado se orienta, na sociedade burguesa, por determinadas intervenções estatais em função da concorrência perfeita. Mas em nenhum caso há automatismos que produzam tendências empíricas em direção de tais conceitos-limite. Tendências empíricas à procura de conceitos não empíricos, como os conceitos-limite, não têm sentido algum. Sustentar sua existência pressupõe uma simples confusão entre conceitos empíricos e conceitos transcendentais.

Não obstante, o pensamento neoliberal descansa precisamente sobre tal confusão. Sustenta tal tendência empírica em busca de um conceito-limite e transcendental. Ainda que Hayek perceba este caráter de conceito-limite da concorrência perfeita, não dá conta deste caráter do conceito. Só assim pode continuar sustentando uma tendência empírica ao equilíbrio, cuja impossibilidade teria sido demonstrada mediante o reconhecimento do equilíbrio da concorrência como conceito transcendental.

## **A alternativa ao mercado: o socialismo como utopia**

Ao conceito-limite positivo do equilíbrio da concorrência perfeita corresponde, no pensamento neoliberal, um conceito-limite negativo da destrutividade e do caos. Dado que a realidade empírica da concorrência perfeita é o mercado ameaçado, essa ameaça é pensada em termos de um progresso infinito até chegar ao conceito-limite negativo da destruição e do caos.

Aparece novamente uma semelhança importante com o pensamento conservador. Este último elabora o caos como conceito-limite negativo da ordem e destaca o sonho social utópico como o veículo que torna possível que o ser humano – iludido – escolha o caminho do caos. Esta mesma re-

flexão é assumida pelo pensamento neoliberal, mas de uma forma que vai transformando-a. No pensamento conservador, a relação entre realidade precária, utopia e caos é estática e simplesmente constatada. No neoliberalismo, esta relação é analisada em termos de um mecanismo de ação dinâmica no tempo. Aparece toda uma sequência antiutópica que se dirige contra a tentativa socialista de superação da sociedade burguesa. Esta sequência antiutópica que Hayek emprega em sua crítica ao socialismo é, em sua opinião e simultaneamente, uma sequência antissocialista. Contém três etapas que poderíamos descrever, de forma esquemática, da seguinte maneira:

1. A utopia socialista é o projeto de uma sociedade sem relações mercantis. Esta teria que determinar os produtos que se elaboram, os fatores que se empregam e o abastecimento das pessoas sem recorrer ao mercado. Isso só é possível se pelo menos um indivíduo tem conhecimento perfeito do conjunto de todos os acontecimentos.
2. Não é possível que uma pessoa ou uma instituição possa ter um conhecimento perfeito que torne possível um planejamento em que se possa substituir o mercado em sua função de alocação de recursos.
3. O socialismo faz uma tentativa de efetuar um planejamento central capaz de substituir o mercado como esfera da alocação de recursos. Portanto, tenta o impossível. Ao tentar o impossível, o socialismo é irracional e produz caos, destruição e tirania.

Já tínhamos visto como Hayek, por um lado, utiliza o modelo da concorrência perfeita para poder definir o que ele chama de *equilíbrio*. Por outro lado, vimos como Hayek indica que é impossível usá-lo tecnologicamente para calcular quantidades e preços porque é impossível concentrar os conhecimentos correspondentes em uma pessoa ou instituição. Agora ele nos diz: para que o socialismo seja possível teria que poder calcular positivamente o equilíbrio



descrito pela teoria da concorrência perfeita; porém, como não pode e, apesar disso, tenta fazê-lo, o socialismo conduz à irracionalidade econômica, ao caos e à destruição. A tentativa do socialismo leva à concentração do poder em uma mão, e este poder concentrado é tirânico porque não pode ser racionalmente empregado. Ainda que o planejamento socialista acumule poder, não tem forma racional de empregá-lo e, portanto, suas decisões são necessariamente irracionais e arbitrárias. Von Mises (1946) fala, em relação ao socialismo, de um “caos ordenado”.

A partir da sequência antiutópica mencionada, Hayek tem agora um modelo de ação que tenta explicar a passagem da utopia ao caos, algo que a análise conservadora de Berger somente podia anunciar sem explicá-lo. O utópico é o antimercantil e, como tal, é o impossível assim como o motivo aparentemente humano que conduz ao caminho da desumanidade total. É a desumanidade camuflada como humanidade; como diz o título de um livro de Hayek, é o “caminho à servidão”.

Segundo Hayek, a não factibilidade da utopia faz com que este humanismo seja aparente e que conduza ao caos, à destruição, à tirania e à violência. Sua não factibilidade, porém, descansa na impossibilidade de um conhecimento correspondente a uma organização social como aquela anunciada pela utopia. Assim, a raiz do mal, em última instância, não é a própria utopia, é a “pretensão do conhecimento” adequado à realização de tal utopia. O utopista é portador do mal porque pretende um conhecimento perfeito que não está a seu alcance. Ao comportar-se como se tivesse tal conhecimento e como se estivesse organizando uma sociedade que somente poderia ser organizada com esse conhecimento, produz a destruição, a desordem e o caos.

Em Hayek são abundantes as referências correspondentes. Observemos algumas: “Isso significa que esperar da ciência – ou do controle deliberado de acordo com os princípios científicos – mais do que o método científico é capaz de nos dar pode produzir efeitos deploráveis.” (Hayek, 1976, p. 23).

Trata-se sempre de demonstrar que se tentamos fazer mais do que podemos, vamos produzir o desastre:

Nas ciências físicas poucas objeções podem ser feitas contra a tentativa de fazer o impossível [...]. Mas nas ciências sociais a falsa crença de que o exercício de certo poder poderia ter consequências benéficas nos conduziria possivelmente a outorgar alguma autoridade, um novo poder de *coação* sobre outros seres humanos. Ainda que tal poder não fosse em si mesmo nocivo, seu exercício impediria o funcionamento daquelas forças espontâneas que, apesar de não serem compreendidas, nos ajudam bastante na vida real para conseguir nossas metas. (Hayek, 1976, p. 30).

Para Hayek, efetivamente, o problema não é a concentração de poder, mas a incapacidade do poder concentrado de atuar segundo critérios racionais. Da mesma forma que a ausência do mercado – “forças espontâneas que, apesar de não serem compreendidas, ajudam-nos bastante na vida real” – o poder concentrado não pode ser aproveitado positivamente, transformando-se em poder pernicioso: “[...] a crença de que possuímos o conhecimento e o poder necessários para moldar os processos sociais segundo nossa vontade, quando em realidade não podemos fazê-lo, pode ter provavelmente consequências muito graves.” (Hayek, 1976, p. 30).

Este poder poderia ser racional somente se tivesse os conhecimentos perfeitos correspondentes:

Para que o ser humano, em seu empenho por melhorar a ordem social, não faça mais dano do que bem, terá que se convencer de que neste campo, como em todos aqueles em que prevalece um tipo de organização essencialmente complexa, *não pode obter o conhecimento completo que lhe permita dominar os acontecimentos possíveis.* (Hayek, 1976, p. 31).

Porém, o ser humano que insiste em seu direito e capacidade de poder fazer história converte-se, segundo Hayek, em:

[...] cúmplice do funesto esforço do ser humano por controlar a sociedade, esforço que não só o converteria em um tirano dos outros, mas inclusive poderia conduzi-lo à destruição de uma civilização que não construiu nenhum cérebro, mas que surgiu dos esforços livres de milhões de indivíduos. (Hayek, 1976, p. 31-32).

Hayek vincula o desenlace no caos com a orientação utópica. Mas não se trata simplesmente do caos conservador. Hayek sempre tem à frente um socialismo já existente que é para ele simplesmente o final e que não é, e não pode ser, o caos do conservador. Sua contrapartida do conceito-limite de equilíbrio é, portanto, não um caos realizado, mas uma sociedade na qual já não vale a pena viver. Uma sociedade, a socialista, que é vista por ele como perdição e tirania, na qual o ser humano subsiste, mas perde os valores que podem dar sentido a sua vida, e que são os valores burgueses do mercado. Porém, a partir desta subsistência humana, continua anunciando, como faz o pensamento conservador, o desenlace da destruição final, isto é, o caos. Mas tal desenlace está mediado por uma sociedade específica, contrária à sociedade burguesa, que tem em suas entranhas esse final caótico. Esta análise da tendência ao caos, via utopia socialista, é muito comum entre os neoliberais. Em termos muito parecidos aos de Hayek, nós a encontramos em K. Popper:

Como outros antes de mim, cheguei ao resultado de que a ideia de um planejamento social utópico é um fogo fátuo de grandes dimensões que nos atrai ao pântano. A *hibris* que nos impulsiona a tentar realizar o céu na terra nos seduz a transformar a terra em um inferno; um inferno como somente podem fazê-lo uns seres humanos contra outros. (Popper, 1974a, prefácio da edição alemã, p. VIII, tradução nossa).

Novamente, temos a sequência antiutópica. Há um planejamento utópico que não é factível; dado que transcende a factibilidade humana, é percebido como o céu; ao tentar fazer o que não é factível, a utopia converte-se em fogo fátuo e, como tal, leva ao pântano, sempre e quando seja feita a tentativa de realizá-la. O resultado é o inferno, outro nome para o caos.

Popper, porém, não diz tudo. Refere-se a outros dizendo: “como outros antes de mim”. Porém, o outro anterior mais importante, que já utiliza a sequência antiutópica para denunciar um movimento social de mudança e que, na realidade, é o inventor desta sequência, chama-se Hegel. Este já tinha feito o mesmo tipo de crítica à Revolução Francesa. Enquanto, para ele, Napoleão é o espírito do mundo a cavalo (“Weltgeist zu Pferde”), a Revolução é vista assim:

Desenvolvidas até se converterem em força, essas abstrações têm produzido, na realidade, por um lado, o primeiro e – desde que temos conhecimento no gênero humano – prodigioso espetáculo de iniciar completamente de novo e pelo *pensamento* a constituição de um Estado real, com a ruína de todo o que existe e acontece, e de querer dar-lhe como fundamento a *pretendida racionalidade*; por outro lado, posto que só são abstrações carentes de ideias, faz desta tentativa um acontecimento demasiado terrível e cruel. (Hegel, 1968, p. 258).

Como primeiro passo da sequência, aparecem as abstrações que prometem uma constituição que substitui todo o passado. Mas, sendo tais abstrações simplesmente vazias e sem ideias, são plenamente irreais e, em consequência, impossíveis de se fazer. A tentativa de realizá-las termina, então, no terror da Revolução Francesa. É esta sequência antiutópica hegeliana que Popper e Hayek transformam de forma adequada para lançá-la agora contra a revolução socialista, enquanto Hegel tinha elaborado-a contra a própria revolução burguesa.

## **A inconsistência da teoria geral do equilíbrio: o salário de subsistência**

Na derivação do marco teórico-categorial da economia neoclássica, aparecem duas proposições que são chaves para a avaliação crítica de seus resultados:

- 1) Derivar exclusivamente o equilíbrio econômico geral a partir de indicadores mercantis. Isto implica que este equilíbrio geral está descrito, unicamente, em preços relativos, o que permite reduzir a descrição do equilíbrio a estes indicadores mercantis.
- 2) Sustentar que uma justiça social, enfrentada às leis do mercado, não pode ser realizada racionalmente, a menos que seja feita nos termos de um planejamento total que prescindir dos indicadores mercantis. Ao ser impossível o conhecimento perfeito correspondente, chega-se à conclusão de que a realização da justiça social é impossível e utópica, de tal forma que não existe outra alternativa racional da organização da economia que não seja o mercado total.

Essas duas teses estão conectadas entre si e conformam as teses-chave do pensamento neoliberal. Temos que ver agora seu grau de validade, a começar pela crítica da redução do equilíbrio geral a um equilíbrio exclusivamente de indicadores mercantis.

Tínhamos descrito antes o equilíbrio geral da teoria neoclássica em termos de um sistema de equações lineares com igual número de equações e incógnitas. Tal equilíbrio existe quando todos os consumidores podem gastar seus ingressos segundo suas preferências; quando as empresas vendem todos seus produtos (ou serviços), cobrindo pelo menos seus custos; e quando todos os fatores oferecidos no mercado são efetivamente utilizados na produção, selecionando a tecnologia de forma adequada. Ao ter esta informação, dá-se um sistema de equações lineares, cuja solução permite calcular os preços relativos de todos os produtos e fatores. Esta é a tese neoclássica.

Prescindindo de outras críticas cabíveis, podemos nos concentrar no fato de que os preços calculados pela teoria geral são exclusivamente preços relativos. Para poder sustentar a possibilidade de cálculo desses preços relativos, a teoria geral tem que pressupor que todos os preços dos produtos e fatores são completamente variáveis, pelo menos, entre zero e alguma cifra

positiva qualquer. Isso implica, de modo especial, que a teoria geral do equilíbrio deve pressupor a completa variabilidade do salário entre zero e alguma quantidade positiva. É o pressuposto da variabilidade completa dos salários que permite reduzir o problema econômico a um problema de determinação de preços relativos e, portanto, reduzir a seleção econômica a um problema de preferências subjetivas. O *slogan* de Milton Friedman o expressa: “Livres para eleger”. Porém, esse pressuposto de variabilidade dos salários implica também que o ser humano não tem necessidades, mas somente gostos. Neste enfoque, o ser humano não precisa satisfazer suas necessidades de comer, vestir etc., mas somente tem gostos ou preferências que lhe permitem preferir a carne vermelha ao peixe, o algodão à fibra sintética. O problema econômico da teoria neoclássica do equilíbrio fica reduzido, portanto, à análise dos preços relativos e das preferências. Não importa qual o nível de ingressos salariais de uma pessoa, o que importa é sua forma preferencial de utilizar o salário segundo seus gostos.

O importante agora é que esta visão do ser humano como um ser sem necessidades, mas com preferências, constitui-se na condição formal e imprescindível para que o sistema de equações da teoria do equilíbrio tenha uma solução. A variabilidade dos salários não é um pressuposto marginal desta teoria, mas é formalmente necessário para que seja possível calcular os preços dos fatores. O mesmo vale para todos os demais preços. Para que seja calculável o equilíbrio, todos os preços devem ser ilimitadamente variáveis, excluindo soluções negativas.

Ao contrário, poderíamos demonstrar isso supondo que o salário não é ilimitadamente variável. Vamos pressupor, então, que o salário sempre é positivo – não pode ser zero nem pode aproximar-se assintoticamente de zero. Temos agora duas determinações do salário. Por um lado, o salário do equilíbrio, como é calculado pela teoria do equilíbrio a partir da interdependência dos fatores, produtos, preferências subjetivas, tecnologias e propriedade dos fatores. Por outro lado, a determinação de um mínimo positivo

do salário a partir de um mínimo de subsistência. Se introduzirmos esta subsistência como limite inferior do salário no sistema de equações da teoria do equilíbrio, este se torna contraditório. Contém agora duas determinações independentes do salário e, portanto, uma equação a mais que incógnitas. O sistema de equações já não tem solução, porque deixa de ser consistente. Segue compatível para aqueles casos nos quais o salário de equilíbrio é igual ou maior que o salário de subsistência. Porém, é agora incompatível para todos os casos nos quais o salário de equilíbrio está abaixo do salário de subsistência. Mas uma teoria geral do equilíbrio deve sustentar a possibilidade de preços factíveis para todos os casos reais potenciais e não somente para alguns. Em consequência, como teoria geral, a teoria do equilíbrio torna-se contraditória, à medida que deve aceitar a necessidade de um salário de subsistência como limite inferior de todos os salários possíveis.

Em outros termos, podemos afirmar que não há um sistema consistente de preços de equilíbrio para o caso em que o salário tenha na subsistência seu limite inferior. Este argumento é obrigatório pelo fato de que a teoria do equilíbrio é uma construção teórica e de que não é possível efetuar cálculos quantitativos nos termos desta teoria (dado que falta um conhecimento perfeito). Assim, não se pode saber se em determinado caso o salário de equilíbrio é zero ou próximo de zero e, portanto, abaixo do salário de subsistência ou não. Se a teoria do equilíbrio não é totalmente geral, não é válida. Por isso, o fato de que o salário de equilíbrio possa estar às vezes acima e outras vezes abaixo do salário de subsistência não pode salvar tal teoria. Se é necessário aceitar que o salário tem um limite positivo inferior, a teoria do equilíbrio é contraditória e torna impossível a suposição de que o sistema de preços é coerente. Da mesma forma, não podemos excluir que, em determinados casos, exista um sistema de preços coerente, mas isso depende agora da casualidade, pois temos que aceitar igualmente que em outros casos pode não haver consistência. Sem a possibilidade de um discernimento empírico destas situações, não podemos fazer a afirmação geral que faz a teoria do equilíbrio

no sentido de que sempre há um preço de equilíbrio factível e, portanto, um sistema de preços coerente.

Por esta razão, para a teoria do equilíbrio o pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários é absolutamente essencial. Se não houver tal variabilidade, não se poderia sustentar tal teoria. Ao contrário, poderíamos agora fazer a afirmação inversa de que em qualquer caso é preciso contar com a possibilidade de que, frente a uma situação econômica determinada, não haja nenhum sistema de preços consistente, e que, conseqüentemente, os preços de equilíbrio não poderiam indicar uma alocação ótima dos recursos, nem sequer com conhecimento perfeito.

Se o salário tem um limite inferior positivo, então, um conhecimento perfeito não pode assegurar um sistema de preços de equilíbrio em todos os casos. Assim, o conhecimento perfeito não é um pressuposto suficiente para poder sustentar a existência de um sistema de preços de equilíbrio e que seja, portanto, consistente. Por isso, é necessário acrescentar o pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários. Porém, ninguém pode sustentar que os salários reais possam ser ilimitadamente variáveis.

Para que o ser humano viva e, portanto, possa trabalhar, precisa de uma disponibilidade determinada de bens e serviços. Não há somente preferências, mas há também – e antes delas – necessidades. Como o ser humano é um ser natural, para ele são válidas as leis naturais e elas determinam que existem necessidades. Assim, não há um sistema de preços consistente para todos os casos. Portanto, a própria teoria geral do equilíbrio não é consistente. Como é uma análise feita exclusivamente em termos de preços relativos, o equilíbrio que deriva não é factível em geral. Pelo fato de que existem necessidades humanas, existe um termo absoluto para a determinação dos preços, cuja consideração torna inconsistente um sistema de preços derivado unicamente da consideração de preços relativos. Este mesmo argumento pode ser ampliado ainda mais. Ao existir necessidades e, portanto, ao existir um mínimo de subsistência para todo ser humano, deriva-se outra condição da racionalidade econômica que um equilíbrio descrito em termos de preços



relativos não pode levar em consideração. Trata-se do problema do equilíbrio ecológico, que é a condição de longo prazo para que o ser humano possa satisfazer suas necessidades. A consideração exclusiva de preços relativos e da orientação da ação humana por tais preços implica potencialmente a destruição da natureza. Também não pode haver um sistema de preços consistente com esta condição concreta da vida humana no longo prazo. Chegamos, assim, ao resultado seguinte: se, na teoria geral do equilíbrio neoclássica, introduzimos a necessidade da subsistência humana e, por derivação, da natureza exterior, esta teoria deixa de ser consistente e torna-se contraditória. Entrementes, qualquer pronunciamento realista sobre a economia deve considerar tais elementos. Ao tomar, portanto, a teoria do equilíbrio como uma teoria da economia real, ela é inconsistente e deixa de ser válida como tal. Não falta somente uma tendência do mercado ao equilíbrio pelo fato da solução sucessiva de um sistema de equações lineares em mudança constante, mas também o próprio equilíbrio não é consistente e, então, não existe. Assim, o mercado não tem uma tendência ao equilíbrio nem um conceito-limite consistente desse mesmo equilíbrio.

### **A inconsistência da teoria geral do equilíbrio: o pressuposto do conhecimento perfeito**

Até agora tínhamos tratado a teoria geral do equilíbrio como se fosse formalmente consistente, perdendo sua consistência somente quando se considerava a impossibilidade de conservar o pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários. Mas ainda que não se considere este ponto e se aceite o pressuposto já mencionado da variabilidade, o sistema de equações lineares da teoria do equilíbrio contém outra inconsistência a partir de sua formulação puramente formal, algo que Oskar Morgenstern analisou pela primeira vez. Vejamos a problemática.

Morgenstern (1964, p. 258) a enfoca a partir do pressuposto da previsão perfeita, como ele a chama. Ele fala de um “paradoxo insolúvel” (Morgenstern, 1964, p. 258), referindo-se ao pressuposto da previsão perfeita na teoria da concorrência perfeita. Morgenstern deriva este paradoxo da tese de que numa relação concorrencial sequer o pressuposto da previsão perfeita pode garantir o equilíbrio. Dado que um sujeito reage frente às reações de outro sujeito, acontece uma regressão *ad infinitum* destas reações mútuas que não tem solução. Porém, a teoria do equilíbrio refere-se a um equilíbrio concorrencial e, portanto, conflituoso. À medida que a formulação do equilíbrio pressupõe a previsão perfeita – o conhecimento perfeito –, este mesmo pressuposto de conhecimento torna desequilibrada a relação concorrencial. Morgenstern dá um exemplo que ilustra muito bem tal fato:

Quando Sherlock Holmes era perseguido por seu inimigo Moriarty, saiu de Londres a Dover num trem que fez escala em uma estação intermediária. Ali ele desceu do trem em lugar de seguir até Dover. Tinha visto Moriarty na estação de Londres, e como considerava seu inimigo muito inteligente, Holmes supôs que ele tomaria um trem expresso mais rápido, assim Moriarty o estaria esperando em Dover. Esta antecipação de Holmes é correta. Mas o que teria acontecido, no caso de que Moriarty tivesse sido mais inteligente e tivesse considerado as capacidades de Holmes como maiores, e houvesse, portanto, previsto uma tal ação de Holmes? Moriarty teria então tomado o trem em direção da estação intermediária. Por sua parte, Holmes também deveria ter calculado isso, e teria que ter decidido ir diretamente a Dover. Frente a isto, Moriarty, por sua parte, teria ‘reagido’ de outra forma. De tanto pensar não teriam atuado, ou aquele menos inteligente teria que ter se entregado ao outro, desde o primeiro momento na estação Vitória de Londres, porque era impossível qualquer tentativa de fuga. (Morgenstern, 1964, p. 257-258, tradução nossa).

Agora Morgenstern afirma: “O fato consiste em que se efetua sempre um cálculo dos efeitos futuros do próprio comportamento sobre o comportamento alheio e vice-versa, e isso, portanto, é empiricamente observável.

Mas a cadeia das supostas 'reações' mútuas se rompe rapidamente [...]" (Morgenstern, 1964, p. 257, tradução nossa).

Se é pressuposta uma previsão perfeita, tal cadeia não se rompe nunca. Portanto, não há decisão possível, a não ser que seja introduzida uma razão arbitrária para rompê-la. Mas, de modo intrínseco, a previsão perfeita não permite um equilíbrio entre concorrentes. Portanto, Morgenstern (1964, p. 269) conclui "que o pressuposto da previsão perfeita sai do marco da teoria".

Esta argumentação de Morgenstern demonstra que é falsa a afirmação de Hayek de que "se conhecêssemos todos os parâmetros dessas equações (da teoria geral do equilíbrio), poderíamos calcular os preços e quantidades de todas as mercadorias e serviços vendidos" (Hayek, 1976, p. 19). Se conhecêssemos tudo, teríamos a paralisação total e nenhum dado determinado.

Por outro lado, para poder conceptualizar a racionalidade das decisões, é preciso supor a transparência destas decisões. Morgenstern (1964, p. 262, tradução nossa) o afirma: "A 'racionalidade' pressupõe, por sua parte, que os sujeitos econômicos tenham clareza sobre relações e dependências e que a partir disso penetrem as inter-relações realmente até certo grau."

Porém, para que exista uma alocação ótima dos recursos, não precisam penetrar estas inter-relações e interdependências "até certo grau", mas de forma completa pela interdependência de todos os fatores. Nem sequer Morgenstern (1964, p. 271, tradução nossa) se atreve a tirar as últimas consequências de sua própria crítica:

Qual é exatamente o grau de suposições e previsão que corresponde às condições do equilíbrio descrito pelas equações de Walras? É um longo caminho até que possa ser contestada de forma satisfatória esta pergunta e quem sabe se é possível continuar afirmando a ideia do equilíbrio.

De fato, se o equilíbrio formal sequer tem solução com a previsão perfeita, terá ainda menos consistência se não levamos em conta os fatores reais da subsistência humana.

Talvez faltem ainda algumas reflexões sobre tal previsão perfeita. Como demonstra o exemplo de Sherlock Holmes, não se trata de prever nada real no futuro. O problema entre Holmes e Moriarty não é de previsão e sim do conhecimento mútuo perfeito de suas previsões feitas no momento da reflexão. A previsão de Holmes fica esgotada no conhecimento do que Moriarty está calculando nesse mesmo instante, e vice-versa. Os dois têm que conhecer suas mútuas previsões neste momento, sem prever nada concretamente. Por isso, o resultado pode ser que não chegue à ação alguma pelo fato de que o processo dessas antecipações mútuas termina em um progresso infinito sem saída. Trata-se de intenções que visam o futuro, mas que existem no presente. Estas intenções presentes são conhecidas mutuamente e com perfeição; por causa das reações mútuas não se chega, de fato, a nenhum ato real no futuro e, em consequência, acontece a paralisação.

Por isso, no caso da teoria do equilíbrio não se trata de ter previsão perfeita – não se deve saber o que passará no futuro –, mas do conhecimento perfeito de todos os fatos dados no momento da formação do sistema de equações. E se pressupormos uma velocidade infinita de reação de todos os fatores, o equilíbrio se formula sem nenhuma previsão do futuro e de forma exclusiva sobre a base do conhecimento perfeito de fatos do momento. Entretanto, pela razão indicada por Morgenstern, esta formulação não é consistente, porque implica a impossibilidade de certas decisões. Aqui deixamos aberta a relação entre os pressupostos do conhecimento perfeito e da velocidade infinita de reação de todos os fatores. O primeiro é somente a expressão em termos subjetivos do que o outro expressa em termos objetivos.

Desta forma, não é possível formular o equilíbrio concorrencial ou conflituoso nem sequer em seus termos absolutamente formais. Como este

implica conhecimento perfeito, não se pode formular um equilíbrio. Ou seja, se não se pressupõe tal conhecimento, não pode ser feita a formulação.

Mas isto não significa que qualquer tipo de formulação de uma teoria do equilíbrio seja impossível. O argumento de Morgenstern só comprova que é impossível formular tal equilíbrio em termos concorrenciais. Para demonstrá-lo, podemos retornar ao exemplo de Sherlock Holmes e seu inimigo Moriarty. Se eles têm conhecimento perfeito de suas reações mútuas, não podem chegar a decidir se viajam a Dover ou até a estação intermediária. A razão, porém, não reside no conhecimento perfeito, mas na relação conflituosa entre eles. Se fazem um acordo, os dois poderiam decidir, sem problema algum, o que fazer: podem viajar a Dover ou a uma estação intermediária, ou um a Dover e o outro a uma estação intermediária. Se atuam de comum acordo, o pressuposto do conhecimento perfeito não produz nenhum “paradoxo insolúvel”. É a conflituosidade de sua relação que conduz a esse paradoxo; se é substituída a conflituosidade pelo acordo mútuo, o paradoxo deixa de existir.

O resultado consiste em que a teoria do equilíbrio torna-se inconsistente pelo fato de que trata de formular um equilíbrio *concorrencial*. Se, ao contrário, o equilíbrio não se formula como um equilíbrio concorrencial e sim como um equilíbrio planejado por um acordo mútuo, o paradoxo de Morgenstern não aparece. Portanto, para ter uma formulação consistente do equilíbrio econômico, temos que passar à análise de equilíbrio planejado. Assim, o paradoxo de Morgenstern demonstra que um equilíbrio concorrencial não pode ser pensado consistentemente. Demonstra igualmente – por derivação – que o único equilíbrio que pode ser pensado de forma consistente é o equilíbrio planejado.

Com este resultado, podemos passar logo à análise da sequência antiutópica de Hayek – compartilhada por Popper – para ver o resultado e a crítica da teoria do planejamento.

Porém, antes poderíamos acrescentar uma reflexão sobre Sherlock Holmes e seu inimigo Moriarty. Sherlock Holmes é o policial e Moriarty o criminoso. Na sua relação mútua não pode haver conhecimento perfeito. Se houvesse, nem o policial nem o criminoso poderiam atuar. No caso de um conhecimento perfeito, a condição para que sua ação se torne possível seria que Moriarty deixara de ser criminoso e Sherlock Holmes deixara de ser policial. Com o conhecimento perfeito não há nem policial nem criminoso. Todavia, na realidade, não há conhecimento perfeito e, portanto, há policiais e criminosos.

Apesar disso, na reflexão sobre a relação entre ambos aparece também um conceito-limite, análogo aos conceitos-limite das ciências sociais discutidos até agora. Trata-se do conceito de crime perfeito. O crime perfeito não é um crime não descoberto. Para sermos mais precisos, é um crime feito de forma tão perfeita que não é possível desvendá-lo. Do mesmo modo que na concorrência perfeita, o crime perfeito pressupõe conhecimento perfeito. Agora aparece a mesma inconsistência do conceito-limite de crime perfeito que já tínhamos descoberto com o paradoxo de Morgenstern no caso da concorrência perfeita. Se supomos entre policial e criminoso uma relação de conhecimento perfeito, o crime não pode existir. Resulta, em consequência, que sob a condição de possibilidade do crime perfeito, para sermos estritos, não há crime perfeito. O conceito é igualmente inconsistente. Porém, é o conceito-chave em torno do qual apareceu, a partir da segunda metade do século XIX, toda uma literatura: o romance policial, cuja criação mais importante é justamente Sherlock Holmes. Este romance gira em torno do conceito de crime perfeito, e não pode ser explicado sem ele. Joga com a aparência do crime perfeito e com a revelação de que aquilo que parecia perfeito não o é. Portanto, o crime é desvendado a partir de alguma imperfeição.

O romance policial aparece, com o crime perfeito como seu conceito-limite, no mesmo momento histórico no qual as ciências sociais começam a desenvolver, em termos mais ou menos formalizados, seus conceitos-limite,

em especial o conceito da concorrência perfeita na teoria econômica. Existem antecedentes para estas elaborações que, no entanto, não atingem o grau de formalização que se dá a partir deste momento.

A problemática do crime perfeito tem uma analogia com outro paradoxo famoso: o paradoxo do mentiroso. Um cretense diz que todos os cretenses sempre mentem. Como ele é cretense, o que diz deve ser mentira. Então, não pode ser verdade o contrário: que todos os cretenses sempre dizem a verdade. Este paradoxo tem uma solução à medida que se introduzem dois níveis de linguagem: uma linguagem-objeto e uma metalinguagem. Mas também há outra que nos leva à nossa problemática: se todos os cretenses sempre mentem, então dizem a verdade. Quando dizem que não, é preciso entender sim; e quando dizem sim, é preciso entender não. Dizer sempre a verdade, ou mentir sempre, não faz diferença, à medida que se sabe que a verdade é dita ou que é invertida. Portanto, a afirmação do cretense é implicitamente falsa e não somente um paradoxo. Para poder mentir, é preciso dizer às vezes a verdade. Pode-se dizer sempre a verdade, mas não se pode mentir sempre. Se a mentira é confiavelmente uma mentira, revela confiavelmente a verdade. Não pode haver situação de mentira generalizada. Para que exista mentira, deve haver a segurança de saber se é uma mentira ou não.

Este argumento pode ser levado ao próprio nível da linguagem. Se pensamos uma linguagem unívoca, esta é abstraída necessariamente da linguagem cotidiana, que é uma relação de afirmação e resposta equívoca. Mas todas estas mensagens somente podem existir em termos objetivados materialmente. Uma linguagem perfeita não teria que ser concebida em uma forma tal que fosse uma linguagem não objetivada? Se assim fosse, a linguagem perfeita também implicaria a ausência total da linguagem comum, assim como a concorrência perfeita implicaria a ausência do que se chama concorrência.

## **A ética do mercado: o mercado milagroso, a humildade e o orgulho**

Desta forma, temos um marco categorial completo para enfocar esta realidade empírica da qual parte Hayek. Ela é a realidade de um mercado ameaçado, visto entre dois conceitos-limite desenvolvidos a partir de traços gerais dessa realidade e mediante uma projeção imaginária do progresso infinito. Como conceito-limite positivo aparece a concorrência perfeita, e como conceito-limite negativo, o caos. Os dois conceitos-limite são idealizações da realidade, mas têm uma forma específica que os distingue do pensamento conservador. O conceito-limite positivo de concorrência perfeita é a idealização da sociedade burguesa. O conceito-limite negativo, ao contrário, é a idealização negativa da sociedade socialista e, portanto, não é o caos em geral, mas o caos produzido na lógica da constituição da sociedade socialista (como destruição da civilização).

A partir da localização da realidade empírica do mercado, ameaçado entre seus dois conceitos-limite, aparece agora um programa específico de ação, uma espécie de ética social obrigada. Seu centro é, naturalmente, o mercado, ao qual Hayek imputa uma tendência empírica automática ao equilíbrio. Este é o caminho para salvar-se do caos e aproximar-se do equilíbrio descrito no modelo do equilíbrio.

Em termos éticos, Hayek formula agora a polarização entre a aceitação do mercado, como âmbito automático do equilíbrio, e a sedução utópica da justiça social, como se fosse uma luta entre humildade e orgulho. Toda sua análise da seqüência antiutópica é, de fato, uma preparação desta acusação de orgulho contra os socialistas. O método para a constituição desta ética do mercado, a partir da teoria econômica, é a transformação do mercado em um ser milagroso, uma entidade que representa no mundo aquela força onisciente que só o utopista pretende deter. O que o utopista, em seu orgulho, pretende para si já é possuído por este mecanismo do mercado milagroso.



Porém, o utopista, em sua *hibris*, não quer reconhecer tal força do mercado como superior a ele. Opõe-se orgulhosamente ao milagre do mercado e, em sua *hibris*, vai ao inferno.

Esta transformação do mecanismo do mercado e da concorrência em milagre parte da tendência ao equilíbrio que Hayek atribui a este mercado. Como tal, é visto como um mecanismo de alocação ótima dos recursos. Como mecanismo anônimo, o mercado pode realizar algo que o ser humano, ao planejar, jamais pode fazer. O planejador utópico não tem uma calculadora tão poderosa para realizar a tarefa que se propõe. Mas ele não vê, ou em seu orgulho não quer ver, que aquilo que busca confiando em seu próprio saber está já à sua frente na forma de mercado.

Não é somente uma parábola, se o sistema de preços se denomina como uma espécie de máquina de registro de mudanças, ou como um sistema de comutação à distância que torna possível a cada produtor [...] adaptar sua atividade às mudanças, das quais não precisa saber mais do que se reflete na movimentação dos preços. (Hayek, 1952, p. 115, tradução nossa).

Cada produtor, portanto, pode se adaptar às mudanças que o mercado indica. Não são necessárias ordens nem planos centrais, porque esta calculadora encarnada nas relações de mercado faz tudo para aquele que está disposto a submeter-se a ela. E isso é um “milagre”.

O *milagre* consiste em que, no caso de escassez de uma matéria-prima, dezenas de milhares de seres humanos podem ser levados a poupar este material e seus produtos, cuja identidade poder-se-ia estabelecer somente em pesquisas de longos meses, sem que sejam dadas quaisquer ordens e sem que apenas um pequeno grupo conheça as causas [...]. Isso é suficientemente *milagroso* [...].

Empreguei intencionalmente a palavra ‘*milagre*’ para tirar o leitor de sua apatia com a qual muitas vezes aceitamos a ação deste mecanismo como algo cotidiano. (Hayek, 1952, p. 116, tradução e grifos nossos).

Se este mecanismo milagroso tivesse sido inventado, “[...] proclamar-se-ia este mecanismo como um dos maiores triunfos do espírito humano.” (Hayek, 1952, p. 116, tradução nossa).

Isto termina numa verdadeira idolatria do mercado. Na realidade, o mercado não tem nada parecido a um computador. Embora os preços sejam índices, o problema reside em que o produtor jamais pode saber o que indicam. Para sabê-lo, o produtor teria que ter aquele conhecimento perfeito que, de fato, nunca se pode alcançar. O fato de que a decisão econômica no mercado é tomada num ambiente de risco comprova precisamente que o produtor jamais pode saber aquilo que os preços indicam. O produtor atribui aos preços e seus movimentos um determinado significado, e seu risco é acertar ou não. O ambiente do mercado é de tal insegurança que não tem nada parecido a uma “máquina de registro de mudanças”. Ao contrário, a teoria geral do equilíbrio de Walras-Pareto estabelece um sistema de equações simultâneas. Para que o mercado funcione como uma calculadora, teria que ser capaz de solucionar simultaneamente tais equações. Mas, dado o fato de que as situações do mercado mudam constantemente, o mercado teria que solucionar o sistema de equações instantaneamente. No entanto, o mercado é um sistema de adaptações sucessivas e um sistema de equações simultâneas jamais é solucionável mediante soluções parciais sucessivas. Se o sistema de equações muda, nem sequer um tempo infinitamente longo é suficiente para resolver o sistema de equações simultâneas. Se houvesse uma solução, ela seria puramente casual.

Isto já foi visto anteriormente como a razão que torna impossível a tendência ao equilíbrio. Agora, este descompasso entre adaptações sucessivas e sistema de equações simultâneas é enfocado como a razão pela qual é impossível uma alocação ótima de recursos através do mercado. Porém, a idolatria liberal do mercado atribui a este tanto a tendência ao equilíbrio quanto a alocação ótima dos recursos. O mercado é transformado no lugar da razão. A razão, na visão liberal, é vista, portanto, como um mecanismo

coletivo de produção de decisões, como um resultado do próprio mecanismo do mercado. A razão deste estranho individualismo não é uma razão individual. Seu ser mais íntimo é um *sacrificium intellectus*, a renúncia ao próprio juízo. Trata-se de um individualismo que nega ao indivíduo sua razão subjetiva e individual. Tal individualismo é irracional e, no final das contas, anti-individual:

A razão não existe como singular, como algo dado à pessoa particular e que esteja à sua disposição, tal e como parece pressupor o procedimento racionalista; ao contrário, deve ser entendida como um processo interpessoal no qual a contribuição de cada um é controlada e corrigida pelos outros. (Hayek, 1952, p. 27, tradução nossa).

Ele fala, então, do mercado como o lugar de uma razão “coletiva milagrosa”. E dado que o mercado, como lugar deste “processo interpessoal”, é uma instituição, a razão verdadeira que é coletiva e milagrosa está no coração do sistema institucional na mesma medida em que ali se encontra o mercado.

Onde há milagre, há força superior. O ser humano somente pode calar, reconhecer e adorar. O orgulho não reconhece o milagre. Aparece, então, a virtude central e chave da ética neoliberal, derivada de seu marco categorial com o qual interpreta o mundo: *a humildade*. Onde está o orgulho do utopista, que se lança à procura da justiça social e contra o mercado, ali falta humildade frente ao milagre que somente os corações singelos reconhecem. Assim afirma Hayek (1952, p. 47, tradução nossa):

[...] a orientação básica do individualismo verdadeiro consiste numa humildade frente aos procedimentos, através dos quais a humanidade conquistou objetivos que não foram nem planejados nem entendidos por nenhum particular e que, na realidade, são maiores que a razão particular. A grande pergunta do momento consiste em saber se vai ser admitido que a razão humana continue crescendo como parte desse processo, ou se o espírito humano se deixará prender com algemas que ele mesmo criou.

Este individualismo que nega a razão subjetiva e individual deve se apresentar como “individualismo verdadeiro” para exigir a humildade do sacrifício de sua própria razão em função desta “razão humana” anônima consistente em procedimentos institucionais. “O reconhecimento de limites não ultrapassáveis, em sua capacidade de conhecer, deve dar ao estudioso da sociedade uma lição de humildade que lhe impeça de converter-se em cúmplice do funesto esforço do ser humano para controlar a sociedade [...]” (Hayek, 1976, p. 31-32, grifo nosso).

Diante do mercado trata-se de não “[...] moldar os resultados na forma como o artesão constrói sua obra, mas como o jardineiro atua com as plantas: ajudando no seu crescimento ao proporcionar um entorno adequado.” (Hayek, 1976, p. 31).

A humildade do jardineiro não falta nunca na linha conservadora em oposição ao orgulho do artesão como *homo faber*. Mas essa humildade não está referida ao meio ambiente da natureza. Hayek detesta essa humildade. A sua é uma humildade frente a seus objetos de piedade: o mercado, o dinheiro e o capital. Humildade, segundo Hayek, é deixar que o mercado arrase o ser humano e a natureza. Ao contrário, defender o ser humano e a natureza da ameaça que o capital sem freios lhes prepara é orgulho e *hibris*. Esta moral da humildade e do orgulho termina em uma verdadeira mística do mercado, do dinheiro e do capital. Mediante tal mística é construída uma visão da realidade, a qual substitui a realidade imediata pelas relações mercantis, assim, o ser humano é o que as relações mercantis fazem dele.

Isto se refere ao próprio núcleo da liberdade humana. *Na visão neoliberal, o ser humano é livre tanto quanto os preços são livres*. A libertação do ser humano é consequência e também sub-produto da liberação de preços. Ao liberar os preços o ser humano é libertado. Desta forma, é negada qualquer liberdade humana anterior às relações mercantis ou anterior ao mercado. Portanto, é negado também qualquer exercício da liberdade à medida que este possa entrar em conflito com as leis do mercado. Liberdade é mercado,

e não pode haver intervenção estatal no mercado em nome da liberdade. Liberdade é submissão do ser humano às leis do mercado, e não se reconhece nenhum direito humano que não se derive de uma posição no mercado. Os *direitos humanos se esgotam no direito de propriedade*. Assim é a mística das relações mercantis. Isto pode ser demonstrado com uma citação de Milton Friedman, extraída de um comentário que faz da política econômica de Israel em 1978, publicado em *Newsweek*:

As decisões de economia política de Israel [...] mostram a mesma combinação de audácia, agudeza e coragem que a guerra dos seis dias *ou a libertação dos reféns em Entebbe*. E deveriam ser não menos importantes para o futuro de Israel. Vinte e nove anos de dominação socialista [...]. Tudo isso mudou. Pela primeira vez, desde a fundação do Estado israelita, *os cidadãos agora podem comprar e vender livremente dólares*, sem o carimbo de autorização de um burocrata. *Em essência, agora já não são tratados como pupilos do Estado, mas como um povo livre*, que pode controlar ele mesmo sua própria vida [...] fora do socialismo, em direção do mercado livre e do capitalismo. Prometem mais liberdade pessoal [...] prometem uma sociedade melhor, mais sadia e mais forte.

Se este arranque de Israel em busca da liberdade tem êxito, então – *eu predigo* – *acontecerá o mesmo milagre econômico* que produziu um avanço comparável ao da Alemanha em 1948 [...]. Como estão as coisas em Israel, *este milagre favorecerá em especial àqueles grupos da população menos favorecidos* [...]. E além disso: o sistema econômico e político mais livre atrairá mais dinheiro e migrantes dos países ocidentais desenvolvidos. (Friedman, 1978, tradução e grifos nossos).

Essa citação é um resumo quase perfeito do que é a mística do mercado e do dinheiro no pensamento neoliberal. Tudo gira em torno da liberação do dólar. Com a liberação do dólar, Friedman associa a libertação dos reféns em Entebbe. Quando o dólar não era livre, todo o povo estava preso como refém. Agora o dólar está livre e, através da liberação do dólar, todo o povo está livre e pode controlar a sua própria vida.

A partir disto, Friedman (1978) se apresenta como profeta: “Eu predigo, acontecerá o mesmo milagre econômico [...]” Liberando o dólar, o povo não é somente livre, mas também acontece agora o milagre econômico e haverá mais dinheiro e mais migrantes ocidentais – não somente orientais. Aparece todo um mundo de virtudes do mercado que conduzem à liberação do dólar, dos preços e das empresas. De forma inversa, os pecados atuam contra o mercado conduzindo ao intervencionismo econômico e social do Estado que Friedman enfoca, *per se*, como o socialismo.

Às virtudes do mercado corresponde a liberdade dos seres humanos e, como prêmio da história, o milagre econômico. Aos pecados contra o mercado corresponde o tratamento como pupilos do Estado e reféns; e como castigo, o caos. Porém, tanto as virtudes como os pecados são pagos nesta vida. As virtudes pelo milagre econômico e os pecados pelo caos, o desemprego, o empobrecimento, o subdesenvolvimento etc. Ali cabem arrependimentos e retificações, mas, no juízo final, ninguém escapa: *História mundial, Juízo final*. Em termos neoliberais se transforma assim: *Mercado mundial, Juízo final*. E em termos do anarcocapitalismo que expressa bem a perspectiva totalitária do neoliberalismo: *Mercado total, Juízo final*.

## **A aproximação ao equilíbrio: anti-intervencionismo**

Dada essa moral básica da humildade e do orgulho, a ideologia neoliberal constrói seu conceito de aproximação temporal ao equilíbrio. Tal teoria da aproximação pode explicar-nos por que o neoliberalismo de hoje – de Hayek e da Escola de Chicago – fala muito pouco do modelo de concorrência perfeita e do modelo do equilíbrio, sendo ambos o mesmo.

Inspirado no modelo da concorrência perfeita, o liberalismo neoclássico anterior tinha sustentado um conceito diferente de aproximação à concorrência perfeita. Consistia, de forma particular, em uma política

antimonopólica frente aos monopólios de produção e distribuição e uma aceitação dos sindicatos operários como forma legítima de defesa frente a tais monopólios. Este liberalismo neoclássico regeu especialmente desde o final do século XIX até a década de 60 do século XX. Era compatível com a política econômica keynesiana, e muitas vezes se complementou com ela, mantendo determinadas diferenças teóricas. Pesava-se a aproximação à concorrência perfeita em termos de passos de política de concorrência, isto é, de uma política que tentava introduzir nos mercados a maior concorrência possível entre as empresas, admitindo uma proteção especial dos operários frente ao poder empresarial. Isso era o tempo das leis antimonopólicas e antitruste.

Tanto esta política antimonopólica como a política keynesiana muitas vezes vinculada a ela implicavam conceder ao Estado uma função-chave na economia capitalista. A concorrência nos mercados, a política de emprego e uma ampla política social foram assumidas pelo Estado, o que conduziu – junto com o incremento vertiginoso da produção de armamentos – a um crescimento sempre maior do Estado burguês.

Ainda que a crítica neoliberal deste processo tenha sido preparada desde os anos 40 do século XX, só chegou a ter uma maior vigência a partir da nova crise econômica mundial dos anos 60. Nesta década termina o auge econômico que tinham vivido os países capitalistas do centro com posterioridade à segunda guerra mundial. Tal fato foi mais notório com a crise do petróleo a partir de 1973.

*O neoliberalismo surge como uma resposta ideológica a esta crise econômica.* Apesar de ser uma crise comparável a outras crises anteriores do sistema capitalista mundial, esta resposta ideológica é diferente a muitas anteriores. Crises mundiais desta profundidade e duração já houve várias, em especial nos anos 30 do século XX e nos anos 30-40 e 70-80 do século XIX. Na crise dos anos 30-40 do século XIX, aparece como uma resposta ideológica o *manchesterianismo*, uma ideologia empresarial extremista. Nos anos 70-80 do século XIX, aparece uma ideologia de intervenção estatal vin-

culada à promoção da seguridade social e da política antimonopólica. Nos anos 30 do século XX, a resposta ideológica à crise é um intervencionismo ampliado que implica uma política econômica ativa do pleno emprego (*keynesianismo*). Porém, na crise mundial a partir dos anos 70 do século XX, a resposta ideológica volta a ser uma ideologia empresarial extremista que se parece muito ao *manchesterianismo* do século XIX, repetindo até certo ponto os esquemas teóricos daquele. Em relação à crise dos anos 30, a ideologia de hoje é nova e significa uma ruptura. Entrementes, em relação à história das crises capitalistas, esta nova ideologia do *chicaganismo* é uma réplica do velho *manchesterianismo*. *O neoliberalismo é o chicaganismo*.

Esta nova corrente dá uma interpretação muito especial à atual crise econômica. O neoliberalismo a interpreta como uma crise resultante do capitalismo organizado pelo Estado intervencionista, surgido este último da crise mundial dos anos de 1930. Nos anos 50 e 60 esperava-se deste Estado intervencionista a possibilidade de evitar novas crises mundiais no futuro. Agora, o neoliberalismo simplesmente inverte tal tese e sustenta, contra todas as evidências empíricas, que é justamente o intervencionismo estatal a própria causa da crise. Por meio de uma virada sofisticada muito audaz, declara-se as tentativas de evitar as crises e superá-las como sendo a própria causa destas crises.

Assim, são invertidos todos os termos. Há desemprego por causa da política do pleno emprego e da proteção do trabalho. Há empobrecimento porque a política de redistribuição de renda destrói os incentivos e conduz, portanto, a um produto social que empobrece. O próprio subdesenvolvimento aparece agora como o resultado do intervencionismo desenvolvimentista que somente obstaculiza os esforços de um desenvolvimento sadio da iniciativa privada. Além disso, existe crise do meio ambiente porque este ainda não foi privatizado de forma suficiente. Sob este enfoque neoliberal, o Estado intervencionista aparece como o grande culpado da crise econômica atual, e a solução da crise se anuncia por uma política de desorganização do capitalismo organizado.



Mas ainda que tal nova crise mundial de forma alguma tenha sua origem e suas causas no intervencionismo estatal, o fato de que haja crise revela a incapacidade deste intervencionismo diante dela. Portanto, a partir da crise econômica, dá-se efetivamente uma crise do próprio intervencionismo estatal. A existência da crise demonstrou que o Estado intervencionista não tinha sido capaz de evitá-la. Dado que os instrumentos keynesianos da política de pleno emprego não surtiram efeito, o rápido aumento do desemprego produzia uma avalanche de gastos sociais adicionais que deveriam ser enfrentados com um produto social estagnado ou diminuído. Dada a incapacidade do Estado capitalista intervencionista de assegurar o pleno emprego, o intervencionismo tinha que entrar em crise no momento em que explodisse a crise econômica mundial. Em tal situação, ou se desenvolvia o intervencionismo estatal em um grau que pudesse enfrentar o desemprego ou se renunciava simplesmente ao Estado intervencionista deixando o campo livre ao desenvolvimento da crise. As soluções intermediárias perderam muito de seu atrativo e eficácia. Mas o desenvolvimento da eficácia intervencionista teria significado ultrapassar os limites da sociedade capitalista e ir em busca de soluções socialistas. Ao excluir tal alternativa, o pensamento burguês se concentrou, ao contrário, no anti-intervencionismo frenético da Escola de Chicago.

Surge assim uma alternativa burguesa nitidamente empresarial de um capitalismo radical. A empresa capitalista reivindica o mundo como espaço livre para suas ações. Para não dar um passo à frente, que haveria consistido num amplo planejamento das inversões e uma política efetiva de pleno emprego na linha de um desenvolvimento socialista, deu-se um passo atrás com uma virada radical em direção aos inícios do capitalismo, buscou-se uma alternativa anterior ao surgimento dos principais mecanismos de intervenção do Estado burguês. O capitalismo radical é um romantismo em nome do capitalismo inicial, um regresso às origens.

Este anti-intervencionismo precisa, para ser possível, de uma alta concentração de poder no Estado. Para poder destruir o Estado intervencionista, é preciso um novo e maior poder estatal que seja capaz de calar as reivindicações que visam intervenções estatais. Ao diminuir, portanto, as intervenções no campo econômico e social, aumentam em maior proporção as atividades repressivas estatais, as despesas com polícia e exército. *A repressão policial liberta; as despesas sociais escravizam*: esse é o lema do novo Estado anti-intervencionista, que é, em muitas partes, simplesmente um Estado policial. Neste contexto, Hayek considera inevitável a existência de poderes absolutos: “Poderes absolutos que deveriam ser exercidos, efetivamente, para evitar e limitar todo poder absoluto no futuro.” (Hayek, 1981, p. 11-12).

### **A aproximação ao equilíbrio: os sindicatos e as despesas sociais do governo**

Nesta visão neoliberal do anti-intervencionismo, aparece uma nova concepção da aproximação ao equilíbrio econômico que substitui a aproximação à concorrência perfeita dos liberais neoclássicos. A política antimonopólica muda totalmente seu caráter, à medida que aparece como principal elemento da aproximação àquilo que Hayek denomina “regras gerais de conduta”. O núcleo dessas regras é a orientação pela maximização dos lucros a partir do reconhecimento irrestrito da propriedade privada e do cumprimento dos contratos estritamente individuais. Assim, a consigna antimonopólica busca assegurar que, de forma efetiva, empresas e indivíduos façam contratos entre si sem nenhuma ingerência “externa”. Nesta nova visão, as concentrações empresariais deixam de ser monopólios, enquanto que os sindicatos operários, apoiados e garantidos pelo Estado intervencionista, são monopólios externos que interferem de forma ilegítima na liberdade de contratar.

Nessa perspectiva, o monopólio é duradouro somente se o Estado o sustenta. Uma política antimonopólica é ineficaz e também danosa. O mercado é quem dissolve os monopólios pela sua própria dinâmica. O próprio mercado pode se encarregar de assegurar a concorrência se tem liberdade para tal. Portanto, os monopólios empresariais não devem ser preocupação para ninguém. Os sindicatos, ao contrário, são monopólios da oferta de mão de obra que contam com o reconhecimento e a proteção estatais. É preciso garantir a liberdade de contratos no mercado de trabalho; esta é a tarefa principal para assegurar a liberdade de todos os mercados. Milton Friedman o expressa da seguinte forma: “A primeira necessidade [...] é a eliminação das medidas que ajudem diretamente o monopólio, seja o monopólio industrial ou o monopólio trabalhista, e aplicar a lei com igual rigidez tanto às empresas como aos sindicatos.” (Friedman, 1966a, p. 171).

Tal igualdade da lei é aquela que proíbe igualmente ricos e pobres de dormirem embaixo das pontes. Os monopólios industriais não precisam reconhecimento legal para florescer, mas precisam não intervencionismo estatal. Os sindicatos operários, ao contrário, precisam de reconhecimento público para existir com vigor. Ao aplicar a lei antimonopólica da mesma forma a ambos, os monopólios industriais continuam florescendo e os sindicatos operários são destruídos. E isto ainda mais à medida que o monopólio é interpretado como cartel. O neoliberalismo, em consequência, se pronuncia contra a cartelização das indústrias e da oferta de mão de obra. Friedman (1966a, p. 160) diz que os sindicatos operários funcionam como “empresas que oferecem os serviços de cartelizar uma indústria”. Desta forma, os sindicatos passam a ser a principal ameaça contra a liberdade de mercados. Friedman leva este critério ao extremo, quando afirma em relação ao sindicato de serviço doméstico dos Estados Unidos que: “[...] o serviço doméstico é uma indústria muito mais importante que a indústria de telefones e telégrafos.” (Friedman, 1966a, p. 160).

Com tal critério, a política antimonopólio se transforma em uma preferência neoliberal. No entanto, ela foi transformada no seu contrário:

De novo aparece aqui um paralelo muito íntimo entre os sindicatos operários por um lado e os monopólios industriais por outro. Em ambos os casos, os monopólios extensos serão provavelmente temporais e suscetíveis de dissolução, a não ser que possam chamar em sua ajuda o poder político do Estado. (Friedman, 1966b, p. 205).

Muito mais do que isso, Friedman chega ao resultado de que não precisa preocupar-se com a concorrência entre as empresas. Ainda que não exista concorrência perfeita, as indústrias se *comportam como se existisse*:

Claro que a concorrência é um modelo ideal, como uma linha ou ponto de Euclides [...]. Da mesma forma a concorrência 'perfeita' não existe [...]. Mas ao estudar a vida econômica dos Estados Unidos me impressiona cada vez mais a enorme quantidade de problemas e de indústrias que se comportam como se a economia fosse concorrencial. (Friedman, 1966a, p. 157).

E como não se trata de realizar algo perfeito, mas de um comportamento como se fosse perfeito, tudo é perfeito. Somente um problema persiste e está na raiz dos desequilíbrios dos mercados. Trata-se do problema sindical que provoca desemprego. O desemprego não é resultado do mercado capitalista; frente aos problemas deste último são constituídos os sindicatos, que produzem o desemprego e os demais problemas sociais. Friedman, e os neoliberais em geral, não se preocupam em nada com a realidade empírica. Antes de existir sindicatos, o desemprego era tão grande como após a sua constituição e, seguramente, tinha consequências muito mais graves. Mas a empiria não é nada; o efeito sofista da manipulação das opiniões é tudo. Portanto, ele explica o desemprego assim: "Se os sindicatos sobem os salários numa ocupação ou indústria concreta, a quantidade de emprego disponível nessa ocupação ou indústria deve diminuir necessariamente – assim como o aumento de um preço faz diminuir a quantidade adquirida." (Friedman,

1966a, p. 161-162). “Os mineiros se beneficiam mediante salários mais altos, o que quer dizer, naturalmente, que há menos mineiros empregados. (Friedman, 1966a, p. 163).

Entre as indústrias a concorrência é como se fosse perfeita, mas entre os operários não. Portanto, há desemprego e desequilíbrio no mercado de trabalho. O salário aparece como preço de concorrência:

[...] pode-se fixar o salário acima de seu nível concorrencial através de meios diretos; por exemplo, com a promulgação de uma lei de salários mínimos. Isto significará necessariamente que haverá menos postos de trabalho disponíveis que antes, e menos postos que pessoas à procura de trabalho. Este excedente de oferta de trabalho tem que ser eliminado de uma forma ou de outra: os postos devem ser racionados entre seus pretendentes. (Friedman, 1966b, p. 203).

Friedman fundamenta seu argumento em um salário no nível de concorrência e nos diz que quando há desemprego o salário é diferente daquele pago no nível de concorrência. Todavia nos diz uma simples tautologia. Ele jamais poderá nos dizer qual é este salário de nível concorrencial; ao contrário, da existência do desemprego deduz que o salário não é concorrencial. Assim, a referência ao salário concorrencial é totalmente imaginária, mas tem agora uma interpretação que lhe permite deduzir do desemprego a necessidade de baixar os salários. Nenhuma referência à realidade empírica é necessária. Ali onde aparece o desemprego, Friedman pode prescrever a redução dos salários como solução. E o FMI segue-o nessa tautologia tão cômoda, prescrevendo em todos os lugares reduções de salários em nome do salário concorrencial absolutamente imaginário, que ninguém conhece nem pode conhecer e que não pode existir. Mas o argumento funciona de forma perfeita. Se uma redução de salários não conduz a um incremento do emprego, Friedman lava as mãos e pede uma redução ainda maior. Existe somente um ponto no qual a redução de salários leva ao pleno emprego: o salário de nível zero. Mas isto não no sentido de que com uma contínua redução dos salários haja um contínuo aumento do emprego, mas no sen-

tido de que estando próximo do salário zero o emprego pode ser completo. Porém, pela morte do operário, isto já não é necessário.

*A confusão reside na consideração do salário como um preço do mesmo tipo que os preços dos produtos. Mas o salário é um ingresso e não um simples preço. Por isso, aumentos de salários poderiam explicar as tendências inflacionárias, mas jamais o desemprego. Além disso, empiricamente não há confirmação alguma das teses de Friedman. Em períodos de incremento do emprego sempre sobem os salários e em períodos de depressão diminuem.*

Porém o argumento segundo o qual o nível de salários explica o emprego é a chave do pensamento neoliberal sobre a aproximação ao equilíbrio. Disto vem a ideia de que a imposição das regras gerais de conduta – no final das contas, a orientação pela maximização do lucro – é o caminho para se aproximar do equilíbrio dos mercados. Os desequilíbrios se originam, portanto, na falta de liberdade dos mercados. Segundo esta posição neoliberal, a tendência ao equilíbrio é atingida quando é assegurada tal liberdade dos mercados, em referência a todas as atividades econômicas e sociais. Pede-se a realização de todas as atividades pelo mercado. Primeiro, naturalmente, as atividades econômicas. Friedman faz uma lista das intervenções que devem desaparecer: “[...] os programas agrícolas, benefícios gerais para os idosos, leis do salário mínimo, legislação em favor dos sindicatos, alíquotas, regulamentos para concessão de licenças nos ofícios e nas profissões, e assim sucessivamente, no que parece não ter fim.” (Friedman, 1966a, p. 243).

## **A aproximação ao equilíbrio: o anarcocapitalismo**

O que parece não ter fim é, ao mesmo tempo, a meta da aproximação neoliberal ao equilíbrio e a submissão de todas as funções sociais – e não somente as econômicas – ao critério de maximização dos lucros por parte das empresas privadas.

Nesta linha, aparece o autodenominado capitalismo radical, em nome do qual se pretende entregar todas as funções públicas à empresa privada. O capitalismo radical enfoca agora o que ele chama de abolição do Estado e reivindica a tradição do anarquismo. David Friedman, filho de Milton Friedman, tentou indicar os caminhos a princípio factíveis para esta dissolução do Estado mediante a privatização de suas funções. Não somente todo o intervencionismo econômico, mas também as próprias funções do Estado referentes à legislação, à função policial e militar são agora imaginadas em termos das regras do mercado e da maximização dos lucros. Esta anarquia do pensamento burguês fala do anarquismo de Bakunin como um anarquismo romântico, apresentando-se, desta forma, como o novo anarquismo, como a anarquia moderna. Essa é a anarquia em nome do poder total do capital. Ela distingue-se da anarquia clássica em um ponto-chave. A anarquia clássica não queria privatizar as funções estatais, mas dissolvê-las junto com a propriedade privada. Essa anarquia do capitalismo radical deseja instalar o poder absoluto do capital, inclusive por cima das funções estatais. O anarquismo clássico queria uma situação na qual não houvesse necessidade de polícia alguma. O anarquismo capitalista agora quer privatizar a polícia, e acredita ter abolido o Estado enquanto o privatiza.

Se Al Capone e o Padrinho tomam a função policial em suas mãos, exercendo-a em proveito próprio, o Estado de Chicago está abolido. Al Capone transforma-se no protetor dos cidadãos e, portanto, o Estado já não existe. O poder estatal já não consiste na função repressiva, mas na forma pela qual é exercida tal função. A repressão policial continua igual ou pior, mas já não há Estado porque Al Capone exerce a repressão legitimamente. A abolição do Estado não é feita em termos reais, mas pela simples troca de uma definição. Hans Albert divulga esta anarquia nos seguintes termos:

Mas o sonho da abolição do poder estatal hoje não funciona exclusivamente como um componente da visão socialista do futuro. Por outra parte apareceu pelo lado direito do espectro político uma con-

ceptualização radical capitalista que sustenta sobre esse tema conceitos semelhantes. Esta *união de anarquismo e capitalismo* é mais plausível que o anarquismo romântico de observância socialista, porque nela são esclarecidos os mecanismos de condução que canalizarão a atividade social na sociedade libertadora do Estado. O monopólio da aplicação legítima da força, segundo esta opinião, deve ser superado aplicando à sociedade inteira os mecanismos de condução do mercado, com o resultado de que as funções até agora centrais do Estado – em especial, a proteção do cidadão contra a força sob qualquer forma – sejam entregues a organizações privadas que operam segundo regras mercantis. (Albert, 1978, p. 97, tradução e grifo nossos).

Desta forma, “[...] evidentemente, pode se tornar plausível que, pela privatização das até agora funções do Estado, tal meta (a anarquia) seja, pelo menos, atingível em princípio.” (Albert, 1978, p. 98, tradução nossa).

Formulado assim, Rockefeller, Margaret Thatcher e Ronald Reagan assumem a anarquia como seu ideal social. É o anti-intervencionismo absoluto, a nova ideologia totalitária do mercado total (Henri Lepage). A política neoliberal é entendida agora como aproximação no tempo em direção de tal anarquia. Mas também esta anarquia não é mais que um conceito-limite inatingível, embora se diga agora que é “em princípio” atingível. O termo “em princípio” oculta somente o misticismo da aproximação prometida.

Tal ideologia do mercado total permite agora desvencilhar-se de todas as funções concretas da economia. Tudo é dissolvido em simples expressões mercantis e fora das funções mercantis não há nada real. Na visão do mercado total, toda a humanidade se esgota no destino da maximização dos lucros. De forma especial, este pensamento neoliberal pode se desvencilhar agora de qualquer compromisso com a vida humana concreta, dado que esta não é outra coisa que um subproduto da totalização das relações mercantis. Toda a moral é dissolvida na vigência das relações mercantis e a justiça social consiste na adesão a esta aproximação fantasmagórica em direção ao mercado total. Termina na negativa mais profunda do direito à vida dos seres humanos. Porém, *a posteriori*, a ideologia neoliberal volta a sustentar uma referência



à vida humana, mas só como um subproduto desta vigência exclusiva do mercado total. A vida não aparece em sua forma concreta como vida de cada um dos seres humanos, mas como vida da espécie humana, sustentando que essa vida como espécie está tanto melhor assegurada quanto menos haja preocupação pela vida concreta de cada um. Quanto menos nos ocupamos da vida concreta de cada um, mais segura está a vida de todos. Hayek (1981) fala, neste contexto, de um “cálculo de vidas”:

Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, são reduzidas à manutenção de vidas: *não à manutenção de todas as vidas porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de vidas*. Portanto, as únicas regras morais são as que conduzem ao ‘cálculo de vidas’: a propriedade e o contrato.

É preciso sacrificar vidas individuais hoje, para que amanhã possam viver muitos mais. Entrementes, amanhã isso valerá igual: haverá que sacrificar vidas para que depois de amanhã vivam mais e assim sucessivamente. *A aproximação ao mercado total se transforma num grande sacrifício de vidas humanas*.

Tal cálculo de vidas de Hayek é, na verdade, um cálculo de mortes. Serve-lhe para hipostasiar “propriedade” e “contrato”. O raciocínio é o seguinte: propriedade e contrato – isto é, as relações capitalistas de produção – são a garantia do progresso futuro. Quanto mais total é o mercado, maior é o progresso. Portanto, ao assegurá-los, garante-se a possibilidade de alimentar no futuro um número sempre maior de seres humanos. Ainda que a garantia de propriedade e de contrato signifique em cada momento um sacrifício de vidas humanas individuais, esse progresso assegura poder preservar no futuro mais vidas que as sacrificadas hoje. O sacrifício de vidas é hoje, portanto, irrelevante para um juízo sobre propriedade e contrato. As vidas preservadas no futuro compensam em muito o sacrifício de vidas de hoje. A espécie humana devora os indivíduos dos quais está composta a humanidade. É difícil encontrar em todo o pensamento um coletivismo pior e mais cínico que este de Hayek.

O sacrifício de vidas presentes em busca de um futuro totalmente fantasmagórico passa por toda a ideologia do mercado total. Tudo pode ser sacrificado em função do futuro que nunca chegará. É a dialética maldita que destrói o presente em função de simples imaginações. E como o presente de ontem, de hoje e de amanhã é tudo, conduz à destruição de tudo. Tudo é prometido, com a condição de que para hoje seja aceito o contrário. Amanhã será o mesmo, e assim sucessivamente. Maiores salários, sim, mas amanhã. Aquele que deseja melhores salários amanhã deve aceitar as condições de hoje. Porém, a poupança de hoje é o investimento de amanhã e maior produto depois de amanhã; assim, então, pode haver maiores salários. Contudo, para que haja maior poupança hoje, os salários de hoje devem baixar. Portanto, maiores salários amanhã, menores salários hoje. O mesmo raciocínio serve para qualquer reivindicação de hoje. Amanhã sim, mas não hoje. E assim sucessivamente. É a dialética maldita que sacrifica o presente por algum além, que no caso do neoliberalismo é o eterno amanhã. O pensamento neoliberal não admite presente algum, mas sacrifica qualquer presente pelo seu amanhã respectivo. As condições reais da vida se perdem por uma quimera do futuro.

Desta forma, a liberdade se encontra, desde o ponto de vista liberal, em contradição com as condições concretas da vida. Do ponto de vista dessa liberdade, a satisfação das necessidades concretas dos não proprietários é uma carga pesada da sociedade que esta deve levar até certo ponto.

Albert adverte o Estado burguês:

Ele precisa levar em conta também aquelas necessidades e ideias deles (dos não proprietários) que sob certas condições somente podem ser satisfeitas ao custo de sua liberdade e, portanto, pela limitação de seu marco de decisões autônomas. Obviamente, ninguém hoje atrever-se-ia a supor que o poder estatal seja responsável pela sorte de seus submetidos. Mas pode-se esperar dele que estabeleça uma ordem de liberdade, no possível, atrativa para os cidadãos, tentando aumentar e explicar o valor da liberdade. (Albert, 1978, p. 157-158, tradução nossa).

A liberdade deve aceitar ser limitada, até certo grau, pelo fato de que as pessoas também precisam viver. Para que seja atrativa, não pode simplesmente prescindir deste fato. Mas trata-se de concessões da liberdade ao corpo humano e suas necessidades; a maçã amarga que precisa morder para ser atrativa. Com tal conceito burguês de liberdade, não há lugar para uma liberdade humana que nasce da satisfação das necessidades de todos, transcendendo-as. Tal liberdade humana não precisa saber como fazer os seres humanos felizes. Mas sabe aquilo que os torna infelizes porque tira a sua liberdade: a impossibilidade de satisfazer suas necessidades.

A liberdade burguesa se relaciona com a satisfação das necessidades dos não proprietários, como a alma com o corpo, segundo Platão. O corpo platônico é a prisão da alma, e a satisfação das necessidades dos não proprietários é a prisão da liberdade burguesa. Essa liberdade seria completa se as necessidades não existissem. A liberdade burguesa é uma alma pura que quer voar. Mas a satisfação das necessidades dos não proprietários corta-lhe as asas. Nunca é completa, porque o mundo é imperfeito devido às necessidades concretas dos seres humanos. O céu da liberdade burguesa é um céu de almas que já não têm necessidades materiais, e que vivem da pura contemplação de Deus. Na terra, por desgraça, é preciso comer para viver, isso que é o pecado original ao qual todos devemos fazer concessões. Porém, uma liberdade humana que nasce de tal satisfação das necessidades é considerada, pela alma pura da liberdade burguesa, como metafísica e diabólica.

Assim, vimos como o pensamento neoliberal elabora seu marco categorial a partir da realidade empírica do mercado ameaçado, ao situá-lo teoricamente entre dois polos transcendentais, expressos em termos de conceitos-limite. Trata-se do conceito-limite positivo da concorrência perfeita e do conceito-limite negativo de caos, este último ao qual o ser humano se aproxima pelo socialismo. Depois vimos como se elabora, a partir deste marco teórico-categorial, todo um marco ético. Tal elaboração é feita pela transformação do mercado ameaçado em um objeto de piedade, em função

do qual o ser humano agora toma posição em termos também polarizados de humildade e orgulho. Humildade e orgulho, em termos éticos e teóricos, têm uma correspondência completa com os conceitos-limite positivos e negativos expressos em termos teóricos. A humildade acaba sendo a virtude cardinal daqueles que tornam seus os imperativos do mercado e derivam o conjunto de suas outras virtudes das exigências que tal mercado impõe. Trata-se, em especial, das condições gerais do equilíbrio, isto é, o reconhecimento da liberdade de contratos e da propriedade privada. No outro polo estão os orgulhosos que buscam a justiça social desafiando o mercado. O orgulho é seu vício cardinal, e reside no fato, suposto por Hayek, de que uma justiça social que desafia o mercado pressupõe um conhecimento perfeito que nenhum ser humano pode ter. Nesta pretensão de onisciência reside o orgulho denunciado por Hayek.

Tem-se assim um mundo bem ordenado, no qual as classes dominantes representam o polo da humildade, isto é, da virtude, e as classes exploradas e dominadas o polo do vício e do orgulho. Os grandes são humildes e os pequenos orgulhosos: aqueles são grandes pela sua humildade e estes são pequenos pelo seu orgulho.

Ao tomar como base o pensamento neoliberal, conclui-se que a raiz de todos os males é o amor à justiça social, por ser implicitamente a pretensão do conhecimento total. Ao mesmo tempo, a raiz de todos os bens é o amor pelo dinheiro, pelo mercado e pelo capital.

## **A teologia neoliberal: Deus e o diabo**

Ao analisar este marco teórico-categorial e sua transfiguração ética, torna-se fácil inferir um pensamento neoliberal propriamente teológico. De fato, o pensamento neoclássico envolve seu marco teórico-categorial em termos teológicos, ainda que estes estejam pouco desenvolvidos. No

entanto, ao passar aos termos teológicos, identifica, obviamente, o conceito-limite positivo com Deus e o negativo com o diabo. Hayek fala de Deus nos seguintes termos:

O ponto-chave (do modelo de um equilíbrio do mercado) tinha sido visto, bem cedo, por aqueles notáveis precursores da economia moderna que foram os escolásticos espanhóis do século XVI, os quais insistiam que aquilo que eles chamavam *pretium mathematicum*, o preço matemático, depende de tantas circunstâncias particulares que só Deus pode conhecê-lo! Tomara que nossos economistas matemáticos levem tal afirmação a sério! (Hayek, 1976, p. 19-20).

Como o preço matemático é, segundo Hayek, simplesmente o preço da concorrência perfeita, sua referência é clara. Somente Deus pode conhecer tais preços – por ser ele onisciente. O ser humano, ao contrário, jamais terá essa capacidade. Esse Deus não é mais que uma hipóstase do mercado e, ao mesmo tempo, o Deus da burguesia. É aquele Deus que hoje já sabe algo que nenhum ser humano pode prever: o câmbio do dólar amanhã. É o Deus cuja aliança convém ao homem de negócios. Com certeza, um Deus deste tipo é o Deus que santifica o *nómos* da sociedade burguesa. Hayek o confirma com as seguintes palavras:

Nunca soube o significado da palavra Deus. Acredito que é de suma importância na conservação das leis. Mas, insisto, como não sei o significado da palavra Deus, não posso lhe dizer nem que creio nem que não creio em sua existência [...].

Mas também todos devemos admitir, simultaneamente, que nenhum de nós tem a posse de toda a verdade. De 'toda' a verdade, eu disse. E se você quiser definir Deus como a verdade, neste caso estou disposto a usar a palavra Deus. Ainda mais: sempre que você não pretenda possuir toda a verdade, eu estaria disposto a trabalhar de seu lado buscando Deus através da verdade. (Hayek, 1981).

Deus é aquele que sabe tudo.

A partir daí torna-se visível onde está o diabo. Estando no paraíso, o diabo induz o ser humano para que coma da árvore do conhecimento, tal alimento permitir-lhe-á igualar-se a Deus. O diabo seduz o ser humano à “pretensão do conhecimento”, título da conferência de Hayek ao receber o prêmio Nobel. O título é uma simples alusão ao pecado do Paraíso, que é precisamente o pecado do orgulho, do levantamento do ser humano contra Deus.

Deus é o sabe-tudo. Portanto, aquele que pretende o conhecimento total quer ser como Deus. Mas para assegurar a justiça social desafiando o mercado é preciso saber tudo. Portanto, reivindicar a justiça social é pretender ser como Deus. Em defesa de Deus, Hayek lança mão do anjo Miguel que grita: “Quem é como Deus?” E aquele que pretendia ser como Deus era Lúcifer, que incitava o ser humano a comer da árvore do conhecimento para saber tudo. Lúcifer seduz o ser humano, apresentando-lhe a utopia da justiça social através da qual o ser humano reivindica aquele conhecimento que somente Deus possui. O homem aceita ser seduzido e, ajudado por Lúcifer, constrói o inferno na terra, exatamente porque quer o céu na terra – como nos diz Popper. Além disso, Popper nos oferece sua democracia como “a chave para o controle dos demônios” (isto é, como exorcismo). O grito do anjo Miguel transforma-se assim: “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade.” Tal como está elaborado, este esquema teológico é absolutamente maniqueísta. Transforma a reivindicação da vida humana frente ao mercado em pecado de Lúcifer, dando à defesa do mercado a mais absoluta legitimação. Desata a agressividade humana sem limites contra os dominados e divide a sociedade nos termos mais absolutos em uma sociedade de luta de classes a partir da classe dominante.

Deus, os seres humanos humildes e o mercado enfrentam a Lúcifer, isto é, aos seres humanos orgulhosos e à reivindicação de justiça social, em uma verdadeira batalha messiânica que o neoliberalismo protagoniza.

## CAPÍTULO 4

### O marco categorial do pensamento anarquista

#### A realidade perversa

O esquema conservador-neoliberal de interpretação da sociedade é tripolar e tem como centro uma “realidade precária”. Tal realidade precária é a realidade de um sistema institucional constantemente ameaçado. A realidade material do ser humano, seu trabalho para satisfazer suas necessidades, não aparece especificamente em tal conceito conservador de realidade. O sistema institucional, que inclui o sistema de propriedade, é considerado como o árbitro inapelável da organização do mundo material; este último não pode ser enfrentado à vigência do sistema institucional. Para o pensamento conservador, o mundo material não é inexistente, mas é secundário e irrelevante.

Essa realidade precária é vista entre dois polos expressos em termos de conceitos-limite. Vinculado à precariedade da ordem, e em termos de uma empiria idealizada, aparece o caos, e vinculado à realidade institucional, oposta à precariedade, aparece o sistema institucional em sua perfeição. No caso do pensamento neoliberal, essa perfeição é o modelo do equilíbrio.

O pensamento anarquista, ao contrário, é *bipolar*. Também tem como centro a realidade empírica, mas esta não é uma realidade institucional no sentido conservador. O centro é a realidade material de trabalho para a satisfação de necessidades que se encontra oprimida pelo sistema institucional,

em particular pelo sistema de propriedade e pelo Estado. Assim, a realidade do pensamento anarquista é uma *realidade oprimida*; o sistema institucional só serve para explorar o trabalhador e para condená-lo à miséria.

Em consequência, aquilo que no pensamento conservador é o *nómos* que se legitima e sacraliza, no pensamento anarquista é o meio de opressão da vida real e material. Dado que a liberdade da vida material é a condição de qualquer liberdade, o pensamento anarquista assume que a exploração do trabalho constitui uma realidade de opressão e miséria. O problema agora não é um caos que ameaça de fora a realidade, mas consiste em que a própria realidade é catastrófica, miserável e escravizante. Portanto, o mal não é uma ameaça que se apresenta contra a precariedade de uma ordem legítima, porém está na raiz dessa ordem que, em consequência, é ilegítima.

Por isso, o enfoque anarquista é bipolar: a realidade presente é uma *ordem de escravidão*, enquanto que uma *ordem de liberdade* é algo que está para ser feito. Analisaremos este enfoque a partir de alguns artigos-chave do anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, um dos principais pensadores da Revolução Mexicana de 1911.

No centro deste pensamento estão, por um lado, a liberdade e a felicidade do ser humano como algo que está para ser construído e, por outro, a realidade oprimida do presente como algo que está para ser mudado. Realidade atual perversa e realidade futura liberada... estes são os dois polos: “Nós, os revolucionários, não vamos à procura de uma quimera, vamos em busca de uma realidade.” (Flores Magón, 1993, p. 6).

A realidade presente é catastrófica e perversa:

Não há trabalho constante; os salários são miseráveis; a jornada de trabalho é verdadeiramente cansativa; o desprezo da classe proprietária, dirigido à classe proletária, é irritante; o exemplo que a classe capitalista dá à classe trabalhadora de viver na folga, no luxo, na mordomia, no vício, sem fazer nada útil.

[...] as pessoas pobres que se sacrificam na oficina, na fábrica, na mina, na lavoura [...]. (Flores Magón, 1993, p. 52).



Flores vê essa destruição entrando até no coração do ser humano:

O homem vive em constante sobre-excitação nervosa; a miséria, a insegurança de ganhar o pão de amanhã; os atentados da autoridade; a certeza de que se é vítima da tirania política e da exploração capitalista; o desespero de ver crescer a prole sem roupa, sem instrução, sem porvir; o espetáculo nada edificante da luta de todos contra todos [...] tudo isso e muito mais enche de fel o coração do homem, torna-o violento, colérico. (Flores Magón, 1993, p. 53).

A realidade presente é perversa por uma razão: o ser humano é dominado pelo ser humano. Enquanto uns trabalham até ficar esgotados, outros não fazem nada útil. A luta de todos contra todos – que inclui explicitamente a concorrência – enraíza a violência no coração de todos.

Esta luta de todos contra todos é o produto de uma dependência que constitui a escravidão. A independência da América Latina ainda não superou esta situação:

[...] continuais sendo escravos, escravos desse moderno senhor que não usa espada, não usa capacete guerreiro, nem habita em castelos de almenaras, nem é herói de alguma epopeia: sois escravos desse novo senhor cujos castelos são os bancos e que se chama capital.

*Tudo está subordinado* às exigências e à conservação do capital. O soldado reparte a morte em *benefício* do capital; o juiz sentencia a prisão em benefício do capital; a máquina do governo funciona por inteiro, exclusivamente, em benefício do capital; o *próprio Estado*, republicano ou monárquico, é uma instituição que tem por objetivo exclusivo a proteção e salvaguarda do capital. (Flores Magón, 1993, p. 53).

Toda a realidade está dominada por esse novo senhor, o capital, que está por trás de muitos fenômenos da exploração: o desemprego, os salários miseráveis e a violência nos corações. Trata-se de uma personagem anônima que corresponde ao que a teoria neoclássica chama de *mercado*, e que agora é visto como *senhor opressor*. Aquilo que oprime não são os seres humanos

diretamente, mas uma estrutura social denominada capital que forma os homens, divide-os em dominadores e dominados e que os leva à confrontação. Em função deste senhor-capital há amos e escravos, todos englobados pelo supremo senhor-capital: “O sistema de salários torna-os completamente dependentes da vontade e do capricho do capital. Não há mais que uma *única diferença* entre vós e os escravos da antiguidade, e essa diferença consiste em que vós tendes a liberdade de eleger vossos amos.” (Flores Magón, 1993, p. 85).

Tal senhorio do capital nasce do direito de *propriedade privada*: “[...] o espetáculo nada edificante da luta de todos contra todos, que nasce precisamente do direito de propriedade privada que faculta os espertos e os malvados para acumular capitais explorando os trabalhadores [...]” (Flores Magón, 1993, p. 53).

Portanto, a análise passa do capital à propriedade privada, pois esta é a origem da luta de todos contra todos, ao outorgar a faculdade de acumular capitais mediante exploração dos trabalhadores. Atrás do capital e da luta de todos contra todos está a raiz do problema: a propriedade privada. Ela, como instituição, faculta a opressão do ser humano e sua escravidão.

Então, como surgiu a propriedade privada? Ela não existiu sempre. Originalmente, a terra era de todos: “[...] no princípio não existia o direito de propriedade territorial de um indivíduo só. As terras eram trabalhadas em comum, as florestas forneciam lenha às famílias de todos, as colheitas eram repartidas entre os membros da comunidade segundo as suas necessidades.” (Flores Magón, 1993, p. 35).

Nessa sociedade originária irrompeu a propriedade privada: “O direito de propriedade territorial de um indivíduo só nasceu no atentado do primeiro ambicioso que levou a guerra a uma tribo vizinha para submetê-la à servidão; a terra que essa tribo cultivava em comum ficou em poder do conquistador e de seus capitais.” (Flores Magón, 1993, p. 35-36).

Tais conquistadores transformaram sua propriedade em propriedade legitimada perante a lei e criaram o direito de propriedade: “Foram os pró-

prios ladrões que, amparados pela força, escreveram a lei que deveria proteger seus crimes e deixar os despojados à margem de possíveis reivindicações.” (Flores Magón, 1993, p. 36).

Esta instituição não tem legitimidade: “O direito de propriedade é um direito absurdo porque teve como origem o crime, a fraude, o abuso da força.” (Flores Magón, 1993, p. 35).

Porém, Flores não sabe contestar a pergunta de por que as pessoas permitiram ser despojadas de suas terras: “O direito de propriedade é muito antigo, tão antigo como a estupidez e a cegueira dos homens; mas somente a antiguidade de um direito não pode lhe dar o ‘direito’ de sobreviver.” (Flores Magón, 1993, p. 35).

Lembremos que, para a teoria conservadora de Berger, a estupidez explicava a precariedade da realidade. Agora, ao contrário, o anarquismo considera que a estupidez suporta tal realidade institucional. Nos dois casos, o fato de recorrer à estupidez como explicação somente revela a incapacidade de explicação que se tenta esconder.

Flores também vê o mesmo direito de propriedade privada como a origem do próprio Estado. Na realidade, o direito de propriedade, que é a raiz da guerra de todos contra todos e da possibilidade de submissão de todos ao capital, cria a necessidade do Estado pelo fato de que dá origem às desigualdades sociais. As leis correspondentes à propriedade privada criam, através das desigualdades, as razões do crime. Para combatê-lo aparece o Estado.

O chefe ou governo é necessário somente sob um sistema de desigualdade econômica. Se eu tenho mais que Pedro, temo, naturalmente, que Pedro me pegue pelo pescoço e tire de mim o que ele precise. Neste caso necessito que um governante ou chefe me proteja contra os possíveis ataques de Pedro. Se Pedro e eu somos iguais *economicamente* – *se nós dois temos a mesma* oportunidade de aproveitar as riquezas naturais, tais como a terra, a água, as florestas, as minas etc., assim como a riqueza criada pela mão do homem, como a maquinaria, as casas, as estradas de ferro e os mil e um objetos manufaturados – a razão diz

que seria impossível que Pedro e eu nos agarrássemos pelos cabelos para disputar coisas que ambos aproveitamos de forma igual; neste caso não há necessidade de um chefe. (Flores Magón, 1993, p. 55).

Portanto, da desigualdade social derivam-se a autoridade e o Estado. “A desigualdade social é a fonte de todos os atos antissociais que a lei e a moral burguesas consideram como crimes, sendo o roubo o mais comum desses crimes.” (Flores Magón, 1993, p. 51). “Quanto aos delitos contra as pessoas, eles são em sua maior parte o produto do meio insano no qual vivemos.” (Flores Magón, 1993, p. 53).

### **A liberdade econômica: base da vida**

Esta é, em termos gerais, a análise da sociedade que Flores apresenta. Ele parte da realidade como uma relação concreta entre o ser humano e suas necessidades, relação que está perturbada pelo sistema institucional que transforma o trabalhador em *escravo*. É escravo do capital que o domina, o qual é produto da entrega da propriedade ao proprietário privado que acumula capital explorando o trabalhador. Entregue toda a sociedade ao capital e à sua acumulação, aparecem a lei e a moral burguesas para defender o proprietário do que ele considera um crime. Algo que é apenas, na perspectiva de Flores, o resultado da desigualdade social criada pela propriedade privada. O Estado torna-se, então, necessário para defender essas leis e moral burguesas. Assim, o ser humano é um escravo por inteiro: escravo do trabalho, por um lado, e escravo do Estado, por outro.

Diante desta realidade, Flores (1993, p. 55) levanta sua alternativa: “Tem que escolher uma de duas coisas: ou ser livres, inteiramente livres, negando toda *autoridade*, ou ser escravos, perpetuando o mando do homem sobre o homem.”

Esta alternativa é tão polarizada e, portanto, tão maniqueísta como nos casos das teorias conservadora e neoliberal, mas adquire uma forma inversa. Para as teorias conservadora e neoliberal, a liberdade é afirmação da autoridade. Flores, ao contrário, entende por autoridade o conjunto da propriedade privada e o Estado. Do ponto de vista do pensamento anarquista, a liberdade, concebida pelo liberalismo, é a escravidão. O anarquismo, ao contrário, afirma a liberdade como superação de toda autoridade e da propriedade privada, o que na perspectiva da teoria conservadora-neoliberal é justamente a escravidão, caos, ameaça e socialismo.

Frente à realidade oprimida, Flores levanta seu projeto como um *projeto de vida*:

Vamos em direção à vida [...] viver, para o homem, não significa vegetar. Viver significa ser *livre e ser feliz*. Temos, pois, todos o direito à liberdade e à felicidade. A desigualdade social morreu, em teoria, ao morrer a metafísica pela rebeldia do pensamento. É necessário que morra na prática. Em direção deste fim todos os homens livres da terra encaminham seus esforços. Eis aqui o motivo pelo qual nós, os revolucionários, não vamos em busca de uma quimera. Não lutamos por *abstrações*, mas sim por *materialidades*. Queremos terra para todos, pão para todos. (Flores Magón, 1993, p. 6-7, grifos nossos).

O centro do projeto anarquista é o seguinte: por uma parte, a vida é terra e pão para todos, por outra, liberdade. Terra aqui é a referência-chave para tratar o trabalho e os instrumentos de trabalho. Nota-se que o anarquismo de Flores é primordialmente um anarquismo camponês.

Ora, ainda que para o anarquista trata-se da liberdade, Flores vai em busca da liberdade pela felicidade. Para ser livre é preciso ser feliz; onde não há felicidade, não pode haver liberdade. Por isso, ele denomina este *projeto de felicidade* de “liberdade econômica”, algo que aparece em toda tradição tanto anarquista como socialista: “A liberdade econômica é a base de todas as liberdades.” (Flores Magón, 1993, p. 85). “[...] verdadeira emancipação: a liberdade econômica.” (Flores Magón, 1993, p. 32).

Na *liberdade econômica*, como chave da liberdade – como sua base, unem-se felicidade e liberdade. Da liberdade econômica derivam-se, por um lado, a felicidade e, por outro, a liberdade. A liberdade econômica é só deixar de ser “escravos dos ricos”, deixando de ser escravos dos ricos podemos deixar de ser escravos das autoridades. Aparece, então, a liberdade anarquista que é, em última instância, a livre espontaneidade de cada qual.

Pela liberdade econômica, assegura-se a felicidade. Ela é liberdade de propriedade:

Imagino o quanto o povo mexicano será *feliz* quando for dono da terra, *trabalhada por todos em comum como irmãos e repartindo seus produtos de forma fraterna*, segundo as necessidades de cada um. Não cometais, companheiros, a loucura de cultivar cada um o seu pedaço. Vós vos matareis no trabalho exatamente como hoje vos matais. Uní-vos e trabalhai a terra em comum; pois todos unidos fareis produzir tanto que estareis aptos a alimentar o mundo inteiro [...]. Trabalhada em comum, a terra pode dar mais do que o suficiente com umas duas ou três horas de trabalho por dia, enquanto que cultivando só um pedaço, vós tereis que trabalhar todo o dia para poder viver. (Flores Magón, 1993, p. 32-33, grifos nossos).

Liberdade econômica é, portanto, ter tudo em comum, trabalhando e consumindo em comum. É a relação fraternal na qual se trabalha e reparte como irmãos. Trata-se de um atuar de comum acordo que permite a liberdade de cada qual para responder em trabalho e consumo à própria espontaneidade. A isso responde a terra. Trabalhando em comum se produz facilmente (em duas ou três horas diárias), isto é, um horário do qual se pode esperar que o ser humano o cumpra espontaneamente. É produzido tanto que o volume é suficiente para admitir o consumo espontâneo de cada um. Portanto, tal liberdade econômica abre as portas da felicidade para todos... vai-se na direção da vida.

No entanto, para que todos tenham em comum não pode haver propriedade privada. A liberdade econômica choca-se com a escravidão derivada

da propriedade privada. Por isso, a abolição da propriedade privada aparece como uma exigência de liberdade. Este passo já foi preparado na análise, feita por Flores, da propriedade privada como “consagração legal do crime” (Flores Magón, 1993, p. 37). Assim, ele reivindica a terra para todos como projeto de liberdade:

[...] não cometeremos um crime entregando a terra ao povo trabalhador, porque essa terra é dele, do povo; é a terra que seus mais antigos ancestrais habitaram e regaram com seu suor; a terra que gachupines<sup>1</sup> roubaram à força de nossos pais índios [...]. Essa terra é de todos os mexicanos por *direito natural*. (Flores Magón, 1993, p. 38).

Contra a propriedade privada como crime, Flores opõe o direito natural à terra por parte de todos. Mas não se trata de receber a terra pela ação do governo:

[...] não tentamos comprar terra, mas tomá-la desconhecendo o direito de propriedade. O que o governo chama solução do problema agrário, não é uma solução, porque o que se trata é de criar uma pequena burguesia rural, ficando a terra deste modo em um maior número de mãos, sem dúvida, do que está atualmente: mas não em mãos de todos e cada um dos habitantes do México, homens e mulheres. (Flores Magón, 1993, p. 49).

Flores enfoca a solução como definitiva: “Não vos deixeis enganar, mexicanos, por aqueles que, temerosos de nossa ação revolucionária, tentam adormecei-vos com *reforminhas que não resolvem*. O governo não compreendeu que vós vos rebelais porque tendes fome, e tenta acalmar vossa fome com uma migalha de pão.” (Flores Magón, 1993, p. 50).

---

1 No contexto histórico da Revolução Mexicana, este termo designa os fazendeiros. [N.T.].

## **A liberdade como livre espontaneidade: humildade e orgulho**

A partir desta liberdade econômica como base, é possível agora a liberdade em todas as outras esferas da vida humana. Tal liberdade, no entanto, não consiste em instituições livres, mas em libertar-nos das instituições. A instituição por si mesma – seja a propriedade privada, o mercado, o Estado – é testemunha de uma limitação da liberdade. O trabalho em comum – a fraternidade – permite desenvolver uma vida livre que não está limitada pelas autoridades, mas que brota do comum acordo entre as pessoas.

Então poderá haver criminosos? Terão as mulheres que seguir vendendo seus corpos para comer? Os trabalhadores envelhecidos terão que pedir esmola? Nada disso: o crime é produto da sociedade atual baseada na desgraça dos de baixo em proveito dos que estão em cima. Acredito firmemente que o bem-estar e a liberdade são fontes de bondade. Tranquilo vive o ser humano sem as preocupações pela insegurança do porvir; o trabalho transforma-se-á num simples exercício higiênico porque, ao trabalharem todos a terra, serão suficientes duas ou três horas diárias para produzir tudo em abundância com ajuda da grande maquinaria que, então, estará à disposição livremente. Desvanecida a cobiça, a falsidade da qual é preciso fazer uso agora para poder sobreviver neste meio maldito, não teria razão de ser o crime, nem a prostituição, nem a cobiça, e todos *como irmãos desfrutaremos a verdadeira Liberdade, Igualdade e Fraternidade*. (Flores Magón, 1993, p. 33-34).

A partir da liberdade econômica se transforma o próprio coração do ser humano:

Uma sociedade na qual não exista essa brutal concorrência entre os seres humanos para poder satisfazer todas as necessidades acalmaria as paixões, suavizaria o caráter das pessoas e fortaleceria nelas os instintos de sociabilidade e solidariedade que são tão poderosos, que não morreram no ser humano apesar da secular confrontação de todos contra todos. (Flores Magón, 1993, p. 53-54).



Se o ser humano muda, não são necessários o Estado e a autoridade porque tais são instituições repressivas em uma situação na qual há algo para ser reprimido. Por outro lado, a organização da produção é assunto dos próprios trabalhadores que entre si a ordenam:

Entendei que é preciso abolir o direito de propriedade privada da terra e das indústrias para que tudo – terra, minas, fábricas, oficinas, fundições, águas, bosques, estradas de ferro, barcos, gado – seja de propriedade coletiva, dando morte, desse modo, à miséria, ao crime, à prostituição [...].

Os trabalhadores por si mesmos, sem amos, sem capatazes, devem continuar movimentando as indústrias de todo tipo, e deliberarão em conjunto para organizar a produção e distribuição das riquezas. (Flores Magón, 1993, p. 50).

A autoridade só é necessária para sustentar a desigualdade social.  
Mexicanos: Que morra a autoridade!  
Viva a terra e a liberdade! (Flores Magón, 1993, p. 54).

Temos assim a análise bipolar anarquista em termos de uma realidade oprimida presente e uma realidade liberada para o futuro. É ao mesmo tempo uma relação bipolar entre uma realidade miserável, do aqui e agora, e uma realidade de vida plena para o futuro. Esta imagem do futuro na visão do anarquista é perfeitamente empírica. Ele espera que, a partir da revolução, esta nova sociedade, esta vida plena, esta felicidade e liberdade sejam realizadas na terra. Em última instância é uma bipolaridade entre morte e vida; morte presente e vida futura.

Nesse sentido, o anarquista tem também sua bipolaridade de virtudes e vícios que se expressa em termos de *orgulho e humildade*. Os ricos não têm humildade. “[...] acreditar que os ricos submeter-se-iam à humilhação de ficar na mesma posição social que os trabalhadores é uma ingenuidade.” (Flores Magón, 1993, p. 31).

Quanto ao orgulho, por um lado, Flores sustenta que a aceitação de todos de serem iguais – todos compartilhando a posição social dos traba-

lhadores – transforma a humanidade no orgulho e a glória de nossa terra; por outro lado, o orgulho dos de cima – rejeição à humilhação da igualdade – desonra tal terra da mesma forma que o faz a humildade dos de baixo frente ao orgulho dos ricos. Em consequência, a liberdade econômica, como “a mais preciosa das liberdades”, inclui a humildade que implica a igualdade entre os homens e que faz da humanidade o orgulho da terra. Já o orgulho dos de cima, em cumplicidade com a humildade dos de baixo, faz da humildade a desonra dessa mesma terra: “[...] falta conquistar a mais preciosa das liberdades: aquela que fará da espécie humana o orgulho e a glória desta murcha terra, até hoje desonrada pelo orgulho dos de cima e a humildade dos de baixo. A liberdade econômica é a base de todas as liberdades.” (Flores Magón, 1993, p. 85).

A partir destes dois conceitos éticos-chave de humildade e de orgulho, podemos ver a inversão que o pensamento conservador faz do pensamento anarquista. Aquilo que o anarquista enfoca como humildade virtuosa, o conservador enfoca-o como orgulho: a igualdade entre os homens. Aquilo que o conservador chama de humildade, para o anarquista é o orgulho dos de cima em cumplicidade com a falsa humildade dos de baixo que se inclinam frente a este orgulho. Para o anarquista, o orgulho e a glória da terra são a aceitação da igualdade e a conseguinte construção da fraternidade, enquanto que para o conservador é exatamente o contrário: é a aceitação da desigualdade.

## **Deus e Lúcifer: as imaginações teológicas**

De forma correspondente, aparece o enfoque da *religião*. Sob a sua concepção do presente e do futuro, da morte e da vida, Flores descobre o senhor do inferno no presente e a divindade no futuro. O senhor do inferno presente é um *moloc* que, sob ameaça de rebelião, teme pela sua vida:

Vamos em busca da vida [...]. Desde seu Olimpo, fabricado sobre as pedras de Chapultepec, um Júpiter de Zarzuela põe preço às cabeças dos que lutam: suas velhas mãos assinam sentenças de canibais; seus cabelos brancos desonrados se encrespam como os pelos de um lobo atacado de raiva. Desonra da velhice, este velho perverso se aferra à vida com a desesperação de náufrago. Tirou a vida de milhares de homens e luta a braço partido com a morte para não perder a sua [...]. Se morrermos, morreremos como sois: despejando luz. (Flores Magón, 1993, p. 9).

O “vamos em busca da vida” é a morte deste “Júpiter” canibal. E aqueles que vão à vida estão dispostos a sacrificá-la para que haja vida. Se morrem, fazem-no “despejando luz”.

Mas tal Júpiter canibal não é somente Júpiter, é o “Deus capital”:

O capital é o deus moderno, a cujos pés todos os povos da terra se ajoelham e mordem a poeira. Nenhum deus teve maior número de crentes nem foi tão universalmente adorado e temido como o capital, e nenhum deus, como o capital, fez em seus altares maior número de sacrifícios.

O deus capital não tem coração nem sabe ouvir. Tem garras e tem dentes caninos. Proletários, todos vós estais entre as garras e os dentes caninos do capital: o capital bebe o sangue e trunca o porvir de vossos filhos. (Flores Magón, 1993, p. 84-85).

Este deus capital, que Flores vê como canibal e *moloc*, não é senhor do céu, mas do inferno. Em concordância com a sua visão da realidade como realidade oprimida, o autor vê esta última como o inferno. O inferno é esta realidade presente enquanto é dominada pelo capital que estabelece a escravidão:

A liberdade que vós conquistastes não pode ser efetiva, não poderá vos beneficiar enquanto não conquistastes a base fundamental de todas as liberdades – a liberdade econômica –, sem a qual o homem é um mísero brinquedo dos ladrões do governo e da banca, que submete a humanidade com algo mais pesado que as correntes, com algo mais iníquo que o presidio e que se chama miséria, o inferno transplantado à terra pela cobiça do rico! (Flores Magón, 1993, p. 87).

O deus capital é o senhor do inferno. Detrás do deus aparente surge a imagem diabólica; e o inferno, que governa, é o produto presente da cobiça do rico.

Novamente, chama a atenção o fato de que a imagem conservadora do inferno é a inversão da visão anarquista. Como dizia Popper (1974a, p. VIII, tradução nossa): “A *hibris* que nos impulsiona a tentar realizar o céu na terra nos seduz para transformar a terra num inferno [...]” A *hibris* do conservador é a esperança do anarquista, e a cobiça do rico – vista pelo anarquista – é o pilar da sociedade aberta do conservador, sua chave para dominar os demônios. O deus de um é o diabo do outro. De fato, para o conservador, o inferno acontece quando o ser humano avança em busca da vida pretendida pelo anarquista. Para este último, ao contrário, o inferno se perpetua ao estabilizar-se a sociedade que o conservador tenta implantar.

Então, se o anarquista põe o deus capital como senhor do inferno, tem que tirar do inferno aquele que o conservador considera o senhor do inferno. Na perspectiva inversa, o conservador colocou no céu o deus capital que, segundo o anarquista, é o senhor do inferno. Quem é, então, o senhor do céu do anarquista que é, na perspectiva inversa, o senhor do inferno do conservador? São aqueles seres humanos que se sublevam para procurar vida. Flores (1993, p. 9, grifo nosso) nos diz: “Os rostos que a miséria e a dor tornaram feios se transfiguram; pelas bochechas bronzeadas já caem lágrimas, as caras se humanizam, ou melhor, *elas se divinizam, animadas pelo fogo sagrado da rebelião.*”

Rebelam-se contra aqueles que crucificaram o rebelde: “Os timoratos e os ‘sérios’ de hoje, que adoram Cristo, foram os mesmos que ontem o condenaram e o crucificaram por ser rebelde.” (Flores Magón, 1993, p. 8).

Desta forma, aquele que, segundo o conservador, é o senhor do inferno sobe aos céus do anarquista: “Submissão! é o grito dos vilões; rebeldia! é o grito dos homens. Luzbel, rebelde, é mais digno que o esbirro Grabiél, submisso.” (Flores Magón, 1993, p. 8).

Para o anarquista, Lúcifer volta a ser o anjo da luz – uma luz da qual emana a vida –, o heraldo de Deus. Para o conservador, pelo contrário, a reivindicação da vida é o caos e, em consequência, Lúcifer é o senhor do inferno.

Flores recorre aqui a uma antiga identificação cristã. Nos primeiros séculos, os cristãos se referiam a Cristo pelo nome de Lúcifer, anjo de luz. Como Cristo era considerado a luz, Lúcifer, ou o anjo da luz, era considerado uma denominação adequada para referir-se a ele. Só a partir da Idade Média, a ortodoxia começa a denominar o diabólico como o anjo da luz ou Lúcifer. Disso resultará a imagem atual e ambígua de Lúcifer, posto que, segundo o contexto, a denominação “Lúcifer” significa Cristo ou diabo. Assim, por exemplo, em textos como a liturgia da Páscoa da ressurreição, o termo “Lúcifer” significa Cristo, enquanto que quando se trata da ordem política, e seguindo a interpretação conservadora na qual se inscreve Popper, o termo “Lúcifer” significa o diabo. Flores, ao contrário, recorre à sua significação original.

Entre os anarquistas é frequente esta referência a Lúcifer. Bakunin, por exemplo, diz assim:

O mal é a rebelião satânica contra a autoridade divina, rebelião na qual nós vemos, ao contrário, o embrião fecundo de todas as emancipações humanas. Como os Fraticelli da Bohemia do século XIV, os socialistas revolucionários são reconhecidos no dia de hoje por estas palavras: em nome daquele a quem foi feita uma grande injustiça. (Bakunin apud Camus, 1951, p. 203, tradução nossa).

A injustiça a que se refere Bakunin é aquela pela qual Lúcifer foi transformado de senhor do céu – como era nas origens do cristianismo – em Senhor do inferno no pensamento conservador, e pela qual se justifica o poder do cristianismo.

Tal problemática já aparece em São Paulo:

Estes são falsos apóstolos, operários fraudulentos, disfarçados de apóstolos de Cristo. E não é de estranhar! O próprio satanás se disfarça de anjo de luz! Por isso, não me surpreendo que os ministros

de satanás se disfarcem como servidores da justiça. Mas o fim deles corresponderá às suas obras. (2 Cor. 11:13-15).

Aqui o anjo da luz, ou Lúcifer, é Cristo. Mas sob a imagem de Lúcifer pode também aparecer satanás, o que levanta um problema luciférico de discernimento: a luz pode ser uma coisa ou outra. A aparência de Lúcifer pode significar Cristo ou satanás. Só recentemente o pensamento do cristianismo, no poder, e o pensamento conservador estão mais inclinados a identificar luz e diabo e, portanto, Lúcifer e satanás. Como já vimos, isto suscita ambiguidade precisamente pelo fato de que existe a tendência a identificar luz e vida. Dada tal identidade é compreensível que o pensamento conservador promova a identidade de Lúcifer e satanás. De fato, enquanto este pensamento considera a reivindicação da vida frente ao sistema institucional como o caos, a luz é vista basicamente como atributo do diabo, aquele que possui o fogo eterno. Porém, enquanto se reivindica a vida, Lúcifer, ou melhor, o anjo da luz, tem que ser vinculado, segundo seu sentido original, com Cristo.

A identificação de Lúcifer com Cristo aparece ainda mais clara em São Pedro: “Por isso, acreditamos com mais firmeza na palavra dos profetas. E vocês fazem bem considerando-a como luz que brilha em lugar escuro, até que raie o dia quando a *estrela da manhã* brilhar em seus corações.” (2 Ped. 1:19).

Esta é a tradução usual, mas é falsa. O texto não fala da “estrela da manhã”, mas de fósforos, isto é, de Lúcifer. Traduzida corretamente, a frase deve ser lida: “Então Lúcifer brilhará em seus corações”. A Vulgata, ao contrário, traduz algumas vezes “estrela da manhã” como Lúcifer, por exemplo em Isaías 14:12. No Novo Testamento, com frequência, “estrela da manhã” se refere de fato a Cristo, especialmente o Apocalipse, que no final diz assim: “Eu sou o rebento da família de Davi, a brilhante estrela da manhã.” (Ap. 22:16).

Mas isto não justifica traduzir Lúcifer, em referência a Cristo, por “estrela da manhã”. Dado o uso conservador do nome Lúcifer, isto é uma politização ilícita do texto. De fato, seja qual for a intenção, é uma falsificação.

Todas essas referências a Cristo como Lúcifer, anjo de luz ou estrela da manhã identificam-no com a luz que chega para brilhar. Nesta tradição luz é igual a vida plena: “Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens.” (João 1:4).

Mas é à vida da parúsia a que se faz referência; ao Cristo ressuscitado que volta nessa parúsia e cujo regresso se antecipa na terra. Antecipado, manifesta-se aqui na parúsia. Porém, a parúsia é a concretização da nova terra.

Por que surge, então, uma determinada tradição cristã que identifica Lúcifer com o diabo? Parece que isto se explica pela mudança na compreensão da corporalidade paulina operada pela influência do neoplatonismo e a gnosis. Foi feita a passagem do corpo como templo de Deus à corporalidade como presença do mal no mundo. Quando o corpo é considerado como o mal, a esperança já não pode ser a de uma nova terra e também não pode haver parúsia. O corpo já não é mais o templo de Deus, mas a prisão da alma, como era na tradição grega desde Platão. A partir deste ponto de vista, uma nova terra seria uma nova prisão, ao mesmo tempo que o céu transformar-se-ia na imagem de um lugar para as almas liberadas de seus corpos.

Tal transformação do conceito de corpo implica igualmente a condenação do messianismo vinculado à nova terra. A reivindicação messiânica da vida corporal pode ser denunciada agora como diabólica, o que implica ao mesmo tempo uma transformação muito profunda do cristianismo, adequando-o para servir à legitimação do poder. Assim, por exemplo, Santo Agostino considera a exigência de liberdade por parte do escravo como o resultado da concupiscência.

Isto é o que explica o abandono daquela imagem de Cristo, mais identificada com o Cristo da nova terra e da parúsia, e sua substituição por aquela outra que mais facilmente se adapta à espiritualização da alma e à diabolização do corpo. De outro lado, este processo de substituição só torna-se compreensível porque o anarquista, em sua reivindicação da vida,

recorre – ainda que seja em termos alegóricos – à identidade do anjo de luz com Cristo.

Entrementes, nesta linha de pensamento, também aparece uma certa *visão de Deus*. Para demonstrá-la partiremos de uma expressão de Anatolij Lunacharski que, embora não seja anarquista, mas comunista e ministro de cultura da União Soviética nos anos 20 do século XX, tem muitos nexos com a tradição anarquista: “Se há um Deus, ele é a vida, e a espécie humana é sua suprema representante.” (Lunacharski, 1973, p. 87, tradução nossa).

Vemos, novamente, como, a partir de um pensamento social, aparece uma imagem de Deus, derivada como projeção do marco teórico-categorial que esse pensamento utiliza. Já tínhamos visto como Hayek derivava uma imagem de Deus de seu marco neoliberal. Podemos lembrar: “Nunca soube o significado da palavra Deus [...]. E se você quiser definir Deus como verdade, neste caso estou disposto a utilizar a palavra Deus.” (Hayek, 1981).

Os dois são ateus. Não obstante, a partir de seus marcos categoriais divergentes inferem imagens diferentes de Deus. Hayek, o burguês, somente pode admitir Deus como a projeção desta concorrência perfeita que, no final das contas, é a verdade. Lunacharski, o socialista com projeto de vida plena, não pode imaginar Deus de uma forma diferente à vida. Nos dois casos, Deus aparece como uma referência transcendente de um conceito-limite (transcendental) do marco categorial com o qual interpretam respectivamente a sociedade. Mas nos dois casos, Deus é produto de uma simples projeção, ou, para dizê-lo nos termos de Feuerbach: o ser humano, segundo a sua própria imagem, criou Deus.

Portanto, ao estar inserida a autoimagem do ser humano em seu próprio marco categorial de interpretação da sociedade humana, a imagem de Deus é o resultado da projeção de tal marco categorial até completar, mediante uma apelação transcendente, o conceito-limite positivo. Não é preciso crer em Deus para poder dizer qual Deus é o “verdadeiro”, pois a referência a quem é Deus se transforma em um enunciado científico, ainda



que indiretamente. Pode-se dizer: não acredito em Deus, mas se há um, então é tal ou qual. Mas deste ponto de vista, tampouco há necessidade de acreditar em Deus: aquilo que a sociedade, ou o teórico respectivo, exige é interpretar a sociedade em seus conceitos-limite respectivos: se os completa, ou não, é algo absolutamente secundário.

Por isso, justamente, não podem ser expressas as diferenças entre os diversos marcos categoriais em polaridades tais como ateísmo ou teísmo. No interior de cada um desses marcos categoriais e suas consequentes correntes ideológicas produz-se tal polaridade. De fato, há teísmos e ateísmos conservadores, burgueses, anarquistas e socialistas. Por isso, é impossível distinguir as correntes ideológicas segundo as categorias ateísmo e teísmo. Cada uma destas correntes tem a sua posição a partir de seu marco teórico-categorial: se Deus existe, é tal ou qual Deus. Por essa razão, qualquer teórico, seja conservador, burguês, anarquista, socialista ou marxista, pelo menos alegoricamente, estabelece a sua respectiva imagem de Deus e do diabo.

## **A ação direta**

Mas a problemática do pensamento anarquista torna-se evidente quando é analisada a conceitualização da transição da realidade oprimida do presente para o futuro de liberdade. Como tal futuro é um futuro de relações sociais sem nenhuma institucionalização e autoridade, o anarquista não pode pensar a transição ao futuro em termos de mediação; entre o presente e o futuro há um abismo sem nenhuma ponte institucional. A clivagem extrema entre dominadores e dominados é produzida nesta polarização absoluta entre o presente e o futuro. O resultado de tudo isto consiste em que não há conceito algum de construção do futuro. O pensamento anarquista não tem nenhum conceito de práxis. Ao contrário, supõe que há uma grande *força espontânea* que pode ser mobilizada com facilidade nas pessoas, força que

está acorrentada pelas instituições da propriedade e do Estado, do capital e da autoridade. O ato de destruição dessas correntes do capital e do Estado liberará esta espontaneidade e fará florescer a nova sociedade da liberdade. Uma vez libertadas das correntes, as pessoas rebelar-se-ão e desenvolverão a espontaneidade que lhes permitirá encontrar, pelas relações diretas entre elas, uma ordem para suas espontaneidades.

A partir desta tese, infere-se que não podem ser feitas concessões na luta revolucionária; as correntes devem ser arrebatadas.

Surge, então, a consigna da ação direta: destruir para que o novo possa nascer.

Companheiros: acordai, acordai, irmãos deserdados. Vamos à revolução, enfrentemos o despotismo; mas tenhamos presente a ideia de que é preciso tomar a terra no presente movimento, e que o triunfo deste movimento deve ser a emancipação econômica do proletariado, *não pela aprovação de nenhum congresso, mas pela ação direta do proletariado*. (Flores Magón, 1993, p. 32, grifo nosso).

Tudo isso tem de ser feito pela força, a sangue e fogo, e não com base em decretos de governantes ou pela aprovação de congressos. Não deve subsistir nenhuma ponte institucional para que as correntes sejam destruídas de forma efetiva e para que possa despertar a livre espontaneidade dentro da nova ordem – ordem que não se institucionaliza, mas que nasce com a liberdade, de maneira espontânea. “Dado que de forma forçosa haverá de correr sangue, que as conquistas que sejam obtidas beneficiem a todos e não a uma determinada casta social.” (Flores Magón, 1993, p. 7).

A ação direta é, portanto, ato de destruição, mas de uma destruição que abre passagem para o novo. Bakunin até a descreve como paixão criadora: “A paixão da destruição é uma paixão criadora.” (Bakunin apud Camus, 1951, p. 204, tradução nossa).

Porém, a esperança do nascimento de uma nova ordem jamais é cumprida. Há revoluções anarquistas - como no México e parcialmente na Espa-

nha (1936) –, mas não há sociedades anarquistas. Uma revolução anarquista pode ser vitoriosa, mas não pode construir uma sociedade; sua crença na espontaneidade impede-lhe de entrar em um processo de construção de uma sociedade. Ainda que toda construção implica alguma destruição, o inverso não é necessariamente válido, isto é, uma destruição não implica por si só uma construção. E quanto mais há destruição, mais difícil é a construção.

Tal visão da ação direta conduz o anarquista a uma certa proximidade com os movimentos messiânicos milenaristas dos finais da Idade Média europeia, fato que os próprios anarquistas percebem. Aqueles milenaristas formam movimentos de rebelião com um sentido institucional semelhante que é dirigido concretamente contra a propriedade privada. Mas, como os anarquistas, eles tampouco conseguem desenvolver um sentido da práxis; ainda que consigam triunfar, não constroem uma nova sociedade, mas esperam que a vinda de Cristo conduza à realização de seus desejos. Esperam que venha o Verbo sobre um cavalo branco para assumir o reino de Sion que eles preparam através de sua rebelião. Embora os anarquistas não esperem nenhuma vinda de Cristo, a sua esperança no surgimento espontâneo da liberdade, como resultado da destruição da institucionalidade, parece ser uma secularização da atitude messiânica frente ao que está por vir, mais do que a adoção da responsabilidade pela construção da sociedade posterior à rebelião. Em consequência, o anarquismo desenvolve uma grandiosa imagem da liberdade, mas não possui uma forma eficaz de responder ao movimento conservador com o qual se confronta.

### **A polaridade maniqueísta: seqüência antiutópica e a reação anarquista**

Diante do movimento popular de reivindicação de justiça, o movimento conservador afirma as *estruturas centrais da sociedade*, o que Berger chamava de *nómos* e Hayek de *regras gerais de conduta*. Essas estruturas não

têm, nem procuram ter, a capacidade de assumir tais reivindicações, por isso o conservador, no seu enfrentamento contra os movimentos populares, apela à *ação repressiva*. Se o enfrentamento se aguça, tal ação conservadora não tem outra perspectiva que a aplicação da força, caindo, no final das contas, no terror. O conservador efetivamente muda a sociedade em tais processos de enfrentamento, mas é uma mudança que termina sempre numa maior repressão. A sua perspectiva de aceleração é, então, a perspectiva fascista ou o Estado policial de qualquer tipo. Quanto mais fixamente interpreta o princípio central de sua sociedade, mais maniqueísta é a sua posição, e mais forte é esta lógica, até a aplicação de medidas violentas e de força.

A sequência antiutópica, sob a qual o conservador interpreta os movimentos populares de protesto social, não é mais do que uma criação fantasmagórica. Trata-se de uma projeção, à sombra da qual ele prepara a aceleração de sua luta de classes a partir de cima, os passos consequentes ao terror conservador e à transformação de sua sociedade. Esta última é interpretada, em grau crescente e de forma fechada, como fortaleza. “As instituições são como fortalezas. Devem estar bem-construídas e, além disso, propriamente resguardadas de pessoas.” (Popper, 1973, p. 78-79, 103-104).

Na visão do conservador, a instituição-fortaleza passa de forma legítima a graus sempre maiores de agressividade para manter um *nómos* de sociedade que se encontra questionado pela reivindicação de justiça dos movimentos populares. O conservador – e, no sentido aqui utilizado, o neoliberal não é mais que uma especificidade do conservadorismo – chega evidentemente à celebração do *poder estatal absoluto*. Hayek, por exemplo, diz:

Quando um governo está em quebra, e não há regras conhecidas, é necessário criar as regras para dizer o que se pode fazer e o que não se pode fazer. E nestas circunstâncias é praticamente *inevitável que alguém tenha poderes absolutos*. Poderes absolutos que deveriam utilizar, justamente, para evitar e limitar todo poder absoluto no futuro. (Hayek, 1981, grifo nosso).

A sequência conservadora, inversamente correspondente à sequência antiutópica que Hayek projeta contra os movimentos populares, é agora a sua própria polarização do poder. Tem três etapas, que são:

- 1) um sistema social fixo, invariável no tempo, por exemplo, o *nómos* de Berger ou as regras gerais de conduta de Hayek;
- 2) questionamento popular do sistema;
- 3) aceleração da agressividade antipopular até a reivindicação do poder absoluto.

O fato de o liberal reivindicar tal poder absoluto, como meio para que nunca mais haja poder absoluto, é somente uma forma de legitimar o poder em termos irrestritos. De fato, a pretensão de que nunca exista poder absoluto dá, precisamente, a esse poder absoluto, que é o meio para tal fim, a legitimidade sem restrições. O poder do conservador se sacraliza absolutamente – ainda que em termos secularizados. Agora é valor absoluto porque a sociedade que ele defende é um absoluto histórico. Que não haja mais poder absoluto no futuro é um valor inquestionável, já que, ao assumir o poder absoluto reivindicado pelo conservador ou o neoliberal, confere-se ao poder esse valor inquestionável de que não haverá poder absoluto. Por outra parte, absolutizando o valor inquestionável de que não haverá mais poder absoluto no futuro, o poder absoluto é estabelecido. Em termos humanistas, evitar-se-ia o poder absoluto, *evitando-o hoje* o máximo possível. Já em termos da dialética maldita, ao contrário, evita-se o poder absoluto *legitimando-o hoje* em nome de seu desaparecimento futuro.

Esta dialética maldita é uma secularização de algo que o sacro império da Idade Média estabeleceu em termos cristãos. Naquela época, o valor absoluto era a salvação das almas para toda a eternidade, descansando na paz de Deus. O Estado foi erigido com o apoio da Igreja que era a salvaguarda dessa paz absoluta. Para que a maior quantidade possível de almas entrassem

nessa paz absoluta, o Estado tinha que fazer a guerra mais absoluta contra aqueles que ameaçavam a paz futura de todos. A inquisição e as cruzadas foram os resultados. Agora, o pensamento conservador e também o neoliberal recuperam o esquema formal racionalizando-o em termos secularizados. Assim como Hayek legitima o poder absoluto para que nunca mais no futuro haja poder absoluto, outros têm legitimado a guerra em nome de um tempo futuro produto desta guerra, no qual nunca mais haverá guerra. As duas guerras mundiais do século XX foram, ideologicamente falando, as últimas guerras para nunca mais haver guerra.

Através desta dialética maldita, os conceitos transcendentais são transformados em valores absolutos, em nome dos quais tudo é legítimo. Inclui a dialética do “quanto pior, melhor”. Feita tal análise da dialética maldita, podemos complementar a sequência liberal-conservadora incluindo nela a própria sequência antiutópica:

- 1) a fixação de um sistema social determinado, neste caso do capitalismo liberal, que é invariável no tempo. Concentra-se nas regras gerais de conduta do mercado tal e como as formula Hayek. Essas são o caminho de aproximação a uma imagem de perfeição, elaborada em termos funcionais pelo modelo de equilíbrio (concorrência perfeita). Elas são a única maneira de aproximação possível.
- 2) o questionamento deste sistema social mediante protesto popular. Este é visto na linha da sequência antiutópica:
  - a) a utopia é a anulação do mercado;
  - b) a anulação do mercado é impossível;
  - c) tenta-se o impossível e o resultado é o caminho ao caos (à servidão). A aproximação à concorrência perfeita é contraposta, portanto, à aproximação ao caos, isto é, à morte.
- 3) infere-se a afirmação absoluta do sistema, determinado pelas regras gerais de conduta do mercado como aproximação ao equilíbrio

de perfeição. Vida e morte estão enfrentadas: as regras gerais são a vida; o protesto social, a morte. Para defender-se da morte tudo é lícito, não há limitações para a ação. Reivindica-se o poder absoluto como legítimo, sob a condição de que seja o poder que afirme para sempre as regras gerais de conduta. À medida que são afirmadas, o poder absoluto é quem assegura que no futuro não haverá mais poder absoluto. E se é necessária a guerra, será a guerra absoluta que assegurará que não haverá mais guerra no futuro. Assim, o modelo da concorrência se transforma no valor absoluto de toda a vida social. Aparece, então, o totalitarismo do “mercado total”, com a perspectiva de sua própria “guerra total” como a guerra antissubversiva, seja nacional ou uma nova guerra mundial. É a passagem ao fascismo de hoje ou, em outros termos, à forma democrático-liberal de assumir o fascismo.

Junto com o conceito-limite, tal sequência conservadora cria um valor supremo que é a expressão axiológica deste conceito. Como o conceito-limite é um conceito transcendental, podemos dizer também que esse valor supremo é o valor transcendental da sociedade específica legitimada. Além disso, o valor supremo é inferido do conceito transcendental positivo de cada sociedade. Por outro lado, a partir da sequência antiutópica, aparece o conceito-limite negativo, do qual se infere um mal transcendental ou mal supremo. Ordem e desordem estão contrapostos e englobam a realidade precária que é o ponto de partida empírico da construção teórico-categorial. A tudo isto pode-se acrescentar agora, e com facilidade, um nível religioso de argumentação no qual “Deus” e “diabo” são inferidos do conceito-limite transcendental para chegar a expressões transcendentais de tipo mítico-religioso. Desta forma, ordem e desordem se transformam em céu e inferno ou em seus conceitos correspondentes.

A sequência neoliberal tem seus conceitos-limite respectivos no equilíbrio de concorrência perfeita, pelo lado da ordem, e no caminho ao

caos daqueles que procuram a justiça social, pelo lado da desordem. Essa sequência neoliberal é nitidamente conservadora ainda que seja de um conservadorismo específico. Hoje se fala com frequência de neoconservadorismo, porém, de forma análoga, essa sequência já existe desde o começo do liberalismo. Somente a segunda etapa da sequência é diferente, pelo fato de que o liberalismo não se confronta com movimentos de protesto pela justiça social, mas à sociedade feudal dentro da qual a nova sociedade burguesa nasce e se impõe a todo o mundo circundante colonizando-o.

O primeiro teórico que a desenvolve em sua forma original é Locke, que também infere desta sequência o poder absoluto. Trata-se do poder do Estado burguês, contra o qual qualquer resistência é ilegítima em princípio. Se o Estado burguês ganha a guerra contra os outros, a guerra é sempre justa. Os outros, pelo contrário, sempre perdem uma guerra injusta. Portanto, Locke declara que o Estado burguês – e os burgueses – transformam legitimamente o perdedor em escravo para toda a vida. É um poder absoluto para que não existam mais poderes absolutos porque tal escravidão só desaparece no dia do triunfo total da burguesia.

Na Revolução Francesa, volta a aparecer a sequência liberal, ainda que com alguma mudança. O primeiro passo continua sendo a afirmação da sociedade burguesa; o segundo é aquilo que afirma Saint Just, nos termos da sociedade aberta e seus inimigos: “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade”; o terceiro passo é a sociedade burguesa como poder absoluto com a guilhotina na mão. Quando Babeuf cai sob a guilhotina, é a primeira vez que a sociedade aberta se defende contra os iguais, e não somente contra os aristocratas e os habitantes das colônias.

Essa orientação contra os “iguais” se transforma, durante o século XIX, cada vez mais no núcleo da sequência liberal, até atingir a sequência conservadora hoje vigente que, por ser conservadora-neoliberal, merece mais o nome de *sequência neoconservadora*. Continua a ser jacobina, mas de um jacobinismo unilateralmente orientado contra os defensores da justiça social, contra os quais está agora dirigido o lema popperiano copiado de Saint



Just: “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade.” Esses inimigos da liberdade são agora descritos, em termos da sequência antiutópica, como inimigos da sociedade aberta que novamente é a sociedade burguesa. O poder absoluto é agora aquele que vimos já exposto nos termos de Hayek.

O anarquismo nasce frente ao sistema liberal-conservador. Este último é um sistema de polarização absoluta e, portanto, maniqueísta, que só conhece ou seu princípio central de organização da sociedade – liberdade de contratos e propriedade privada – ou a ilegitimidade mais completa do caos.

Nesta sociedade, nasce o anarquismo e desenvolve sua nova e fascinante imagem da liberdade. Porém, com a sua rejeição de uma mediação institucional que abra passagem a uma sociedade nova e com a sua insistência na ação direta, o anarquismo somente consegue inverter a polarização e o maniqueísmo da sociedade burguesa contra a qual surge. Deste modo, aparece a violência anarquista como rebelião contra a violência do sistema existente.

Não obstante, as duas posições são insustentáveis. À medida que o sistema capitalista se fecha e se transforma em uma fortaleza, substituindo sua incapacidade de satisfazer necessidades básicas de suas populações pela repressão policial, perde sua legitimidade ainda que tenha força militar e policial. Por outro lado, à medida que se espera da ação direta a passagem a uma nova liberdade, reforça-se a reação policial e repressiva do sistema. Sem dúvida, qualquer rebelião anarquista – ainda que ganhe – já tem em si mesma os gérmenes da derrota. Mas o mesmo vale para o sistema capitalista transformado em fortaleza. Este leva em si o germen de uma violência sempre exposta, ao final das contas, à tentação de uma violência fascista do “Viva a morte!”. É a ação direta das classes dominantes para recuperar das cinzas – e talvez da guerra atômica – a sociedade anterior.

A contraproposta do anarquismo é a reivindicação da liberdade. Tal liberdade anarquista consiste em libertar-se da propriedade privada e do Estado, e não precisamente de uma propriedade livre ou de um Estado livre. É liberdade no sentido de espontaneidade, enquanto que a propriedade e o Estado são considerados como repressões dessa espontaneidade.

## **A anarquia como conceito transcendental**

A liberdade anarquista, em última instância, não é contrária somente à propriedade privada, mas também à propriedade socialista. De fato, ela não nega somente o Estado burguês, mas também o Estado socialista. Quando fala de propriedade comum, não fala de propriedade socialista no sentido das sociedades socialistas constituídas. A propriedade comum do anarquismo implica a flexibilidade total das relações com os objetos; de fato, é propriedade de todos, do acesso de todos. O que o anarquista nega na propriedade privada não é somente seu caráter privado, mas, em geral, seu caráter privativo. E ainda que a propriedade socialista não seja propriedade privada, continua a ser propriedade privativa. Com certeza, o acesso a essa propriedade e seu usufruto está regulado por normas de tipo mercantil, de forma que aquele que tem acesso a tal propriedade sem a permissão correspondente é chamado de ladrão. O anarquista se rebela contra tal repressão da espontaneidade no acesso aos bens.

A liberdade anarquista é uma imaginação, mas não por isso é arbitrária. É uma imaginação de perfeição, não a partir de alguma institucionalidade, mas da vida concreta do ser humano que, através de seu trabalho, satisfaz suas necessidades. A maneira de efetuar esse trabalho, de sentir necessidades e de buscar satisfazê-las é pensado pelo anarquista em termos de um progresso infinito. Ele pensa este processo de intercâmbio com a natureza com cada vez menos dificuldades até chegar, pelo progresso infinito de abstração, à espontaneidade perfeita. Que tudo seja liberdade e que as próprias necessidades sejam satisfeitas na forma de livre espontaneidade é a sua imaginação definitiva de liberdade. Naturalmente que, diante de um processo infinito deste tipo, toda institucionalidade – sejam relações mercantis, leis, Estado, planejamento ou propriedade privada de qualquer tipo – aparece como limitação e repressão da livre espontaneidade. Portanto, no progresso infinito, a partir do intercâmbio do ser humano com a natureza,

toda institucionalidade desaparece e a liberdade espontânea surge como vida plena sem tais repressões.

Na imaginação anarquista, porém, a liberdade plena não é uma guerra de todos contra todos, como pensava Hobbes. Libertar-se dessa maneira é criar uma ordem que não precisa de institucionalidade alguma; é a ordem espontânea do pensamento anarquista. A realidade é imaginada de uma forma tal que cada um, seguindo sua livre vontade, realiza espontaneamente uma ordem complementar às ações de todos os outros. É a realização do que Kant chamava ironicamente de “bela harmonia” (2005): que harmonia tão bela, o que ele quer, também ela o quer! As coisas nunca mais se chocam duramente no espaço. A liberdade do anarquista é a liberdade de cada um de eleger o caminho que quiser. Fazendo isso de forma espontânea, não guiado pelas leis do mercado nem pelas leis ou planos do Estado, todos podem fazer tudo em comum. Come-se o que quiser, faz-se o trabalho que satisfaz e se trabalha o tempo que parecer melhor a cada um. Dorme-se quando há cansaço e se expressa livremente no jornal a própria opinião sobre as coisas. Ninguém proíbe nada a ninguém, mas também a ninguém lhe falta nada. Vive-se onde cada um gosta de viver e ali também se encontra o trabalho mais gratificante e capaz de satisfazer as necessidades de cada um. Passeia-se quando cada um quiser e todas as florestas estão à nossa disposição. Ao trabalhar segundo o gosto de cada um, a ordem espontânea permite que de forma correspondente sejam atingidos os bens segundo o gosto e quantidade suficiente para cada um. Esse é o sonho do anarquista que é efetivamente o sonho máximo da liberdade humana. Não é imaginação arbitrária nem um país das maravilhas saído da manga da camisa. É a realidade concreta do ser humano concreto, levada, por um progresso infinito absolutamente rigoroso, na direção de sua plenitude.

É a sociedade do viver contra a sociedade do ter. Na sociedade do ter as coisas não estão à disposição de cada um. Há alguns que as têm e eles são autoridades que dão permissão ou não. Mas como os seres humanos têm

necessidades, forçosamente têm que ter acesso às coisas; porém, aquele que as tem pode condicionar o acesso. Agora não é o gosto que impulsiona a construir a vida, mas a necessidade; ela impõe violar constantemente aquela espontaneidade originária. Dadas as necessidades, deve-se trabalhar onde puder para enfrentá-las. Contudo esse “onde puder” só coincide por casualidade com o “onde gostar”. Não se pode comer o que quiser, mas é preciso submeter o gosto ao que se pode atingir. E se alguém quiser expressar uma opinião no jornal, não deve ser aquela que seja de seu gosto, e sim a que seja aceita. Tampouco se pode viver onde cada um mais goste, mas tem que se adaptar ao lugar que lhe é permitido. Talvez não possamos sair de algum lugar nem entrar em outro, todavia, de qualquer forma, o guia não é o gosto espontâneo.

Perdida a espontaneidade, ajustamo-nos àquilo que pudermos. E quem não pode o que quiser, pode querer o que puder. Acima da espontaneidade violada aparecem as preferências do consumidor. Assim, a “sociedade do ter” impede a livre espontaneidade da imaginada “sociedade do viver” anarquista. A institucionalidade viola e inverte toda a vida espontânea.

O pensamento anarquista desenvolve a imagem de liberdade. Sua grandeza deixou a marca em todos os pensamentos posteriores e talvez não seja possível pensar uma liberdade mais plena do ser humano que a liberdade do anarquista. Os conceitos-limite da institucionalidade perfeita são opacos ao lado da liberdade anarquista. Não obstante, a liberdade anarquista não é um conceito empírico que esteja ao alcance da práxis humana. É uma liberdade transcendental, não empírica, ainda que os pensadores anarquistas a imaginem como uma meta da ação, como uma meta empírica. Por isso, não a apresentam com toda a radicalização que expusemos aqui. De fato, ainda que se destaque basicamente tal imagem – trabalho comum de coordenação espontânea, abolição de todas as leis, inclusive da lei do valor, do Estado, etc. –, sua exposição deve prever exceções que se devem ao fato de que a anarquia é pensada como uma meta empírica. Por exemplo, quando Flores desenvolve sua ideia do trabalho como trabalho comum, interpõe a seguinte exceção:

Cada um, naturalmente, se assim o quiser, *pode se reservar um pedaço* para utilizá-lo na produção segundo seus gostos e inclinações, fazer nele sua casa, ter um jardim; mas o resto deve ser unido a todo o demais se quisermos trabalhar menos e produzir mais. (Flores Magón, 1993, p. 33).

Aqui os gostos e inclinações aparecem como opostos ao trabalho comum e sem coordenação com os outros. Outra exceção aparece quando o mesmo autor afirma que os crimes contra as pessoas desapareceriam quando se garantisse a liberdade econômica:

Não é preciso temer uma vida sem governo; desejemos-la com toda a força de nosso coração. Haverá naturalmente, alguns indivíduos dotados de instintos antissociais; mas a ciência encarregar-se-á de atendê-los como doentes que são, pois estas pobres pessoas são vítimas de atavismos, de doenças herdadas, de inclinações nascidas ao calor da injustiça e da brutalidade do meio. (Flores Magón, 1993, p. 54).

Trata-se de concessões ao pretendido caráter empírico da meta da anarquia. Não obstante, em suas afirmações básicas, já mencionadas, a imaginação anarquista de fato não é empírica, mas transcendental.

Teoricamente, esse pensamento anarquista nunca aparece em termos muito refinados. É um pensamento de grande popularidade que se propaga mais por discursos e mobilizações populares que pela elaboração de grandes teorias. Da mesma forma, os livros anarquistas estão escritos com ânimo de despertar efervescência, de contagiar entusiasmo. São livros “quentes” que tentam empurrar a humanidade inteira em direção a seu novo destino.

Pelo contrário, os atuais conceitos-limite de institucionalidade perfeita são secos, altamente formalizados e contém sempre alguma reflexão sobre os pressupostos básicos sob os quais tal conceito-limite seria atingível. Sem dúvida, o conceito-limite mais discutido, quanto aos pressupostos de consistência e factibilidade, foi o modelo de concorrência perfeita, mas o modelo de planejamento perfeito está em um desenvolvimento análogo. Através destes pressupostos, aparecem sempre, de uma forma ou de outra, aqueles do conhecimento perfeito e da velocidade infinita dos fatores.

Um modelo teórico da anarquia, pelo contrário, não existe e provavelmente nunca existirá. Tais modelos são elaborados para adotar posturas frente à condução da economia e, no caso do modelo do planejamento, para elaborar técnicas de planejamento econômico. Um pensamento anti-institucional não pode ter tais técnicas e, portanto, não pode elaborar conceitos correspondentes. Mas não pode restar dúvida de que, se perguntarmos pelos pressupostos da realização da anarquia, a resposta consistiria precisamente na referência a estes pressupostos básicos de qualquer modelo de institucionalidade perfeita: conhecimento perfeito e velocidade infinita dos fatores. E talvez eles não seriam suficientes.

Porém, há uma diferença de fundo. Os conceitos-limite de institucionalidade perfeita conduzem sempre à contradição, já indicada, de que pensar a institucionalidade em sua perfeição supõe pensá-la em *termos de sua ausência*. Uma concorrência perfeita é a ausência da função real da concorrência; uma legitimação perfeita é a ausência da função social de legitimação; uma obediência perfeita das leis implica a ausência do sistema legal real. No caso da anarquia, não é nada parecido. Pensar o intercâmbio do ser humano com a natureza em termos de perfeição e liberdade total não é abstraído nem explícita nem implicitamente de sua realidade. Uma realidade imperfeita é agora perfeita, mas não aparece aquela contradição implícita que encontramos em todos os casos de uma conceitualização da institucionalidade em termos perfeitos. De qualquer forma, apesar da anarquia ser um conceito transcendental, a imaginação anarquista influenciou profundamente no desenvolvimento posterior do pensamento social. Tal influência foi exercida através da crítica e da transformação das quais o pensamento anarquista foi objeto. Em todos os casos, esta crítica e a conseguinte transformação partiram do problema da ação direta e da falta de mediações institucionais na concepção da passagem da realidade oprimida no presente até a liberdade futura. Foi Marx quem realizou essa crítica pela primeira vez, iniciando, desta forma, a possibilidade de construir a sociedade futura que os anarquistas esperavam como resultado da livre espontaneidade surgida da destruição da sociedade anterior.

## CAPÍTULO 5

### O marco categorial do pensamento soviético

#### O Estado socialista na transição

A liberdade anarquista, como ideia da liberdade, teve tão grande impacto sobre os pensamentos sociais da atualidade que deixou a sua marca em cada um deles. Por um lado, vemos essa marca nos pensamentos fascistas e neoliberais. O fascismo italiano foi especialmente influenciado pela celebração da ação direta, segundo a mística da greve geral elaborada por Georges Sorel. Nos anos 70 do século XX, o pensamento anarquista influenciou no pensamento neoliberal à medida que este último formula um “capitalismo radical” nos termos de um capitalismo sem Estado, ao qual os autores correspondentes – em especial David Friedman e Robert Nozick – dão o nome de *anarquia*.

O chamado “capitalismo radical” não é uma corrente alheia ao neoliberalismo, mas sua radicalização. Assim, o próprio Hayek escreve a apresentação da publicação mais importante de Nozick. Ainda que no pensamento neoliberal os conceitos do pensamento anarquista sejam mudados de forma radical, os autores neoliberais sustentam uma continuidade de seus próprios pensamentos com o pensamento anarquista clássico do século XIX.

Influências de igual importância – e muito mais fiéis aos clássicos do anarquismo – receberam os movimentos estudantis dos anos 60 que

culminaram no Maio de 1968 em Paris. Porém, o pensamento marxista é a linha mais importante na qual o pensamento anarquista teve continuidade. Marx é profundamente influenciado pelos pensamentos anarquistas, especialmente pela tradição francesa – Proudhon e Louis Blane –, mas também por Bakunin. Quando Marx se refere ao comunismo ou à “associação dos produtores livres”, ele o faz nos mesmos termos em que os anarquistas se referem à liberdade, ou anarquia. Encontramos essa identidade reafirmada por Lenin quando insiste – em *O Estado e a Revolução*<sup>1</sup> – que comunistas e anarquistas se identificam na meta de liberdade.

Apesar desta identidade, há uma diferença profunda e notável. Trata-se do fato de que o pensamento anarquista não percebe necessidade alguma de uma mediação institucional entre a ação revolucionária presente e a liberdade de uma nova sociedade que está para ser construída no futuro. A análise marxista, pelo contrário, centra-se nesta problemática da mediação. Por conseguinte, o marxismo tem que ser um pensamento teórico, diferentemente do pensamento anarquista, que é muito mais intuitivo em relação ao efeito imediato da mobilização popular para realizar a revolução.

O pensamento marxista elabora as categorias teóricas de um pensamento de revolução social e penetra, portanto, de um modo particular, na mediação institucional entre a ação revolucionária presente e a construção de uma sociedade futura. Marx pensa essa mediação a partir do poder político, isto é, do Estado. Segundo ele, não é a espontaneidade direta do proletariado o que conduz à ordem espontânea da liberdade; pelo contrário, é preciso uma ação consciente e dirigida para a construção de uma sociedade que só o poder político pode atingir. Com isso muda tanto a teoria da revolução como a passagem para a nova sociedade.

---

1 Edição brasileira: Lenin, Vladimir Ilitch. *O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução* (tradução revista por Aristides Lobo). São Paulo: Expressão Popular, 2007.



Na visão marxista, a revolução já não é simplesmente a destruição do Estado como tal, mas a conquista do poder político pelo proletariado que mantém, assim, o poder estatal institucional. Entre a sociedade capitalista e a sociedade socialista se mantém, portanto, uma ponte institucional que é, precisamente, o Estado, quando este passa, mediante a revolução, da burguesia para o proletariado. Da revolução surge, segundo Marx, um novo Estado. Assim, revolução não é o ato de destruição do Estado, como o é para o pensamento anarquista.

Para Marx, porém, a tomada do poder político por parte do proletariado tampouco é a passagem para a nova sociedade. Aparece uma teoria da passagem que substitui a esperança anarquista na espontaneidade como único fator de transição. Segundo Marx, a transição é efetivada pelo proletariado com a sua atuação a partir do poder político, o qual é conquistado quando toma o Estado em seu poder. Somente o Estado proletário pode efetivar a mudança do sistema econômico que o anarquista esperava mediante a espontaneidade. Tal mudança refere-se tanto ao sistema de propriedade quanto a toda a organização do trabalho. O Estado proletário tem que organizar a divisão social da produção em novos termos, ou seja, uma organização do trabalho de modo que todos trabalhem em comum e distribuam os frutos do trabalho segundo as suas necessidades. Para Marx, isso implica a abolição da propriedade privada e de todo o sistema mercantil dos produtos e, portanto, a abolição do próprio dinheiro. Desta forma, a ação política a partir do Estado proletário realiza aquela liberdade econômica da qual nos fala o anarquista Flores Magón.

Segundo o pensamento de Marx, tal liberdade econômica assegurada possibilita posteriormente a própria abolição do Estado. Transformando a divisão social do trabalho, no sentido daquela liberdade econômica, o Estado efetua seu último ato e, então, perde a sua razão de ser. Dissolvido pelo fato de ficar obsoleto, o Estado “desaparece”. Surge o comunismo que é, no final das contas, a realidade que os anarquistas sonharam como anarquia.

Esse pensamento de Marx levou ao choque frontal com os anarquistas que o interpretaram como um novo estatismo. Trata-se de uma disputa especialmente com Bakunin, o que levou à ruptura da Primeira Internacional. Bakunin sustentava que uma vez que o Estado consegue o poder para transformar toda a estrutura econômica, este não desaparecerá, pelo contrário, será fortalecido. Portanto, surgirá outra sociedade organizada em termos de dominadores e dominados, mas jamais o comunismo ou a anarquia.

O pensamento marxista, porém, se impôs nos movimentos socialistas revolucionários. A razão é bastante compreensível. O pensamento marxista é o único que pode conduzir com êxito uma revolução. Renunciar, na linha anarquista, à conquista do poder político é renunciar à vitória da revolução. Quanto mais experiência de organização o movimento operário obtinha, mais se convencia de que a espontaneidade anarquista era um belo mito, mas sempre um mito. Podia socavar a sociedade capitalista, mas não podia superá-la.

Entrementes a crítica de Bakunin também não resultou simplesmente falsa. De fato, o Estado socialista, surgido das primeiras revoluções que tiveram êxito, não tendia a desaparecer; teve sim seu poder reafirmado, embora não pelas razões que Bakunin tinha exposto. Não foi afirmado pela traição dos dirigentes ao conquistarem o poder, mas por razões totalmente intrínsecas ao exercício do poder. Ao não ser factível a anarquia, além das boas ou más intenções dos dirigentes, o Estado como poder político tinha que se afirmar.

Portanto, quando aparece a primeira sociedade socialista, o Estado vai-se aprofundando de forma total no longo prazo, apesar de que se muda, de fato, a organização econômica da divisão social do trabalho e com ela todo o sistema de propriedade. Tal transformação no sistema de propriedade se dá através da substituição da propriedade privada pela propriedade socialista e mediante a instalação de um sistema de planejamento central que assegura uma decisão coordenada das orientações principais da economia. Isto aparece na União Soviética a partir dos anos 1928-1929.

Esse sistema de planejamento, porém, é muito distinto do que Marx tinha imaginado. Marx o tinha pensado como uma organização de produtores livres que se coordenam através do planejamento e que, devido a esse planejamento, poderiam renunciar ao uso de relações mercantis, compartilhando tanto o trabalho como o consumo.

No entanto, o planejamento socialista surge de uma forma completamente diferente. Apesar de que desenvolve um sistema de planejamento geral muito mais detalhado e muito mais burocrático do que Marx tinha previsto, o planejamento socialista não se mostrou, de modo algum, capaz de abolir as relações mercantis e o uso do dinheiro. O desenvolvimento do planejamento socialista levou, pelo contrário, a um desenvolvimento sempre maior das próprias relações mercantis. Isso não aconteceu somente na União Soviética, mas foi repetido posteriormente em todas as novas sociedades socialistas. Todas tiveram um desenvolvimento mercantil muito superior daquele que tinham no momento de sua revolução socialista, apesar de que surgiram grandes sistemas de planejamento econômico. Obviamente, algo não funciona na análise de Marx sobre as relações mercantis e as razões para o uso do dinheiro.

## **A teoria do planejamento econômico perfeito e a crítica neoliberal**

O fato de que uma economia moderna não poderia ser organizada sem recorrer às relações mercantis está no centro da crítica neoliberal do socialismo. Por isso, parece-nos conveniente captar a problemática a partir dessa crítica neoliberal que vai desembocar, considerando a impossibilidade de uma economia sem relações mercantis, na análise da sequência antiutópica referente ao socialismo.

Podemos ver agora a análise que a teoria neoliberal faz do planejamento econômico. Ela aproxima-se teoricamente da problemática do pla-

nejamento mediante o conceito de economia centralmente planejada que é contraposto à economia de mercado ou, em termos de Eucken, à economia planejada de forma descentralizada. Esse conceito de uma economia centralmente planejada é entendido como uma economia planejada sem utilizar relações mercantis ou indicadores de mercado, pelo fato de que o conceito de tal economia planejada é a substituição do mercado. Portanto, quando a economia centralmente planejada é contraposta à economia de mercado, são confrontados planejamento e mercado ou planejamento e relações mercantis. Os dois polos são tratados de forma excludente: ou plano, ou mercado. Isso corresponde à forma primária com a qual o próprio pensamento socialista do século XIX colocava a alternativa ao capitalismo. Esta forma de pensar era basicamente antimercantil e propunha, de fato, a sociedade socialista, como uma sociedade sem relações de mercado.

A tese neoclássica, como é defendida por Hayek, argumenta que tal planejamento pressupõe um grau de conhecimento por parte do planejador – em último termo pressupõe um conhecimento perfeito – que este planejador nunca pode atingir. Como não pode conhecer tudo, o planejador não possui uma orientação racional de suas atuações, tendo como resultado a impossibilidade do próprio planejamento. Assim, Hayek (1952, p. 188) fala da: “[...] impossibilidade de um cálculo econômico racional numa economia centralmente dirigida, na qual necessariamente não pode haver preços.”

O resultado de uma economia sem dinheiro será, portanto, o caos e será impossível construí-la. Tal tentativa deve falhar cada vez que for ensaiada.

Hayek aplica esta mesma tese à explicação de um fato histórico, isto é, à experiência do socialismo na União Soviética em sua primeira época. Refere-se a esta experiência com o nome de comunismo de guerra de 1917-1921. Neste período, os bolcheviques soviéticos tentaram passar a uma economia natural. Com a política do NEP (Nova Política Econômica introduzida por Lênin), voltaram a uma economia mercantil. “O colapso do ‘comunismo de guerra’ acontece exatamente pelo motivo que tinha previsto o professor Mises

e o professor Brutzkus, isto é, pela impossibilidade de um cálculo econômico racional numa economia sem dinheiro.” (Hayek, 1952, p. 198).

De fato, a tentativa de passar a uma economia sem dinheiro explica, em parte, o colapso econômico no final da guerra civil russa, levando, através da política do NEP, à constituição de uma economia socialista de tipo mercantil; sobre a base do uso do dinheiro e dos preços.

Na verdade, Mises e Brutzkus – e, com uma análise muito mais sofisticada, Max Weber – tinham previsto o colapso da economia sem dinheiro. Porém, não tinham previsto o mais importante: o fato de que o uso das relações mercantis, como elemento-chave do cálculo econômico, constituiria a sociedade socialista. A partir desse momento, as economias socialistas nunca mais tentaram abolir o dinheiro, pelo contrário, constituíram sistemas de planejamento cuja possibilidade pressupõe o uso do dinheiro e dos preços.

Hayek não faz sequer a tentativa de interpretar este fato. Na realidade, houve na União Soviética a tentativa, durante o comunismo de guerra, de fazer algo impossível. Ao ser impossível a tentativa da economia sem dinheiro, aconteceu o colapso. Diante do colapso, houve a reação que tornou possível o projeto socialista que reconhecia as relações mercantis como um elemento *inevitável* da sociedade socialista. O caos não apareceu e tampouco aquela “destruição de uma civilização que não foi construída por nenhum cérebro” (Hayek, 1976, p. 32), que Hayek anuncia com frequência para esses casos. A sequência antiutópica de Hayek e de Popper não aconteceu porque, a partir da tentativa de fazer o impossível, o ser humano toma consciência do que é possível. Não se sabe com antecedência o que é possível, somente testando chega-se a sabê-lo. As sociedades socialistas chegaram a saber que o socialismo somente é possível se for constituído sobre relações mercantis, isto é, sobre dinheiro e preços. A linguagem soviética se refere a este fato pelo “reconhecimento da lei do valor” no socialismo e pela interpretação do planejamento socialista no sentido de um “controle consciente da lei do valor”. Todas as sociedades socialistas têm teses parecidas. No entanto, este

novo tipo de economia apareceu precisamente pelo fato de que os socialistas lançaram-se em busca da realização de uma sociedade sem fazer caso a Mises, Brutzkus e Max Weber. Se alguém tivesse lhes prestado atenção, não haveria existido nenhum país socialista, pois Mises e os outros autores acima citados não previram a chave do assunto.

O fato-chave, citado por Hayek para comprovar sua sequência antiutópica, significa exatamente o contrário do que o próprio Hayek quer inferir dele. A tentativa de fazer o impossível não conduz ao caos, mas a conhecer os limites factuais da possibilidade. Entrementes, e aqui entra com razão a reflexão de Hayek, se não se aprende o quanto antes e da forma mais flexível possível, tal aprendizado passa por uma crise social e política. Aquele que não aprende a tempo os limites de possibilidade da ação, mediante uma reflexão lúcida e adequada, aprende-os *a posteriori* pela crise social e política que sua ação provoca. Todavia, nos dois casos, trata-se de processos de aprendizado, às vezes supremamente dolorosos. O grafite de um estudante de Maio de 1968 em Paris – “Sejamos realistas, façamos o impossível” – expressa uma verdade, se acrescentarmos que somente atuando assim – e refletindo os passos que são feitos – é que se descobre o que é possível em relação ao futuro. Hayek, pelo contrário, só vê o que foi possível ontem.

A história, porém, não se movimenta para trás, mas em direção ao futuro. Portanto, continua sendo uma tarefa descobrir as possibilidades para o futuro. No entanto, o pensamento conservador se esforça exclusivamente em demonstrar que não é possível fazer no futuro algo diferente do que hoje se faz. Para tal fim, sempre volta a insistir na sequência antiutópica, interpretando-a em seus termos maniqueístas de polarização absoluta entre planejamento e mercado, justiça social e mercado.

Quando Popper fala de planejamento, sempre o entende como planejamento total, isto é, literalmente de tudo. Não reconhece razões para planejar e, portanto, descobre naquele que defende o planejamento somente a “intuição totalitária”, o espírito irracional do poder.

Na visão de Popper, o planejamento total se torna impossível; significaria desdobrar a realidade inteira em termos de um plano, suporia um conhecimento perfeito de toda a realidade. Portanto, ao não ser possível, tal conhecimento é uma quimera.

A conclusão de Popper poderia ser agora: a de pedir, ao invés de um planejamento total, um planejamento de um equilíbrio global, sem pretender o planejamento total. Ele tenta, ao contrário, evitar tal conclusão, mediante sua tese de que a impossibilidade do planejamento é uma impossibilidade lógica, insinuando, assim, uma polarização absoluta no sentido de que se não se pode tornar efetivo um planejamento total, não se pode planejar nenhum equilíbrio global. Ou planejamento total ou mercado total é a alternativa que Popper compartilha com Hayek.

Porém, a impossibilidade de um planejamento total, sem a mediação do dinheiro, não justifica a renúncia a um modelo de planejamento perfeito. Como qualquer socialismo implica o questionamento ao automatismo do mercado e à tendência ao equilíbrio, o socialismo aparece como a exigência de garantir o equilíbrio econômico mediante uma atividade econômica especial, chamada planejamento. Isso explica porque, com os esforços para a criação de uma sociedade socialista, surge uma reflexão sobre o equilíbrio econômico em termos de um planejamento perfeito. Obviamente, o conceito do planejamento perfeito é, de novo, um conceito-limite. Os elementos empíricos do planejamento são pensados mediante um progresso infinito, de um modo tal que aparece um modelo que apresenta esse planejamento de forma absolutamente realizada. Tal modelo do planejamento perfeito é relativamente novo. Seu começo incipiente surge antes da Primeira Guerra Mundial, com Otto Neurath. Mas, nesse tempo, essas reflexões estão ainda misturadas com a ideia de um planejamento empírico sem relações mercantis; seu propósito é demonstrar que um planejamento sem o emprego de relações mercantis é empiricamente factível. É a esta problemática que respondem Von Mises e Max Weber. Os trabalhos posteriores aparecem na União Soviética a partir

da política de planejamento do Estado. Um primeiro período de elaboração aconteceu nos anos 20 (E. A. Preobraschenki, D. I. Oparin, V. N. Starovskij e G. A. Feldman). Trata-se de experiências que foram retomadas por Wassily Leontief depois de sua emigração para os Estados Unidos.

No entanto, estes esforços teóricos importantes não conduziram ainda a um modelo teórico que permitisse explicar a alocação ótima e planejada dos recursos econômicos, algo que um modelo de planejamento perfeito deve conseguir. O primeiro estudo que consegue essa formulação foi publicado por L. V. Kantorovich, em 1939. Durante a Segunda Guerra Mundial, alguns teóricos norte-americanos se dedicaram a esta problemática a partir da necessidade de se solucionar planejadamente as necessidades logísticas do exército dos Estados Unidos. Em 1959, Kantorovich (1968) publica uma elaboração mais acabada da problemática da alocação ótima dos recursos em termos de um equilíbrio planejado. Somente a partir destes trabalhos podemos falar de um modelo de planejamento perfeito para uma economia inteira, o que, de fato, é a antípoda do modelo da concorrência perfeita.

Tal modelo de planejamento perfeito contém, portanto, os mesmos pressupostos teóricos centrais que o modelo da concorrência perfeita. Isso refere-se ao pressuposto do conhecimento perfeito. Assim, por exemplo, Kantorovich supõe que o planejador conhece todos os coeficientes técnicos de todo o sistema produtivo, tanto dos aplicados efetivamente como dos potenciais.

Este modelo de planejamento perfeito não é, de forma alguma, uma simples inversão ou transformação do modelo da concorrência perfeita. Ainda que os pressupostos teóricos básicos sejam os mesmos, o próprio modelo tem uma elaboração diferente. Trata-se, principalmente, da elaboração de técnicas de planejamento para serem usadas no planejamento do equilíbrio econômico geral. O modelo da concorrência perfeita não tem uma intenção parecida. Ainda que os dois modelos sejam formados por sistemas de equações lineares simultâneas, o modelo de concorrência perfeita as formula



de uma forma que não é possível sequer uma solução aproximada ao equilíbrio, enquanto que o modelo de planejamento perfeito busca precisamente um método que permita um cálculo aproximado do equilíbrio econômico. Kantorovich desenvolve em especial o método da programação linear para poder resolver o conjunto de equações que formam o equilíbrio.

Enquanto o modelo de planejamento perfeito desenvolve técnicas de planejamento, o modelo da concorrência perfeita não desenvolve técnica alguma. Tem uma tarefa contrária: comprovar que não é preciso desenvolver técnicas para assegurar o equilíbrio econômico. Segundo tal modelo concorrencial, o equilíbrio acontece de forma espontânea, mediante uma mão invisível, isto é, de forma mítica.

Enquanto um modelo do planejamento perfeito é ou tende a ser um modelo do planejamento total, de forma análoga, um modelo da concorrência perfeita tende a ser um modelo do mercado total. Apesar disso, o modelo do planejamento perfeito é consistente frente às duas críticas e inconsistência do modelo de concorrência perfeita. Ou seja, o planejamento perfeito pode, sem problemas, considerar o limite positivo do salário e, como não é um modelo de relações concorrenciais e conflituosas, pode conceber o planejamento como um acordo comum. Desta forma, o pressuposto do conhecimento perfeito resulta compatível com o modelo.

Mas não se pode jamais planejar todos os produtos em termos de um equilíbrio geral, nem se pode refazer o plano global diante de cada mudança da realidade planejada. O equilíbrio planejado é, também, um equilíbrio em cada momento, quando mudam os elementos que entram no conjunto de equações que subjazem no planejamento. Em outras palavras, o cálculo do planejamento é um processo demorado dado que está sujeito à temporalidade. Disto resultam os problemas da agregação por um lado, e do planejamento do equilíbrio por períodos – não instantâneo – por outro. O planejamento é um processo temporal que só pode considerar um conjunto agregado de produtos. Assim, qualquer planejamento econômico – tanto

um planejamento global do equilíbrio como planejamentos setoriais – só pode ser aproximativo.

Mas há ainda outro elemento que obriga a realizar o planejamento em termos globais. Quando falamos do conhecimento perfeito, como pressuposto de um modelo de planejamento, então nos referimos a todos os elementos presentes relevantes para o plano e não a acontecimentos futuros. não é previsão perfeita. No nível de modelos econômicos abstrai-se o fato da previsão no tempo mediante o pressuposto da velocidade instantânea de reação dos fatores de produção. Com este pressuposto não é necessária nenhuma previsão do futuro para poder assegurar o equilíbrio em cada momento. Teorias atuais expressam normalmente esse pressuposto dizendo que os fatores de produção são de “argila”, “manteiga” etc. Outros o fazem pressupondo simplesmente a produção de somente um bem de capital (Meade, 1976, p. 15). De novo, o pressuposto do conhecimento perfeito pode servir para derivar teorias. Porém, no momento de realizar um planejamento econômico, a realidade é outra e exige previsões que só podem ser aproximativas.

Então, temos três fatores principais que obrigam um procedimento aproximativo do planejamento: 1) o planejamento não pode considerar todos os produtos, mas somente conjuntos agregados deles; 2) o cálculo do plano não é instantâneo, mas um processo no tempo, portanto, não pode reagir de forma imediata a qualquer mudança na realidade planejada; 3) o plano deve fazer previsões para o futuro, as quais não podem ser precisas por causa da imprevisibilidade exata no tempo.

Por ser aproximativo, o planejamento não pode ser específico em relação às decisões que é preciso tomar todos os dias. O plano calcula estruturas globais nas quais as decisões não planejadas especificamente devem estar inscritas. A partir deste caráter inevitável do planejamento, e para que este seja viável, aparece a necessidade de recorrer a relações mercantis – em especial ao uso do dinheiro e dos preços. Com certeza, se o assunto fosse planejar tudo, tal impossibilidade far-se-ia notar pelo esforço desenfreado que conduz

inevitavelmente a desordenar a economia que se quer planejar. Com cada passo em busca de um maior planejamento, haveria cada vez mais elementos para planejar. Chegaríamos, assim, ao que Popper descreve: “Com todo novo controle de relações sociais criamos novas e inúmeras relações sociais para serem controladas.” (Popper, 1973, p. 93). A partir disto, concluir-se-ia que o planejamento só pode ser uma aproximação global ao equilíbrio.

Ao interpretar assim o planejamento, soluciona-se a situação paradoxal concebendo na teoria do planejamento uma instância que planeja a partir de fora e com conhecimento perfeito. Mas esta solução não torna factível o planejamento completo, permite apenas pensá-lo com consistência e usá-lo, portanto, como um modelo para derivar técnicas de planejamento. Então, o processo real de planejamento não tem tal instância e não é factível em termos completos, mas somente aproximativos.

Não existe, por um lado, a situação paradoxal e, por outro, a impossibilidade. A situação paradoxal é apenas o argumento teórico para poder sustentar a impossibilidade. Todavia a impossibilidade não é lógica nem é uma contradição lógica. É factual e se faz presente pelo progresso infinito da má infinidade. Porém, a própria teoria é consistente enquanto é a formulação de um conceito-limite do planejamento econômico. Por isso, pode ser distinguida da teoria da concorrência perfeita.

Também tínhamos visto nesta teoria uma situação paradoxal a partir das análises de Morgenstern, mas esse paradoxo não tinha solução no marco da concorrência perfeita. Só era solucionado passando da teoria da concorrência perfeita para a teoria do planejamento perfeito. Ao contrário, a teoria do planejamento perfeito é consistente sob a condição de que não seja interpretada como uma meta em direção da qual avança o processo de planejamento. Em consequência, o planejamento global é inevitavelmente um planejamento aproximativo que só pode ser realizado quando está apoiado em relações mercantis e no uso do dinheiro.

Esse pequeno esboço da problemática teórica do planejamento está baseado em uma explicação da inevitabilidade das relações mercantis.

Ele deve seus argumentos-chave precisamente à teoria de Hayek e à sua explicação crítica das relações mercantis a partir da propriedade privada juridicamente concebida.

Parece-nos que tais argumentos de Hayek são irrefutáveis e dão a única explicação coerente ao fato de que as sociedades socialistas tiveram que desenvolver as relações mercantis como parte de seu sistema econômico planejado. Não obstante, Hayek usa esta crítica valiosa somente com fins apoloéticos e o consegue, exclusivamente, pelo fato de que identifica relações mercantis com relações capitalistas de produção. Ao fazê-lo – no que segue tanto a Mises como a Max Weber –, resulta-lhe um esquema básico maniqueísta da polarização entre plano e mercado, no qual o planejamento é a irracionalidade e o mercado capitalista é a racionalidade econômica.

Assim, a explicação acertada das relações mercantis é transformada em um instrumento da luta de classes a partir de cima. Toda sociedade aparece agora atravessada por uma polarização de classes absoluta, na qual a classe dominante é a portadora da racionalidade e a classe dominada, da irracionalidade.

## **O planejamento soviético**

A teoria do planejamento perfeito surge em função da solução dos problemas do planejamento na União Soviética. Portanto, temos que analisar, ainda que de forma breve, a estrutura econômica dentro da qual opera tal planejamento.

Historicamente, esse planejamento parte do fato fundamental de que qualquer sistema de planejamento, para poder ser efetivo, deve apoiar-se nas relações mercantis e no uso do dinheiro. Desta forma, a primeira tentativa de fazer um planejamento socialista sem relações mercantis fracassou no início, pelo fato de que se teria que haver planejado centralmente todos os produtos.

Mas como os produtos a planejar tendem ao infinito – segundo o momento de sua finalização e sua localização no espaço eles são economicamente diferentes ainda que fisicamente iguais –, nenhum planejador poderia fazer os cálculos correspondentes. Quanto mais produtos são planejados, mais tempo toma o processo de cálculo da planificação, e mais longe se encontra este do momento no qual são tomados os dados para sua elaboração. Portanto, à medida que se torna manifesto que um planejamento sem relações mercantis implica um planejamento completo, este mesmo planejamento é concebido como um processo apoiado em relações mercantis. Mas as decisões mercantis implicam decisões autônomas de empresas relativamente independentes que se orientam no âmbito do conhecimento possível a partir de sua própria iniciativa. Assim, junto com o sistema de planejamento deve surgir uma economia organizada por empresas relativamente autônomas em suas decisões. Por isso, o sistema de planejamento nasce com uma tensão intrínseca entre o nível de decisões centralmente planejadas e o nível de decisões das empresas.

O planejamento tem um conhecimento aproximado das interdependências de todos os produtores, mas é incapaz de efetuar decisões detalhadas para cada um deles. As empresas conhecem detalhadamente seu processo de trabalho respectivo, mas não podem ter por si mesmas o conhecimento das interdependências do conjunto. A partir dessas diferenças existe também um conflito entre as duas perspectivas e as decisões tomadas em relação a elas.

Este duplo nível da economia socialista é inevitável. Isso se deve ao fato de que a meta neste tipo de economia é um equilíbrio econômico, que seria impossível sem o planejamento das orientações gerais da economia. O sistema econômico orientado exclusivamente por indicadores mercantis, ao centrar-se na taxa de lucro, não conduz ao equilíbrio, pelo contrário, produz uma sequência de desequilíbrios econômicos das mais variadas formas: desenvolvimento desigual, desemprego, pauperização, destruição ecológica etc. Em consequência, assegurar um equilíbrio econômico implica planejar linhas de desenvolvimento contrárias às tendências do mercado.

Por outro lado, devido ao fato de que planejamento algum pode ser efetivamente completo, é necessário recorrer às relações mercantis e à orientação pelas taxas de lucro. Porém, os indicadores mercantis nunca levam às mesmas linhas de decisões, em direção das quais se orienta o planejamento. Portanto, os dois níveis, do planejamento e de decisão mercantil da empresa autônoma, produzem tensões entre si que precisam de suas soluções respectivas.

Para assegurar um equilíbrio econômico, o planejamento tem que entregar metas de produção e de custos às empresas, isto é, indicadores de insumo/produto. O plano estabelece para a empresa quanto e qual produto deve produzir, quanto e qual insumo pode consumir em seu processo de produção. Para que o plano seja equilibrado, o conjunto desses indicadores para todas as empresas deve ser equilibrado, nenhum insumo pode ser demandado além do que se produz. Por outro lado, o plano deve ser ótimo: os insumos devem ser distribuídos entre as empresas de tal forma que o produto total seja máximo.

No momento da entrega do plano, as cifras correspondentes às empresas só podem ser agregadas. Tal fato é necessário e limita o grau do planejamento. Entrementes, não se pode produzir de forma agregada somente produtos específicos. A empresa, então, tem a função de desagregar essas cifras planejadas e especificá-las. Cada uma das empresas deve fazer isso, e nenhuma pode receber indicações planejadas para essa especificação. Trata-se do âmbito de sua autonomia.

Todas as especificações das empresas, porém, devem ser equilibradas de novo entre si – ter proporcionalidade e estar otimizadas. Ao não ser possível planejá-las, as empresas somente podem especificar as metas agregadas do plano através das relações mercantis. Na economia soviética se procede por contratos entre as empresas – que são contratos de compra e venda – e por um cálculo de custos que termina no cálculo do lucro no nível de cada empresa. Por meio desses contratos de compra e venda e do cálculo do lu-

cro, o plano é levado ao nível das decisões específicas. Portanto, as metas do plano se transformam, no nível da empresa, em limites ou marcos de decisão empresarial. Dentro destes limites as empresas devem e podem fazer entre si contratos de compra e venda e maximizar seus lucros. Tal relação entre plano e decisão autônoma da empresa foi denominado, na União Soviética, como “controle consciente da lei do valor”.

Para que todo o processo de planejamento e de especificação do plano, no nível das empresas, seja possível, deve haver um sistema de preços e de uso do dinheiro entre as empresas como meio de compra, e no interior da empresa como meio de cálculo. Esse sistema de preços não pode surgir da relação mercantil das empresas, pelo fato de que a relação mercantil está pré-fixada pelas metas agregadas do plano. O próprio plano deve conter não somente um plano das metas agregadas de produtos, como também um plano de preços planejados. No nível do planejamento central, tal sistema de preços pode ser derivado, junto com o cálculo das metas, pelo método dual do cálculo de preços-sombra, o que Kantorovich chama de “preços objetivamente condicionados”.

Frente a esses preços, porém, há dois problemas. Por uma parte, tal sistema de preços não é necessariamente consistente com o critério de salários mínimos de subsistência. Em nossa crítica do equilíbrio de Walras-Pareto já tínhamos mencionado essa problemática. O cálculo do preço de equilíbrio somente é possível se são pressupostos salários completamente variáveis entre zero e algum número positivo. Se é introduzido um limite inferior do salário, o cálculo torna-se inconsistente. Com o cálculo dos preços-sombra acontece exatamente o mesmo. Portanto, não há garantia de que exista algum sistema de preços coerente, o que conduz à necessidade de separar preços de cálculo e preços de ingresso. O outro problema consiste no fato de que também esses preços planejados são preços de produtos agregados e não preços de produtos específicos. Outra vez a especificação do preço somente pode ser realizada no nível de decisões das empresas autônomas. O preço

planejado é um limite ou arco para as variações de preços que devem ser feitas na transação das empresas quando estas efetuam seus contratos de compra e venda. Esta flutuação de preços acontece no marco das limitações das metas do plano global calculado de forma centralizada.

Em relação ao cálculo de custos das empresas, os preços são sua base. Dentro do conjunto econômico planejado, o cálculo de custos é, ao mesmo tempo, um cálculo de maximização dos lucros. Esse cálculo de lucros tem, porém, as limitações próprias do plano. Para examinar os lucros, a empresa deve respeitar previamente as metas globais do plano, as quais somente pode especificar, mas não mudar em função dos ganhos potenciais. Por outro lado, não pode ultrapassar os limites de preços planejados. Portanto, o planejamento não admite maximizações de lucros que sejam obtidos produzindo bens ou serviços que não estejam planejados ou impondo preços não planejados. Mas, geralmente, acontecem situações nas quais a produção de outros bens e serviços ou a imposição de outros preços permitem lucros maiores. Por isso, no nível da empresa aparecem constantemente – dada a sua orientação pela taxa de lucro – incentivos para a transgressão do plano, o que torna necessário um constante controle das empresas, por parte de instituições intermediárias entre o plano central e o nível empresarial, com a finalidade de que seja cumprido o plano.

Por isso não há um sistema de preços coerente com o plano. Entendemos por sistema de preços coerente um sistema tal em que todas as empresas cobrem suas despesas, enquanto todas as alternativas de decisão empresarial, inseridas no marco das metas do plano, possuem lucros maiores se comparadas com as alternativas que estão fora do plano. Isto é, inevitavelmente, sempre há empresas que trabalham com perdas e que têm alternativas potenciais de produção, excluídas pelo plano, mais lucrativas que aquelas que seriam obtidas se o plano fosse cumprido.

Porém, a razão desta incoerência em qualquer sistema de preços não é simplesmente casual, mas geral. Teoricamente, não é possível um sistema de preços coerente porque, por uma parte, há necessariamente um nível dos



salários determinado e, por outro, porque as metas planejadas não podem levar em conta todas as informações necessárias para calcular os preços. Tal incoerência inevitável é somente a contrapartida do fato de que não há um sistema de preços de mercado que possa conduzir a um equilíbrio econômico.

As razões pelas quais temos de negar a possibilidade de uma tendência ao equilíbrio são as mesmas para negar a possibilidade de um sistema de preços coerente em uma economia socialista planejada. Por este motivo, as relações entre planejamento e empresas autônomas é conflitiva e tensa. A tensão, porém, não pode ser eliminada pela renúncia de um dos níveis em favor do outro. Renunciar a autonomia mercantil da empresa seria simplesmente impossível. Pelo contrário, renunciar ao planejamento do equilíbrio seria voltar à economia capitalista e, então, renunciar a estabelecer um equilíbrio que a economia capitalista não pode assegurar. Portanto, o regresso ao capitalismo significaria o regresso a uma situação conflitiva, agora entre tendências de mercado e os desequilíbrios no nível do desemprego, do desenvolvimento desigual e ecológico, sem a menor possibilidade de orientar a economia em direção ao equilíbrio. Como a razão de ser da sociedade socialista é precisamente a capacidade de orientar uma economia de forma equilibrada em relação ao emprego, desenvolvimento igual e ecologia, o regresso não seria aceitável.

Dado este conflito entre os níveis do planejamento e das empresas autônomas, a maximização dos lucros não pode ser critério supremo das decisões econômicas da sociedade socialista. O fato de que uma empresa tenha perdas não é motivo para fechá-la, da mesma forma que uma maior capacidade de uma empresa para obter lucros não é motivo suficiente para aumentar ou mudar sua linha de produção. *A taxa de lucro só pode ser um critério secundário para as decisões sobre orientações básicas da economia.* Não obstante, também a economia socialista precisa de um critério formal para calcular as conveniências econômicas de suas orientações básicas que sirva para substituir a taxa de lucro capitalista.

As condições materiais do equilíbrio – pleno emprego, desenvolvimento equilibrado, conservação do equilíbrio ecológico – não são suficientes para expressar a eficácia econômica do rendimento da economia socialista nem para expressá-la quantitativamente. São marcos materiais do desenvolvimento econômico que não expressam em si mesmos o rendimento econômico formal. Porém, a taxa de lucro tampouco serve para tal propósito, pelo fato de que ela própria tem um limite planejado. Se os lucros são planejados também há necessidade de um critério de rendimento para planejá-los. No socialismo soviético este critério formal de rendimento foi a taxa de crescimento econômico.

De forma simples, podemos dizer que a sociedade socialista soviética substituiu o critério formal de rendimento econômico do capitalismo – a taxa de lucro – por outro critério formal de rendimento que é a taxa de crescimento econômico. Isto é válido à medida que nos referimos ao critério central do rendimento econômico nestas respectivas sociedades. Nos dois casos trata-se de critérios formais de tipo mercantil.

É necessário insistir no fato de que o critério da maximização da taxa de crescimento é também um critério mercantil como o é a maximização da taxa de lucro. A taxa de crescimento refere-se ao produto social total. Ainda que se fale do crescimento do produto físico, a mensuração desse crescimento não é física e sim uma expressão do produto físico em termos de preços, isto é, um índice mercantil. Um crescimento do produto físico que não seja expressado em termos mercantis somente existe com pressupostos tão extremos como aquele da produção de um só produto ou aquele das taxas físicas de crescimento da produtividade do trabalho iguais para todos os produtos. Nenhuma economia real poderia jamais cumprir com esse tipo de pressupostos.

Em razão de seu caráter mercantil, somente a taxa de crescimento pode servir como um critério sintético e formal para avaliar o rendimento de uma economia em termos qualitativos. A taxa de lucro como critério

também sintético e formal não pode jamais avaliar o rendimento econômico de uma economia inteira. Sob nenhum ponto de vista, poder-se-ia sustentar que uma economia produz tanto mais rendimento quanto maior for a participação dos ganhos no produto social. A taxa de lucro somente pode servir como critério formal de rendimento em referência ao rendimento empresarial dentro de uma sociedade capitalista. Neste caso, a taxa de lucro de uma empresa indica o rendimento capitalista em referência à taxa de lucro de outra empresa. Mas, em nenhum caso, o tamanho absoluto dos lucros indica qualquer rendimento econômico.

Isso é diferente no caso da taxa de crescimento econômico. Sob o ponto de vista quantitativo, o rendimento econômico é maior quanto maior for a taxa de crescimento. Mas uma orientação econômica pela maximização da taxa de crescimento tampouco significa que efetivamente se maximiza o produto no tempo. Formalmente não significa isso, mas somente que o crescimento máximo é o ponto de referência das decisões sobre o crescimento real. Para poder tomar racionalmente tais decisões sobre o crescimento real é preciso ter presente aquelas decisões que produziriam um crescimento máximo. A renúncia ao crescimento máximo seria uma limitação do crescimento, sendo mensurada a limitação como a diferença entre crescimento real e máximo. Somente com referência ao crescimento máximo se pode medir e, portanto, avaliar quantitativamente um crescimento que não se realiza por determinadas razões. Aqui há uma analogia com a orientação da maximização dos ganhos. Isto também não significa, necessariamente, a maximização dos lucros. Porém, um ganho que não se realiza se mede com referência ao máximo possível de lucros.

O planejamento soviético utiliza a taxa de crescimento para a avaliação, sob o ponto de vista do rendimento econômico, das diversas alternativas de desenvolvimento da economia. Se é estimulada tal ou qual área da produção, ou tal ou qual linha de investimento, tudo está sempre submetido ao critério formal supremo da taxa de crescimento. Além disso, sempre são introduzi-

das limitações a tais decisões em referência ao pleno emprego, distribuição adequada de ingressos, necessidades ecológicas e no referente a atividades como a produção de armamentos. Aparecem possibilidades de crescimento entre as quais são escolhidas aquelas que são factíveis respeitando esse tipo de limitações. Entrementes, uma vez que são satisfeitas as limitações, continua sendo válida a maximização do crescimento. Em parte, trata-se da decisão entre uma maximização a curto e a longo prazo. Pode-se atingir incrementos na taxa de crescimento sacrificando a ecologia ou o consumo popular, mas sempre existe o perigo de que os bons resultados do crescimento no curto prazo conduzam a impedimentos de crescimentos maiores no longo prazo. Não obstante, o cálculo da taxa de crescimento se movimenta entre um crescimento maximizado – aparente ou real – e um crescimento real compatível com as limitações aceitas pela política geral do país.

Baseado nesta taxa de crescimento, o planejamento pode decidir se determinadas empresas devem crescer, estagnar ou diminuir, sem ter que se referir à taxa de lucro que, para estes efeitos, é importante dentro do sistema de preços soviético. Portanto, tais decisões podem ser formalmente racionais sem ter que acudir à taxa de lucro como critério básico.

Não obstante, com a imposição do critério de crescimento, a taxa de lucro capitalista foi substituída por outro critério formal e mercantil. Não foi substituída a taxa de lucro pela satisfação de necessidades, dado que a satisfação das necessidades não é um critério de decisões econômicas à medida que não é transformável em um critério formal de racionalidade. Também na sociedade socialista, a satisfação de necessidades existe na forma de uma limitação da maximização do crescimento ainda que satisfazer necessidades seja, na realidade, o sentido do processo de produção. Mas não é nem pode ser um critério de decisões, sempre e quando a sociedade socialista continue produzindo mercadorias. Se na sociedade capitalista as mercadorias são produzidas em função dos lucros, na sociedade socialista soviética são produzidas em função do crescimento econômico, o qual não é o mesmo que a

satisfação de necessidades. Por isso, a partir da maximização do crescimento aparecem problemas de mistificação análogos à mistificação do capital.

A taxa de crescimento é, potencialmente, na sociedade soviética, um critério estrutural da sociedade, assim como o constitui a taxa de lucro na sociedade capitalista. Toda a sociedade pode estar em função da taxa de crescimento. A distribuição de ingressos, o sistema de saúde, de educação etc., podem ser avaliados segundo aportes ao crescimento econômico, de forma análoga ao que acontece na sociedade capitalista com a sua funcionalização da taxa de lucro. Kolakowski conta que, ao final da década de 1940, apareceu na Polônia um cartaz que dizia o seguinte: “Lute contra a tuberculose porque a tuberculose é um obstáculo para o desenvolvimento das forças produtivas.” O conjunto da sociedade pode ser definido e funcionalizado, desta forma, pelo crescimento econômico e não há dúvida de que o sistema estalinista levou isso ao extremo.

Mas a maximização do crescimento precisa sempre de um elemento fixo a partir do qual se maximiza. Na União Soviética, o elemento fixo é o sistema econômico geral, no qual o planejamento global determina o equilíbrio econômico geral, enquanto as empresas autônomas devem se inserir nestas orientações básicas através das relações mercantis. O sistema econômico proporciona as relações de produção estáveis, dentro das quais acontece todo o processo de crescimento.

Assim, a taxa de crescimento é a pauta da conduta central em torno da qual se organiza o socialismo soviético. É a forma de assegurar no socialismo soviético um princípio de êxito que passa por todos os níveis da sociedade. As limitações da maximização do crescimento, antes mencionadas – pleno emprego, distribuição de ingressos, segurança ecológica – não são limitações deste princípio de êxito, mas seus canais. Elas tornam sustentável o crescimento no longo prazo, porém não são, por si só, limitações do princípio de êxito, ainda que de fato a segurança laboral e alimentar da sociedade socialista impeça uma vigência tão ilimitada do princípio de êxito, à diferença da sociedade capitalista que o pode impor.

## **O critério da maximização das taxas de crescimento econômico**

Como pauta central de conduta, a taxa de crescimento é transformada no valor mais importante da sociedade socialista, substituindo a pauta central da taxa de lucro capitalista na sua função valorativa. A mitificação do próprio desenvolvimento tecnológico é a forma básica como o pensamento soviético efetua a valoração da taxa de crescimento econômico.

### **A mitificação do progresso técnico**

Desta forma, surge o mito tecnológico com suas projeções em direção ao futuro. O desenvolvimento tecnológico é interpretado como um progresso que, por uma espécie de lógica implícita, aproxima a humanidade cada vez mais de seus sonhos. Trata-se de metas de progresso que, nos termos utilizados por muitos cientistas naturais, são em princípio factíveis. Poderíamos citar uma projeção soviética deste tipo:

É preciso prolongar, em média, a vida do homem até os 150 ou 200 anos, eliminar as doenças infecciosas, reduzir as não infecciosas ao mínimo. Superar o envelhecimento e o cansaço e aprender a devolver a vida a todos aqueles que morrem de forma prematura ou por acidente [...]. Produzir todas as matérias conhecidas da terra inclusive as mais complicadas – as albuminas –, assim como produzir todas aquelas matérias desconhecidas pela natureza, matérias mais duras que o diamante, mais resistentes ao calor que a terra, matérias com maior temperatura de fusão que o ósmio e o wolfrâmio, mais flexíveis que a seda, mais elásticas que a borracha. Criar novas raças de animais e cultivar novos tipos de plantas com um crescimento mais rápido para prover mais carne, leite, lã, cereais, frutas, fibras, madeira para as necessidades da economia do povo [...]. Aprender a dominar o tempo, regular de tal modo os ventos e o calor como agora se pode regular os rios, afugentar as nuvens, chamar a chuva à vontade assim como o bom tempo, a neve e o calor. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 825-826, tradução nossa).

Trata-se de uma projeção que, a partir de tendências tecnológicas atuais, anuncia metas “em princípio possíveis” e, ao mesmo tempo, concede ao desenvolvimento tecnológico uma grandeza de progresso humano que não teria fora desse tipo de projeções. Além disso, esse tipo de projeções não é algo tipicamente soviético. Podemos encontrá-las no mundo capitalista também, especialmente nos anos 50 e 60 do século XX. Tal tipo de projeções pode ser levado até extremos muito maiores, analisando os próprios “limites do possível”. Há muitos estudos nesta linha e estão vinculados à ciência-ficção e à futurologia. Existem tanto na União Soviética como nos países capitalistas. Um exemplo muito ilustrativo está nos livros de Arthur C. Clarke (1967), especialmente em seu *Perfis do Futuro. Uma Pesquisa nos Limites do Possível*. Neste se aplica uma espécie de cálculo infinitesimal à tendência do desenvolvimento tecnológico. Aparecem metas que são, em princípio, factíveis como a já conhecida viagem por telefone, ou atravessar muros sem bater, a imortalidade exceto por acidentes, as formas de comunicação diretas sem necessidade de meios de comunicação ou sem a utilização de linguagens materializadas, o domínio do tempo e do espaço. A abundância quase absoluta, a ressurreição de certos mortos etc. Se é admitido tal cálculo infinitesimal, todas essas metas aparecem como “possíveis em princípio”, como limites do possível e, portanto, como fins aos quais se aproxima o desenvolvimento pela sua própria inércia. Chegar lá é uma questão de tempo e de aproveitamento do tempo, dentro do possível, para acelerar este processo. Ainda que o otimismo que estava na base das projeções infinitas hoje tenha diminuído em grande medida, por causa da crise do crescimento sentida de forma especial na problemática ecológica, a análise continua perfeitamente vigente.

Embora tais projeções, e sua conseguinte valoração do desenvolvimento tecnológico, aconteçam em todo o mundo, elas têm uma importância especial no socialismo soviético. Como a taxa de crescimento é sua pauta central de conduta, o mito tecnológico pode ser diretamente interpretado como uma

dimensão implícita e inata da sociedade socialista. Quanto mais o horizonte infinito do desenvolvimento valoriza o processo de crescimento econômico como seu vínculo real, mais ele confere também um valor intrínseco e inato à própria estrutura socialista, a qual tem na taxa de crescimento a sua pauta central de conduta. A relação não é a mesma na sociedade capitalista que tem a taxa de lucro como sua pauta central de conduta. Ali é preciso um grande esforço ideológico adicional para sustentar que a maximização do crescimento é de fato muito melhor assegurada quando a taxa de lucro é a pauta de conduta e, portanto, a sociedade é capitalista.

Não obstante, o pensamento soviético não permanece nesta mistificação da taxa de crescimento pelo mito técnico. Este pensamento conduz a projeção tecnológica além da inércia do progresso técnico e a vincula, então, à meta clássica do comunismo. Para entender esta extensão, temos que voltar à análise do sistema econômico soviético.

Analisamos antes os dois níveis que estruturam o sistema econômico soviético: por um lado, o planejamento global e, por outro, as empresas autônomas, inseridas nas metas globais do plano, através das relações mercantis. Os dois níveis estão em uma tensa relação.

Do ponto de vista dos planejadores e dos executores do plano, uma economia desse tipo é imperfeita. À medida que é pensada em termos perfeitos, aparece o modelo do planejamento perfeito que é um instrumento teórico para derivar e analisar técnicas de planejamento. É um modelo abstraído dos constantes atritos da economia planejada, podendo considerá-la em um estado teoricamente puro, isto é, como um laboratório. No entanto, a realidade que se planeja nunca está, e não pode estar, em tal estado de perfeição. Do ponto de vista do planejador, com sua conceitualização, determinados traços dessa realidade surgem como imperfeições em relação ao planejamento perfeito. A principal imperfeição é, naturalmente, o próprio fato da existência de dois níveis econômicos conflituosamente inter-relacionados. A mesma existência de relações mercantis e de dinheiro aparecem, então,



como imperfeições da economia planejada. Pensar a economia perfeitamente planejada implica pensá-la sem relações mercantis, mas disso podem se derivar outras imperfeições. O próprio fato de que se necessita de estímulos materiais para poder incentivar a produção da força de trabalho aparece como uma imperfeição. E assim sucessivamente surgem imperfeições que não poderiam existir em uma economia perfeitamente organizada. Se agora tomamos as imperfeições do ponto de vista do planejador e imaginamos uma sociedade futura na qual as imperfeições já não existam, encontramos, então, o que no pensamento soviético é o comunismo.

Ainda que o pensamento soviético jamais vincule o modelo de planejamento perfeito com o chamado comunismo pleno, os dois se identificam se os consideramos como idealizações da realidade planejada pelo planejador. Portanto, ao pensá-la como conceito- limite da economia planejada, a realidade chega a ter como seu horizonte infinito tanto o modelo do planejamento perfeito como a realização desse comunismo.

A sociedade soviética não se interpreta em função do comunismo pelo fato de que tenha lido em Marx sobre o comunismo, mas pelo fato de que a implementação de sua realidade, guiada pelo conceito-limite, faz aparecer a imagem de perfeição da sociedade socialista. É, novamente, um fenômeno análogo, ainda que invertido, daquele que se dá em relação à sociedade capitalista, em que a concorrência perfeita não aparece porque Walras e Pareto falaram dela, mas porque a idealização de sua realidade, do ponto de vista burguês, faz surgir a imagem que Walras e Pareto formulam. Contudo a origem está na própria realidade estruturada, cuja imagem de perfeição é a da concorrência perfeita, a qual tem também a dupla significação de um modelo teórico, que se abstrai dos constantes atritos desta sociedade de mercado, para considerá-la em seu estado teoricamente puro, e de uma meta por se aproximar em nome dos valores intrínsecos ao próprio modelo teórico.

## A mitificação do progresso social

Deste ponto de vista, o comunismo é compreendido como o valor máximo da sociedade socialista. Na imagem do comunismo, vincula-se a mistificação do crescimento econômico, pelo mito tecnológico, à perfeição social do ponto de vista do planejador. Tal perfeição aparece, portanto, como resultado do crescimento econômico projetado a um futuro ilimitado: a perfeição da sociedade socialista como economia planejada. Assim, a imagem do comunismo é a imagem de uma institucionalidade perfeita e aperfeiçoada. O comunismo é o valor central da sociedade socialista; mas somente pode sê-lo porque valoriza agora de forma infinita a pauta central do comportamento da sociedade socialista: a taxa de crescimento.

Somente deste ponto de vista se pode compreender a coerência que existe entre a imagem do comunismo e a sociedade socialista soviética. A sociedade soviética é interpretada como o caminho em direção a um futuro infinito de desenvolvimento, em direção a etapas sempre superiores, com a tendência de chegar ao denominado comunismo pleno, ainda que nunca o atinja em plenitude. Porém, a perspectiva infinita é interpretada como a perspectiva implícita e inata da sociedade socialista que está em constante movimento em direção à plenitude. Ainda que a sociedade seja socialista, esse socialismo não é uma sociedade definitiva, no sentido do *nómos* do pensamento conservador. Socialismo não é interpretado como um *nómos* por consolidar, mas como uma sociedade de transição entre capitalismo e comunismo, a qual não tem nunca uma forma definitiva.

[...] o ideal do comunismo está profundamente arraigado na história e penetra no centro da vida de milhões de trabalhadores. Sonhos deste ideal são encontrados já no começo da civilização nos contos da 'idade de ouro'. Muitas reivindicações que são comunistas em sua essência foram expostas nos movimentos de libertação das massas trabalhadoras da Antiguidade e da Idade Média [...]. Porém, estes pensadores não foram capazes de descobrir o segredo das leis do desenvolvimento social e de fundamentar cientificamente a possibi-

lidade real e a necessidade histórica do comunismo. Somente quando o marxismo transformou o comunismo de uma utopia para uma ciência, a união entre o comunismo científico e a classe trabalhadora crescente criou aquela força invencível que levantara a sociedade ao degrau próximo do progresso social, do capitalismo ao comunismo. (Clarke, 1967, p. 823).

Todos os sonhos estão compreendidos

Quando se representa em termos gerais a ordem comunista, é visível que esta, a partir do primeiro momento de sua existência, torna realidade os desejos mais sonhados da humanidade, seus sonhos de bem-estar geral e abundância, de liberdade e igualdade, de paz, da fraternidade e da colaboração entre os homens.

A vitória do comunismo será o sonho realizado de toda a humanidade trabalhadora. (Clarke, 1967, p. 823).

Nesta perspectiva, o socialismo não é ainda o comunismo, mas o início do caminho em direção a ele. Comunismo é o desenvolvimento do socialismo até as suas últimas perspectivas. Ainda que se faça distinção entre as etapas do socialismo e do comunismo, elas não se referem a diferentes sociedades, mas a uma sociedade que se desenvolve através de etapas em busca de sua plenitude. O comunismo pleno, como comunismo plenamente atingido, não é outra coisa diferente do socialismo, mas é o mesmo socialismo levado à sua plenitude. Por isso, socialismo é movimento constante. Sequer o comunismo pleno é concebido em termos estáticos. Este último segue estando em movimento, mas envolvido em relações sociais em que todos os possíveis conflitos de classe sejam superados. O movimento histórico é concebido como eterno, mas inscrito nesta eternidade há um movimento ascendente em direção ao comunismo pleno. Comunismo é, assim, uma meta prática de plenitude, que está implícita no socialismo e que subjaz às mudanças da sociedade socialista. É, por assim dizer, o interior infinito da sociedade socialista. É o ideal intrínseco da sociedade socialista que se desenvolve no processo infinito do socialismo.

Contra o princípio-esperança de Bloch afirma-se: “Nem o propósito, nem a meta final, mas o processo infinito de finitas manifestações da matéria – esta e não outra – é a posição do materialismo histórico e dialético.” (Bloch, 1957, p. 66). “Fazer de especulações sobre o futuro distante o centro de gravidade de reflexões filosóficas é estéril, desvia-nos da vida e da participação ativa na formação de nosso presente e de nosso futuro próximo.” (Bloch, 1957, p. 66).

Os conhecimentos do presente, suas condições de desenvolvimento, as leis essenciais do desenvolvimento somente possibilitam a previsão científica das etapas próximas, em direção às quais se dirige a sociedade. Especulações relacionadas à meta final são estranhas ao marxismo. (Bloch, 1957, p. 63).

Portanto, a meta final é como um horizonte da sociedade socialista, não é o objeto direto de ação nenhuma. Como perspectiva de desenvolvimento socialista – perspectiva última – ela é um “ideal concreto” subjacente a cada passo da sociedade socialista. Se a meta chega, ou não, algum dia, não é assunto que esteja em discussão, porque em cada momento continua existindo um futuro infinito para que ela possa chegar. Não é exterior à sociedade socialista como objeto de sonhos, pelo contrário, é o que subjaz ao progresso atual que vai à procura de metas futuras, transcendendo quaisquer delas. Em sua forma mais extrema, este ideal concreto é algo parecido ao horizonte do qual o barco se aproxima. Com cada passo de aproximação o horizonte se afasta mais:

O ideal comunista não é somente um sonho, uma bonita meta, um modelo ideal do futuro, mas é também, de forma simultânea, a afirmação prática de tudo o que é bom, como norma geral, como modelo geral. À medida que o bom se transforma em norma, no transcurso do desenvolvimento ulterior esta norma será substituída por uma ainda melhor. (Gromow, 1961, p. 543-544).

Precisamente esse tipo de ideal tinha sido criticado por Bloch no sentido de uma “viagem sem fim” que no final das contas será uma viagem sem sentido e, portanto, uma perda de esperança, um “inferno”. Porém, dado o fato de que tal comunismo é um conceito-limite abstrato sem possibilidade de realização, não há forma de evitar sua transformação no horizonte de uma viagem sem fim enquanto que o comunismo continua a ser interpretado como o resultado de um progresso no tempo. Então, permanece a interpretação das etapas:

Ambos, o socialismo e o comunismo, apresentam duas fases de uma mesma formação socioeconômica e, portanto, a passagem da primeira fase para a segunda somente pode ter lugar mediante a consolidação maximal do socialismo e o aproveitamento de suas leis vigentes. (Stepanjan, 1959, p. 35).

“Em outras palavras, o que importa aqui não é a substituição de uma formação socioeconômica por outra, e sim o desenvolvimento que se produz dentro de uma formação mediante mudanças qualitativas e quantitativas.” (Stepanjan, 1959, p. 37).

O “ideal concreto”, intrínseco à sociedade socialista como sua perspectiva e horizonte, transforma-se agora numa infinitude plena que legitima a sociedade socialista. O comunismo como um socialismo pleno, isto é, sem problemas nem atritos, legitima um socialismo presente com seus problemas e atritos. Pensando o socialismo em seus termos perfeitos, aparece o comunismo, e que é colocado como ideal interior do socialismo em direção ao qual este avança. O comunismo é um conceito-limite interpretado como futuro empírico, em direção ao qual se avança.

Da mesma forma que no pensamento liberal, surge uma realidade verdadeira mediante interpretação do conceito-limite em termos empíricos; em função desta hipótese, a realidade empírica é interpretada e legitimada. Aparece um *realissimum* em função do qual a realidade existe:

Os elementos do comunismo, a raiz, não se originam somente no regaço do socialismo, isto é, não nascem somente no socialismo, mas representam também um desenvolvimento lógico e o apogeu das relações socialistas, de suas leis e seus princípios. Esta é a causa pela qual a passagem em direção ao completo desenvolvimento do comunismo não destrói as relações socialistas, melhor que isso, é preciso afirmá-las de qualquer forma. Para dar tal passo não é preciso atar os princípios do socialismo, mas, muito mais, assegurar a sua completa liberdade de ação. (Stepanjan, 1959, p. 33).

A perfeição do socialismo é o comunismo, interpretando esta perfeição como um caminho no tempo, mas o caminho é pré-determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas, que na interpretação soviética chegam a ser sinônimo do crescimento econômico e do desenvolvimento tecnológico no qual se sustenta. Para que o socialismo avance em direção ao comunismo, é preciso que exista o desenvolvimento das forças produtivas que tem sua expressão quantitativa na taxa de crescimento. O socialismo somente avança a partir das forças produtivas. A legitimação da sociedade socialista a partir de seu horizonte comunista implica, portanto, a legitimação da pauta central de comportamento da sociedade socialista. Socialismo, crescimento econômico e comunismo unem-se através do mito tecnológico.

Não obstante, é preciso ampliar o mito tecnológico em direção à esfera social, para que atue de forma específica em função da sociedade socialista. A linha desta ampliação pode ser demonstrada novamente a partir da relação entre sistema econômico planejado real e o conceito-limite de planejamento perfeito. A transição ao comunismo é vista, então, como uma transição unida ao desenvolvimento das forças produtivas, que implica uma melhoria da economia planejada até que funcione em sua completa perfeição, especialmente em dois níveis. No primeiro nível, um planejamento tal que não haja necessidade de relações mercantis. No segundo nível, uma realização do plano de um tipo tal que implique a desaparecimento da necessidade de incentivos materiais porque cada indivíduo realiza aquilo que lhe corresponde segun-

do o plano e pela própria iniciativa. Desta forma, a perfeição tecnológica é acompanhada de um aperfeiçoamento social que conduz ao comunismo.

A perfeição do planejamento é vista nos seguintes termos:

Não há dúvida nenhuma de que a função de organizar a economia seguirá existindo (no comunismo) de alguma forma através de uma organização social qualquer, como função de uma direção central do desenvolvimento econômico proporcional planejado. Porém, é indiscutível que tal função, segundo o princípio do centralismo democrático, unirá uma forte direção central a um máximo de iniciativa local. A crescente colaboração e a participação direta das massas na direção do Estado e da economia, aquelas formas de organização como os constantes conselhos da produção das empresas, o aumento contínuo da participação dos sovietes etc., são elementos de um desenvolvimento deste tipo. (Ljapin, 1961, p. 270).

Tal incremento do aperfeiçoamento do planejamento, junto com a sua descentralização, chega ao topo com a desapareção do dinheiro:

A necessidade de um controle sobre as medidas de trabalho e sobre as medidas de consumo não tem cabimento; o dinheiro é suprimido, as relações mercadoria-dinheiro desaparecem e com isso muda, a partir da própria base, o caráter das relações entre o homem e a sociedade. Estas relações veem-se livres de considerações egoístas e de tudo aquilo que a caça aos lucros e às vantagens materiais traz consigo. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 819, tradução nossa).

Ainda que a desapareção do dinheiro seja tratada, preferencialmente, como um problema moral – sendo em realidade um problema da própria estrutura econômica objetiva –, inclui-se esta perspectiva na imagem do futuro. Isso mesmo conduz à desapareção do Estado e ao estabelecimento da chamada “autonomia administrativa do comunismo”:

A autonomia administrativa no comunismo é um sistema de organização que abarca toda a população, a qual realiza a administração de seus próprios assuntos com ajuda deste sistema... No campo da economia – que é o mais importante da autonomia administrativa

da sociedade – o planejamento científico será o método da organização de corporações voluntárias e do trabalho em comum entre coletividades de produção e setores econômicos. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 819, tradução nossa).

À perfeição do planejamento, ao mesmo tempo centralizada e descentralizada, une-se a perfeição ética do trabalho de cada um. O centro da ética comunista do trabalho se apresenta pelo princípio: “Cada um conforme suas capacidades; a cada um conforme suas necessidades.” É um princípio de trabalho voluntário, por uma parte, e de distribuição, livre, por outra. Sustenta-se uma tendência atual na direção de tal princípio de justiça: “Porém, nesta luta, como em toda a atividade soviética, o elemento obrigatório vai retrocedendo sem descanso em favor dos métodos educacionais, da convicção, da influência da coletividade e da publicidade.” (Nobel, 1960, p. 1.111).

Esta tendência atual está interpretada chegando a seu topo no comunismo, o que pressupõe um alto grau de abundância de bens materiais: “Será mais fácil para os homens se acostumarem às formas de distribuição comunista, já que esta não lhes exige uma autolimitação artificial nem uma vida cheia de privações.” (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 814, tradução nossa).

Como resultado, todo trabalho é voluntário:

No comunismo todos os membros da sociedade deixar-se-ão conduzir em seu trabalho somente por impulsos morais e pela sua elevada consciência. Em outras palavras, será um trabalho gratuito junto com a satisfação também gratuita de todas as necessidades dos trabalhadores. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 810, tradução nossa).

Se o trabalho é voluntário e, portanto, gratuito, também a distribuição deve sê-lo:

No comunismo, é válido para a distribuição dos bens materiais e intelectuais o princípio: ‘A cada um conforme suas necessidades.’ Em outras



palavras, a sociedade outorga a cada indivíduo gratuitamente tudo o que precisa, independente de sua posição, quantidade e qualidade de trabalho que é capaz de oferecer. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 812, tradução nossa).

Portanto, aparece com o comunismo uma identidade de interesses: “O comunismo que mudou a produção, a distribuição e o trabalho garante também a absoluta fusão dos interesses socioeconômicos de todos os membros da sociedade.” (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 817, tradução nossa).

A partir desta identidade de interesses, toda a vida mudará: “Se toda obrigação desaparece da vida da sociedade, então, não mudarão somente as condições sociais da futura sociedade, mas o próprio homem mudará ao deixar-se conduzir unicamente pelas suas convicções e pelo reconhecimento de suas obrigações morais.” (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 817, tradução nossa).

Em lugar do luxo, os critérios principais para valorizar as coisas serão a comodidade e a verdadeira beleza. Os homens não verão mais nas coisas objetos de vaidade, nem a medida de seu êxito na vida, nem sua vida estará orientada em função de obter coisas, pelo contrário, as coisas terão de volta seu verdadeiro sentido que é aliviar e embelezar a vida dos homens. (*Grundlagen des Marxismus – Leninismus*, 1960, p. 815, tradução nossa).

Assim, socialismo, crescimento econômico e comunismo são unificados em uma unidade de presente e futuro, na qual o projeto de todo futuro possível é considerado como o desenvolvimento das potencialidades da sociedade socialista presente. Fora desta sociedade não há futuro.

Trata-se de um pensamento tecnocrata em grau máximo. O destino da humanidade torna-se calculável a partir de taxas de crescimento. Há uma condução possível da humanidade em direção a um progresso sempre maior, que pode confiar em um futuro técnico de soluções. Nada resta sem que

possa ser feito, à medida que seja seguido o caminho seguro e ascendente do progresso técnico socialmente encaminhado. Quanto mais são concebidas as forças produtivas em termos de um crescimento quantitativo, e quanto mais exclusivamente seu conteúdo pode ser expresso através do estado da técnica e da produtividade do trabalho, tanto mais seguro parece ser tal método.

Portanto, interpretado o conceito-limite de um planejamento perfeito como um futuro empírico possível, em direção ao qual a realidade da sociedade socialista se aproxima de forma gradual, esta mesma sociedade se legitima e afirma toda uma ética social que é o conjunto de normas implícitas em uma orientação pela maximização do crescimento econômico.

## **O caráter transcendental do conceito de comunismo**

Sem dúvida, o comunismo é um pensamento sumamente coerente e a analogia com o pensamento neoliberal pode demonstrá-lo. Ainda que este opere com um conceito-limite teórico da concorrência perfeita, que é transformado num futuro empírico em direção ao qual a realidade da sociedade se aproxima, derivando desta aproximação a legitimação da sociedade e toda uma ética social da maximização dos lucros, o pensamento neoliberal não atinge esse grau de coerência. Seu conceito de concorrência perfeita não é sequer teoricamente consistente, e sua inferência dos valores a partir do processo de aproximação falha teoricamente porque não pode fazer comensuráveis as utilidades individuais a partir das quais teria que derivar uma função de bem-estar social.

No pensamento soviético, não aparecem tais problemas de consistência teórica. O conceito-limite do planejamento perfeito é teoricamente consistente, e o problema da incompatibilidade de utilidades individuais na derivação de uma função de bem-estar não existe porque é derivada da taxa de crescimento, a qual é em si mesma uma expressão social.

Para nossa análise, interessa uma conquista particular que consiste no fato de que o socialismo soviético foi capaz de constituir uma legitimação do poder que não descansa sobre o uso e o abuso da religião. Que o poder seja Deus ou, pelo menos, um mandato de Deus de um poder pela graça divina, é algo que todas as sociedades anteriores têm em comum, ainda que a Revolução Francesa tenha feito uma tentativa na linha de sua superação. O poder soviético, efetivamente, renuncia à religião como fonte de legitimação.

De fato, o pensamento soviético não opera com expressões transcendentes para seus conceitos-limite transcendentais. Tal pensamento também é tripolar, com uma realidade empírica, no centro, rodeada por conceitos-limite; como conceito-limite positivo figura o comunismo, o qual é interpretado como meta empírica, uma infinitude interior ao ser humano que o pensamento soviético não vincula a Deus algum. A referência citada de Lunarcharski "Se há um Deus, este é a vida" não é típica do pensamento soviético. Este considera a vida do ser humano, em todas suas dimensões, como um assunto dos seres humanos. Porém, não é totalmente ausente na União Soviética. Na literatura em geral, é abundante esse tipo de referências. Mas não é parte expressa da estrutura legitimadora do sistema.

De fato, foi substituído o misticismo do Deus do poder pelo mito tecnológico que antes descrevemos. Também existe um mito, mas os soviéticos não comprometem Deus com ele. Pelo contrário, como conceito-limite negativo, o pensamento soviético se refere constantemente ao perigo da aniquilação pela guerra atômica. Isto é também diferente do conceito-limite neoliberal. Pare este, o conceito-limite negativo é o caos como produto do socialismo. Isso faz com que a guerra atômica apareça inclusive como uma possibilidade de evitar o pior. No pensamento soviético é o pior, e se teme o capitalismo por causa da perspectiva de aniquilação pela guerra atômica. O conceito-limite negativo do pensamento soviético, portanto, não é o capitalismo por si só. Na perspectiva soviética, existe a confiança total de que o capitalismo terminará e de que cada vitória do capitalismo é perecível. Se o capitalismo

é temido é porque através da guerra atômica pode terminar com a história. Enquanto para o pensamento neoliberal o maior perigo é o socialismo, que se percebe como a perda definitiva da humanidade, para o pensamento soviético o capitalismo é um desafio diante do qual sente absoluta segurança de poder responder, exceto que haja guerra atômica.

Em tal visão tripolar, pouco cabem as expressões transcendentais para os conceitos-limite. Eles são, em efeito, secularizados em grau máximo, considerando o melhor e o pior como uma responsabilidade humana. Porém, esta coerência do pensamento soviético não é tão perfeita como parece à primeira vista. Sua problemática é posta em evidência quando a crítica se concentra em seu conceito de aproximação do comunismo. Trata-se, evidentemente, de um progresso infinito aplicado ao desenvolvimento de uma história real. É um progresso de tal tipo que sequer em um tempo infinito, no sentido de uma viagem sem fim, pode chegar ao seu final. Em termos de Bloch: um progresso infinito no sentido de uma viagem sem fim, uma aproximação sem aproximar. Como tal aproximação é infinitamente inatingível, é absolutamente ilusória.

Tínhamos visto o progresso infinito em seus dois níveis. Por um lado é um progresso infinito de ordem teórica, que parte das estruturas econômicas com seu centro, o qual é o planejamento orientado pela maximização das taxas de crescimento econômico. Tal progresso infinito resulta na imagem do planejamento perfeito, o que é um modelo teórico necessário para a derivação das técnicas de planejamento. Progressos infinitos e teóricos deste tipo são encontrados em todas as ciências empíricas, e também os vimos, especialmente, no pensamento conservador, neoclássico e anarquista. Aparece um conceito-limite positivo que expressa uma institucionalidade em sua perfeição de funcionamento, sem atritos ou imperfeições. Mas sempre aparece também no progresso infinito uma transformação da institucionalidade pelo próprio processo de abstração, uma espécie de contradição dialética. Pensando a institucionalidade em termos perfeitos como conceito-limite, a institucionalidade real parece desaparecer. Na plausibilidade perfeita, a

função social de legitimação deixa de existir. Na concorrência perfeita o processo real de concorrência perfeita deixa de existir. E agora acontece que também no planejamento perfeito deixa de existir o processo real de planejamento, à medida que se deve abstrai-lo das relações mercantis e da coação legal como elementos do planejamento. O planejamento perfeito é uma ausência de planejamento real, assim como a concorrência perfeita é uma ausência de concorrência real e a legitimação perfeita é uma ausência das funções reais de legitimação. Trata-se de contradições dialéticas implícitas no processo de abstração, por meio de um progresso infinito. Já vimos a exceção do progresso infinito na abstração anarquista. Pelo fato de que não parte de uma realidade institucionalizada, sua passagem em direção à anarquia, como conceito-limite, não contém tal contradição dialética.

Por outro lado, temos o progresso infinito de aproximação real, no qual a finalidade não é a elaboração teórica de um conceito-limite, mas a aproximação prática dele através de um progresso infinito no tempo. Uma sequência de atos humanos, em direção ao futuro, é interpretada como uma aproximação a tal conceito-limite teoricamente estabelecido pelo progresso infinito teórico. Assim, por exemplo, a taxa de crescimento é tida como caminho ao socialismo, ou a taxa de lucro é tida como caminho à sociedade do mercado total. Mas, ao ser impedida a realização deste conceito-limite pela própria condição humana, sequer um processo infinito será suficiente para atingir a meta. Na teoria, a impossibilidade se revela pelos pressupostos implícitos em qualquer conceito de perfeição: conhecimento perfeito e velocidade infinita de reação dos fatores. O processo real de aproximação, de fato, não se aproxima a tais condições pressupostas. Portanto, não se aproxima à meta descrita em termos do conceito-limite. Aquilo que no progresso infinito teórico aparece como contradição dialética, surge agora no progresso infinito de aproximação real como impossibilidade infinita, ou, se preferirmos a expressão de Hegel, como má infinitude, ou de Bloch, como viagem sem final.

Disso se infere que institucionalidades como o planejamento, o mercado, a legitimação, o Estado etc. têm sua essência na própria imperfeição. Existem somente porque existem em termos imperfeitos. Expresso em termos dos pressupostos de possibilidade dessas perfeições institucionais, as institucionalidades têm sua razão de ser na ausência da possibilidade de um conhecimento perfeito e de uma velocidade infinita de reação dos fatores de produção. Não há outra forma, além desta, de expressar a razão de existência de todo o sistema institucional. As imagens da instituição perfeita e da conseguinte aproximação infinita à sua realização são somente miragens da realidade e não têm nenhum caráter "ontológico". Entrementes, por isso, não são simplesmente "superficiais". Tais miragens existem e são elementos necessários para conhecer e transformar a realidade. Mas a transformação da realidade nunca tem o caráter de uma aproximação. Os conceitos-limite dão elementos de juízo sobre a realidade que de outra forma não poderíamos ter. Porém, apresentados como metas de ação, são simplesmente miragens inúteis. Tanto a contradição dialética contida no processo de abstração pelo progresso infinito, do qual resulta o conceito-limite, como a análise da má infinitude do processo real de aproximação demonstram este caráter dos conceitos-limite.

Porém, enquanto a sociedade busca e pretende atingir seu sentido em tais aproximações, a crítica de sua má infinitude conduz à crise de sentido da sociedade. Não é preciso entender tal crítica como uma simples atividade teórica. Trata-se da experiência diária que tende a revelar tais sentidos como vazios. Pelo contrário, a legitimação da sociedade se esforça para insistir no sentido de tal aproximação. A discussão sobre o caráter dos conceitos-limite e sobre a aproximação real em busca deles é, portanto, uma discussão pela legitimidade de uma sociedade. Assim, dizer que o pensamento soviético contém como incoerência uma má infinitude equivale a dizer que contém uma crise potencial de legitimidade que é uma crise de seu sentido. Perderia seu sentido e legitimidade enquanto se fizer patente na sociedade soviética

que a viagem ao comunismo é uma viagem sem final. A partir desta crise teria que ser reformulado em suas próprias raízes.

Já vimos que o pensamento anarquista não contém as mesmas contradições dialéticas que os pensamentos de perfeição institucional. Isto é evidente pelo fato de que o pensamento anarquista não é um pensamento desenvolvido a partir de instituições. As instituições são canais ou formas de vida material. Os pensamentos da perfeição institucional pensam tais instituições em sua perfeição. O pensamento anarquista, pelo contrário, pensa a vida material em seu termo perfeitamente vivido e chega, portanto, ao resultado de que uma vida material perfeitamente ordenada é uma vida sem institucionalização alguma – nem propriedades, nem família, nem Estado. Chega, assim, a seu conceito-limite da ordem espontânea ou da anarquia, o qual é o conceito da liberdade mais absoluta. Ao fato de que este conceito não contém a contradição dialética antes analisada, corresponde o outro de que o pensamento anarquista não conhece nem pode conhecer mediações institucionais para sua realização. É a liberdade além de todas as limitações institucionais. Como vai além das instituições, estas não podem se aproximar dela no tempo, nem aparece a miragem neste sentido. Porém, não é realizável através das mesmas razões pelas quais não são realizáveis os conceitos-limite das instituições. Também a anarquia é um conceito transcendental e a liberdade anarquista é a liberdade transcendental.

Mas a liberdade anarquista só é liberdade se é concebida em termos transcendentais. Quando o anarquismo é interpretado como conceito empírico realizável, a ação direta é a forma de realizá-lo, e a destruição aparece como o único caminho real para abrir passagem a essa liberdade. Como a anarquia não deixa espaço para a miragem de uma aproximação institucional em busca de sua realização temporal, sua interpretação empírica conduz à miragem de sua realização pela ação direta e pela destruição, no sentido de Bakunin: “A paixão da destruição é uma paixão criadora.” Entrementes, como se trata de uma miragem, o resultado não é a liberdade, mas a destruição sem criação

alguma. Não obstante, como a liberdade anarquista é expressa em sua transcendentalidade – e, portanto, como não factível – torna-se a grande formulação da liberdade humana, uma liberdade que nunca pôde ser formulada em termos mais grandiosos.

Temos como resultado que o pensamento soviético e o anarquismo não são o mesmo, ainda que tenham a mesma raiz e sejam os dois igualmente não factíveis. O comunismo é a institucionalidade perfeita, a ordem institucional perfeita. A anarquia é a ordem espontânea de relações humanas perfeitas que não precisa ser institucionalizada. Em termos míticos, a diferença é dada entre o jardim do Éden com a sua árvore proibida e o novo Éden que não tem árvore proibida. No entanto, como conceitos-limite os dois são não factíveis.

Por outro lado, o pressuposto da factibilidade é o mesmo para ambos: conhecimento perfeito que não é atingível. Desta forma, constituem uma cabeça de Janus. Ao formular a liberdade em termos institucionais, acontece o comunismo ilusório. Ao formulá-la em termos diretos, acontece a ordem espontânea que é simplesmente não factível. Essa dupla face da perfeição, porém, não é descrita de forma adequada pela relação entre Marx e Bakunin. A relação acontece entre institucionalização e ação direta. O próprio Marx se defronta com tal problemática como resultado de sua teoria, e a interpreta em termos do reino da necessidade e do reino da liberdade. O comunismo soviético é o reino da necessidade pensado em sua perfeição, e o reino da liberdade é aquela liberdade transcendental além do comunismo que mantém a sua raiz no anarquismo.

Ao serem tomados em sua perfeição, ambos são não factíveis. A liberdade transcendental, ou liberdade anarquista, é um jardim do Éden sem árvore proibida, cuja entrada está vigiada e impedida por dois anjos: o anjo da má infinitude e o anjo da destruição pela ação direta. Portanto, a pergunta que se coloca é a seguinte: como essa liberdade pode ser encarnada em uma sociedade que não tem acesso direto a ela?



## CAPÍTULO 6

### O cativoiro da utopia pelas utopias conservadoras e o espaço para as alternativas\*

#### A sociedade para a qual não há alternativa

Qual é a sociedade que se legitima sustentando que ela é a única alternativa?

Em seu livro *O homem sem alternativa* (1959), Kolakowski fala da sociedade stalinista como uma sociedade que se legitima com o argumento de que é a única alternativa possível. Kolakowski falava da “condenação a uma única alternativa”<sup>1</sup>.

---

\* Este capítulo é uma reelaboração de dois trabalhos anteriores: “*Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella*”, en *Pasos*, n. 37, setembro-outubro, 1991, DEI, San José; “*El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas*”, en *Pasos*, n. 50, novembro-dezembro, 1993. Na discussão deste capítulo colaboraram Norman J. Solórzano y Juan A. Sennet. [N.Ed. em espanhol.].

1 Sobre esta sociedade diz: “Os participantes da discussão atual [...] devem lembrar, eu digo, tudo aquilo que foi justificado mediante frases já prontas e, portanto, tudo aquilo que também poder-se-á justificar e santificar no futuro – mediante frases gerais prontas, referentes ao realismo político e à única alternativa, à qual, supostamente, está condenado o mundo.” (Kolakowski, 1960, p. 85).

Uma sociedade que afirma ser a única alternativa somente pode ter como seu critério de decisão a eficácia formal. Kolakowski, como foi visto, reprova isto no stalinismo, citando uma das frases de propaganda: "Combatei a tuberculose porque ela obstaculiza o crescimento das forças produtivas." Segundo afirmavam os stalinistas, não havia substituta para a economia socialista e não poderia haver, pois era a única a assegurar as taxas mais altas de crescimento econômico. Portanto, a economia stalinista transformou a taxa de crescimento econômico em seu critério central de eficiência formal, o qual foi considerado como o tribunal máximo que decidia sobre os valores humanos e éticos. Como consequência, também era preciso lutar contra a tuberculose, pois esta freava a maximização da taxa de crescimento.

Desta forma, podem-se derivar os valores éticos: só o que é eficiente tem valor, ou o possui potencialmente. Aquilo que não é eficiente, não pode ser admitido como valor ético. Assim, toda ética fica reduzida ao ensino da eficiência formal convertendo-a no critério ético supremo. Se é seguido um critério deste tipo, torna-se evidente que a ética é a instância suprema das relações sociais de produção. Disto é inferido que não pode haver alternativa para aquelas relações de produção que são consideradas como as mais eficientes e que estão implícitas dentro do supremo critério ético. Entre a ética e as relações sociais de produção, nunca pode aparecer a mínima tensão, já que ficaram identificadas.

Em nome das relações capitalistas de produção se procede da mesma forma. Por uma parte, sustenta-se que diante delas não há alternativa e, por outra, que são as mais eficientes porque produzem as maiores taxas de crescimento. Portanto, os valores que elas determinam são os corretos, os mais corretos e humanos; deste modo, sua eficiência formal se transforma na ética dominante de fato (*public choice*). Por ser a taxa de crescimento de um mercado orientado pela maximização dos lucros maior que todas as outras, a economia de mercado capitalista tem razão e, por conseguinte, não há alternativa a ela.

Da mesma forma, no conflito dos sistemas sociais que surge como consequência, o critério de eficiência decide – e decidiu – qual sistema social pode vencer o outro. Disso tira-se a conclusão: o sistema que ganhou é aquele que afirma, com razão, que ele é a única alternativa e que sua eficiência determina a ética que é preciso seguir.

Quando Kolakowski escrevia sobre *O homem sem alternativas*, o mundo ocidental o seguia com entusiasmo ainda que, na realidade, o próprio Ocidente não estivesse de jeito algum contra a “condenação de uma só alternativa”. Kolakowski, pelo menos desde que passou a morar na Inglaterra, esqueceu as suas teses. O que todos procuravam era o sistema social que, com razão, exercesse a chantagem de uma única alternativa. Queriam dizer que o sistema social da economia de mercado era o único sistema para o qual não havia alternativa, e que a economia stalinista não era este sistema com pretensão de exclusividade. Portanto, somente o sistema burguês pode fazer de forma legítima a chantagem com uma única alternativa. É o sistema ganhador. Quem tem a razão? Quem ganha? A taxa de crescimento baseada no mercado, aquela que, seguindo a maximização dos lucros, torna-se a maior. Logo, a economia de mercado é a única economia para a qual não há alternativa.

O problema que se apresentou com a economia stalinista, apresenta-se agora com a economia capitalista de mercado. Do “História Mundial, Juízo Final” passou-se ao “Mercado Mundial, Juízo Final”. O mercado mundial como juízo final julgou sobre o socialismo. Julga também quem em seu lugar será o primeiro, qual é a escala de poder; julga se há que pagar as dívidas ou não; quais de nossos valores não tem valor e quais o possuem; quais valores é necessário aceitar e quais não. A tuberculose ou a cólera são problemas caso distorçam o mercado mundial. Se não o distorcem, não são um problema<sup>2</sup>.

---

2 O chanceler alemão Helmut Schmitt era um verdadeiro predicador deste mercado mundial como juízo final. Estabelecia a diferença entre as virtudes e os vícios me-

Desta forma, o critério formal da eficiência do mercado se transforma no critério supremo dos valores e, por conseguinte, também de todos os direitos humanos. O próprio critério não é um valor, ele dirige o mundo dos valores. Nisso vai dar a chamada neutralidade valorativa da ciência burguesa. Trata-se de uma das muitas palavras que se tornam transparentes somente se esclarecermos o caráter orwelliano da linguagem de nossa sociedade.

Ao julgar a partir do critério da eficiência, não pode haver alternativas. Qualquer alternativa seria ineficiente e, conseqüentemente, condenada pelo critério central sobre os valores. Seria ineficiente porque obstaculizaria o desenvolvimento das forças produtivas.

## **Eficiência formal e negação das utopias**

Qualquer alternativa, portanto, será considerada utópica. Porém, dentro da visão das utopias, e a partir da eficiência formal, isso significa que querem fazer o céu na terra, produzindo somente o inferno. A utopia é vista como diabólica, então é solicitado um exorcismo para controlar os demônios, tal como Popper o faz de modo explícito<sup>3</sup>.

---

diante o mercado como juízo final. O que concordava com o mercado era chamado de virtudes do mercado. Aquilo que distorcia o mercado era chamado de vícios do mercado. Para ele, não havia outras virtudes ou vícios. Tal mesmo mercado foi também o juiz sobre a guerra contra o Iraque, e sobre a justiça dessa guerra. O mercado mundial é a justiça. Quem se impõe no mercado mundial está sentado à direita do juiz do mundo; quem perde está à sua esquerda, condenado à morte. A nova ordem mundial com seu império da lei, do qual falava o presidente Bush pai, não é outra coisa além disso: Mercado Mundial, Juízo Final.

- 3 A resposta é a mesma que frente ao Iraque: o general Schwarzkopf e a Tormenta do Deserto. O que foi feito com os movimentos de paz, durante a guerra contra o Iraque, faz-se com todas as exigências de alternativas. Um secretário geral da Democracia Cristã alemã disse, há anos, que os pacifistas tinham a culpa de Auschwitz. A mesma

Desta forma, contrapõe-se o critério de eficiência formal, por um lado, e os direitos humanos, por outro. Esses mesmos direitos são destruídos, pois já não são respeitados como tais, somente recebem a sua validade à medida que aportam ou não à eficiência. Se o critério da eficiência formal domina sobre todos os valores, a relação com estes se torna puramente niilista. Valores que valem no caso de coincidirem com as exigências da eficiência, e que deixam de ter valor quando não coincidem.

Em que grau se pode criticar ainda um critério de eficiência deste tipo? Se os valores são subvertidos e anulados em nome da eficiência, então, deixa de haver valores e, em consequência, não se pode pedir alternativas em nome de valor algum. Todos os valores se encontram tautologizados. Se a justiça consiste no respeito dos resultados do mercado, não se pode criticar tais resultados em nome da justiça porque são tautologicamente justos. Porém, a eficiência significa, deste ponto de vista, que a justiça é aquilo que resulta do mercado e, portanto, o que resulta daquelas relações sociais de produção diante das quais se pretende que não há alternativa. Não só a justiça, mas todos os valores são reduzidos de forma tautológica àquilo que é o resultado do mercado. Mercado Mundial, Juízo Final!

Neste sentido, Hayek (1980, p. 56) diz: "A justiça não é, naturalmente, questão dos objetivos de uma ação, mas obediência às regras às quais está sujeita." As regras às quais se refere Hayek são as leis do mercado. Portanto, ele sustenta que o mercado é justo à medida que suas leis são respeitadas. Se são respeitadas, os resultados são corretos e justos. Logo, ele exclui uma

---

reclamação foi retomada durante a guerra contra o Iraque, quando foi sustentado que os movimentos de paz estavam buscando uma segunda solução final (*Endlösung*) para o povo judeu. Mas não se trata apenas do movimento de paz que queria uma alternativa à guerra do Iraque. Do mesmo modo trata-se de qualquer movimento que pede alternativas. Do ponto de vista do critério de eficiência formal, não há alternativa a nada que seja promovido em nome deste critério.

crítica do mercado em nome de seus resultados. Esta crítica é excluída inclusive no caso em que os resultados destruam a própria sobrevivência da humanidade. Assim, a ideologia do mercado se transforma na ideologia do heroísmo do suicídio coletivo.

Por outra parte, o princípio legal segundo o qual a lei é legítima como tal, sem admitir nenhuma moral que possa relativizá-la em nome de seus resultados, é um princípio totalitário. Da mesma forma como Hayek o expressa, a doutrina stalinista diz que a moral é aquilo que promove o desenvolvimento da sociedade socialista de acordo com suas próprias leis. Por isso o stalinismo não conhece diferença alguma entre “historicamente progressivo”, ou correspondente às leis da história, e “moralmente bom”. Em Hayek, ao invés das leis da história, aparecem as leis do mercado. Não obstante, a relação com a lei é a mesma. Ela não admite uma moral que possa interpelar em nome de seus resultados<sup>4</sup>. O fato de que não seja aceita a interpretação da lei, sequer por razões de sobrevivência da humanidade ou por razões morais, conduz à anulação dos direitos humanos. Consequentemente, ao ser realizado, tal princípio conduz ao suicídio coletivo da humanidade.

---

4 “O partido, o partido, sempre tem razão”, cantavam os partidários comunistas. Agora se canta: “O mercado, o mercado, sempre tem razão.” E sempre aquele que perde é o ser humano, aquele que não conserva nenhum de seus direitos. Na atualidade está fazendo-se um genocídio sem comparação na história, em nome da cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo. Mas prossegue o canto: “O mercado, o mercado, sempre tem razão.” Nada pode ser feito porque frente à lei – a lei segundo a qual é necessário pagar as dívidas – não se admite moral alguma. Isto remete à questão da consciência do Ocidente: é moralmente lícito não cometer genocídios? Não está acima da lei? O Ocidente tem uma boa consciência quando comete seus genocídios, como tem um bom estômago para digerir os alimentos que lhe enviam os povos famintos como pagamento de suas dívidas. Por outra parte, Hitler também falava nos mesmos termos. Dizia que “o Estado total não deve conhecer diferença alguma entre a lei e a ética” (Arendt, 1974, p. 485). Hayek também expressa agora que o mercado total não deve conhecer nenhuma diferença deste tipo.

Mercado Mundial, Juízo Final! Como sempre na tradição ocidental, deste juízo final se infere a necessidade de uma última batalha contra aqueles que se atrevem a criticar o mercado a partir de seus resultados. Se o movimento socialista cantava na Internacional a última batalha pelo direito humano, agora se anuncia a última batalha contra o direito: “A última batalha contra o poder arbitrário está diante de nós. É a luta contra o socialismo: a luta para abolir todo poder coercitivo que tente dirigir os esforços individuais e distribuir deliberadamente seus resultados.” (Hayek, 1980, p. 74)<sup>5</sup>.

Nesta visão, há somente um direito. É o direito de ter uma economia de mercado e, portanto, uma sociedade burguesa. Os resultados que esta sociedade produz não são objeto de nenhum outro direito. Ao ser justo o mercado, são justos seus resultados. Um direito que critique e questione tais resultados é considerado, *a priori*, uma injustiça. Na linguagem niilista, isto significa que é “utópico”.

Em consequência, para poder realizar esta última batalha, toda resistência contra a lei absolutizada do mercado é transformada em um monstro diabólico que nos conduz ao inferno. Assim é afirmado por Popper em íntima sintonia com Hayek: “A *hbris* que nos impulsiona a tentar realizar o céu na terra nos seduz para transformar a terra em um inferno; um inferno como somente podem realizar uns seres humanos contra outros.” (Popper, 1974a, p. VIII).

---

5 A própria guerra do Iraque foi apresentada como uma última guerra: “Se nós devemos entrar na guerra, não será somente uma guerra pelo petróleo. Tampouco será uma guerra pela democracia. Será uma guerra pela paz – não só pela paz em nosso tempo, mas pela paz para nossas crianças e nossos netos nos tempos futuros. Por isso, nosso compromisso no Golfo é uma empresa altamente moral.” Richard Nixon: “Bush tem direito: o compromisso da América no Golfo é moral”, em *International Herald Tribune*, 7. I. 1991. Ver Julien, Claude: “Une guerre si propre (Uma guerra tão limpa)...”, em *Le Monde Diplomatique* (Fevereiro, 1991), p. 1.

A última batalha que Hayek promete não é somente uma batalha contra os direitos humanos e o socialismo, mas, também, contra o próprio demônio fantasiado de Lúcifer. Trata-se de uma batalha exorcista que, segundo Popper, levará ao “controle dos demônios”.

De fato, a relação simétrica entre a ideologia estalinista e a neoliberal é surpreendente. Se colocamos nossas “relações capitalistas de produção” no lugar de “relações socialistas de produção”, das quais falava Stalin, só precisamos mudar palavras para cairmos no neoliberalismo atual. Em especial, não há necessidade de pensar nada novo<sup>6</sup>.

Antes, quando o planejamento era o único senhor, a economia era tal que não havia alternativa alguma. Agora que o único senhor é o mercado, de novo existe uma economia para a qual não há alternativa. O que mudou foram as relações sociais em função das quais se afirma que não há alternativa alguma. Porém, persiste a mesma chantagem com uma única alternativa que é afirmada sobre a proclamação da eficiência formal como valor supremo do mercado, ainda que isso leve ao extermínio da humanidade.

## **Eficiência, calculabilidade e ética**

Dada a subversão e anulação de todos os valores em nome da eficiência formal, há somente uma crítica que o argumento da eficiência não pode apagar do panorama com tanta facilidade. É a crítica que resulta da

---

6 Um político polonês, ministro da fazenda, disse: “A economia deve ter somente um senhor, o mercado.” (*Der Spiegel*, n. 12/1989, p. 175). Antes era dito na Polônia: “A economia deve ter somente um senhor, o planejamento.” Nos dois casos, trata-se de uma tese para cabeças duras, passa-se de uma a outra sem sequer fazer um mínimo esforço. No final das contas, com as ditaduras da Segurança Nacional, foi tirada a cabeça para botar o capacete.



pergunta: pode-se viver com isso? É a pergunta pelos resultados, negada de forma enfática pelas ideologias da eficiência.

Pode-se viver com os resultados de um mercado totalizado? A resposta a essa pergunta contém em si mesma uma crítica a partir dos resultados da totalização do mercado<sup>7</sup>. Mas essa crítica só é possível sob a condição de que não seja efetuada em nome de valores éticos, mas da sobrevivência da humanidade. Segundo tal crítica, a eficiência formal do mercado desenfreado conduz à destruição das fontes da riqueza: o ser humano e a natureza. A eficiência se transforma na concorrência de indivíduos que cortam o galho sobre o qual estão sentados, que se incitam de forma mútua e, ao final, celebram como mais eficiente aquele que termina em primeiro e cai.

Então, não é eficiente a eficiência? Ou não é suficientemente eficiente? Evidentemente, é preciso ter dúvidas sobre a eficiência da produção de

---

7 Eu quero citar à não pessoa central de nossa sociedade: "Na agricultura, do mesmo modo que na manufatura, a transformação capitalista do processo é, ao mesmo tempo, o martírio do produtor, em tal forma que o instrumento do trabalho se enfrenta com o operário como instrumento de submissão, de exploração e de miséria, e onde acontece a combinação social dos processos de trabalho como opressão organizada da sua vitalidade, da sua liberdade e da sua independência *individual*. A dispersão dos operários do campo em grandes superfícies vence sua força de resistência, ao mesmo tempo em que a concentração torna robusta a força de resistência dos operários da cidade. Da mesma forma que na indústria urbana, na moderna agricultura a intensificação da força produtiva e a mais rápida mobilização do trabalho são conseguidas ao custo de devastar e esgotar a força do trabalho operário. Além disso, todo progresso, realizado na agricultura capitalista, não é somente um progresso na arte de *esquilar o operário*, mas também na arte de *esquilar a terra*, e a cada passo que se dá na intensificação de sua fertilidade, dentro de um período de tempo determinado, é ao mesmo tempo um passo dado no esgotamento das fontes perenes que alimentam a fertilidade. O processo de aniquilação é tanto mais rápido quanto mais um país se apoia, como acontece com os Estados Unidos da América, sobre a grande indústria, como base de seu desenvolvimento. Portanto, a produção capitalista sabe somente desenvolver a técnica e a combinação do processo social socavando ao mesmo tempo as duas fontes originais de toda riqueza: *a terra e o homem*." (Marx, 1946, p. 423, grifos nossos).

riqueza se ela destrói acumulativamente as próprias fontes da riqueza produzida. A eficiência se torna ineficiente, acontecendo a “irracionalidade do racionalizado” da qual falava Max Weber. Uma produção é eficiente somente se reproduz as fontes da riqueza produzida.

Quando se fala da eficiência neste sentido, é utilizado com certeza um conceito de eficiência diferente daquele usado em nossa sociedade quando se rejeitam as alternativas em nome da eficiência. O *conceito de eficiência fragmentária* de nossa sociedade não se preocupa com as fontes da riqueza; somente quando é introduzido o *conceito de eficiência reprodutiva* surge um conflito: aquilo que é eficiente na perspectiva do primeiro conceito pode ser ineficiente na perspectiva do segundo e vice-versa.

A produção da riqueza deve ser feita de tal forma que as suas fontes – o ser humano e a natureza – sejam conservadas, reproduzidas e desenvolvidas junto com a riqueza produzida. Sem o conceito de eficiência reprodutiva, a eficiência fragmentária do mercado perde toda a sua orientação e somente pode tender à destruição das fontes da riqueza. Por isso, desenvolver o conceito da eficiência reprodutiva ganha cada vez mais uma importância decisiva, canalizando e limitando, sob este ponto de vista, o sistema compulsivo do mercado. Não se trata somente de novos valores, mas de uma nova valorização ética do ser humano e da natureza. Vimos antes como o mercado, como mercado total, não tem outro limite que sua própria arbitrariedade; qualquer outro valor novo fica sem efeito e só pode ser imposto no âmbito estritamente privado.

É calculável esta eficiência reprodutiva? Qualquer calculabilidade é fragmentária. Para poder calcular com certeza a eficiência reprodutiva, deveríamos ter um conhecimento ilimitado e perfeito. Por tal motivo, qualquer cálculo é provisório e não pode substituir jamais a decisão. A decisão não é técnica. Com todos os cálculos não podemos saber de antemão os efeitos do não calculado, ou aquilo não calculável sobre os riscos resultantes. Qualquer esquecimento, aparentemente insignificante, pode resultar no fracasso de tudo: causa pequena, efeito grande.

Para que possa ser assegurada, a eficiência reprodutiva não deve ser reduzida ao cálculo puro. Se acontece a redução, ela não pode ser afirmada. Em nome da eficiência reprodutiva, é preciso estabelecer limites que não podem ser calculáveis ou ser o resultado de cálculo nenhum. A eficiência reprodutiva só pode ser garantida quando transcendemos a própria calculabilidade. Só pode ser assegurada quando renunciamos, em certo grau, ao próprio cálculo.

É preciso pôr limites à eficiência fragmentária calculada, os quais não podem ser o produto de um cálculo. Só assim podemos assegurar a eficiência reprodutiva. Porém, os limites deste tipo são valores que garantem a eficiência reprodutiva enquanto restringem o espaço no qual a decisão pode ser tomada de forma legítima, agindo sobre a base de cálculos fragmentários.

Mas estes valores não podem ser o resultado de nenhum cálculo. São derivados do reconhecimento mútuo entre seres humanos, o qual inclui um reconhecimento da vida da própria natureza. O cálculo não determina valores, pelo contrário: por ser niilista os destrói. Onde não restam valores para dissolver, desvanece-se a si mesmo. É como um vampiro que vive do sangue dos vivos. Quando ninguém mais vive, ele também não pode viver.

Portanto, existe uma relação entre valores e eficiência. Não obstante, se os valores são submetidos ao cálculo de eficiência fragmentária, eles ficam dissolvidos e, finalmente, não há mais eficiência fragmentária. Os valores da convivência não podem surgir em nome da eficiência. Mas o reconhecimento desses valores é o ponto de partida da possibilidade de assegurar a eficiência reprodutiva, e com ela tornar possível a vida no futuro.

Desta forma, trata-se do elemento qualitativo nas análises quantitativas. As ciências empíricas em geral – e não somente a ciência econômica – tratam ainda hoje o elemento qualitativo dos valores como algo que não é de competência da ciência. É tratado com desprezo. Procura-se reduzir o qualitativo ao quantitativo, caindo em um simples utopismo que tenta realizar o qualitativo dos valores humanos mediante uma carreira infinita – de má infinitude – no quantitativo. Inclusive, a “mão invisível” de Adam Smith e as ilusões dos teóri-

cos neoclássicos sobre a tendência ao equilíbrio do automatismo do mercado não são outra coisa que utopismos deste tipo.

O físico Rutherford tem uma frase famosa que é o reflexo da cegueira utopista das ciências empíricas modernas: "*Qualitative is nothing but poor quantitative.*" (O qualitativo não é nada além de pobreza quantitativa)<sup>8</sup>.

Toda a ciência empírica é percorrida por um fantasma. É o fantasma da onisciência, o qual é o pressuposto necessário para poder reduzir o qualitativo ao quantitativo. O fantasma onisciente tem uma dupla face. Uma é aquela do ser onisciente que atua no mundo que a ciência empírica imagina. Começa a andar na física com o diabozinho de Laplace, para continuar nas ciências econômicas com o agente onisciente que atua no mercado da teoria da concorrência perfeita. Continua percorrendo as teorias do planejamento econômico perfeito, nas quais existe algum planejador perfeito com a mesma onisciência de cada participante no mercado tal como é concebido nas teorias neoclássicas. Eis uma face que a ciência empírica emprega para fazer desaparecer o qualitativo em favor do quantitativo.

A outra face, é um diabozinho, ao contrário do diabozinho de Laplace, que começa a percorrer as ciências empíricas a partir de Adam Smith. Chama-se de "mão invisível" ou "providência". Mediante um automatismo das estruturas da realidade, faz com que os atores, sem ter conhecimento perfeito, gerem resultados como se tivessem tal conhecimento. O conhecimento perfeito não desaparece, mas é deslocado do lugar dos atores, dos quais se afirma que não o possuem, em direção a uma estrutura cuja magia opera como se o tivesse. Prigogine fez entrar tais ilusões nas ciências naturais, sustentando que o caos produz a ordem, o qual é a mão invisível de Adam Smith, só que agora transferida das estruturas do mercado para as estruturas da natureza (Prigogine; Stengers, 1983). Encontramos a mesma tese em uma obra anterior, no Marquês

---

8 Ver a discussão deste problema em Ibáñez (1991, p. 71).

de Sade<sup>9</sup>. Ao substituir o ator com conhecimento perfeito, próprio das teorias econômicas neoclássicas, pelas teorias neoliberais (Hayek em especial), o fantasma da mão invisível retorna à teoria econômica<sup>10</sup>. A ciência natural, que com Prigogine tinha importado a mão invisível de Adam Smith, agora a envia de volta ao pensamento econômico com uma nova autoridade – a autoridade da ciência natural, que é uma autoridade completamente dogmática – para reforçar aquilo que os neoliberais já tinham redescoberto.

Esse fantasma, com a sua cabeça de Jano, atravessa as ciências empíricas. Porém, tem o grande defeito de ser um fantasma qualitativo. Ao recorrer a este fantasma qualitativo, as ciências empíricas pretendem comprovar o que diz Rutherford, isto é, que “o qualitativo não é nada além de pobreza quantitativa”. Esta tese é comprovada mediante a introdução de um conceito qualitativo, para comprovar assim que não há necessidade de conceitos qualitativos. A própria comprovação é uma contradição. Demonstra o contrário daquilo que pretende comprovar, isto é, demonstra que não há ciência quantitativa possível sem conceitos qualitativos prévios. A conclusão pode ser somente: ao não dispor de sujeito onisciente algum, e ao não haver estrutura alguma que atue como se fosse onisciente, é necessário introduzir conceitos qualitativos. Existe um limite de factibilidade humana que torna qualitativamente impossível a redução do qualitativo ao quantitativo. Fazer a tentativa desta redução vai dar num processo de má infinitude que, no final das contas, conduz à destruição da própria humanidade e da natureza.

---

9 “No século XVIII, a ideia de que a desordem implica necessariamente uma ordem obtém uma força conquistadora. Desta forma, Sade reconhece assim a obra da ‘mão sábia da natureza’; ela ‘faz nascer a ordem da desordem e, sem desordem, não chegará a nenhum lugar; este é o equilíbrio profundo.” (Sade apud Balandier, 1989, p. 173).

10 Sobre o particular, Hayek afirma que o mercado funciona como se os atores tivessem conhecimento perfeito, sem tê-lo. Inspira-se na filosofia do “como se” de Vaihinger. Ver Vaihinger (2011).

A mesma contradição é evidente no seguinte texto de Konrad Lorenz (1973, p. 53):

Em seus esforços analíticos, o pesquisador não deve esquecer nunca que as características e as leis de todo o sistema, assim como de todos seus subsistemas, devem ser explicadas a partir das características e leis daqueles subsistemas que se encontram no plano de integração seguinte em sentido descendente. Isso só é possível *se é conhecida a estrutura* na qual os subsistemas se integram no plano em direção à uma unidade superior. *Sob o pressuposto de um conhecimento perfeito desta estrutura, pode-se explicar em princípio qualquer sistema vivente, também o mais superior em todos seus efeitos, de uma forma natural, isto é, sem recorrer a nenhum fator extranatural.*

Para que o conhecimento humano não precise recorrer a nenhum fator extra-natural, Lorenz apresenta como prova um argumento que pressupõe justamente uma condição extranatural, isto é, o “pressuposto de um conhecimento perfeito dessa estrutura”. Se esse fosse seu único argumento, provaria o contrário: que a condição do conhecimento que não recorre a nenhum fator extranatural é exatamente uma condição extranatural. Ele cai numa contradição sem solução<sup>11</sup>.

---

11 Lorenz não se preocupa muito com as formalidades do trabalho científico. Numa entrevista, declara o seguinte: ‘Lorenz: ‘Mas qualquer originalidade consiste na falta de leitura. Eu sou um homem com pouca formação, não obstante, escrevi em 1942 uma refutação a Emmanuel Kant’. *Der Spiegel*: ‘O resultado foi seu livro principal, *O reverso do espelho*. Por qual motivo retoma este tema justamente no campo russo de prisioneiros?’ Lorenz: ‘Porque estava recluso e não me restava nada diferente que filosofar. Se neste tempo tivesse lido Kant, talvez não tivesse escrito meu livro. [...] Não, o li apenas depois da guerra. No fundo, Kant não pode ser lido, somente pode ser traduzido do alemão.’ *Der Spiegel*: ‘Você nunca trabalhou a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*?’ Lorenz: ‘Não, nunca.’” (*Der Spiegel*, n. 45/1988, p. 261-263).

De fato, com a citação anterior, Lorenz invalida a sua pretendida refutação de Kant. O ser onisciente que introduz é somente o sujeito transcendental que pretende ter eliminado em seu livro *O reverso do espelho*.

Um argumento quase igual é oferecido por Wittgenstein (1989, p. 12) em sua *Conferência sobre ética*:

Vamos supor que um de vocês seja onisciente... no caso de que escreva tudo o que sabe num grande livro, então este conteria a descrição completa do mundo. Gostaria agora de chamar a atenção sobre o fato de que o livro não conteria nada que nós possamos chamar de um juízo ético, isto é, nada que implicasse logicamente um juízo ético.

De novo, elimina-se a ética pela introdução de um fantasma onisciente e se supõe, pelo menos assim parece a partir de seu ponto de vista, que todos os juízos são juízos de fato (juízos denotativos). Wittgenstein introduz o ser qualitativo onisciente para comprovar que os juízos qualitativos não são necessários. Wittgenstein sequer pensa que existe a ética porque não somos seres oniscientes. Trata-se de um limite de factibilidade, não de um “ainda não”. O fantasma onisciente de Wittgenstein é, também, um sujeito transcendental. Vai dar na crença de que em realidade é “como se” fôssemos oniscientes. O resultado é a destruição da própria realidade.

O fantasma onisciente é com frequência todo-poderoso. Quando Einstein diz “*Gott würfelt nicht*” (Deus não joga dados), recria o diabozinho de Laplace ao conceder-lhe agora a capacidade de jogar dados com todo o universo. Ainda que não emprega – segundo Einstein – tal capacidade, evidentemente a possui.

Sem dúvida, o fantasma onisciente e todo-poderoso que percorre as ciências empíricas – tanto naturais como sociais – é o sucessor do ser supremo de Aristóteles, inclusive do Deus da escolástica. De Deus dos filósofos, passou a ser o fantasma das ciências empíricas. Continua sendo um Deus raquítico, sacrificial e sumamente cruel, que indica à humanidade o caminho em direção à autodestruição.

Nesta conclusão, que é nossa, descansa a necessidade do reconhecimento de valores humanos em termos qualitativos, não reduzíveis a nenhum cálculo fragmentário. Não obstante, pode-se comprovar que o reconhecimento dos valores é necessário, porque sem seu reconhecimento a humanidade não pode viver. Entretanto este argumento não contém cálculo fragmentário algum, mas uma relação com a totalidade do mundo vista como um sistema interdependente, cujo conhecimento detalhado não podemos atingir. Por isso, é um argumento racional, sem ser produto de cálculo algum. A conclusão é obtida como consequência da impossibilidade de calcular a totalidade. Portanto, tal conclusão é inferida do reconhecimento dos limites da factibilidade humana, algo que até agora nenhuma ciência empírica fez.

O famoso discurso do chefe dos peles vermelhas, Seattle, expressa a mesma relação:

Nós sabemos isto: a terra não pertence ao homem. O homem pertence à terra. Nós sabemos isto: todas as coisas estão relacionadas, como o sangue que une uma família. Todas as coisas estão inter-relacionadas entre si. Tudo o que acontece com a terra também acontece com os filhos da terra. O homem não trama o tecido da vida. Ele é, simplesmente, uma pausa nela. Tudo o que ele faz com esse tecido, também o faz consigo mesmo. (Diálogo Social, 1983).

Isto não é algo parecido a uma renúncia ao antropocentrismo. O ser humano só pode pensar em termos antropocêntricos. O antropocentrismo é uma condição – ontológica – do pensamento. Não obstante, aquilo que na tradição ocidental aparece como antropocentrismo não coloca o homem no centro do pensamento sobre si mesmo e sobre a natureza. O ser humano é substituído por abstrações, em especial pelo mercado e pelo capital. Trata-se de um mercadocentrismo e um capitalcentrismo. Tira o ser humano de seu lugar central, para destruí-lo junto com a natureza. Ao colocarmos o ser humano no centro, o mercado e o capital devem deixar esse lugar. Somente assim é possível, na realidade, colocar o ser humano no centro.



Entrementes, ao colocarmos o ser humano no centro, resulta que devemos colocar a natureza junto dele. Como diz Seattle: “Tudo o que ele faz com esse tecido (da natureza), também o faz consigo mesmo.” O ser humano não pode colocar-se no centro se o faz contra a natureza. Resulta o paradoxo: quando se coloca no centro, deve renunciar a colocar-se ali. A afirmação do antropocentrismo conduz ao limite da dissolução desse mesmo antropocentrismo. Contudo, permanece vigente o antropocentrismo: o ser humano é aquele ser natural do qual depende a sobrevivência da própria natureza.

Porém, a expressão de Seattle é também válida ao contrário: o que ele faz consigo mesmo, também o faz ao tecido da natureza. De fato, o ser humano ocidental trata a natureza como trata a si mesmo e a seus semelhantes. Destrói a natureza como faz consigo mesmo. Quando Seattle acrescenta “No final das contas, é possível que sejamos irmãos”, igualmente diz que a única forma de que o homem salve a natureza consiste em aceitar uma relação de irmãos com os outros seres humanos. A guerra que surge destrói, pela violência, a natureza que quer salvar. Não se pode salvar a natureza mediante o sacrifício dos irmãos.

Mas isto volta uma e outra vez como a ilusão do Ocidente. O Ocidente sempre tentou salvar a humanidade pelo genocídio de uma parte dela; nem os países do socialismo histórico escaparam da regra<sup>12</sup>. Na atualidade, aparece de novo tal ilusão, desta vez vinculada à salvação da natureza: sacrificar uma parte da humanidade – o Terceiro Mundo – para salvar a natureza como uma arca de Noé para o restante. Cada vez mais uma boa parte da preocupação ecológica insinua este caminho. Se o Ocidente cai novamente na ilusão do genocídio salvífico e sacrificial, este será o final da humanidade inteira (Brisson, 1990).

---

12 Ver Hinkelammert (1991).

O reconhecimento dos valores humanos, não obstante, continua sendo paradoxal. Devem ser reconhecidos como valores sem calcular a sua utilidade fragmentária, para que tenham o efeito de sustentar um mundo no qual toda decisão continua apoiada no cálculo fragmentário. Por isso, é um reconhecimento conflitante que precisa assumir o conflito sem pretender eliminá-lo. Pode subordinar o cálculo fragmentário e, com ele, o mercado, ainda que não possa fazê-los desaparecer. Trata-se, agora, de uma política que não é reduzível à técnica e que reclama sabedoria e humanismo.

## O cativo da utopia

As teorias neoliberais, todavia, resistem a abandonar o fantasma onisciente e criam a ilusão da calculabilidade como evidência da eficiência de sua única alternativa. Da mesma forma, repetem, uma e outra vez, a fórmula de Adam Smith da “mão invisível” do mercado e a interpretam na linha das “forças autorreguladoras” do mercado, constituídas em automatismo. Como foi demonstrado antes, tais teorias estão baseadas no pensamento liberal anterior, em especial na teoria do equilíbrio geral elaborada por Walras e Pareto. Porém, esta coincidência obscurece com muita facilidade o fato de que entre o pensamento liberal e o neoliberal existe um corte profundo.

Na verdade, os pensadores liberais também acreditam nas forças autorreguladoras da “mão invisível”, com a diferença que as relativizam. Por isso, estão convencidos de que é necessário complementá-las mediante intervenções nos mercados. Os pensadores liberais poucas vezes totalizam o mercado; ao contrário; para eles é o centro da sociedade, em volta do qual são necessárias atividades corretivas que o mantenham dentro de certos limites; em sua visão, o mercado não é uma *societas perfecta*. Isso explica porque os pensadores do capitalismo intervencionista, e de reformas da “sociedade do bem-estar” dos anos 50 e 60 do século XX, são liberais. Inclusive Keynes,

aquele que mais insiste na necessidade de pôr uma mão visível ao lado da invisível, mantém-se dentro dos limites gerais do pensamento econômico liberal.

Os neoliberais, ao contrário, totalizam o mercado e o vêem como *societas perfecta* sem restrições. Eles reduzem toda a política a uma aplicação das técnicas do mercado e renunciam à busca de compromissos. Deixam de negociar para impor. A sua consigna pode ser resumida assim: se há falhas no mercado, é preciso introduzir mais mercado. As falhas nunca são do próprio mercado, mas das distorções que o mercado sofre. Em consequência, as crises de exclusão e da natureza não são o produto de deficiência alguma do mercado, e sim do fato de que este ainda não foi suficientemente globalizado e totalizado<sup>13</sup>. A isto podemos acrescentar: se há falhas na tecnologia, é preciso introduzir mais tecnologia; se há falhas na guerra, é necessário introduzir mais armamentos. A “Guerra das Galáxias”, por exemplo, foi baseada neste

---

13 Este fato se torna visível particularmente em duas grandes crises da economia mundial: a) a crise do ser humano, ameaçado pela exclusão de grande parte da população mundial da divisão social do trabalho. Essa exclusão, que parece estar crescendo, conduz as populações excluídas a recorrer a estratégias precárias e desesperadas de sobrevivência que ameaçam a própria sociedade. Tal exclusão está presente em todas partes, mas com maior intensidade no Terceiro Mundo. Não obstante, a exclusão da população repercute gravemente no Primeiro Mundo. Um dos efeitos é a emigração da população para os países do centro, o que gerou o levantamento de um novo muro em volta dos países centrais para convertê-los em fortalezas: a fortaleza Europa e a fortaleza Estados Unidos. O muro de Berlim, que caiu em 1989, não deixava sair; o novo muro não deixa entrar. Aparece na Europa entre Gibraltar e Tânger, e entre os países da União Europeia e o mundo ex-socialista. Nos Estados Unidos, ele aparece na fronteira com o México e na divisa da Flórida com o Haiti e a República Dominicana; b) a destruição cumulativa da natureza e do ambiente. O desmatamento, a poluição do ar, da água e da terra, os lixos tóxicos, o buraco na camada de ozônio etc. são evidências da crise. De forma crescente, aparece vinculada com o problema da exclusão da população, dado que as estratégias desesperadas de sobrevivência são um fator importante – e possivelmente aquele que será mais difícil de controlar – da destruição da natureza. O problema humano e o problema com a natureza são inseparáveis.

utopismo infinito, orientado pela invulnerabilidade de um Aquiles sem calcanhar de Aquiles, assegurado por um armamentismo ilimitado.

Esta totalização do mercado subjaz à própria política dos centros financeiros mundiais, os quais veem solucionado o problema do mundo à medida que seja aperfeiçoado aquilo que eles chamam de “globalização dos mercados”.

Se adotamos o conceito de totalitarismo de Hanna Arendt, o resultado é uma ideologia totalitária que conduz a puras políticas de tábua rasa, que na linguagem neoliberal são chamadas de “políticas de choque”. Essa ideologia é guiada por um princípio que Ronald Reagan empregou com frequência em suas campanhas eleitorais: “Não há problema com o Estado, o Estado é o problema.”<sup>14</sup>

Acontece, então, uma inversão. Os problemas concretos da exclusão da população e da destruição da natureza são vistos como o resultado das distorções que sofre o mercado. Do ponto de vista neoliberal, eles são prova, unicamente, de que o mercado ainda não foi suficientemente respeitado. Logo, a razão do desemprego é a política do pleno emprego; a razão da miséria é a existência dos sindicatos e do salário mínimo; a razão da destruição da natureza é a insuficiência de sua privatização. Tal inversão do mundo, na qual uma instituição que se pretende perfeita substitui por completo a realidade concreta para devorá-la, explica a mística neoliberal da negação de qualquer alternativa, seja ela procurada ou não dentro dos limites do capitalismo em geral<sup>15</sup>.

---

14 Friedrich Hayek, inclusive, faz a relação com a mística da “última batalha” (ver nota 5 supra). Resulta, então, uma ideologia que é obviamente complementar da ideologia da ortodoxia socialista da União Soviética. O único que faz é substituir as “relações socialistas de produção” pelo mercado total; o restante continua de pé.

15 Hayek (1980, p. 73) nos disse: “[...] não será suficiente frear aqueles que desejam destruir a democracia para conquistar o socialismo ou, inclusive, aqueles totalmente comprometidos com o programa socialista. O mais forte apoio desta tendência ao

## A antiutopia secularizada e a apocalíptica<sup>16</sup>

O mercado total, em sua representação do automatismo do mercado, é utópico no sentido de uma *societas perfecta* e de uma instituição perfeita. Não obstante, trata-se de uma utopia que não é percebida como tal, mas que é identificada com a realidade; fazê-lo assim é considerado realismo e pragmatismo. O neoliberal, ao pronunciar suas utopias, sente-se realista. Ato seguido, enfrenta as demais utopias com seu realismo aparente e chega à conclusão de que as imaginações de liberdade ou solidariedade que questionam o mercado parecem ser utopias. Em consequência, a ideologia do mercado total se faz passar como antiutópica. Na verdade, é isto somente em referência às utopias ou horizontes utópicos que tornam presente uma liberdade ou solidariedade concretas. Ao fazê-lo, em especial com as utopias socialistas, a ideologia do mercado total é antiutópica em relação a elas. Por isso, a antiutopia e o antimessianismo são seus traços fundamentais, pois se trata de projeções utópicas da solução de problemas concretos.

Entrementes, a ideologia do mercado deriva consequências utópicas de sua antiutopia. Desenvolve, portanto, a promessa de realizar uma utopia logo após destruir as utopias. A destruição dos movimentos e imagens utópicas aparece agora como o caminho da realização desta utopia. De seu antiutopismo frenético, tal ideologia infere a promessa utópica de um novo mundo. A tese básica é: quem destrói a utopia, realiza-a. O fato de apresentar o mercado total como *societas perfecta* e como concorrência perfeita torna visível o horizonte utópico da antiutopia. As denominações escolhidas para nomear a sociedade do mercado não são algo diferente de um utopismo

---

socialismo vem hoje daqueles que sustentam que eles não querem socialismo nem capitalismo mas um 'caminho intermediário', ou um 'terceiro mundo'."

16 Ver Hinkelammert (1987, p. 196-199).

ilusório. Reagan denominou a sociedade agressiva do mercado total como a “cidade que brilha nas colinas”, o que, na linguagem esotérica dos Estados Unidos, significa nada menos que uma nova Jerusalém ou um reino milenar. Igualmente, Reagan apresentou a sociedade dos Estados Unidos como “luz eterna”, “catedral da liberdade” e “guia iluminador para a humanidade”. Assim, a *societas perfecta* do automatismo do mercado recebe seu brilho utópico, que mais resplandece quanto mais tenebrosa aparece a conspiração mundial do Reino do Mal. Para que essa utopia brilhe com maior luz é preciso somente destruir os utopistas que constituem o Reino do Mal. Trata-se de uma utopia antiutópica agressiva, cuja realização é anunciada como a destruição de todos os utopistas do mundo.

O caminho em busca dessa utopia não consiste em assegurar a paz e um desenvolvimento humano solidário; pelo contrário, aqueles que querem isto são considerados utopistas. Para que a humanidade se encontre a si mesma é necessário assegurar a luta e destruir a solidariedade. Querer a paz e o desenvolvimento solidário da humanidade são signos do Reino do Mal. A vida é luta, e a liberdade consiste em ter a liberdade para lutar. A luta é o princípio de vida da sociedade. Em consequência, aquele que está contra a luta, está contra o princípio de vida da humanidade. Logo, é necessário levar adiante uma luta que garanta o princípio de vida da sociedade, que é justamente a luta. A utopia ameaça a existência desta e, portanto, requer que se faça a guerra total contra a utopia. Ao ganhar a guerra, cria-se um mundo novo que pode ser celebrado agora de forma utópica. Que a luta seja imposta de forma definitiva como o princípio de vida da humanidade aparece agora como o novo mundo utópico.

A ideologia do mercado total não é outra coisa que a forma neoliberal do desenvolvimento e a ideologia da luta. Trata-se da ideologia de uma luta que é desenvolvida no mercado e que é o princípio de vida deste e da totalidade da sociedade. É necessário proteger a luta contra os movimentos populares e os intervencionistas do Estado para que o mercado possa dar

seus frutos. A consigna para ampliar e assegurar a luta do mercado é: mais mercado. A luta contra a utopia, também aqui, é uma luta que se realiza para poder lutar com liberdade. Em consequência, junto com a utopia aparece como adversário qualquer humanismo. A sua destruição é celebrada, uma vez mais, como recuperação do humano, o que não é algo diferente do respeito por essa luta.

Destruir a utopia para que o homem possa ser verdadeiramente humano, abolir o humanismo para que seja recuperado o humano: eis é o caminho para oferecer uma utopia na antiutopia.

Não obstante, a utopia antiutópica não celebra unicamente o que existe. Fundamenta um processo de mercado total que tem uma dimensão infinita em direção ao futuro e ao qual é atribuída uma perspectiva. A sociedade do mercado não é somente uma “cidade que brilha nas colinas”; encontra-se ao mesmo tempo em um processo para chegar a sê-lo. Mediante um processo infinito de totalização do mercado chega a ter uma perspectiva infinita, com a qual não é só a presença de um princípio utópico, mas também de um futuro utópico.

Por um lado, essa utopia é fabricada por uma expropriação e manipulação da utopia socialista tradicional, que se junta agora às relações de produção capitalista. Isso implica algumas reformulações, mas na manipulação da utopia são assumidas imagens centrais da esperança surgidas na tradição socialista. Pode ser demonstrado com o exemplo de um discurso que Reagan dirigiu à juventude alemã em Hambach. Reagan começou com o anúncio de um futuro brilhante levantado contra a tirania:

Vocês podem seguir seus sonhos até as estrelas... e nós, que vivemos nesta grande catedral da liberdade, não devemos esquecer nunca: vamos ver diante de nós um futuro brilhante; vamos ver surgir das cúpulas da liberdade e – também isso podemos prever, o final da tirania, se acreditamos em nossas maiores forças –, nossa valentia, nosso valor, nossa capacidade infinita de amor. (Reagan, 1985).

Veio logo a descrição do futuro brilhante que culminou em frases que, quase textualmente, poderiam ser de Bebel ou de Trotski<sup>17</sup>.

Vamos transformar o extraordinário em cotidiano – assim trabalha a liberdade –. E os mistérios de nosso futuro não pertencem somente a nós aqui na Europa e América, mas também a todos os homens em todos os lugares para todos os tempos... O futuro está esperando seu espírito criativo. De suas filas pode crescer para o futuro da Alemanha um novo Bach, um novo Beethoven, um novo Goethe e um novo Otto Hahn. (Reagan, 1985).

Reagan une esta utopia, que ele chama “a verdadeira revolução da paz em liberdade”, com as utopias do progresso técnico e com a utopia de uma paz considerada como o resultado de um armamentismo desatado e sem limites. Tudo isso é apresentado com a lei da história: “A história não está do lado daqueles que manipulam o significado das palavras como revolução, liberdade e paz. Pelo contrário, a história está do lado daqueles que lutam em todo o mundo por uma verdadeira revolução da paz em liberdade.” (Reagan, 1985).

Sempre a história decide de que lado está a liberdade: do lado de quem ganha. Esse é justamente o fim da história, tão caro aos estalinistas quanto aos neoliberais.

---

17 “‘Transformar o extraordinário em cotidiano’ é uma velha fórmula utópica. August Bebel tinha dito no final do século XIX: ‘As gerações futuras [...] realizarão sem maior esforço tarefas para as quais, no passado, cabeças extraordinárias tinham pensado muito e tentado encontrar soluções, sem tê-las encontrado.’ Também Trotski sonhou em transformar o extraordinário em cotidiano: ‘A média humana vai ser elevada até o nível de um Aristóteles, Goethe, Marx. Por cima deste topo vão ser levantadas novas cúpulas.’” (Bebel; Trotski apud Sombart, 1934, p. 104-105). Esse livro de Sombart é um panfleto antiutopista e anticomunista, com o qual Sombart dá as boas-vindas ao regime Nazi na Alemanha.



Em seu livro *O triunfo da política* (1986), David Stockman testemunha a proximidade entre o neoconservadorismo, o fundamentalismo cristão dos Estados Unidos e o neoliberalismo. Ele chama monstro e besta tudo aquilo que não é a totalização do mercado. Como muitos neoliberais, ele se faz passar por um convertido da esquerda que encontrou seu realismo no neoliberalismo e seu utopismo respectivo<sup>18</sup>. Da mesma forma, considera a política como um intervencionismo nefasto: “os políticos estão arruinando o capitalismo americano” (Stockman, 1986b, p. 210). Como o intervencionismo cria dependências, Stockman, uma vez nomeado diretor de orçamento no governo Reagan, quis cortar o cordão umbilical da dependência. “Meu plano confiava numa dor breve e aguda, em favor de uma recuperação da saúde de longo prazo.” (Stockman, 1986b, p. 219).

Isto significava também o corte súbito da ajuda social para os necessitados com capacidade de trabalho... “somente um chanceler de ferro poderia tê-lo imposto” (Stockman, 1986b, p. 219).

Stockman conta também como caiu nas mãos dos utopistas, ao ser “sequestrado na direção de grandes babéis pecaminosas por uma horda de amigos da paz esquerdista”. Uma era um seminário com pensamentos liberais: “desarme atômico, integração das raças e outras utopias”. Refere-se à outra quando narra: “[...] com quanto temor encontrava-me no *hall* do edifício da ONU, aquele bastião dos defensores da distensão, dos comunistas e dos hereges esquerdistas. Tremia pensando na ira de Deus por causa de minha estada neste mercado da maldade [...]” (Stockman, 1986c, p. 177).

Aquilo que não aponta, tendo-o obviamente presente, era a sede do anticristo. Seu pano de fundo fundamentalista é evidente.

---

18 De um professor liberal que teve em sua juventude, Stockman diz: “[...] em três meses destruiu tudo aquilo no qual eu tinha acreditado, desde o bom Deus até a bandeira das estrelas.” (Stockman, 1986b, p. 201).

Ele diz que foi salvo lendo Niebuhr: “Niebuhr era um crítico sem piedade do utopismo” (Stockman, 1986c, p. 177); então, transformou-se em um “matador de dragões” (Stockman, 1986c, p. 222). Sobre a “propensão a uma economia estatal”, Stockman fala como se fosse um “monstro”, e diz: “[...] combatê-lo com uma espada da ferraria do economista do mercado F. A. Hayek”.

Não obstante, em sua luta contra a utopia retornou à utopia, ainda que agora na forma antiutópica do neoliberalismo, da qual Stockman diz que se trata da “nova doutrina da oferta”:

Num sentido mais aprofundado, porém, a nova doutrina da oferta somente era uma reedição do meu velho idealismo social em forma nova e, como eu acreditava, amadurecida. O mundo poderia começar de novo a partir do princípio. As crises econômicas e sociais, que estão aumentando, poderiam ser superadas. Os males herdados e mais antigos, o racismo e a pauperização, poderiam ser superados por reformas profundas que partiam de causas políticas. Mas, em especial, a doutrina da oferta deu uma alternativa idealista para o sentido do tempo cínico, pessimista. (Stockman, 1986c, p.185).

As reformas fundamentais que partem das causas políticas, das quais Stockman fala, são ações contra qualquer intervencionismo e influência política no mercado. O notável idealismo social de Stockman ajuda o desempregado tirando-lhe seu subsídio ao desemprego, medida celebrada por ele como um passo no caminho da eliminação da pobreza e do desemprego.

Tudo isso tem um fundo religioso que coincide nitidamente com o fundamentalismo cristão. Stockman (1986c, p. 192) fala com total seriedade do “evangelho da oferta.”<sup>19</sup>

---

19 Trata-se de uma biografia que explicita bem o surgimento da utopia antiutópica.

## **A sacralização das relações de produção: o caráter conservador da utopia**

O resultado é uma total sacralização das relações sociais de produção. Isso explica a grande semelhança entre a ideologia stalinista e a neoliberal. As duas sacralizam, de forma análoga, suas relações de produção correspondentes.

Dado que qualquer alternativa a esta sacralização devo partir da afirmação da solidariedade humana frente às crises concretas da divisão social do trabalho e da natureza, a ideologia da *societas perfecta* conduz à diabolização da solidariedade. A diabolização opera, também, por inversão: todos solidariamente renunciam à solidariedade; todos unidos combatem aqueles que querem estar unidos. Como na *pro-slavery-rebellion*, os amos dos escravos atuam de forma solidária a favor da escravidão e contra a solidariedade humana. Aparece aqui uma rebelião contra toda solidariedade humana que chama todos a uma ação comum.

Então acontece a promessa da salvação/boa notícia do liberalismo econômico:

1. A abundância (satisfação dos desejos).
2. A promessa de um crescimento sem fim.
3. A unidade da humanidade mediante o mercado.
4. A aceitação da destruição do ser humano e da natureza, mas confiando nas forças salvadoras do mercado que, mediante o crescimento sem fim, garante o caminho para superar a própria destruição.

A promessa utópica do mercado total não se expressa unicamente nos discursos políticos. Eles não são mais que a ponta do *iceberg* desta grande utopia. Seu campo de propagação e predomínio por excelência é a propagan-

da comercial. Nela todo mundo encontra-se dia e noite sob o bombardeio de uma utopia anti-humana, da qual quase não há escapatória. A promessa de um mundo de salvação está presente em todas partes.

Por esta razão, a propaganda comercial não tem como impacto central a informação dos consumidores; aliás, grande parte dela não contém informação alguma. A informação que oferece é o veículo da criação de mitos utópicos, e a mercadoria é transformada na portadora desses mitos. São mitos soltos que, em conjunto, porém, constituem um grande mito utópico total que possui um alto grau de coerência. Esta grande utopia total não precisa nunca ser expressada como tal, ainda que se encontre presente como totalidade em todas partes. Os mitos da propaganda comercial podem ser tratados, no sentido de Levy-Strauss, como mitemas. Os mitemas conformam um mito total, mas explicitamente não o revelam em parte alguma. Somente são compreensíveis a partir da construção reflexiva do mito total. Não obstante, sem esta construção consciente são portadores do mito total, sendo assumidos como de modo subconsciente (Levy-Strauss, 1964).

Podemos apresentá-lo com alguns exemplos. Quando uma bebida é anunciada como “Coca-cola, dá mais vida” ou “Fanta, bota música em tua boca”, a bebida é transformada em um mito, pois sem ele não teria nenhum sabor especial. O mito é parte integrante de seu sabor, ainda que não o substitua.

Este mito do produto recebe também sua benção religiosa<sup>20</sup>. Esta mitificação das mercadorias está inscrita na mitificação do desenvolvimen-

---

20 Por exemplo, uma propaganda transmitida pela rádio católica da Costa Rica diz: “Nosso pão de cada dia, Padaría Schmitt e Companhia”, também “Na Importadora Monge, eu tenho fé”. Nestes casos, o caráter blasfemo da mitificação salta aos olhos, por mais que seja ocultado através de uma piedade aparente. “HOJE, Coca-Cola vai mudar tuas emoções para sempre! Não percas... tu lamentarás para sempre! [...]” (*La Nación*, 21. XI. 1993) *per saecula saeculorum; aeternitas aeternitatis*. Em outra campanha publicitária promete-se “[...] COQUETA te oferece mais que qualquer

to técnico, no sentido de um progresso<sup>21</sup> que vai em direção a um mundo melhor<sup>22</sup> e nos faz viver como deuses: “1969: o Apolo 11 chega à Lua. 1993: um trem Apolo chega a Cartago. O inter-trem torna-o possível! Uni-vos aos milhares de viajantes que a partir de 19 de outubro desfrutem do prazer de viajar como os deuses! Inter-trem” (*La Nación*, 31. X. 1993). A Hitachi nos oferece os trens rápidos do amanhã: “Hitachi vai a velocidade plena [...] Não é o fato de ir mais rápido, mas de servir com a maior eficiência às pessoas; por isso, Hitachi vai a toda marcha em direção ao futuro com a finalidade de tornar presente os benefícios para todos” (*La Nación*, 2. XI. 1993). Tal publicidade é especialmente interessante, dado que vincula o progresso e os sonhos que realizará com a unidade da humanidade e com o bem-estar de todos. A Hitachi oferece trens rápidos, mas o faz na América Central, onde durante séculos não haverá demanda potencial para esse tipo de trens. Não faz o oferecimento de forma séria, pois a oferta é só o pretexto

---

outra revista juvenil porque COQUETA está pensando em você” (Revista *Vanidades*). *Big brother is watching you*.

- 21 A agência Datsun anuncia seus automóveis como: “Veículo do progresso” (*La Nación*, 14. XI. 1993). A Universidade Panamericana promete: “Colocamos ao seu alcance um amanhã cheio de progresso” (*La Nación*, 15. XI. 1993).
- 22 *Hyundai* se oferece como o fiador: “Mais... É a opção ideal para conseguir algo melhor [...] o melhor possível” (*La Nación*, 14. XI. 1993). Um condomínio se faz presente: “Construa hoje seu futuro [...]” (Idem). “Converta em realidade um sonho de Natal”, diz uma loja (*La Nación*, 15. XI. 1993). E um banco nos chama a atenção: “Invista em valores sólidos” (*La Nación*, 14. XI. 1993). E a loja “O Globo” nos atende em “O Novo Mundo” (*La Nación*, 5. XI. 1993). Desenhos infantis recebem no Japão o prêmio: “Ouro do Sol Nascente” (Idem). A felicidade está ao alcance da mão: “A felicidade não se compra. Muda-se...Com financiamento em até 36 meses, garantia de satisfação total e o serviço que lhe oferece uma empresa com o prestígio da Xerox. Isso é felicidade e não se compra, muda-se” (*La Nación*, 2. XI. 1993). Uma agência de viagens afirma: “A diversão nunca termina” (*La Nación*, 3. X. 1993). Todas as lágrimas serão secadas: “No planeta Reebok [...] não há perdedores” (*La Nación*, 14. XI. 1993). Tudo é total. *Panam* ameaça-nos com a: “Comodidade total”. E “Atenção Total”. “Isso é o que recebe o seu automóvel em nossa oficina mecânica” (*La Nación*, 3. X. 1993).

de uma mitificação: trata-se do mito da empresa Hitachi. Ela fomenta seu mito em nome desses trens que não pensa poder vender no país – a Costa Rica – onde a publicidade é anunciada. Cria o mito, porém baseando-se no mito do progresso: cada vez mais rápido e com maior eficiência. Sacraliza o progresso insistindo em que seu próprio fim é “tornar presente os benefícios para todos”, e isso a “toda marcha”. A Hitachi trabalha para o bem de toda a humanidade e por isso é, como empresa, portadora deste bem. A empresa se transforma num mito.

A unidade da humanidade se encontra do outro lado da rua<sup>23</sup>, e o mercado parece ser a realização perfeita da solidariedade humana<sup>24</sup>. Não há problema ambiental que conte diante desta utopia do mercado. A empresa química alemã BASF celebrou, em 1992, seu centenário de existência com o lema: “Cem anos a serviço do meio ambiente”. E George Bush (pai), depois da Conferência do Rio de Janeiro (1992), disse: “A proteção ecológica e uma

---

23 Um banco hipotecário alemão se faz presente: “Nós construímos sobre Você como o nosso fundamento, Você constrói sobre Nós como seu fundamento” (“*Wir bauen auf Sie, Sie bauen auf uns*”).

24 Comprando, a *caritas* é exercida: “Emergência! Salvar a vida de mais de 90% das crianças em estado crítico pela insuficiência de equipamentos. Compre produtos Colgate Palmolive e ajude com cinco *colones* o Serviço de Emergência do Hospital Nacional das Crianças [...] os produtos Colgate Palmolive doarão cinco *colones* por cada embalagem de creme dental ou de escovas Colgate ou de sabonete Palmolive que seja depositado nas urnas situadas nos hospitais, farmácias, supermercados e escolas” (*La Nación*, 20. XI. 1993). Sempre há mais, em especial para a publicidade do cartão Visa: “Cada vez somos mais... sob uma mesma identidade. A mudança é iminente para o progresso” (*La Nación*, 31. X. 1993). E uma agência de viagens: “Somos muitos, Verdade!” (*La Nación*, 14. XI. 1993). *Lancôme* convida as mulheres: “Vamos captar tua melhor expressão *Lancôme*. Mês da expressão *Lâncome* [...] Durante um mês captaremos tuas melhores expressões e vamos te converter numa mulher *Lancôme*” (*La Nación*, 19. XI. 1993). E aquele que realiza tudo isso é o homem de poder. Um *notebook* eletrônico promete: “Concentração de Poder!” (*La Nación*, 31. X. 1993). Da mesma forma, os cartões de crédito concentram “o poder de tua assinatura”.

economia em crescimento são inseparáveis. É contraproduativo promover uma ao custo da outra.” E acrescentou: “As nações que lutam para cumprir com a maior parte das necessidades elementares de seus povos podem gastar pouco para proteger o ambiente [...]” (*La Nación*, 12. VI. 1992). O mito do crescimento infinito apaga tudo: “Ainda que exista aquecimento do ar, os países ricos encontrarão soluções graças à sua tecnologia.” (Bush apud Bouguerra, 1992, p. 9). O progresso técnico é apresentado como o remédio para as destruições que ele mesmo origina.

Esta utopia do mercado total nos rodeia por todas as partes e todo o tempo. O sistema gasta enormes quantidades em sua divulgação (nos Estados Unidos a propaganda comercial gasta 5% do Produto Nacional Bruto). Porém, não existe nenhuma instância que a invente, nem central alguma que se preocupe com a sua divulgação, dado que surge com o próprio mercado e é compartilhada por seus participantes, principalmente por aqueles que exercem seu poder nos mercados. Trata-se de um mito e de uma utopia criados pela “mão invisível” do mercado. Ninguém escapa, ninguém pode alcançar suas origens; não obstante, em todas as partes, impõe-se.

Entrementes, ao mesmo tempo, é um tabu do mercado. Ninguém explica o mito, ainda que todos o conheçam. Explicitar este mito em sua totalidade já é sua crítica. É tão primitivo e tão evidentemente falso que sua simples explicitação revela a mentira coletiva que está implícita nele. Por tal motivo ele fica escondido, porque assim pode manter a sua eficiência.

Ainda que a utopia total nunca seja descrita e elaborada reflexivamente na totalidade de sua forma vigente, há um lugar teórico em que a teoria econômica burguesa o resume. Trata-se da teoria da “mão invisível”, da tendência ao equilíbrio do mercado e do equilíbrio geral do mercado, tal qual foi fundada por Walras e Pareto. Ela, porém, tem uma forma aparentemente neutra e completamente asséptica. Está descrita numa linguagem que parece “realista e pragmática”. Fórmulas matemáticas artificiais escondem o fundo desta teoria. Quando Morgenstern, em 1936, fez uma elaboração

demolidora do conteúdo metafísico-utópico destes modelos matemáticos, sua crítica foi levada pelo vento. Ela continua hoje tão vigente como naquele tempo, mas continua ignorada da mesma forma<sup>25</sup>.

A utopia do mercado total é visivelmente a inversão de todas as utopias de libertação de todos os tempos. Ela promete tudo o que a esperança dos povos oprimidos elaborou como seu horizonte de resistência; expropria-o e o torna seu. A esperança de libertação é transformada, pela utopia do mercado, em esperança a partir da renúncia a toda libertação. Trata-se de um futuro infinito prometido como resultado da submissão infinita aos poderes do sistema. Por isso a utopia do mercado total é também uma das formas do anticristo da esperança cristã. É um sermão blasfemo desde suas raízes. O “evangelho” do mercado, do qual falava Stockman, é um antievangelho: “Nesta época Rádio Shack contagia todo o mundo [...]. Nosso vírus trouxe a nós um novo e simpático padecimento, a epidemia do Natal.” (La Nación, 17. XI. 1993).

É a utopia de uma sociedade que esconde o inferno que está produzindo na terra pelo brilho ilusório de seus céus utópicos. Cativaram a utopia para usá-la como arma contra os povos. A utopia do mercado é o produto das burocracias e das grandes administrações de nossa sociedade. Quanto maior a burocracia empresarial, mais utópica ela é. São justamente as burocracias das grandes empresas multinacionais e das grandes corporações que apresentam maior fervor utópico, ainda que ele também esteja presente nas grandes burocracias militares.

Existe uma semelhança evidente entre esta utopia do mercado e a utopia que dominou o socialismo soviético durante muitas décadas. A utopia do progresso ao comunismo na União Soviética era, da mesma forma, uma

---

25 Ver o capítulo 3 deste livro, “O marco categorial do pensamento neoliberal atual”, parte 5.



utopia de grandes aparatos burocráticos. Ambas são utopias do progresso, de aspiração universal, que prometem a unidade do gênero humano em torno de uma institucionalidade homogênea. Igualmente, as duas são absolutamente necessárias para a legitimação do sistema social correspondente. A sociedade moderna e secularizada só pode ser sacralizada mediante a utopia. Quando esta é socavada, a sociedade é socavada também, entrando em uma mudança inevitável. Os sistemas sociais modernos são utopias institucionalizadas e objetivas. Por tal motivo, o socavamento do sistema é ao mesmo tempo o desabamento de sua utopia implícita. Desvanece-se, assim, a crença de que a utopia respectiva é “realista”.

Hoje a utopia de mercado encontra-se no processo de socavamento. A reação é uma efervescência maior de seu utopismo frenético, um aumento de seu dogmatismo e de seu proceder principesco. Entrou em um processo de socavamento progressivo que revela sua vacuidade. O colapso do socialismo histórico não é a vitória do capitalismo, mas um signo do colapso de todas as utopias do progresso automático em direção à plenitude. Por isso, o que começou a ser visível com o colapso soviético continua operando. A desesperação ameaça, e com ela a utopia da mística da morte. Mas volta a surgir a utopia como esperança de libertação. Em nenhuma parte se visualiza o “final da utopia”. O que fica visível são novos espaços utópicos que poderiam libertar o caminho para um enfrentamento com as utopias conservadoras do poder e para a busca tão necessária de alternativa. Sem tais espaços a humanidade não terá futuro. As utopias conservadoras do poder fecham os caminhos para o futuro em nome de um futuro ilusório e cativado. Trata-se de redescobrir a utopia como espaço de liberdade e de libertação frente aos poderes estabelecidos.

Não obstante, a analogia entre a utopia do neoliberalismo e a utopia soviética do socialismo real tem também seu limite. Ambas são objetivações de utopias do progresso automático em direção à plenitude humana, mas o neoliberalismo é somente isso. O socialismo, pelo contrário, ainda em sua

forma soviética, é algo mais. Contém um elemento de humanismo efetivo que o liberalismo assumiu em seus tempos de reformismo burguês, mas que o neoliberalismo purgou de forma completa. Não existe mais um humanismo burguês, porque foi devorado pelo mercado total. Possivelmente, o colapso do socialismo teve algo a ver com a sua incapacidade para assumir posições anti-humanistas de forma total, como o neoliberalismo assumiu. Teve que se tornar capitalista para chegar a ser tão anti-humanista.

É por isso que a derrota do socialismo não é tão absoluta como parece na atualidade. O mercado total não pode oferecer as soluções que a humanidade precisa hoje. Muitos elementos positivos desenvolvidos pelo socialismo histórico terão que retornar. A tentativa de destruição total do socialismo é um obstáculo adicional para a solução destes problemas no futuro.

## **A mística da morte e o heroísmo do suicídio coletivo**

A outra face desta mensagem de salvação é uma ideologia muito mais nefasta. Tem suas raízes tanto no neoconservadorismo atual como no fundamentalismo cristão dos Estados Unidos. Referimo-nos à ideologia do heroísmo do suicídio coletivo<sup>26</sup>, única forma de sacralizar as relações sociais

---

26 A sociedade que não admite alternativas é aquela que, fora do âmbito estritamente privado, não admite valores que poderiam pôr em questão o resultado de seu sistema de coordenação da divisão social do trabalho. Quanto mais exclui outras alternativas, mais destrói os valores que teria que respeitar para assegurar sua própria sobrevivência. Isso, não obstante, é pelo menos parcialmente consciente. Fica evidente pelo fato de que hoje, no mundo ocidental burguês, retorna a celebração do heroísmo do suicídio coletivo. Não se pode viver numa sociedade sem alternativas, a não ser que a catástrofe anunciada seja aceita como um heroísmo. Por isso, expande-se novamente uma cultura do suicídio coletivo. Aqui há também um problema no pensamento de Marx. Ele acreditava que a tomada de consciência com referência à tendência

de produção caso fosse necessário aceitar que a totalização do mercado está na raiz do processo cumulativo de destruição da vida neste planeta.

Neste caso, a afirmação cega do mercado total implica, de fato, o suicídio coletivo da humanidade, e o heroísmo correspondente é o caminho para aceitá-lo. A sacrificialidade do sistema desborda todos os limites.

Acredito que a utopia neoliberal seja como o canto de uma criança que passa pela floresta escura. Para superar o medo canta o mais forte possível, e canta precisamente canções alegres. Porém, o pano de fundo desse canto alegre é o medo do que pode acontecer. O neoliberalismo canta esse canto, enquanto o neoconservadorismo e o fundamentalismo transformam o medo em culto à morte. Logo, eles são a verdadeira raiz do neoliberalismo, por mais diferenças que tenham entre si. O medo é o denominador comum e constitui o pano de fundo do movimento conservador de massas que voltou a surgir.

Esta mística da morte passa pela imaginação da aniquilação de uma parte da humanidade para salvar o restante. A vitória possível com a qual se sonha consiste em ser o último a perecer. Mantêm-se frágeis sonhos de

---

à destruição levaria, de modo inevitável, à conversão e à procura e aceitação das alternativas necessárias. Mas é evidente que este não é o caso. A humanidade pode aceitar e celebrar seu suicídio coletivo. Existe na atualidade uma tendência clara deste tipo. Por isso, Nietzsche volta a ser novamente nosso clássico. Em Marx pode ser lido o que temos perdido. Em Nietzsche, para onde vamos. À utopia da qual se afirma que porque quer o céu na terra produz o inferno, nossa sociedade sem alternativas opõe a mística do suicídio coletivo. À possibilidade do inferno na terra, opõe a certeza de que isso acontecerá. Para não ser surpreso com os olhos fechados pela utopia, vai em direção ao inferno com os olhos abertos. Nossa sociedade o assume em sério, não admite alternativa alguma. O resultado não é sempre um simples heroísmo, mas muitas vezes também um pessimismo pós-moderno que celebra o suicídio coletivo. Dennis Meadow, o coordenador do informe do Clube de Roma sobre os *Limites do Crescimento*, responde assim à questão de se ele não gostaria de fazer hoje um trabalho de importância parecida: "Suficiente tempo tentei ser um evangelista global, tive que aprender que não posso mudar o mundo. Além disso, a humanidade se comporta como um suicida, e não faz sentido argumentar com um suicida quando ele já saltou pela janela." (Meadow, 1989, p. 118).

alternativa (por exemplo, o projeto Biosfera II). O progresso técnico, então, é mitificado no sentido de que a tecnologia poderia encontrar uma saída, hoje ainda não visível, para aquele que consiga prolongar sua sobrevivência. Aqui entram também as imaginações que sustentam que o barco do Primeiro Mundo já está cheio e que, portanto, outros devam ficar de fora.

É preciso salientar como a sociedade capitalista atual desenvolve a mística da morte de forma paralela ao otimismo artificial da salvação pelo mercado. Aquilo que a vincula com o fascismo dos anos 20 e 30 do século XX é que este floresceu dentro de uma cultura da morte parecida à de hoje. Isto explica o regresso ao primeiro plano de autores da cultura fascista, como Nietzsche, Carl Smith, Heidegger. Descobre-se além disso que existe uma cultura muito parecida em escritores como Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa e Octavio Paz<sup>27</sup>.

Nesta linha, não há provavelmente um livro mais violento que a *Historia de Mayta*, de Vargas Llosa. Mayta é uma personagem da esquerda peruana que o autor descreve como uma pessoa incompetente, com tendência ao terrorismo e à homossexualidade. Todo o livro prepara a última página, na qual Mayta e os seus são caracterizados como lixo humano. Não fica nem um resto de humanismo. No lixo vivem e lixo são. Por conseguinte, qualquer protesto popular é visto como a rebelião do lixo.

*La guerra del fin del mundo*, do mesmo autor, segue a mesma tendência, só que mais solapada. Uma das situações centrais é descrita da seguinte forma:

Rufino se arrasta até Gall, muito devagar. Vai chegar até ele? Empurra-se com os cotovelos, com os joelhos, encosta o rosto contra a lama, como uma lombriga, e Gall o incita movendo a faca. 'Coisas dos homens,' pensa Jurema. Pensa: 'A culpa cairá sobre mim.' Rufino chega junto a Gall, que tenta esfaqueá-lo, enquanto o guia lhe dá um golpe

---

27 Refiro-me, em particular, Paz (1959). Em suas obras posteriores, Paz é bem diferente.

no rosto. Mas a bofetada perde força ao atingi-lo, porque Rufino não tem mais energia ou por causa de um abatimento íntimo. A mão fica no rosto de Gall, numa espécie de carícia. Gall lhe dá um golpe também no rosto, uma, duas vezes, e sua mão aquietar-se sobre a cabeça do rastejador. Agonizam abraçados, olhando-se. Jurema tem a impressão de que os dois rostos, a milímetros um do outro, estão sorrindo um para o outro. (Vargas Llosa, 1981, p. 293).

Desde Jünger, passando pelo Octavio Paz do *Laberinto de la Soledad*, até Vargas Llosa, toda a literatura fascista culmina nestas situações da luta à morte, que é celebrada como o grande abraço: o amor é a morte, a morte é o amor: viva a morte!

O heroísmo do suicídio coletivo tem sua visão fundamentalista cristã: “[...] este período [da tribulação] é caracterizado pela grande destruição que o homem fará de si mesmo. A humanidade estará à beira da aniquilação quando Cristo aparecer de repente, para pôr fim à guerra das guerras: ‘Armagedón.’” (Lindsey, 1988, p. 50)<sup>28</sup>.

Lindsey promete a “libertação” como resultado da morte<sup>29</sup>. Porém, este tipo de promessa contém toda a ideologia da mística da morte.

Como em seu antiutopismo não querem a antecipação do céu na terra – que pretendidamente produz o inferno na terra –, antecipam uma

---

28 Ver Lindsey (1988). Na década de 1970, foram vendidos nos Estados Unidos 15 milhões de exemplares deste livro, um dos *bestsellers* da década.

29 Sobre umas pretendidas profecias de Zacarias (Zacarias 14:12) diz: um quadro aterrador! Não é verdade? Teria pensado o leitor que isso é exatamente o que acontece a qualquer pessoa numa explosão nuclear? Parece que um evento tão terrível será realizado no dia do retorno de Cristo (Ibid., p. 231). Quando a batalha de Armagedón chegar à sua temível culminação e parecer que toda existência terrena vai ficar destruída (Lindsey a entende como uma guerra atômica), nesse mesmo momento aparecerá o Senhor Jesus Cristo e evitará a aniquilação total. À medida que a história se apressa na direção desse momento, permita-me o leitor colocar-lhe umas questões. Sente medo, ou esperança ou libertação? Sua resposta a esta pergunta determinará sua condição espiritual (Lindsey, 1988, p. 222).

sociedade sem nenhuma utopia nem esperança. As ideologias da mística da morte também não compartilham o utopismo neoliberal com suas promessas. Em seu antiutopismo negam, inclusive, a extrema manipulação da mensagem salvadora. Não obstante, também não escapam da dimensão utópica da vida humana. Até Ludolfo Paramio vai dar no grito: viva a morte da utopia! A utopia é agora a de uma sociedade na qual ninguém tem mais utopias e esperanças. Dante escreveu sobre a entrada ao inferno: Ó, Vós que entraís, deixai toda esperança! A mística da morte antecipa o inferno na terra, para não antecipar o céu. Mas o inferno na terra também é uma utopia. Do mesmo modo que a antecipação do céu na terra não o realiza, a antecipação do inferno cria um horizonte utópico que nunca é atingido em toda sua perfeição<sup>30</sup>.

A partir disto, entende-se o vínculo estreito, de atualidade, entre neoliberalismo, neoconservadorismo e fundamentalismo cristão nos Estados Unidos. Tal ideologia aparece hoje em uma forma decantada, secularizada e burocratizada. Assim acontece em um livro de Toffler:

O novo imperativo econômico está claro: os provedores de ultramar nos países em desenvolvimento ou atingem com suas tecnologias os padrões da velocidade mundial, ou vão ser brutalmente separados de seus mercados – os mortos caídos pelo efeito da aceleração. Esta é a economia “rápida” de amanhã. Ela é a nova máquina de aceleração do bem-estar, uma dinâmica que é a fonte do avanço econômico. Como tal, é também fonte de um grande poder. Estar desacoplado significa

---

30 O inferno na terra como o novo ideal da burguesia selvagem tem antecedentes. Na Idade Média pintaram-se muitos quadros do inferno que não eram outra coisa que a visão da terra sob o aspecto de sua transformação no inferno. Na imaginação do inferno, os condenados eram torturados e maltratados. Eram maltratados pelos diabos. Mas os diabos não eram maltratados por ninguém; andavam com um sorriso colado no rosto como se fosse uma pedra. Os diabos que faziam o inferno, acreditavam estar no céu. Viviam muito bem, ninguém lhes fazia dano, mas eles faziam dano aos outros. Vão ao inferno com os olhos abertos.

estar desacoplado do futuro. Mas esse é o destino que enfrentam muitos dos países LDC ou 'países menos desenvolvidos'. Como o sistema mundial da produção da riqueza já está em marcha, os países que querem vender devem operar com a mesma velocidade que os países na posição de compradores. Isso implica que as economias lentas, ou aceleram suas respostas neurais, ou perdem seus contratos e investimentos, ou ficam completamente fora da corrida. (Toffler, 1991, p. 389, tradução nossa).

Toffler conclui: "Um *grande muro* separa os rápidos dos lentos e este muro está crescendo cada dia mais." (Toffler, 1991, p. 405, tradução nossa).

O que Toffler projeta e anuncia não é, quiçá, a utopia do inferno na terra?

Na América Latina e no Caribe, a cultura da morte não tem uma presença tão chave como nos países do Primeiro Mundo. Prevalece o otimismo decretado da *societas perfecta*. Isto é explicado porque o Terceiro Mundo será a primeira vítima de uma explosão nessa direção. Se a visão de Toffler for realizada, a América Latina e Caribe serão umas das vítimas. Por isso não batem palmas tanto quanto os países do Primeiro Mundo. A América Latina prefere mentir a si mesma em nome das ilusões utópicas neoliberais, ainda que o resultado seja igual.

## O fim da utopia?

Quando hoje se fala do fim da utopia, entende-se por utopia algo que Lasky resume adequadamente quando afirma que "a essência da utopia é tanto a repugnância das condições presentes como as seduções de um mundo melhor." (Lasky, 1989, p. 59).

A definição carece completamente de objetividade e provoca *a priori* uma condenação do fenômeno. Por isso fala de "repugnância" da vida presente e das "seduções" do futuro. A definição de Lasky quer nos manipular.

Se lhe tiramos esta condenação *a priori*, podemos afirmar que Lasky e seus seguidores consideram que “a essência” da utopia é “a crítica das condições presentes e a esperança de um mundo melhor”. Este seria o conteúdo objetivo, sem condenação *a priori* do que consideram utopia.

É acertada esta definição para entender os grandes movimentos utópicos do século XX? Tratar-se-ia da utopia do comunismo tal como foi desenvolvida na União Soviética; a utopia da sociedade nietzscheana sem esperanças, desenvolvida pelo nazismo; e a utopia neoliberal do mercado total. Todas elas prometem um mundo melhor além de toda factibilidade humana e, portanto, além da *conditio* humana e da contingência do mundo. Neste sentido são utópicas. Não obstante, nenhuma permite a menor crítica do presente. Pelo contrário, prometem a realização de outro mundo em nome da celebração das condições presentes.

Instalam-se pela força, dão volta ao mundo existente e criam condições cuja celebração sem crítica alguma é considerada a garantia da passagem para um mundo melhor, um mundo perfeito. O autor neoconservador Kaltenbrunner fala desta relação com a realidade num sentido que poderíamos resumir como “criar um mundo cuja conservação vale a pena”<sup>31</sup>. Tal descrição cobre os três grandes movimentos utópicos do século XX. Eles aparecem em situações nas quais exercem uma determinada crítica. Lutam pelo poder para conseguir se impor. Uma vez que conseguem o poder, criam “um mundo cuja conservação vale a pena”. Da crítica anterior passam à completa afirmação do mundo transformado por eles, sem admitir crítica alguma. A partir daí, elaboram sua utopia como utopia conservadora baseada no poder. Prometem seu “mundo melhor” como consequência da afirmação cega do mundo que instalaram.

---

31 “[...] a meta consiste em criar condições nas quais a conservação é possível e sensata. Condições que não excluem, igualmente, a mudança criativa, pelo contrário, pressupõem-na [...]” (Kaltenbrunner, 1974, p. 13).



O conceito de utopia de Lasky não cobre este momento utópico central a partir do qual a utopia é apresentada como o meio de sacralização do presente. A utopia é transformada na ideologia secularizada de uma sociedade inteira. Da “essência da utopia”, entendida como “a crítica das condições presentes e a esperança de um mundo melhor”, passa-se à utopia como afirmação e celebração cega das condições presentes, sendo esta afirmação a garantia de um mundo melhor. Da utopia crítica se passa à utopia conservadora. E toda utopia conservadora considera a utopia crítica como a origem de algum “reino do mal”.

A passagem da utopia crítica à utopia conservadora resulta sempre da tentativa de “criar um mundo cuja conservação vale a pena”. Eis o momento da política da *tábua rasa*, seja ela chamada de revolução ou, na linguagem neoliberal, “política de choque”. A utopia conservadora do neoliberalismo nasce da política de *tábua rasa*. Nos anos 70 e 80 do século XX esta política se concentrou no Terceiro Mundo e criou as ditaduras totalitárias de Segurança Nacional<sup>32</sup>. Na atualidade, ela arrasa com os países ex-socialistas da Europa Oriental. Depois que realizou seu mundo transformado, o neoliberalismo criou “um mundo cuja conservação vale a pena”. Declarou, então, o “fim da história” e a ilegitimidade absoluta de qualquer crítica das condições presentes de vida. Por isso, em nome da utopia conservadora, a sociedade declara ser uma sociedade para a qual não há alternativas. A crítica busca alternativas; a negação da crítica, pelo contrário, se infere da tese de que a sociedade afirmada é a única alternativa diante da qual não existe nenhuma outra. A crítica é transformada em algo absurdo, em assunto de bobos e traiçoeiros. Por isso, as sociedades que se legitimam mediante utopias conservadoras são expressamente antiutópicas. A utopia conservadora sempre é feita em nome do realismo. Portanto, nega de forma enfática seu

---

32 O filósofo da corte destas ditaduras – principalmente no Uruguai, Chile e Brasil – foi muitas vezes Karl Popper, filósofo da sociedade aberta.

caráter utópico. Por esta razão, a utopia conservadora considera a utopia de modo muito depreciativo. Dado que o utopismo conservador se considera realista, vê a utopia somente naqueles que o criticam. Sente-se puro realismo, sem utopia alguma, ainda que se considere como o milênio realizado nesta terra, como aconteceu, especialmente, no caso do nazismo, e agora com o neoliberalismo. Da mesma forma, no comunismo soviético há restos do milenarismo na manipulação que faz da crença russa de que Moscou era a terceira Roma. Tudo isso não muda em nada a convicção conservadora de ser realismo, pragmatismo carente de qualquer utopia.

Assim, a utopia conservadora se lança contra a utopia como tal. Esta reflexão é a que torna tão interessante a definição de Lasky sobre a utopia. É a definição que toda utopia conservadora utilizava – e utiliza – contra seus críticos. Dessa definição não fala somente Lasky, mas toda utopia conservadora. No caso de Lasky, trata-se da utopia neoliberal em suas diferentes facetas. Quanto mais a sociedade se utopiza e se apresenta como a única alternativa diante da qual não há nenhuma outra tentando se passar como o fim da história, mais ela ataca como utopistas os que mantêm a cabeça fria e continuam sendo críticos. Inclusive os demoniza, como Popper fez no dito “Mundo Livre”: quem quer o céu na terra, produz o inferno nela.

Os utopistas de Stalin eram os trotskistas. Os utopistas dos nazis eram os judeus, uma expressão sintética para referir-se, mediante os judeus, aos *bolshevikis* (judeus) e a *Wallstreet* (judia) com as suas utopias respectivas. Os utopistas do atual mundo livre, tão dogmatizado pela utopia neoliberal, são todos aqueles que insistem na possibilidade de alternativas diante do caminho do abismo pelo qual a política do mercado total está nos conduzindo.

Todos os diversos “Reinos do Mal”, do stalinismo, do nazismo e do neoliberalismo, são definidos de forma monótona recorrendo à definição utilizada pela utopia conservadora, e que Lasky oferece da utopia: “a essência da utopia é tanto a repugnância das condições presentes como as seduções de um mundo melhor”.

Não obstante, todas as utopias conservadoras, ao denunciar seu respectivo Reino do Mal, prometem um mundo melhor. A diferença do mundo das utopias de libertação é que elas prometem um mundo melhor, mais realista, cujo acesso é conseguido pela renúncia a qualquer crítica à única alternativa diante da qual não existe nenhuma outra. A utopia conservadora é o unipartidarismo no mundo das alternativas.

Portanto, Lasky não dá a menor contribuição ao problema candente de uma crítica da razão utópica. Sua tese é parte do pensamento que precisa ser criticado. O tipo de utopista sobre o qual há necessidade de falar é o próprio Lasky, e em seguida Margaret Thatcher, Ronald Reagan, Augusto Pinochet. Eles são utopistas da utopia conservadora do neoliberalismo<sup>33</sup>.

Uma crítica da razão utópica não pode ser antiutópica. A utopia é *conditio* humana, uma dimensão inevitável do pensamento das próprias ciências empíricas. A antiutopia é a construção de um Reino do Mal por parte da utopia conservadora. É seu meio para criar uma imagem maniqueísta do mundo, segundo a qual o Deus da utopia conservadora enfrenta o Lúcifer da utopia crítica numa “batalha final” para impor o bem<sup>34</sup>.

Toda utopia conservadora nasce do que já citamos de Kaltenbrunner: “criar um mundo cuja conservação vale a pena”. Isto descreve o fundamento das utopias conservadoras: a promessa de um mundo melhor “cuja conservação vale a pena”. Toda utopia conservadora chega ao poder pela política da *tábua rasa*. Uma vez que instala seu mundo melhor, promete mundos

---

33 Não se deve esquecer que a prisão central da ditadura da Segurança Nacional no Uruguai, que foi o pior centro de tortura para os presos políticos, chamava-se “A Liberdade”. O Mundo Livre professa uma liberdade que é inclusive o nome de uma prisão.

34 Hayek (1980, p. 74) é um destes ideólogos das batalhas finais: “A batalha final contra o poder arbitrário está diante de nós. É a luta contra o socialismo: a luta para abolir todo poder coercitivo que tente dirigir os esforços individuais e distribuir deliberadamente seus resultados.”

ainda melhores para o futuro, os quais chegarão à medida que se renuncie a qualquer crítica do mundo melhor já realizado. Portanto, o mundo melhor surgido da *tábua rasa* é um embrião que contém todo o futuro esplêndido da humanidade, com a condição de que seja bem cuidado e não sejam feitos experimentos nem críticas.

Desta forma, a definição de utopia que oferece Lasky e a de conservadorismo que apresenta Kaltenbrunner formam uma unidade. Eles formulam a outra face da utopia conservadora que percorre todo o século XX. A utopia conservadora é simplesmente o futuro definitivo contido no mundo já criado, “cuja conservação vale a pena”. O pretendido realismo deste conservadorismo é sentido no “fim da história” e, portanto, constitui o depósito de todo futuro humano com todas as aspirações imagináveis.

Por isso, as formulações de Lasky e de Kaltenbrunner têm história e não são, de forma alguma, novidades. Entrementes, a afirmação de Kaltenbrunner revela um problema de toda crítica. Ao pretender “criar um mundo cuja conservação vale a pena”, já está prefigurada a sua futura transformação em utopia conservadora caso chegue a conquistar o poder de determinar a sociedade. O pensamento liberal tem um conceito desse tipo desde suas raízes. Tanto Marx como Nietzsche tentam evitar tal processo. Não obstante, seu pensamento, ao ser transformado e adaptado para as necessidades de movimentos políticos, é transformado igualmente em função de “criar um mundo cuja conservação vale a pena”.

Como evitar que a crítica da sociedade caia nesta armadilha? Promete-se apenas criar um mundo cuja conservação seja impossível. O mundo melhor que pode ser buscado é aquele que solucione os problemas aos quais se defronta a crítica, para promover uma sociedade capaz de enfrentá-los. Mas a crítica não pode prever quais serão os problemas que a nova sociedade vai enfrentar e, portanto, quais serão as mudanças necessárias no futuro para solucionar os problemas que surgirão da solução dos problemas atuais. A crítica sempre está situada frente a um futuro aberto, ainda que com toda razão procure

um mundo melhor. Esta busca, porém, não é um caminho ascendente de aproximação assintótica infinita em direção a uma meta final, mas é um se refazer constante da sociedade diante de seus problemas mais candentes em cada momento. O jovem Marx encontrou uma expressão feliz para a relação da crítica com a sociedade que ele pretendia mudar: “a produção das próprias relações de produção.” (*Produktion der Verkehrsform Selbst*”).

## **O espaço das alternativas potenciais**

Ao ter o poder mundial, o sistema postulado pela antiutopia neoliberal pode fracassar unicamente por razões que se encontram dentro dele. Isso significa que pode fracassar somente se o fizermos fracassar, por sermos uma parte dele. Mas não pode fracassar porque lhe seja colocada a questão do poder, dado que já conquistou a seu favor todo o poder possível. É poder total e, portanto, corrupto em sua totalidade. É uma torre de Babel que atinge o céu como nunca antes. Só pode fracassar pela confusão de línguas e isso significa “por si mesmo”.

Não obstante, por que deveria fracassar? Fracassa como consequência de seu próprio automatismo, de sua mão invisível que tende à destruição acumulativa do ser humano e da natureza. Quanto mais são rejeitadas as alternativas possíveis, mais rapidamente acontece o processo de destruição. O sistema se transforma em um dinossauro que devora tudo, até que ao final não tem mais o que devorar. Naturalmente, isto é de alguma forma consciente. Aparece, assim, o heroísmo do suicídio coletivo que transforma o processo de destruição em uma celebração da morte e na loucura de segui-lo como o sentido mais elevado da vida. Mas, a brutalidade de um mundo que expulsa as sobras para transformar o planeta em uma arca de Noé para os demais é igualmente cumulativo e vai resultar no mesmo suicídio coletivo, o qual é realizado agora em nome da luta contra o colapso e da nova destruição acumulativa que continua.

Este processo de destruição tem a sua raiz no fato de que qualquer tecnologia que seja aplicada dentro dos critérios de seleção do mercado é fragmentária e, em consequência, subverte os sistemas interdependentes da divisão social do trabalho e da natureza. Quanto mais se totaliza o mercado como única alternativa para a qual não existe nenhuma outra, mais se abre passagem a este processo de destruição. Isto acontece porque uma técnica liberada de qualquer limitação conduz à destruição dos fundamentos da vida humana.

Contudo, é preciso deter o processo de destruição que está em curso. O critério da eficiência fragmentária deve ser suprimido quando esta conduz à destruição dos fundamentos da vida humana. Constantemente torna-se necessário intervir de uma forma que, do ponto de vista da eficiência, não é eficiente. Ainda que do ponto de vista de nossas oportunidades de vida isso seja precisamente o “eficiente”.

O mercado total é uma alternativa para uma economia na qual o mercado é limitado desta forma? O mercado total, do qual se sustenta que é a única alternativa frente a todas as ordens pensáveis, é uma alternativa? Ele o é somente para os suicidas, para aqueles que olham o mundo do ponto de vista do heroísmo do suicídio coletivo.

Por isto, podemos falar de um espaço de alternativas potenciais que deve excluir as soluções aparentes que não podemos considerar como alternativas. Isto é, as soluções cujas consequências levam ao suicídio coletivo da humanidade. Por tal razão, é preciso excluir as pretendidas alternativas das quais se trata na luta dos sistemas. De fato, as alternativas que se apresentam como sociedades para as quais não há alternativa – o socialismo stalinista e o capitalismo do mercado total – não são alternativas potenciais. Sua afirmação de que não há alternativa diante delas revela que não são alternativas possíveis. Qualquer sociedade que sustente a não existência de alternativa a ela mesma demonstra que não é nenhuma alternativa. Dela podemos afirmar *a priori* que só se pode legitimar pelo suicídio coletivo. O socialismo histórico

desabou porque não se dispôs a tirar as consequências do suicídio coletivo. Da mesma forma, o capitalismo do mercado total desabará se não tem essa disposição. Ele não é nenhuma alternativa, embora se apresente agressivamente como a única alternativa. Daí se infere o espaço das alternativas potenciais. Abarca todas as alternativas imagináveis e argumentáveis que se movimentam entre esses dois extremos e que não podem ser alternativas. Trata-se de alternativas potenciais, no sentido das alternativas discutíveis, cuja factibilidade efetiva será o resultado de uma argumentação empírica. Ainda que sejam alternativas potenciais podem terminar como não factíveis e ser substituídas por outras. Sobre elas não há um critério apriorístico. Tal critério pode existir para os extremos da totalização, seja o planejamento, seja o mercado.

Em consequência, o critério que decide sobre essas alternativas não pode ser um princípio abstrato. No entanto, por cima das alternativas potenciais há um critério sintético que deve mediar na seleção. Referimo-nos ao critério concreto das possibilidades de vida de todos os seres humanos, o qual implica a vida da natureza como toda possibilidade de viver. Não é possível substituir esse critério por princípios abstratos como é o caso da taxa de crescimento ou a taxa de lucro. Mas é um critério universalista. É um critério do universalismo do ser humano concreto, enfrentado aos universalismos abstratos, seja o mercado, seja o planejamento central.

Estas alternativas potenciais, porém, não serão promovidas pelo poder. Além disso, hoje não pode haver dúvida de que em seu nome também não se deve tomar o poder, algo que sempre vai dar na substituição de um sistema pelo seu contrário. O extremismo atual do mercado total surgiu precisamente devido a este mecanismo, pelo qual antes tinha surgido o extremismo do planejamento total. Não tem sentido algum continuar oscilando entre esses dois extremos, o que somente conduziria à repetição da história.

Por outro lado, pela lógica da sociedade atual do mercado total, essas alternativas potenciais são constantemente destruídas e não têm o poder de

se impor. Pelo fato de que são destruídas e destruíveis, chegam a ter o caráter de algo irreal, utópico e metafísico. A realidade e suas exigências se transformam no irreal, e a loucura passa a ser o razoável. Isto devido ao fato de que a sociedade que não admite alternativas se defende em nome da loucura: “Quando todos viram loucos, o racional é virar louco também.” Kindleberger (1989, p. 134) chega a este resultado. Destrói-se a própria possibilidade de discutir de modo racional. O que Kindleberger coloca é somente uma das variáveis do heroísmo do suicídio coletivo. Porém, ele também antecipa o resultado: “Cada participante no mercado, ao tentar salvar-se, causa a ruína de todos.” (*“Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all.”*) (Kindleberger, 1989, p. 178-179).

## **Resistência como condição da racionalidade**

Se esta é a situação, o que pode ser feito?

O primeiro é rejeitar tornar-se louco em uma sociedade que declara a loucura como sendo o racional. É preciso rejeitar a racionalidade da morte; é a condição de todas as alternativas possíveis. Quem se deixa levar por essa abstração da loucura só pode celebrar a morte em nome da única alternativa para a qual não existe nenhuma outra.

O segundo é a resistência. Ela pressupõe que a legalidade não é legitimidade. É o contrário de Max Weber que proclama a sua legitimidade pela legalidade. Nenhuma medida, ainda que seja legalizada em nome das empresas ou do Estado, é legítima simplesmente porque está permitida no marco das normas legais. Para sê-lo, deve ser compatível com as condições de sobrevivência da humanidade e da natureza. A compatibilidade jamais pode ser expressada por critérios de legalidade. Ao contrário, a própria legalidade, quando afirma constituir a legitimidade, tende a destruir as condições de sobrevivência. Logo, sem a resistência em nome das condições de sobrevi-



vência, nenhum sistema social pode ser racional. Todo o pensamento burguês conduz à ilusão de que existem leis – as leis do mercado – cujo simples cumprimento assegura a racionalidade. Por tal razão sempre vai resultar na “irracionalidade do racionalizado” que o próprio Weber tinha visualizado.

Dado que uma sociedade moderna deve estar baseada necessariamente na legalidade, ela só pode ser racional se exerce resistência em nome das condições da sobrevivência humana. Para ser racional, uma decisão formal-racional deve ser mediada e canalizada pelas condições de sobrevivência humana. Somente a resistência e a mediação entre o critério formal-racional e o critério da sobrevivência humana podem assegurar isso. Pelo contrário, se a decisão formal-racional não encontra resistência, ao momento de entrar em conflito com as condições da sobrevivência humana, torna-se destrutiva.

A teoria econômica neoclássica, ao contrário, sustenta que o preço livre determinado pela concorrência é o preço racional. Esta teoria já implica a ideologia do mercado total, apesar de que é o neoliberalismo que a torna explícita e operativa no político. Segundo este ponto de vista, os preços são mais racionais quanto mais automaticamente opere o mecanismo de preços. A racionalidade parece ser um produto da inércia institucional das instituições de mercado. Quanto menos se faz intervenção nele, maior é a racionalidade.

Deste modo, assume-se a racionalidade fragmentária de forma extrema. Arrasa-se com todas as exigências da racionalidade reprodutiva, da qual sequer é reconhecido seu caráter científico. Max Weber, inclusive, comporta-se como se no caso da racionalidade reprodutiva se tratasse de juízos de valor sobre os quais a ciência não pode falar. Os resultados de uma ação fragmentária deste tipo parecem ser completamente irrelevantes. Se são destruídas as condições da sobrevivência humana, isso é considerado, inclusive, como um resultado racional da racionalidade. Por isso, tal teoria econômica vai dar na apologia da loucura.

Quando se leva em conta a racionalidade reprodutiva, torna-se visível que o preço da concorrência pura é um preço irracional. Por tal motivo, a

totalização do preço concorrencial é incompatível com a racionalidade reprodutiva. Se, de fato, atuássemos de forma automática segundo esses preços, teríamos que devastar o planeta e morrer depois. Tal consequência revela a insensatez do conceito de racionalidade da teoria econômica neoclássica.

A tendência à irracionalidade por parte das decisões do mercado reside nos mesmos preços de concorrência; não é o resultado do caráter imperfeito da concorrência. O preço da concorrência não contém critérios que possam garantir a racionalidade reprodutiva. Daí que sua lógica – pela sua mão invisível – conduza à destruição das condições de vida da humanidade.

Este conceito insensato da racionalidade – a loucura como o comportamento racional – foi introduzido por Popper no conjunto das ciências sociais do mundo livre. Ele declara a racionalidade fragmentária – que com razão chama de *piece-meal-technology* – como a única forma realista de aplicação da tecnologia. A esta, Popper contrapõe a que ele chama de tecnologia “utópica”. Assim, o caminho em direção à destruição das condições da vida humana parece ser o único caminho “realista”<sup>35</sup>.

O resultado necessário é a ideia de que a sociedade burguesa é a única sociedade para a qual não há alternativa alguma. Não obstante, uma sociedade para a qual não existe alternativa é, por isso mesmo, uma sociedade fechada e o fim da história. Com múltiplas vozes, canta sempre a mesma melodia. Esse é o fim do pluralismo. O fato de que Popper denomine precisamente a sociedade fechada como “aberta” é parte da confusão de línguas que aparece na construção desta torre. Assim, o antiutopismo desemboca no totalitarismo.

A teoria econômica neoliberal não conhece nenhuma análise da racionalidade reprodutiva. Porém, esta é de uma importância decisiva. Frente a todos os fenômenos parciais de destruição, a teoria neoliberal contesta

---

35 Ver Popper (1973).

com uma apologia constante que, por dedução de princípios, conduz ao resultado de que o mercado é o meio mais adequado para solucionar todos os problemas<sup>36</sup>. David Friedman dá o nome apropriado a este tipo de pensamento: máquina da liberdade<sup>37</sup>. Acredita-se que o mercado, como simples automatismo, produza liberdade, do mesmo modo que uma fábrica produz salsichas. Trata-se do totalitarismo do mercado. A máquina da liberdade se transforma em uma máquina de horror. Isto devido a que a liberdade humana somente pode consistir em uma relação do sujeito com as instituições, na qual o sujeito as submete a suas condições de vida. Mas as máquinas de liberdade – o stalinismo era também uma destas máquinas – prometem a liberdade como resultado da submissão absoluta às instituições e a suas leis, e se identificam com ela. Não admitem nenhuma subjetividade do ser humano<sup>38</sup>. Transformam-no em uma parte da engrenagem da máquina da liberdade. Aquilo que não funciona como parte da máquina pode ser descartado. Eis o destino do Terceiro Mundo na atualidade.

Por esta razão, a racionalidade da sociedade só pode ser o resultado de um conflito constante entre a legalidade e uma legitimidade que nasce da consideração das condições de vida. Sem resistência, sem a consequente correção do preço do mercado e das decisões do mercado do ponto de vista das condições de vida humana, não pode haver racionalidade econômica.

A resistência deve provocar alternativas. Deve torná-las inevitáveis para que possam ter um lugar no sistema estabelecido que está baseado na legalidade. Deve intervir constantemente na lógica inerte do sistema, para submetê-la a uma lógica diferente. Não obstante, a força exercida pela resis-

---

36 Pode-se estudar os saltos necessários desta argumentação em Lepage (1978).

37 Ver Friedman (1973).

38 Na América Latina temos há vários anos uma publicidade nos meios de comunicação que diz: "A empresa privada produz liberdade". Em muitas lojas se encontra um cartaz que diz: "Aqui se produz liberdade".

tência só pode ter êxito no caso da tentativa de ganhar a opinião de tantos seres humanos quanto for possível. Por isso, não pode ser uma resistência cega. Deve ganhar os seres humanos para que reconheçam a lógica do suicídio coletivo, resistam a ela e tirem as consequências necessárias. Só desta forma as alternativas poderão se impor. Se, ao contrário, a humanidade fica embriagada com o heroísmo do suicídio coletivo, ela tem o poder para realizá-lo e ninguém poderá impedi-lo. O querer viver é uma tarefa e não o resultado de uma reação instintiva. Esta última é só um ponto de partida.

## CAPÍTULO 7

### **Leis universais, institucionalidade e liberdade: o sujeito humano e a reprodução da vida real**

#### **A realidade transcende a empiria: sujeito cognoscitivo e sujeito atuante**

A análise dos princípios de impossibilidade obriga a ver todo o conhecimento das ciências empíricas em termos de um vínculo estreito entre ação e teoria. As categorias do pensamento teórico são derivadas dos limites da ação e, portanto, os limites da ação determinam as formas de pensamento. Desta forma, as ciências empíricas não podem sequer falar da realidade sem que esteja implícita a ação humana sobre essa realidade como a sua referência de verdade; por esta razão, são antropocêntricas e subjetivas.

Os princípios de impossibilidade referem-se a impossibilidades com as quais se defronta a ação humana. Não se pode falar de “impossibilidades por si só”; estas aparecem somente no caso de mundos logicamente contraditórios. Porém, no grau em que os princípios de impossibilidade excluem mundos logicamente não contraditórios, mas impossíveis para a ação humana, a impossibilidade é humana. À medida que dela são inferidos marcos categoriais da ciência empírica, esta contém como inerente o ponto de partida centrado no sujeito humano atuante, o que a torna radicalmente antropocêntrica. Aquilo que impregna toda a ciência empírica não é o ser humano como observador, mas sim como realizador. À medida que o ser

humano desenvolve finalidades, além do imediatamente dado, pode experimentar limites de impossibilidade e, portanto, categorias do pensamento derivadas deles.

Assim, na raiz das ciências empíricas, encontra-se o sujeito humano que se aproxima da realidade com fins determinados e que trabalha em função desses fins. Só para um sujeito desse tipo a máquina do movimento contínuo pode ser sua finalidade, e a impossibilidade de construí-la pode ser a razão de uma conceitualização da empiria em termos da lei da conservação da energia. Para um observador puro, não existem fins, portanto, não existe aspiração alguma ao *perpetuum mobile* e, conseqüentemente, experiência alguma de sua impossibilidade e nem de uma lei da conservação da energia. As impossibilidades são experimentadas à medida que são procurados fins; logo, sem a busca de fins não se pode dar impossibilidades conhecidas. Somente o conhecimento de tais impossibilidades permite falar do possível, mas também este possível é novamente subjetivo, isto é, é possível em função de uma ação especificamente humana. Portanto, se o ser humano é subtraído da ciência empírica, não há mais ciência empírica.

Disto se infere que o sujeito atuante, que reflete sua ação, transcende a realidade, mas ao mesmo tempo está submetido a ela à medida que sua ação está delimitada pelo marco do possível. Se não houver um marco do possível, também não haveria um limite de ação e esta não estaria submetida à realidade; seria a liberdade pura em correspondência necessária com a realidade. Por outro lado, se o sujeito não transcendesse o marco do possível não poderia ir além do imediatamente dado e estaria limitado ao já existente. Portanto, transcender o possível é condição para conhecer o possível e, ao mesmo tempo, conhecer o possível é condição para poder transcender a realidade no marco do possível. Porém, toda tecnologia aparece em termos da transcendência ao interior do possível.

Fora da teoria marxista, as ciências empíricas estão inclinadas, com frequência, a negar (ou não refletir) sobre esta subjetividade. Trata-se de esconder, quando possível, a transcendência do sujeito no que diz respeito

à realidade como elemento inerente e constituinte das ciências empíricas. O fato de que tais ciências sejam objetivas é interpretado no sentido de ter uma validade independentemente do sujeito humano. Porém, é uma ilusão enquanto se revela o fato fundamental de que todo marco categorial das ciências empíricas se deriva de princípios da ação humana.

Entretanto, a problemática da transcendência aparece, mesmo que seja de uma forma sumamente limitada. Podemos ver isto, primeiro, a partir de uma reflexão de Popper:

As leis universais transcendem a experiência, ainda que não seja mais que por serem universais e transcenderem, por isto, qualquer número finito de seus exemplos observáveis; e os enunciados singulares a transcendem também devido a que os termos universais que aparecem normalmente neles entranham disposições a se comportar de uma forma legal, de sorte que entranham leis universais [...]. Desta forma, as leis universais transcendem a experiência, ao menos de duas formas: devido a sua universalidade e por efeito da aparição de termos universais... e também o fazem no grau mais elevado se os termos de disposições que se encontram nelas têm esse caráter em grau mais alto ou se são mais abstratos. (Popper, 1980, p. 397).

Nestes termos, o pensamento transcende a realidade quando usa conceitos universais que designam todos e, portanto, um número ilimitado de casos, enquanto os casos observáveis, e, portanto, experimentáveis, são limitados. Isto é, o conjunto de casos observáveis constitui uma parcialidade em relação a qual o conceito universal designa uma totalidade desconhecida. Logo, o conceito universal transcende qualquer conjunto de casos observáveis. Disto Popper (1980, p. 397) conclui: "Naturalmente, as leis ou as teorias científicas não são verificáveis por causa de tal transcendência, e, devido a esta, a contrastabilidade ou refutabilidade é o que as distingue, em geral, das teorias metafísicas."

Popper não explicita, porém, um fato subjetivo implícito em suas afirmações: sua caracterização do sujeito cognoscitivo. Este designa, através de conceitos universais, a totalidade de casos compreendidos pelo conceito,

enquanto que como observador somente pode se referir aos casos observáveis. Então, o sujeito cognoscitivo de Popper tem uma dupla dimensão: por uma parte, em termos abstratos, refere-se, por seus conceitos universais, à totalidade de casos compreendidos; por outra parte, como observador, é um sujeito limitado que só tem acesso a um número limitado de casos. Isto é, o número de casos observados é inferior à totalidade de casos designados de forma abstrata pelo conceito universal.

Portanto, poderíamos deduzir que a transcendência dos conceitos universais, em relação à experiência, descansa no caráter limitado do sujeito cognoscitivo. Enquanto que este não pode ter acesso por seu conhecimento direto à totalidade de casos, deve transcender abstratamente a realidade mediante conceitos universais e contrapô-los a um número limitado de casos observáveis.

Entrementes, ao assumir o sujeito cognoscitivo, como nosso ponto de partida, chegamos ao resultado contrário do que diz Popper. De fato, do ponto de vista do sujeito cognoscitivo, a realidade ilimitada transcende a realidade limitada dos fatos observáveis que tal sujeito pode diretamente perceber. A realidade transcende a experiência e a empiria do observador, mas como este aspira à totalidade da realidade, somente pode fazê-lo recorrendo a conceitos universais. Estes transcendem a experiência no sentido dos casos observáveis, porque com anterioridade a realidade transcende a experiência. Desta forma, a transcendência dos conceitos universais corresponde a uma transcendência anterior da realidade; a transcendência dos conceitos universais em relação à experiência designa a transcendência da realidade em relação à experiência. Portanto, a realidade transcende a experiência e os conceitos universais são instrumentos de busca da realidade transcendente.

A realidade transcendente é sempre a totalidade dos casos, e somente um número limitado deles forma a experiência. Desta maneira, é a limitação do sujeito cognoscitivo que obriga a recorrer a conceitos universais. Mas obriga unicamente pelo fato de que o sujeito cognoscitivo limitado aspira ao



conhecimento da totalidade e, portanto, porque sabe que há uma totalidade transcendente. À medida que aspira a à totalidade transcendente, o sujeito cria conceitos universais para conhecê-la.

Podemos acrescentar, então, que: se o sujeito cognoscitivo não estivesse limitado à experiência como uma parcialidade, não recorreria a conceitos universais. Estes são uma muleta do sujeito cognoscitivo à medida que aspira à totalidade, ainda que se encontre limitado a um número finito parcial de casos observáveis. Ou, para dizer o mesmo com palavras de Marx, se essência e aparência coincidissem, não seria necessária ciência alguma. Isto é, se a totalidade dos fatos constituísse a experiência observável, a realidade não transcenderia os fatos observáveis e, então, não seriam necessários conceitos universais para apreendê-la. A razão humana seria uma razão intuitiva.

Ainda que tudo isso possa ser deduzido da citação de Popper, vejamos outro autor, Francisco Miró Quesada, para tirar conclusões parecidas:

Há um fato, porém, que parece apresentar uma via de acesso em direção à compreensão dos mecanismos que produzem a ideologização das teorias: *o desbordamento da teoria pela realidade* [...]. Basta dar-se conta de que a realidade desborda o pensamento devido às limitações do sujeito cognoscitivo. O sujeito somente dispõe de um conjunto finito de recursos para fundamentar e elaborar seus conhecimentos, enquanto a realidade é de dimensão incomensurável. (Miró Quesada, 1980, p. 95).

Miró discute a realidade como totalidade dos fatos e sustenta que esta transcende o pensamento teórico, mas ele também não expõe o circuito completo. Já que a realidade transcende os fatos observáveis, a experiência e a empiria, o pensamento teórico aborda a realidade mediante teorias. Como tais teorias são necessariamente inseguras – teorias seguras supõem o conhecimento de todos os fatos – elas transcendem a experiência e são, ao mesmo tempo, transcendidas pela realidade. Portanto, a transcendência mencionada por Popper é englobada por outra, isto é, ainda que os conceitos universais

transcendam a experiência, eles são transcendidos pela realidade. Assim, o que transcende em última instância é a realidade e não o pensamento. Porém, isto é um fato subjetivo dado que a transcendência acontece porque o sujeito cognoscitivo aspira à totalidade sem poder conhecê-la diretamente. O fato objetivo reflete a limitação do sujeito cognoscitivo e não existe independentemente dele. O sujeito cognoscitivo limitado, mas com a aspiração da totalidade, constitui o fato de que a realidade transcende a experiência e, por conseguinte, a teoria. Ainda que isso seja objetivamente certo, é um produto da subjetividade humana.

Em relação ao caráter do pensamento teórico, Miró (1980, p. 95) tira a seguinte conclusão: “Devido ao *fato* de que a realidade desborda a teoria, uma teoria científica não pode nunca ser considerada como algo terminado, mas como um conjunto de hipóteses.”

É a mesma conclusão de Popper; não obstante, a teoria científica é a afirmação teórica sobre fatos. Disse-se que toda afirmação teórica sobre fatos é hipotética, porém, no caso de Miró, esta afirmação é inferida do “*fato* de que a realidade desborda a teoria”, o que é somente a afirmação teórica sobre fatos e, conseqüentemente, uma teoria que se supõe científica. Portanto, tal afirmação deve ser hipotética. Entrementes, se é hipotética, também o é a conclusão de que todas as teorias científicas são hipotéticas. Se a afirmação do caráter hipotético de todas as teorias científicas é, por sua parte, hipotética, a afirmação mencionada é perfeitamente gratuita. Tem sentido somente se a afirmação de que a realidade transcende a teoria não for hipotética, mas em tal caso, o resultado, segundo o qual todas as teorias são hipotéticas, é falso.

Miró cai no paradoxo do mentiroso. Existiria talvez uma saída puramente sofista, que insistiria em que a afirmação do fato da transcendência da realidade sobre a teoria não é uma afirmação teórica, enquanto outras afirmações sobre fatos o são. Mas, então, seria preciso dizer de que tipo de afirmações se trata. Por serem afirmações de fatos, não podem ser metodológicas, pois uma metodologia não poderia fazer afirmações sobre fatos

empíricos. Por outro lado, tratar-se-ia de afirmações de fatos das quais se infeririam conclusões metodológicas, segundo as quais todas as teorias são hipotéticas. Porém, neste caso, a metodologia será um produto final da ciência empírica e não um resultado de seu programa.

Miró cai nesta situação que não encontra solução; atrapalham-se fatos com fatos e não se encontra uma saída ao paradoxo, a não ser que seja reformulada a própria metodologia. Popper supera o obstáculo mediante uma solução simplesmente dogmática; introduz proposições tomadas ao ar, segundo as quais a metodologia é constituída sem qualquer reflexão fundamentadora. Miró, pelo contrário, renuncia a esse caminho simplista e dogmático e reflete sobre os fundamentos da metodologia, mas o resultado é que vai dar num beco sem saída.

Assim, voltamos à tese de que é necessário distinguir dois tipos de fatos: fatos fundamentais (ou metafatos) cuja afirmação não é falseável, e fatos cuja afirmação é falseável e, portanto, hipotética. Os fatos fundamentais são afirmados por princípios de impossibilidade; constituem o âmbito dos fatos hipoteticamente afirmados. Mas como tais, os fatos fundamentais constituem o ponto de partida da dedução das leis gerais das ciências empíricas.

Desta forma, porém, chegamos a dois tipos de fatos fundamentais. O primeiro e básico é o fato de que a realidade transcende a experiência, do que se deriva a necessidade de acessar a realidade transformando-a em empiria mediante conceitos universais. Constitui-se, assim, o sujeito cognoscitivo das ciências empíricas e, ao mesmo tempo, seu objeto: a empiria.

No entanto, os conceitos universais não são conhecimento, mas um instrumental deste. Ao conhecimento empírico chegamos quando formulamos teorias gerais ou leis universais, o que pressupõe conceitos universais. Por outra parte, a tais teorias gerais chegamos somente se formulamos princípios de impossibilidade da ação humana, e não simplesmente do conhecimento. De fato, as teorias gerais somente podem aparecer quando a ação humana sobre a realidade é focada como objeto do conhecimento; ao apoiar-nos em

conceitos universais, deduzimos então, de tais princípios de impossibilidade da ação humana como fato fundamental, as teorias gerais. Assim, por exemplo, se se trata de construir máquinas como fim da ação, o princípio de impossibilidade da construção do *perpetuum mobile* nos oferece o marco do possível do qual derivamos dedutivamente a lei da conservação da energia, tornando-se, então, uma teoria geral. Por sua vez, desta teoria podem deduzir-se outras teorias gerais, assumindo elementos empíricos no raciocínio.

Contudo, neste nível, é claro que se reduzimos o sujeito ao sujeito cognoscitivo, ele não pode sequer conhecer. Com certeza, um sujeito puramente cognoscitivo não tem acesso algum à realidade empírica, porquanto esta é transformada em objeto do conhecimento das ciências empíricas exclusivamente pelo fato de que o sujeito atua com determinados fins sobre a realidade. Desta atuação resultam princípios de impossibilidade e, por dedução, as teorias gerais; sem esta atuação não se conhece impossibilidade alguma da ação humana, e sem isto não se conhecem teorias.

Se o objeto do conhecimento empírico é constituído pelo sujeito atuante, devemos aceitar então que este transcende também o sujeito cognoscitivo, e que somente um sujeito atuante pode ser, ao mesmo tempo, sujeito cognoscitivo. No entanto, assim como a realidade transcende a experiência, o sujeito atuante real transcende o sujeito cognoscitivo. Em último termo, o sujeito cognoscitivo é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante que reflete suas capacidades de ação mediante conceitos universais.

O sujeito atuante com capacidade reflexiva, que aspira à totalidade da realidade, mas que está impossibilitado de atingi-la, é o sujeito da tecnologia referida ao mundo exterior do ser humano. Logo, todo o conhecimento empírico é, em último termo, conhecimento tecnológico, e o critério de verdade de todo conhecimento empírico é a sua transformabilidade em tecnologia. Porém, tem sentido distinguir entre ciências puras e ciências aplicadas, apesar de que ambas estejam tecnologicamente orientadas. A ciência pura aspira a teorias gerais e, portanto, ao conjunto de todos os *fins possíveis*, enquanto a

ciência aplicada aspira a teorias específicas e, portanto, à conquista de fins específicos. A teoria da conservação da energia está referida a todos os fins possíveis e diz que, independentemente de quais fins específicos se trate, as máquinas utilizadas não podem ser máquinas de movimento contínuo. Uma ciência aplicada, pelo contrário, está dirigida ao desenvolvimento de máquinas específicas, mas mantendo-se sempre dentro do marco geral do que é válido para todas as máquinas. Em consequência, dizer que as ciências empíricas puras estão referidas ao conjunto de todos os fins possíveis equivale a dizer que suas leis gerais não podem ser falseáveis e, portanto, não têm forma hipotética, ainda que possam ser falsas.

Chamar de ciências naturais as ciências empíricas que estão voltadas ao exterior do ser humano permite resumir o anterior, dizendo: o sujeito das ciências naturais é um sujeito atuante com capacidade reflexiva que está dirigido ao mundo exterior do ser humano, em função de fins da ação além de qualquer consideração de factibilidade e que, neste sentido, aspira à totalidade. Quando enfrenta, em sua ação, impossibilidades expressadas em termos dos princípios de impossibilidade, o sujeito atuante reflete, a partir deles, sobre o âmbito de todos os fins tecnologicamente possíveis. Desta forma, antecipa a totalidade mediante conceitos universais e processos tecnológicos infinitos, transformando a realidade em empiria do sujeito atuante. Isto é, enquanto a realidade transcende a experiência, o sujeito atuante transcende o sujeito cognoscitivo e transforma a realidade em empiria.

### **Sujeito prático e sujeito vivo: preferências e necessidades**

Quando se julga a partir do sujeito atuante, parece que os fins tecnologicamente possíveis também são eleitos de forma indiferente. A partir dos princípios de impossibilidade estaria dado o conjunto de todos os fins tecnologicamente possíveis e o ser humano elegeria ao acaso de sua vontade.

A neutralidade das ciências empíricas baseia-se na redução do ser humano a sujeito atuante confrontado ao conjunto de todos os fins tecnicamente possíveis.

Porém, uma vez esclarecido o fato de que o sujeito cognoscitivo é uma instância reflexiva do sujeito atuante, aparece uma nova dimensão tanto da realidade como do sujeito confrontado a ela: trata-se da dimensão do sujeito prático. Ao escolher os fins para realizar, surge a escassez de meios para a realização como condicionante material de toda eleição. Assim, o conjunto dos fins tecnologicamente possíveis não é, por si só, praticamente possível; apenas uma parte deste conjunto de fins pode ser realizada.

Assim, do mesmo modo como o conjunto de todos os fins possíveis aparece a partir do conhecimento do universo exterior do ser humano, por parte das ciências naturais, aparece agora um universo econômico que condiciona os fins realizáveis pela necessidade de inscrevê-los no produto social da economia. Isto é, todos os fins possíveis têm condições materiais de possibilidade, e o produto social é o universo no qual os fins a realizar disputam suas condições materiais. Independentemente da vontade humana e das capacidades subjetivas de realização, as condições materiais de possibilidade, cujo produto é o produto social, obrigam a uma seleção dos fins efetivamente focados e realizados. Projetos tecnicamente possíveis se transformam em economicamente possíveis, à medida que podem recorrer a um espaço no universo econômico do produto social e, portanto, podem contar com suas condições materiais de possibilidade.

Surge, então, o limite dos projetos materialmente possíveis que é mais estreito que o limite dos projetos tecnicamente possíveis. Nenhum projeto pode ser realizado se não for materialmente possível, e a vontade não pode substituir jamais as condições materiais de possibilidade. Onde há vontade não há necessariamente um caminho para sua realização. O caminho só aparece se a vontade consegue mobilizar condições materiais de possibilidade de seus fins, e o máximo absoluto para este caminho é o tamanho do produto

social de meios materiais. Não pode ser usado o que não se tem; e fins para cuja realização não há suficientes meios materiais não podem ser realizados.

Entretanto a realidade se apresenta como transcendente. Agora transcende a empiria das ciências naturais e o conjunto dos fins tecnicamente possíveis que ela demonstra, submetendo a empiria ao universo econômico do produto social. Porém, o universo econômico do produto social não é estático, mas tem a sua própria dinâmica. O trabalho humano, ao assumir as tecnologias possíveis, pode aumentar sua própria produtividade e, desta forma, aumentar o âmbito dos projetos possíveis. Mas o que nenhuma tecnologia pode é fazer desaparecer a própria escassez dos meios, com o resultado de que, a qualquer nível do produto social, aparece sempre o condicionamento da eleição de fins pelas condições materiais de sua possibilidade. A abundância de meios significaria a direta determinação do tamanho do produto social pela vontade e implicaria, portanto, um além dos próprios princípios de impossibilidade das ciências empíricas.

Entrementes, se do ponto de vista tecnológico todos os fins tecnicamente possíveis parecem ser arbitrariamente elegíveis, os que agora certamente parecem ser arbitrariamente elegíveis são todos os fins quantitativamente possíveis no marco do produto social. A ciência empírica parece não poder dizer nada sobre que fins é preciso eleger; somente pode falar do fato de que é preciso realizar qualquer fim no marco do produto social e, por conseguinte, da escassez quantitativa dada.

Mas o sujeito prático só pode atuar à medida que seja um *sujeito vivo*. É preciso viver para poder conceber fins e a eles se encaminhar, mas não se vive automaticamente nem por simples inércia. Viver é também um projeto que tem condições materiais de possibilidade e que fracassa no caso de não atingi-las. Este projeto de vida, porém, não é um projeto específico. Nenhum fim determinado pode ser deduzido do projeto de viver, mas este se realiza através de muitos projetos encaminhados na direção de fins específicos. São precisamente os fins específicos que formam e possibilitam as condições materiais da possibilidade do projeto de viver.

Portanto, a decisão sobre os fins é uma decisão sobre a concretização do projeto de vida dos sujeitos e não se esgota em uma relação formal meio-fim. Toda a relação meio-fim é o meio no qual se realiza um projeto de vida, isto é, o projeto de vida engloba e transcende essa relação. No nível reduzido da relação meio-fim pode haver neutralidade valorativa, mas ela é impossível no nível do projeto de vida que a engloba. De fato, dado que unicamente um sujeito vivo pode projetar e realizar fins, a escolha destes está necessariamente subordinada à vida do sujeito. Em consequência, nem todos os fins concebíveis tecnicamente e realizáveis materialmente segundo um cálculo meio-fim são também factíveis; somente o é aquele subconjunto de fins que se integram em algum projeto de vida. Isto é, fins que não são compatíveis com a manutenção da própria vida do sujeito estão fora da factibilidade. Quando são realizados acabam com a vida daquele que os realiza, com o resultado de que não podem ser realizados mais fins. Assim, podem ser realizados fins fora desta factibilidade, mas sua realização implica a decisão de acabar com um projeto de vida que engloba todos os projetos específicos de fins. É uma decisão pelo suicídio.

Já a integração de todos os fins no projeto de vida implica, ao contrário, em renunciar ao suicídio. Renunciando ao suicídio, aparece um marco de factibilidade de fins que está dado por algum projeto de vida que julga todos os fins em relação à sua factibilidade. A decisão de viver segundo algum projeto de vida, que se concretiza através dos fins em direção aos quais o sujeito se encaminha, julga os fins e os submete a uma racionalidade de vida que não permite uma simplista neutralidade valorativa. Logo, os fins não são neutros, mas são os veículos da vida do sujeito, o qual sequer pode perseguir fins sem a realização de seu projeto de vida.

Por outra parte, o sujeito vivo, ao ser necessariamente e ao mesmo tempo sujeito atuante e sujeito prático, é parte da natureza sobre a qual atua perseguindo fins. É um ser natural que ao se encaminhar na direção de fins transforma a natureza, e transforma a si mesmo ao integrar os fins



e os meios para atingi-los em seu projeto de vida. A partir do fato de que o sujeito é um ser natural, aparece uma hierarquização necessária dos fins; não é qualquer combinação de fins que permite realizar um projeto de vida. Como o sujeito é um ser natural, a combinação de fins tem que se ajustar às condições naturais de qualquer projeto de vida. Deste modo aparecem as necessidades: é preciso satisfazê-las e, portanto, dirigir a escolha dos fins de uma forma tal que elas sejam satisfeitas para que o conjunto da ação possa ser mantida no marco de algum projeto de vida.

De fato, para viver é preciso *poder viver* e, para isto, é preciso aplicar um critério de *satisfação das necessidades* à eleição dos fins. E, ao ser o sujeito um ser natural, a satisfação de necessidades tem uma raiz insubstituível baseada na própria natureza humana. Qualquer que seja o projeto de vida, ele não pode ser realizado se não garante roupa, casa, alimento etc. para viver. Pode haver variações em relação a estes elementos, mas eles não podem faltar. Em consequência, o projeto de vida, seja qual for, pressupõe um ordenamento forçado dos fins a realizar e não se pode combiná-los arbitrariamente. Por isso, está submetido a necessidades. Tanto quanto o sujeito vivo transcende o sujeito prático, as necessidades transcendem a eleição dos fins. Assim, a retroalimentação pelas necessidades dá o marco de factibilidade dos fins.

No entanto, o sujeito não é livre para escolher, mas para satisfazer necessidades. O fato de que pode satisfazê-las em termos de suas preferências faz parte de sua liberdade, mas esta é necessariamente uma parte derivada e subordinada. Se há necessidades, as preferências ou gostos não podem ser o critério de orientação em busca dos fins. O critério básico só pode ser, justamente, aquele das necessidades.

Por esta razão, a negativa à satisfação das necessidades é encoberta em nome da *satisfação das preferências*, escondendo a redução do ser humano ao sujeito prático confrontado a fins que se julgam com neutralidade valorativa. Toda a teoria econômica neoclássica e neoliberal faz atualmente isso. Em função deste encobrimento, o sujeito é reduzido e é negada a retro-

alimentação da escolha de fins por um projeto de vida e, no final das contas, nega-se toda legitimidade de qualquer projeto de vida. Com certeza, não podem ser julgadas, teoricamente, as preferências ou gostos, mas pode ser sustentado teoricamente que independentemente de quais sejam os gostos sua factibilidade está baseada no respeito ao marco de satisfação das necessidades. *A satisfação das necessidades torna possível a vida; a satisfação das preferências a torna agradável. Mas para ser agradável, deve antes ser possível.* Cada qual pode fazer seu projeto de vida segundo seu gosto, mas somente à medida que seus gostos e a realização deles estejam baseados na satisfação das necessidades.

O reconhecimento das necessidades humanas ou a sua sufocação em nome das preferências fazem hoje a diferença entre socialismo e capitalismo. Porém, para que isto possa ser visto, temos que voltar de novo à teoria do mercado e do planejamento.

Ao falar do sujeito prático e do sujeito vivo como aquele que transcende o sujeito cognoscitivo deixamos de fora até agora as relações sociais entre sujeitos. Indistintamente, poderíamos afirmar as teses, derivadas tanto para sujeitos isolados como Robinson quanto para sujeitos em sociedade. Mas o sujeito humano sempre existe em sociedade e, portanto, os fins e os projetos de vida aparecem no marco das relações sociais de sociedades determinadas. Por isso, o próprio produto do processo de produção humana somente é concebível como um produto social de um conjunto de homens mediante a divisão social do trabalho. Não há um sujeito humano, mas um conjunto de sujeitos humanos que formam a sociedade através de suas inter-relações.

A submissão da escolha de fins aos projetos de vida de cada um é, portanto, um processo social no qual, mediante a integração de cada um na divisão social do trabalho e a distribuição dos rendimentos, determina-se o grau de satisfação de necessidades de cada um e, assim, sua possibilidade de realizar algum projeto de vida. Por outra parte, como o produto é um *produto social* que contém as condições materiais de vida de todos e de cada um,

aparece a possibilidade da apropriação dos meios de produção por alguns poucos ou por um grupo social mais amplo, e a conseqüente redução dos outros à simples subsistência, à pauperização e, no extremo, à morte. Com certeza, dado que a última instância de cada um dos projetos de vida está no acesso aos meios materiais de vida, o acesso à divisão social do trabalho e à distribuição dos rendimentos determina as possibilidades de viver de cada um. Assim, surge a possibilidade da *exploração* e da *dominação*. Monopolizar e concentrar os meios materiais de vida é destruir as possibilidades de vida do outro, dado que aquilo que se concentra e se tira não são simples riquezas, mas meios de vida – viveres no sentido mais literal da palavra. A dominação torna possível a exploração e esta dá materialidade à dominação. Nenhuma dominação pode ser definitiva sem o controle da distribuição dos meios materiais de vida.

Tanto o conceito de exploração como o de dominação aparecem aqui como derivados do conceito de necessidade. De fato, somente se existem necessidades, e não simples preferências, pode haver a exploração e a dominação. A dominação equivale a limitar ou tirar a possibilidade de viver através da exploração; esta última vincula-se, portanto, ao conceito de necessidades. Por sua parte, a exploração, em relação às necessidades, é morte. Assim, se alguém não vê mais que preferências, as diferenças de rendimentos simplesmente pressupõem o problema de uma vida mais ou menos agradável, de maiores ou menores gostos. Diante de simples preferências não existe nem dominação nem exploração, nem pode haver *mais-valia* como resultado da exploração; tudo é um simples mais ou menos. Pelo contrário, onde há necessidades está em jogo uma relação de vida ou morte mediante a decisão sobre a divisão social do trabalho e a distribuição de rendimentos.

Deste modo, à luz das necessidades, trata-se da possibilidade de viver, enquanto que à luz das preferências trata-se somente de viver a níveis quantitativamente diferentes, sejam melhores ou piores. Vemos, então, que o problema da vida é eliminado pela manipulação do conceito de preferência.

Diante de um simples jogo de preferências, a exigência de mudanças aparece como um resultado da inveja. Diante de necessidades, aparece como uma exigência da possibilidade de viver e como raiz da legitimidade de todas as legitimidades.

## **Automatismo de mercado e planejamento econômico**

Por isso, a problematização das relações capitalistas de produção surge a partir da exigência da satisfação das necessidades. Se o problema fosse somente de preferências não haveria necessidade de questionar nada. Mas, dado que o ser humano é um ser natural que somente pode realizar um projeto de vida a partir da satisfação das necessidades, torna-se necessário o questionamento de qualquer relação de produção que exclua tal satisfação. Para isto, não é preciso saber como o ser humano se torna feliz, é necessário somente saber que não pode ser feliz sem realizar seu projeto de vida, e que o projeto é impossível se não é avaliado o conjunto dos fins elegíveis do ponto de vista da satisfação de necessidades. Nós sabemos que a orientação básica da eleição de fins, mediante as preferências, torna muitas pessoas infelizes.

O questionamento das relações capitalistas de produção surge a partir da tendência inerente destas ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica. Essa tendência é produto do próprio automatismo do mercado, no qual há uma interconexão entre *venda* do produto, *rentabilidade* e *investimentos*. A venda do produto determina a rentabilidade em função da qual são decididos os investimentos. A venda é guiada pela preferência dos consumidores, enquanto que a rentabilidade é o critério máximo da racionalidade das decisões em geral e dos investimentos em particular. A demanda do consumidor e a rentabilidade da oferta levam a uma situação na qual a rentabilidade determina a oferta e decide, portanto, que demandas podem ser satisfeitas.

Mas, como a rentabilidade se transforma ao mesmo tempo em critério dos investimentos, toda decisão sobre o *emprego* da mão de obra é transformado em um derivado do próprio critério da rentabilidade. Através da rentabilidade, determina-se a distribuição dos rendimentos e a estrutura do emprego sem que ambas possam ser determinadas de forma independente. Dado que não existe nenhuma garantia em relação a estas duas últimas, o *automatismo do mercado* cai em uma completa arbitrariedade de distribuição e emprego-arbitrariedade que implica em si mesma a existência de uma tendência constante de distribuições de rendimentos e estruturas de emprego desequilibradas e economicamente irracionais.

Consequentemente, o automatismo do mercado se transforma em um *mecanismo destruidor*, visto que impossibilita qualquer segurança de integração do sujeito econômico na divisão social do trabalho através do emprego e da satisfação de suas necessidades. Inclusive, a própria subsistência está constantemente ameaçada e destruída. Os desequilíbrios básicos se reproduzem em todos os níveis da sociedade capitalista e, em especial, na relação entre o automatismo do mercado e o equilíbrio ecológico que é a base natural, no longo prazo, de qualquer possibilidade de satisfação de necessidades. À medida que se impõe o critério de rentabilidade, o equilíbrio ecológico é destruído da mesma forma que o equilíbrio econômico-social da distribuição de rendimentos e do emprego.

A tendência automática ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica não é um produto intencional de ninguém, mas aparece como *efeito não intencional* da própria estrutura do mercado. Não importa o que se fizer, enquanto for feito no marco de um automatismo do mercado, o resultado é a tendência em direção ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica, posto que é destruída a segurança da estrutura do emprego e da distribuição da renda. De fato, dado que o sistema econômico capitalista é determinado pelo automatismo do mercado, o sistema é destrutor tanto do ser humano como da natureza. Todo o subdesenvolvimento existente hoje é somente o

resultado dessa tendência automática à destruição. Portanto, o automatismo do mercado se transforma em um *moloc* que devora seus filhos.

Entretanto, como a tendência à destruição é um produto não intencional do automatismo do mercado, ela não tem responsáveis diretos. As catástrofes que produz não são desejadas por ninguém ou, pelo menos, não acontecem pela vontade de alguém. Por tal motivo, podem ser apresentadas como se fossem o resultado das leis “naturais” do mercado que o ser humano só deve suportar. Assim, o automatismo do mercado é representado como natureza porque, de fato, atua como se fosse natureza; produz catástrofes que ninguém tinha previsto nem desejado, que não têm culpados nem responsáveis diretos.

Mas existe uma responsabilidade por essas catástrofes: deixar e continuar deixando que atue o automatismo do mercado. A existência deste é *responsabilidade humana* e, portanto, também o é a destruição causada pela sua existência. Ainda que nenhuma catástrofe originada pelo automatismo seja de responsabilidade do ser humano, o fato de que tais catástrofes possam acontecer ou possam ganhar dimensões hoje atingidas é de responsabilidade humana. Possivelmente, ninguém quis ou originou intencionalmente as crises catastróficas que resultaram na escassez do petróleo desde 1973 ou no atual processo de automatização do processo de produção. Mas a pretensão de que esses problemas sejam solucionados pelo automatismo do mercado, com as sabidas catástrofes econômicas e sociais, continua sendo de responsabilidade humana. Na realidade, não há nenhuma razão definitiva para que seja assim; a razão está na rejeição de um ordenamento distinto das relações econômicas e sociais. Em resumo, o automatismo do mercado transforma problemas reais em catástrofes econômicas e sociais, sendo, portanto, de responsabilidade humana o fato de que aconteça tal transformação catastrófica.

O fato de padecer a irresponsabilidade humana conduz ao questionamento do automatismo do mercado e, portanto, do próprio capitalismo. Enquanto o automatismo do mercado for a raiz do problema, somente um

adequado planejamento econômico pode assegurar a racionalidade e uma tendência ao equilíbrio econômico, nos termos da distribuição de rendimentos sobre a base da satisfação de necessidades e de uma estrutura econômica que garanta a possibilidade de emprego a todos. Assim, a necessidade de assegurar a racionalidade econômica conduz à inevitabilidade de um planejamento econômico correspondente. Não se trata de planejar por planejar, mas produzir um mínimo de racionalidade econômica na *distribuição de renda e na estrutura do emprego*. Logo, o planejamento econômico se apresenta como necessário à medida que se requer assegurar uma autonomia de decisão em relação à distribuição da renda e do emprego, dado que somente esta autonomia pode garantir que as decisões correspondentes estejam desvinculadas do cálculo de rentabilidade.

No entanto, a discussão sobre o planejamento econômico torna-se muito difícil à medida que é feita a partir de uma polarização excludente e maniqueísta que conduz, então, à alternativa: ou mercado ou planejamento. Assim, ainda que a discussão sobre mercado e planejamento, com esse tipo de alternativas excludentes, tenha começado no século XIX, existe hoje suficiente experiência histórica para ir além da polarização.

Para analisar este fato, vamos voltar aos resultados de nossa discussão anterior sobre o pensamento neoliberal e o soviético, mais concretamente sobre a análise das razões teóricas da aparição do mercado e, portanto, da constituição teórica da existência de relações mercantis. Essa análise não pode ser feita a partir da gênese histórica das relações mercantis, porque a própria análise histórica já pressupõe uma análise das razões teóricas de sua existência. Isto é, a análise da gênese das relações mercantis põe à prova a análise teórica, mas isto não vale no sentido inverso.

A análise das razões teóricas para a existência do mercado foi dar na tese de que ele aparece basicamente a partir de um *problema de conhecimento* e não simplesmente de uma certa forma jurídica de *propriedade privada*. Ainda que a gênese do mercado passe pela propriedade privada, este fato

somente é explicável por um problema de conhecimento. Ao se desenvolver a divisão social do trabalho em níveis maiores de complexidade, a coordenação desta não pode ser feita sem recorrer a relações mercantis. Mas como esta coordenação é um produto humano está submetida às limitações do próprio conhecimento humano. De fato, como o sistema da divisão social do trabalho é um sistema interdependente em todos seus componentes, a coordenação não pode recorrer a um conhecimento suficientemente grande para coordenar diretamente o sistema. Esta limitação do conhecimento é suprida pelas relações mercantis que permitem uma coordenação indireta do sistema, dada a impossibilidade da coordenação direta.

Assim, à medida que a complexidade do sistema da divisão social do trabalho escapa da possibilidade de conhecimento de qualquer pessoa ou instituição, o mercado parece o meio pelo qual se pode conseguir a coordenação do sistema. As inter-relações se institucionalizam mediante a coordenação do sistema. Quanto mais o processo progride na direção de uma maior complexidade da divisão social do trabalho, torna-se menos reversível, pois a reversão implica um retorno a sistemas de produção menos eficientes em termos de produtividade do trabalho.

Por outra parte, afirma-se que, embora a forma jurídica da propriedade privada tenha um papel-chave neste processo, não pode explicá-lo plenamente sem referência a este problema do conhecimento. Portanto, o mercado e o dinheiro devem ser explicados também, e inevitavelmente, como mecanismos para suprir conhecimentos que não se têm, caso contrário nenhuma explicação das relações mercantis é satisfatória.

Não é por isso, entretanto, que se vai cair na ilusão de Hayek e acreditar que o mercado é um mecanismo de elaboração de informação ou de conhecimentos. O mercado supre a falta de conhecimentos, mas jamais transmite informação alguma; ele não é uma calculadora, mas simplesmente um mecanismo que transmite reações. Através do mercado se podem cortar certas atividades, mas seus indicadores não permitem apontar quais ativi-



dades desenvolver. Os indicadores de mercado não indicam caminhos, mas os fecham. O mercado é, portanto, um simples sistema de reações *ex-post*. Para que fosse um sistema de informações teria que dar indicações *ex-ante*, o que nenhum mercado pode fazer.

Esta é a razão pela qual não pode existir uma tendência ao equilíbrio do mercado. Tal tendência pressupõe a possibilidade de inferir indicações da ação *ex-ante* que sejam confiáveis. É por isso que os modelos do equilíbrio dos mercados elaboram os pressupostos teóricos de tal tendência ao equilíbrio, chegando sempre ao pressuposto do conhecimento perfeito como a condição indispensável para poder sustentar esta tendência. No entanto, tira-se justamente a conclusão contrária: dada a impossibilidade de um conhecimento perfeito, a tendência do mercado ao equilíbrio é impossível.

Mas ao mesmo tempo, obtém-se outra conclusão: se existisse tal conhecimento perfeito, não seria necessário mercado algum. Certamente, neste caso, todos os participantes no mercado poderiam ter um plano total da economia e, nesta interdependência realmente captada, decidir seu comportamento. Agora não seriam necessários indicadores reativos que cortem *ex-post*, atividades que não encaixem na engrenagem interdependente da divisão social do trabalho. Portanto, as relações mercantis desapareceriam, um fato que o próprio Hayek demonstrou.

Hayek apresenta, porém, a solução simplificada de que as relações mercantis, na forma de automatismo do mercado, são a única alternativa existente. Entrementes, ao contrário, se queremos uma tendência ao equilíbrio teríamos que assegurá-la, e isto não pode ser atingido pela simples intensificação das relações mercantis. A partir deste fato é que aparece a necessidade do planejamento, a qual não substitui as relações mercantis, mas cumpre a função de garantir uma tendência ao equilíbrio sobre a base das relações mercantis, algo que nenhum automatismo do mercado pode assegurar. Assim, apesar das relações mercantis, o planejamento deve garantir um marco econômico de modo que sejam asseguradas, por um lado, uma

distribuição de renda adequada à satisfação das necessidades e, por outro, uma estrutura de emprego para todos. Somente neste marco planejado – e também imposto – as relações mercantis subsistem e continuam sendo formas de ação insubstituíveis.

Em consequência, somente o planejamento global da economia pode assegurar a tendência ao equilíbrio, embora nunca atinja um equilíbrio pleno, podendo sim evitar as catástrofes econômicas e sociais produzidas pelo automatismo do mercado. Todavia como já foi dito, o planejamento não substitui o mercado, mas a incapacidade do automatismo do mercado de produzir alguma tendência ao equilíbrio; portanto, o planejamento pressupõe o mercado. Logo, assim como o mercado aparece para suprir a falta de um conhecimento completo, o planejamento aparece para suprir a incapacidade do mercado em garantir um equilíbrio econômico. Por isso, o planejamento não surge pela pretensão do conhecimento perfeito, como é insinuado por Hayek, mas pela impossibilidade de tal conhecimento. Com certeza, se existisse um conhecimento completo não haveria nem mercado nem planejamento institucionalizados. Haveria somente uma simples relação espontânea entre os sujeitos, a qual lhes permitiria coordenar-se de modo espontâneo entre eles para encaixar-se na divisão social do trabalho. Isto é, haveria uma verdadeira anarquia sem institucionalização alguma.

Mas como não existe um conhecimento completo, aparecem, então, as relações mercantis. Pela mesma razão surgem a impossibilidade de uma tendência do automatismo do mercado ao equilíbrio e o planejamento como complemento do mercado, sem o qual nem a tendência ao equilíbrio nem uma certa racionalidade econômica são possíveis. Desta forma, as mesmas razões que explicam a inevitabilidade do mercado explicam igualmente a inevitabilidade do planejamento. Ou seja, a impossibilidade do conhecimento perfeito origina tanto o mercado como o planejamento em relações de complementaridade.

Ora, quando Hayek se aproxima deste problema, ele constrói uma má solução. Constatamos, com razão, que as decisões econômicas devem ser tomadas, quando possível, por aqueles que têm mais conhecimento da matéria, mas conclui imediatamente a “superioridade da ordem do mercado” porque efetua “[...] a alocação de recursos, baseada em um conhecimento dos fatos particulares, disperso entre inúmeros indivíduos, superior àquele que qualquer pessoa determinada pode possuir.” (Hayek, 1976, p. 17).

Mas os indivíduos particulares têm um conhecimento superior somente no campo no qual atuam; possuem portanto um conhecimento particular. Aquele que trabalha nas minas de carvão é quem melhor conhece como se produz o carvão; o sapateiro é quem melhor sabe como fazer sapatos, e assim por diante. Nenhum planejador poderia saber disso com a mesma competência que o produtor, sendo melhor, com certeza, que o produtor decida nestas matérias. Porém, isso é diferente nas decisões que estão referidas à inserção do produto na divisão social do trabalho. Não é necessariamente o produtor de carvão quem melhor sabe se amanhã vai-se precisar de carvão ou não e em que quantidade; dado que não depende dele, não tem como sabê-lo. O sapateiro também não tem um bom conhecimento sobre quais sapatos serão pedidos amanhã. Tal insegurança está presente no mercado como insegurança dos preços. O produtor de carvão e o sapateiro não possuem nenhum conhecimento especial sobre quais serão os preços de amanhã, e os preços de hoje não dizem nada a este respeito. Mas são eles os que terão mais ilusões.

O planejamento, pelo contrário, não aparece porque se procure melhorar os sapatos além do que podem fazer os sapateiros. A sua função é assegurar uma coordenação da divisão social do trabalho sobre a base de tecnologias manejadas pelos produtores. O planejamento pode saber muito mais que qualquer produtor particular sobre as tendências adequadas da economia no que diz respeito à distribuição de renda, ao pleno emprego e ao equilíbrio ecológico, e pode facilitar indicadores positivos para a orientação

das empresas, dado que não se limita aos simples indicadores reativos dos preços do mercado.

Todavia, tal equilíbrio pode ser realizado somente se há um *planejamento obrigatório*. O caráter obrigatório do planejamento implica a possibilidade de desvincular, especialmente, as decisões de investimento dos critérios de rentabilidade, mas também a oferta de produtos do próprio critério de rentabilidade. É operante somente à medida que efetua um “controle consciente da lei do valor” apoiando-se, em última instância, nos critérios do pleno emprego e da distribuição adequada da renda.

Levando em conta os critérios de racionalidade econômica, as sociedades socialistas planejadas – inclusive no caso daquelas que padecem efetivamente graves problemas de burocratização – têm mais flexibilidade frente às crises econômicas que as sociedades capitalistas, as quais parecem verdadeiros dinossauros neste campo decisivo. Assim, ainda que o planejamento possa dar indicadores fiáveis, estes tampouco são totalmente seguros. O plano antecipa sempre um futuro não completamente previsível e pode, portanto, ser equivocado; pode também estar malfeito. Em todo caso, frente à necessidade de refazer os indicadores, o planejamento pode evitar os excessos em direção aos quais o automatismo do mercado tende a provocar suas catástrofes. O planejamento não pode evitar qualquer crise, mas pode assegurar que a crise se mantenha dentro de marcos toleráveis.

## **A delimitação entre autonomia empresarial e planejamento central: a práxis**

A reflexão anterior permite-nos formular um princípio de delimitação entre planejamento e autonomia das empresas, o que pode ser ampliado à delimitação entre Estado e atividades de grupos autônomos, inclusive dos próprios sujeitos. A delimitação entre planejamento e autonomia empresa-

rial refere-se à relação entre orientações básicas do equilíbrio econômico da divisão social do trabalho e orientações que a empresa recebe do mercado de forma autônoma mediante índices mercantis, isto é, em último termo, através do lucro. A delimitação teórica não pode ser feita aqui em termos de propriedade pública e privada, ainda que possamos supor que a propriedade pública estará situada em setores nos quais o planejamento se apresenta em termos diretos, e a propriedade privada naqueles em que são suficientes medidas que influem sobre os índices mercantis. Em todo caso, a delimitação teórica somente pode ser feita entre planejamento e autonomia do mercado.

Os pensamentos neoliberal e soviético não contêm critério algum de delimitação. Pelo contrário, ambos expressam o fato ilimitado da vigência de suas normas centrais institucionalizadas de comportamento econômico. A ideologia liberal rejeita a delimitação pelo princípio: *tanta iniciativa privada quanto for possível, tanto Estado quanto for necessário*. O princípio é totalmente vazio porque não introduz nenhum indicador em relação ao qual se possa julgar “o necessário” do Estado e “o possível” da iniciativa privada, a qual é expressão da iniciativa empresarial. Trata-se simplesmente de um princípio que avalia positivamente a iniciativa privada e negativamente a atividade estatal. Para a análise de necessidades e possibilidades não serve; somente expressa a ambição empresarial de inundar a sociedade inteira em função do poder burguês. A perspectiva é o mercado total (Lepage).

Interpretada a necessidade do Estado em termos de um “ainda é necessário”, aparece a ideologia anarcocapitalista do capitalismo radical. Não obstante, um critério teórico de delimitação deve expressar o aporte do Estado que justifique a sua atividade como necessária. A ideologia liberal pode dar, no melhor dos casos, uma simples lista, mas sequer no caso da afirmação da função do Estado, pelas pautas de conduta do mercado, é uma delimitação válida. Volta-se sempre ao mercado com o critério do mercado, isto é, a um círculo vicioso; é por isso que a delimitação só pode ser válida no caso em que se possa comprovar uma tendência empírica ao equilíbrio.

Contudo, ao não ser válida tal tendência, o critério de delimitação, derivado dela, tampouco o é.

O ensino social católico repete, só que com outras palavras, este princípio liberal. Segundo o *princípio da subsidiaridade*, o plano social superior não deve assumir tarefas que o plano inferior pode assumir. Mas, como não existe uma concretização das tarefas, novamente se cai no ponto de vista liberal antiestatal: o que pode ser feito por Cáritas, não deve ser feito pelo Ministério do Bem-Estar Social. A orientação em direção à privatização das funções públicas é a mesma que no liberalismo, inclusive em sua forma extrema de anarcocapitalismo.

O pensamento soviético também não tem tal critério de delimitação, mas a suspeita é que, contrariamente ao pensamento liberal, a autonomia da empresa aparece aqui como um mal necessário e o planejamento estatal como a garantia de um processo racional da economia. A perspectiva última é, portanto, um planejamento que possa prescindir dos critérios mercantis. De fato, este pensamento tem um argumento teórico que afirma a atividade estatal do planejamento: a necessidade de planejar o equilíbrio econômico em suas orientações básicas pelo fato de que o mercado não é capaz de produzir tal equilíbrio. Porém, o planejamento não tem a capacidade suficiente para substituir o mercado; portanto, este sobrevive em termos de um resíduo. Como a reflexão fica neste ponto, o planejamento tem uma legitimidade ordinária para se estender sobre a sociedade, enquanto que a autonomia empresarial aparece como um resíduo diante das imperfeições do planejamento. Isto é o contrário do pensamento liberal, no qual o mercado tem tal legitimidade originária enquanto o Estado é o produto das imperfeições que não permitem a sua eliminação definitiva. Portanto, pelo lado liberal aparece o mercado como âmbito de liberdade (ação arbitrária) e o Estado como a sua limitação inevitável; pelo lado do pensamento soviético, ao contrário, o planejamento do equilíbrio econômico aparece como o âmbito da liberdade (ação real) – a base real da liberdade – e o mercado como o âmbito

de limitação dessa liberdade que, pelas imperfeições do planejamento, não pode ser eliminado.

Todavia a reprodução da vida real não é, por si só, a liberdade, mas a condição de possibilidade para seu exercício. Isto nos permite regressar à discussão inicial do critério de delimitação na relação entre planejamento e autonomia empresarial. Nem o planejamento é o âmbito da liberdade diante da autonomia da empresa, com uma legitimidade originária para estender-se sem limite, nem, inversamente, o mercado é esse âmbito originário de liberdade diante das atividades estatais. A relação entre ambas pode ser concebida em termos de um equilíbrio entre suas atividades respectivas, equilíbrio que delimita tanto a legitimidade do planejamento como a da autonomia empresarial. Deste ponto de vista, o planejamento tem que se estender em tal grau que fique assegurado o equilíbrio da divisão social do trabalho, nos termos do pleno emprego garantido para todos e da correspondente satisfação das necessidades vitais. Não há razão alguma para estender o planejamento econômico além deste ponto, mas de jeito nenhum pode abarcar menos que isso. O mesmo critério nos delimita a autonomia empresarial. Esta não pode reivindicar um âmbito além daquele que permite garantir uma reprodução da vida real de todos, mediante o planejamento, mas tampouco há razão para ser menor que o âmbito de reprodução vital.

Orientações da economia que tendem a levar o planejamento além deste que é seu grau necessário, ou que levam a autonomia empresarial além de seu respectivo âmbito possível, somente podem ser justificadas pelos argumentos ideológicos inspirados nas respectivas miragens do planejamento ou da concorrência perfeita. Mas são miragens que nascem de um processo de abstração a partir de sociedades específicas, e que, quando se transformam em metas de ação, somente produzem imaginações ilusórias sobre a marcha da história. Porém, o que movimenta a história não são as metas ilusórias; elas podem servir como motivações da ação, ainda que não indiquem, de forma alguma, a direção na qual se caminha. A direção é infe-

vida somente das necessidades da reprodução da vida real, sendo a liberdade transcendental o horizonte de um desenvolvimento puro desta vida, isto é, seu sonho objetivo ainda que inacessível. A partir desta visualização da vida plena, a reprodução da vida real só permite derivar os próximos passos que o ser humano deve dar em sua história, mas com a condição de que afirme de fato a vida e rejeite se submeter às tendências sempre presentes da morte.

A liberdade socialista, isto é, a liberdade humana na sociedade socialista, somente pode afirmar-se pela orientação de um critério de delimitação entre planejamento e autonomia empresarial. Esta é a conclusão a qual chegamos. Mas isto não é uma espécie de modelo da sociedade socialista, pelo contrário, é um critério de racionalidade ou de discernimento que, segundo as circunstâncias históricas, pode dar lugar a modelos socialistas muito diferentes. É um critério que pode ser resumido nos seguintes termos: a liberdade de cada um deve ser restringida de forma que não ponha em perigo a base real do exercício da liberdade de nenhum outro. Portanto, o limite da liberdade de cada um é a garantia da base real da reprodução da vida de cada um. Em consequência, a liberdade não deve interferir nas condições da reprodução da vida real de cada um. Qualquer conflito tem que respeitar essas condições de base e somente pode ser legítimo se as respeita.

Desta forma, o socialismo deve afirmar tanto a autonomia da empresa como o planejamento do equilíbrio do conjunto social. Para que tal afirmação de contrários não termine em uma contradição sem solução, deve existir uma delimitação que determine sob qual aspecto prevalece o planejamento do conjunto e sob qual autonomia. O consenso sobre o critério de reprodução da vida real de todos é essa delimitação. Isso torna possível levar o conflito inevitável aos termos concretos de uma delimitação, enquadrando-o dentro de limites que não põem em questão a orientação básica de toda a sociedade em função da reprodução da vida real.

O fato de que planejamento e autonomia se encontrem em uma relação complementar dá a possibilidade definitiva do *reconhecimento do ser humano*



*como o sujeito da sociedade.* De fato, a subjetividade do ser humano não é garantida nem pelo planejamento em si nem pela autonomia empresarial. Ela pode realizar-se pela relação das duas de tal forma que a reprodução da vida real de cada um seja assegurada e que, dentro deste marco, cada um – e não somente as empresas – possa desenvolver-se de forma autônoma. Assim, a democracia socialista não é devedora unicamente do pensamento marxista, mas também do pensamento liberal-racionalista. Desde seu começo, com Rousseau e a Ilustração do século XVIII, este pensamento luta contra aquele liberalismo antissubjetivo que hoje é apresentado especialmente pela corrente neoliberal “chicaguiana” e popperiana. Falamos do liberalismo da soberania popular que, embora em seus termos burgueses não chegue até a concepção de um direito à vida de cada um, de forma concreta, possui, contudo, elementos que vão nessa direção.

Este liberalismo racionalista já está presente no próprio pensamento marxista. De fato, não há dúvida sobre a raiz do pensamento de Marx na tradição de Rousseau. No entanto, a conceitualização da democracia socialista hoje tem que tornar presente o liberalismo racionalista de uma forma nova, criticando um socialismo que não conseguiu conceber a limitação da atividade estatal em função do sujeito. Tal socialismo dificilmente poderá avançar mais sem aceitar um critério objetivo de delimitação de um Estado ilimitado, aceitando, portanto, sua orientação subjetiva que estava plenamente presente, sem dúvida, nas origens deste socialismo – em especial no pensamento de Marx. Tal orientação subjetiva perdeu-se consideravelmente quando o socialismo soviético teve que institucionalizar a utopia socialista original.

Com certeza, uma democracia socialista tem hoje que questionar este tipo de institucionalização do Estado ilimitado para poder afirmar o sujeito diante do Estado socialista, sem que este último seja destruído. Isto porque o Estado socialista desenvolveu a base real da vida humana como nenhum outro Estado ou sistema social. Mas a base real da liberdade não é, em si mesma, a liberdade. É preciso passar à afirmação da liberdade em

todas suas dimensões sem destruir o Estado socialista – e construindo-o onde este não existe –, mas levando-o à sua dimensão legítima: assegurar uma base real de liberdade para que esta se desenvolva neste marco estabelecido. Eis a submissão do Estado socialista à soberania popular, e este fato explica porque o pensamento socialista deve integrar, de uma forma nova, a tradição liberal-racionalista.

Esta é simplesmente uma análise do marco econômico-social do socialismo; não tratamos aqui dos problemas do poder político e de sua estruturação. Somente podemos dizer que qualquer poder político socialista deve ser estruturado dentro desse marco fundamental, fora do qual a liberdade humana não é possível. Mas afirmações positivas sobre tal estrutura política não são possíveis no nível da análise que estamos realizando. Estas são tão impossíveis como seria a derivação positiva de um projeto específico de socialismo, o qual deve surgir sempre a partir das condições específicas dos países que se libertam. Somente no marco de tal projeto específico pode aparecer a afirmação de uma estrutura particular do poder político.

Como já foi dito, o marco de referência é a vida real como princípio de organização da sociedade. Isto permite discernir projetos econômico-políticos no sentido de traçar um limite entre todos os projetos que têm conteúdo de libertação e aqueles que não o possuem. A vida real pode, portanto, ajudar a apontar na direção de algo que não pode faltar em nenhuma sociedade livre, mas não permite dizer de que forma concreta isso pode e deve ser especificado e realizado.

Tendo chegado a esta perspectiva de institucionalização da satisfação das necessidades, aparece o *sujeito vivo* como o *sujeito da praxis*. O objetivo da *praxis* é assegurar a vida de cada ser humano, e para tal propósito deve transformar todo o sistema institucional. Ela não se reduz, portanto, a simples práticas. Significa assegurar para o sujeito humano uma institucionalidade que lhe garanta a possibilidade de seu desenvolvimento, isto é, que lhe permita realizar efetivamente um projeto de vida no marco das condições materiais garantidas.

## **O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito: o sujeito livre**

Na análise feita anteriormente, obrigatoriamente, o sujeito aparece como o objeto tanto da linguagem como das instituições. Quando se fala do sujeito, ele é tratado como objeto até no caso em que o sujeito fale de si mesmo. Quando se atua no âmbito das instituições, atua-se sobre seres humanos transformados em objetos das instituições, mesmo no caso de que atue o ser humano como realidade superior de todo o sistema institucional.

À medida que atua como rei ou presidente, ele atua como um sujeito transformado em objeto de si mesmo e dos outros. Na linguagem, o sujeito se transforma em objeto devido a que somente pode falar em termos universais. No conjunto institucional, o sujeito é transformado em objeto porque as instituições estão dirigidas inexoravelmente a categorias sociais, ainda que tais categorias estejam compostas de um único indivíduo. O sujeito é reduzido a representante de uma categoria para que ele seja tratável nos termos reduzidos nos quais as instituições podem funcionar. Só como portador de uma categoria, um rol, um estrato, uma classe, o sujeito pode ser integrado no sistema institucional.

Isso é o resultado de uma falta de adequação ao sujeito que está contida em qualquer teoria ou instituição. Como o ser humano é um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é, por si só, inadequado, porque não pode jamais corresponder ao ser subjetivo, que é uma plenitude inatingível. Por isso, toda teoria é uma má teoria e toda instituição uma má instituição.

Já tínhamos afirmado tal fato, ainda que indiretamente, quando constatamos que a linguagem e as instituições são produtos não intencionais do sujeito. Se são produtos, o sujeito deve se encontrar fora deles, apesar de que, como produtos não intencionais, é inevitável que sejam produzidos pelo sujeito. Ao entrar em relação com outros sujeitos, aparecem tais produtos

não intencionais, e o próprio sujeito somente existe porque entra em relação com outros sujeitos.

O sujeito, portanto, transcende todas suas objetivações, ainda que não possa existir sem elas. Transcende também todas as formas de sujeito que aparecem ao tratar o sujeito como objeto. O sujeito cognoscitivo, atuante, prático, o sujeito vivo e o sujeito da *praxis* são todos sujeitos tratados como objetos. O sujeito como sujeito transcende todos eles. Existe como tais sujeitos objetivados, mas não coincide com eles, já que a objetivação do sujeito é um produto não intencional do próprio sujeito, ao qual nunca podem corresponder integralmente as suas objetivações (Lechner, 1983).

Esta problemática do sujeito transcendente a todas as objetivações do sujeito aparece na teoria de tais objetivações de duas formas análogas. Por um lado, no nível da teoria da linguagem; por outro, no nível da teoria das instituições. Isso ocorre nos conceitos transcendentais referentes a estes dois objetos, que se elaboram pelo que Popper chama de “método zero”.

Pela utilização de conceitos universais, nenhuma linguagem pode interpretar o sujeito em sua integralidade. Porém, a teoria da linguagem elabora conceitos transcendentais que são capazes de fazê-lo. A linguagem perfeita ou a linguagem unívoca da linguística faz exatamente isso. É uma linguagem suficientemente capaz de evitar qualquer mal entendido. Mas uma linguagem desse tipo teria que ser capaz de descrever em termos objetivados a íntegra subjetividade. A objetivação é tão perfeita que reflete na íntegra o sujeito do qual é objetivação. Na teoria das instituições aparecem conceitos transcendentais análogos, por exemplo, na forma como Parsons fala de institucionalidade perfeita. Trata-se, especialmente, do modelo neoclássico do equilíbrio econômico e do modelo do planejamento perfeito. Ambos tratam o sujeito como objeto, mas pensam a institucionalidade de uma maneira tão aperfeiçoada que corresponde na íntegra à subjetividade complexa do sujeito. Não há diferença entre sujeito como sujeito e sujeito objetivado pelas instituições. As instituições não fazem distorção porque o sujeito é tratado por elas tal como ele é em sua integridade.

Tanto no nível de um conceito transcendental da linguagem unívoca como de uma institucionalidade perfeita e, portanto, transparente, aparecem pressupostos que servem como muletas da construção: os pressupostos do conhecimento perfeito e da velocidade infinita de reação dos fatores de produção. Como o segundo é condição do primeiro, os dois pressupostos podem ser tratados como um só: o pressuposto do conhecimento perfeito. Somente este pressuposto permite conceber transcendentalmente uma coincidência entre a objetivação do sujeito e o próprio sujeito.

Já vimos, porém, a contradição dialética que contém tais conceitos transcendentais. Se a objetivação do sujeito é tão perfeita que coincide com toda a complexidade do sujeito, tais objetivações não têm razão alguma de existência. Idealmente, no conceito transcendental das objetivações, as próprias objetivações são suprimidas. Se elas existem realmente, este fato se deve unicamente a que o sujeito visto como objeto é uma redução da integralidade do sujeito. Podemos acrescentar que existem porque o conhecimento é limitado e não completo. Isto não nega de forma alguma a utilidade científica desse tipo de conceitos transcendentais para a explicação, seja da linguagem ou das instituições. São instrumentos necessários e imprescindíveis, tanto do conhecimento como da ação. Mas a contradição dialética dos conceitos é a prova, nos termos teóricos das ciências empíricas, de que o sujeito transcende todas suas objetivações.

Ora, este sujeito é sempre um sujeito em sociedade. Para que o sujeito seja tratado como objeto, deve haver sempre alguém que o trate assim. Somente em sociedade o sujeito pode ser tratado como objeto. O sujeito humano em questão é um sujeito social; se não fosse assim, o problema não existiria. Poderíamos perguntar, então, como podemos falar do sujeito que transcende todas as objetivações se, ao tentar falar dele, estamos transformando-o pela linguagem que utilizamos em um sujeito tido como objeto? Torna-se óbvio que, em termos definitivos, este limite é infranqueável. É a pergunta pelo sujeito transcendente que se comunica sem linguagem materializada e, portanto, objetivada e sem instituições. De tal tipo de su-

jeito não pode haver conceito, nem tampouco é possível descrever alguma institucionalidade correspondente, ainda da forma mais arbitrária. Porém, trata-se do sujeito que, na realidade, transcende todas as objetivações do sujeito em termos de linguagem ou instituições. E como é preciso falar dele, a linguagem só pode ser de apelação.

O sujeito que transcende todas as suas objetivações pode ser encontrado exclusivamente na vivência subjetiva entre sujeitos. A linguagem de tipo apelativa ou até mítica torna tais vivências objetivas e, então, só pode perceber indiretamente aquele estado de coisas no qual o sujeito é sujeito para o outro, sem se transformar nunca em seu objeto. Portanto, falamos também de uma transcendentalidade que é, a partir do real, a contrapartida do que são os conceitos transcendentais a partir da teoria do real.

Há duas situações nas quais se vê com frequência o sujeito que se confronta com o outro como sujeito sem objetivá-lo. A primeira é descrita na famosa parábola do Samaritano no Evangelho de São Lucas (10:25-37). O Samaritano encontra o ser humano ferido e vai ajudá-lo em seu sofrimento. Não espera a ambulância nem se limita a dar bons conselhos, pelo contrário, assume a sua desgraça e torna possível sair dela. Não o conhece e, portanto, não faz cálculo de possíveis vantagens; o que fez, faria com qualquer outro. A relação é diretamente subjetiva e está além de qualquer comunicação objetivada ou instituição. O que há é um reconhecimento entre sujeitos, através do qual se produz a comunidade entre eles, passando pela comunidade de bens que eles têm; neste caso, de bens que um tem e o outro não. É uma situação na qual tudo é fluido, dissolve-se qualquer teu e meu, qualquer norma é suspensa e a comunicação é direta através da captação de uma situação que está além de qualquer linguagem. A partir do reconhecimento entre sujeitos acontece a identificação entre eles.

A *segunda* situação é complementar. Trata-se da festa como identificação entre sujeitos na alegria. Também a encontramos na parábola descrita por Lucas (14:15-24). Começa com uma festa normal, na qual alguém dá o

banquete e convida outros. Tudo é objetivado pelos rituais. Ao escusar-se os convidados, a festa sobrepasa os limites dados pelas normas. Transforma-se em uma festa a qual todas as pessoas disponíveis estão convidadas a participar. A festa é aberta e até aqueles que duvidam são estimulados a participar. Trata-se de um banquete, isto é, de uma festa sensual que está além de qualquer norma social ou ritual e passa a ser um reconhecimento festivo de todos, anulando todas as categorias sociais. A festa varre as desigualdades e até a propriedade daquele que convida.

Nas duas situações o núcleo do comportamento é o reconhecimento entre sujeitos. Como não exclui ninguém e se dirige ao sujeito como sujeito, destroem-se as objetivações do caso, dissolvem-se as normas e se compartilha o que há segundo o gosto ou necessidade. Tudo se torna fluido uma vez que aconteceu o reconhecimento.

Se as duas situações são pensadas até o limite, temos a imaginação da felicidade humana em sua plenitude. Os primeiros cristãos já imaginaram esta situação até o limite em termos de uma Nova Terra. A Nova Terra é “esta terra sem a morte”, na qual todos os sofrimentos serão consolados e onde se celebra o Reino de Deus nos termos de um grande banquete. A Nova Terra é uma grande festa sensual, que apaga todos os limites e todas as normas, uma fluidez de todas as relações entre os sujeitos e entre eles e a natureza, que libera a sensualidade adequando-a ao desejo subjetivo de cada um.

Em sua radicalidade esta imaginação é transcendental e, portanto, impossível. Mas ela parte da realidade. Enquanto os conceitos transcendentais partem de objetivações das relações sociais entre os sujeitos e os levam ao limite de conceitos de perfeição institucional, a imaginação transcendental parte do reconhecimento efetivamente experimentado entre sujeitos, transcendentalizando-o também em uma situação de perfeição. Frente à rigidez das instituições perfeitas aparece a fluidez da grande festa. Enquanto os conceitos das instituições perfeitas partem do sujeito tratado como objeto, a grande festa transcendental parte de sujeitos que se reconhecem

como sujeitos. Diante das objetivações perfeitas, o reino da liberdade aparece como gozo. É um gozo no qual cada sofrimento tem uma consolação e no qual após a festa não vem “a ressaca”, mas o relaxamento. Marx fala com razão de uma transformação do trabalho em “livre jogo das forças físicas e espirituais”. Mas é preciso também explicitar tanto o amor ao próximo como o reconhecimento festivo entre os sujeitos.

Esta imaginação transcendental, que apresenta o polo contrário dos conceitos transcendentais, é a imaginação de uma vida plena pensada a partir da vivência de plenitude que proporciona o reconhecimento entre sujeitos na vida real. É algo que ocorre em determinadas situações, especialmente no amor ao próximo e na alegria festiva, nas quais se vive – ou se acredita viver – a identidade entre sujeitos e o mundo sensual dentro do qual acontece o encontro.

A fome e qualquer sofrimento é consolado e a satisfação resultante é vivida como festa. A imaginação transcendental não aponta na direção da desapareção da fome, porque então apontaria igualmente à impossibilidade da satisfação da fome e, portanto, da festa. *Onde não há fome* tampouco há necessidade de comer; o ritmo da vida real desaparece e o céu se transforma num céu de almas puras, próprio da expressão transcendente dos conceitos transcendentais. A imaginação transcendental descreve uma situação na qual toda fome será saciada e todas as lágrimas secadas. Por isso, tem a festa sensual e o banquete como contrapartida da fome e do sofrimento. Trata-se da percepção de um ritmo de vida no qual o sofrimento deixa de resultar na morte, e a consolação posterior é ilimitada em termos da festa.

*Na realidade, o mau da pobreza não é a fome. A fome é algo bom. O mau é a impossibilidade de satisfazer a fome. A fome é a contrapartida da satisfação sensual, e o gozo em sua totalidade contém a fome como uma parte. A fome é parte do gozo. Ter fome é algo bom, se isto termina em uma boa refeição; sem fome anterior, a melhor refeição não serve. A pobreza, como desespero pela fome, deriva-se da impossibilidade de satisfazê-la. Nem*



fome, nem sede, nem frio constituem algo mau. A maldade da pobreza só surge quando após a fome não vem a refeição, após a sede a bebida, após o frio o calor agradável e ao calor uma boa brisa refrescante. O corte entre a fome e sua satisfação produz a desgraça. A partir desse corte entre fome e satisfação, aparece a pobreza e toda possibilidade de exploração. A imaginação transcendental pensa uma vida humana plena, na qual deixa de existir o corte entre a fome sensual e sua satisfação igualmente sensual. À medida que dá conta do fato de que a existência de tal corte é a presença da morte, pensa a vida humana sem a morte: esta terra sem a morte. Trata-se de uma plenitude em cuja imaginação não cabe nenhuma institucionalidade: nem dinheiro, nem Estado, nem matrimônio. Não é concorrência perfeita nem planejamento perfeito. É a espontaneidade do reconhecimento de todos os sujeitos que somente é pensável dentro da imaginação de uma natureza fluida, amiga do ser humano. Portanto, a imaginação transcendental descreve a própria natureza sem a morte, uma natureza que responda aos próprios desejos humanos, que seja lar do ser humano no qual desaparece o próprio sofrimento do trabalho ao ser transformado em um jogo das forças físicas e espirituais, um trabalho fluido que seja pura criatividade, e que tenha o ritmo harmônico do cansaço e do descanso.

Tampouco tal imaginação transcendental exclui a história; ela implica a historicidade da vida humana imaginada. Mas também se trata de uma história sem morte, na qual uma situação satisfatória hoje deixa de sê-lo e é substituída por outra. É uma história na qual se criam novas formas de ser.

Portanto, a imaginação transcendental não é nenhuma utopia estática. O caso mais famoso da utopia estática é a utopia de Tomás Moro, que aliás criou a palavra *utopia*. A utopia estática combina, em uma única imagem, conceitos transcendentais e imaginação transcendental. A história parece detida, e a perfeição utópica é tal que todas as coisas estão *a priori* ordenadas. Por isso, estas utopias podem ser para alguns uma imagem de consolo, enquanto que, a partir de outro ponto de vista, oferecem uma imagem de

terror. Sua importância reside no fato de serem antecedentes dos conceitos transcendentais modernos, enquanto não têm nenhuma conexão direta com a imaginação transcendental do reino da liberdade. A imaginação transcendental começa muito antes do que as utopias. As utopias estáticas modernas são, mais exatamente, utopias inversas que só pretendem provocar imagens de terror diante de institucionalizações totalizantes (por exemplo, George Orwell) ou diante do progresso técnico irrestrito (a inversão da ilusão transcendental que Huxley faz em seu *Mundo Feliz*). Continuam ainda utopias como as de Moro, porém com menos impacto (por exemplo, Skinner, *Walden II*). Seu enfoque sempre se centra na institucionalidade e jamais elabora a vida plena como liberdade. Na utopia estática a liberdade do sujeito sempre está negada ou, pelo menos, resulta em algo indiferente, o que explica o fato de que sempre podem estar elaboradas ou compreendidas em termos de imagens do terror.

A imaginação transcendental não tem esse tipo de inversão em uma imagem aterrorizante. Dado que parte da espontaneidade da liberdade, ela não deixa lugar à transformação em termos de uma liberdade definitivamente perdida, como acontece com as utopias estáticas.

Mas na imaginação transcendental, também, surge um problema de consistência. Trata-se de uma imaginação que parte de situações concretas, do reconhecimento entre sujeitos dentro de sua existência corporal e sensual, que está além de toda institucionalização. Imagina-se a existência corporal em sua plenitude e, obrigatoriamente, deve-se imaginá-la sem a morte: esta terra sem a morte é a única expressão explícita e resumida da imaginação transcendental. Somente quando se torna explícito o “sem a morte” fica evidente o caráter transcendental da imaginação, o que é ao mesmo tempo a condição de consistência da imaginação.

O problema torna-se óbvio se são interpretadas imaginações transcendentais que não fazem tal explicitação do “sem a morte”. Trata-se, em especial, da ordem espontânea dos anarquistas, com seu reino da liberdade,

e do comunismo de Marx. Ambos imaginam um encontro de sujeitos no qual eles se reconhecem universalmente e percebem isto como imaginação sem institucionalização. Por isso, a ordem espontânea não inclui Estado nem dinheiro, e o reino da liberdade é um livre jogo de forças físicas e espirituais em um contorno social não institucionalizado. O princípio comunista da distribuição o diz muito bem: cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades. Mas a raiz última da necessidade das instituições é precisamente a morte, e a totalidade das instituições tem em comum o fato de ser administração da morte. Onde não há morte, ninguém pode ser obrigado, e a última instância de toda obrigação forçada é a administração da morte. Por isso, é inconsistente conceber uma sociedade sem Estado e sem dinheiro, tendo homens mortais. A raiz de todos os males é a morte, e a raiz da superação de todos os males é a superação da morte.

Por isso, a imaginação transcendental anarquista e marxista é inconsistente. Mas essa inconsistência é, ao mesmo tempo, a condição de sua aparente factibilidade e de sua apresentação como um possível fim empírico das ações humanas que puderem realizá-la. No momento em que Marx desse conta do caráter transcendental de sua reflexão em busca do reino da liberdade e do comunismo, toda a sua conceitualização do socialismo teria que mudar e teria que considerar todo o difícil problema de sua institucionalização. A interpretação empírica do comunismo, pelo contrário, permite-lhe passar por cima do problema da institucionalização do socialismo, como uma tarefa de existência do próprio socialismo. Sem esta interpretação empírica, ele não teria podido sustentar sua própria crítica da religião.

Identificar a imaginação transcendental com a imaginação radical da liberdade leva a identificar a liberdade com a superação da morte e a conceber a liberdade como liberdade transcendental. O ser humano pode buscar sua liberdade relativa no mundo dado, porque tem como perspectiva imaginária de possibilidade a liberdade transcendental de uma vida sem a morte.

De fato, os conceitos transcendentais da institucionalização perfeita também enfrentam um problema parecido. Neste caso, aparece como última instância da institucionalização a impossibilidade de um conhecimento perfeito de todos os fatos. Mas o pressuposto de tal conhecimento é utilizado para construir os conceitos transcendentais, cuja perfeição da institucionalização consiste na eliminação teórica do risco. As instituições perfeitas são pensadas em um âmbito sem risco. Através do uso do pressuposto do conhecimento perfeito, o conceito transcendental elimina teoricamente o risco. Mas o risco-chave na vida humana é a morte. Portanto, os conceitos transcendentais da institucionalização perfeita, necessariamente, abstraem-se da morte. O sujeito desses conceitos é imortal. Poucos cientistas sublinharam este ponto, um deles é justamente Max Weber.

Portanto, a imaginação transcendental torna-se consistente se explicitamente imagina uma terra sem morte, fato que testemunha seu caráter transcendental.

Vimos já como as utopias estáticas adquirem seu caráter ambivalente – ao serem interpretáveis como promessas ou como terror – segundo o ângulo a partir do qual são vistas. Tal caráter é obtido por serem utopias referentes a institucionalizações. Porém, os conceitos transcendentais da institucionalização não são utopias estáticas, mas assumem o dinamismo da vida humana, tendo somente como estática a especificidade institucional da qual partem. Por isso, esta especificidade institucional é suficiente para provocar a mesma ambiguidade de promessa e terror. Segundo o ângulo a partir do qual é visto, um mercado total em termos de concorrência perfeita pode aparecer como aterrador, porque toda liberdade do sujeito desaparece, restando a pura dinâmica da instituição mercado, cujo apêndice são os sujeitos. O mesmo pode ser demonstrado em relação ao planejamento total da planificação perfeita. Mercado total e planejamento total podem ser vistos, igualmente, como aterradores. A ilusão transcendental é o meio para evitar que tal visão seja convertida em dominante.

A imaginação transcendental não tem esse mesmo tipo de ambiguidade. Mas tampouco é inocente. Também com a imaginação transcendental se combina o aterrador, à medida que a relação com ela é vista e tomada como ação direta. O potencialmente aterrador não está no interior de tal imaginação, mas na aproximação dela. À potencial destrutividade dos conceitos transcendentais de institucionalização corresponde a potencial destrutividade da imaginação transcendental, enquanto toma a forma decidida e generalizada da ação direta. Tal destrutividade e o consequente potencial aterrador da imaginação transcendental escondem-se detrás de um escudo mítico que poderíamos chamar de mitificação transcendental. Segundo este mito, a imaginação transcendental é factível e uma possível meta empírica da qual o ser humano se aproxima, prescindindo, em maior ou menor grau, da institucionalização das relações entre os sujeitos.

Anteriormente, já tínhamos visto a crítica da ação direta na forma anarquista e a produção da imagem aterradora, referente à imaginação transcendental, mediante a seqüência antiutópica tal como é utilizada pelos neoliberais e pelos conservadores. Mas o problema é muito mais amplo. Trata-se de colocar toda a relação entre o ser humano concreto, que imagina suas necessidades nos termos da imaginação transcendental, e a inevitável institucionalização de suas relações sociais, teorizadas na forma de conceitos transcendentais de institucionalização perfeita. Colocado o assunto desta maneira, exclui-se a ação direta anarquista como possibilidade.

Isso nos oferece agora a possibilidade de levantar a pergunta pela relação entre o sujeito tratado como objeto, tal qual aparece na institucionalização, e o sujeito que se relaciona com o outro sujeito como sujeito, tal qual aparece na relação direta entre sujeitos descrita anteriormente nas duas situações centrais do amor ao próximo e da festa. Trata-se sempre de sujeitos corporais e sensuais que só se podem relacionar mediante a expressão corporal e sensual. Dado este fato, toda relação intersubjetiva só pode dar-se através da atividade transformadora da natureza que, na forma de trabalho,

é o meio através do qual o sujeito pode expressar-se corporalmente. As situações centrais do amor ao próximo e da festa, portanto, formam um só conjunto, à medida que nos damos conta do fato de que somente podem acontecer a partir da atividade transformadora da natureza, pelo trabalho humano. Enquanto estas situações são de reconhecimento entre sujeitos e implicam estabelecer a fluidez de todo o meio circundante no qual acontecem, implicam também a fluidez de toda atividade de trabalho e de seus resultados. Levado ao nível da imaginação transcendental, as duas situações centrais mencionadas, vistas em sua união pelo trabalho humano, levam a conceber a plenitude da satisfação de todas as necessidades e a possibilidade de viver plenamente o ritmo da vida compartilhando tudo com todos.

### *Vida livre e institucionalização*

A partir da impossibilidade humana de viver a vida nesses termos, aparece a institucionalização como algo imprescindível. É a necessária mediação da vida humana, cuja liberdade plena consiste em não ter que recorrer a tal institucionalização. Portanto, as instituições têm um caráter subsidiário na relação com a vida direta entre sujeitos que se reconhecem diretamente. As instituições aparecem como imprescindíveis à medida que a vida humana não pode ser mantida por uma relação subjetiva sobre a base de um simples reconhecimento de sujeitos como sujeitos. Esta condição subsidiária das instituições, em relação ao sujeito humano em seu reconhecimento por outros sujeitos no meio de uma comunidade de bens, implica especialmente a condição subsidiária do mercado em relação ao sujeito. A fórmula burguesa análoga é distinta e significa exatamente o contrário: a condição subsidiária do Estado em relação ao indivíduo. Sendo o indivíduo uma categoria do mercado, tal fórmula descreve precisamente a hipóstase do mercado e a deificação da instituição mercado que devora o sujeito e o

destrói. É uma fórmula para o *moloc*. A humanização das relações sociais, ao contrário, só pode ser atingida no caso em que o sujeito que se reconhece em e pelo outro sujeito, implicando uma comunidade de bens entre eles; é anterior a toda institucionalização, sendo, portanto, a institucionalidade subsidiária em relação a ele. As instituições são muletas imprescindíveis, dada a impossibilidade de ordenar uma sociedade humana somente a partir da espontaneidade da relação entre sujeitos que se relacionam como sujeitos. Por isso, as instituições são subsidiárias. Se não são tratadas desta forma, devoram o sujeito. Nem o mercado nem o Estado marcam o passo de Deus pela história; somente o sujeito humano quando consegue situações de reconhecimento com outros sujeitos, compartilhando o que houver.

A institucionalidade, ao contrário, ergue-se em senhor da história, deificando-se à medida que é vivida e interpretada em função da ilusão transcendental. Portanto, a crítica da ilusão transcendental é o primeiro passo para poder dar ao sujeito a posição do centro da história, em relação ao qual toda institucionalidade é subsidiária. Porém, a crítica não é suficiente, mas somente um passo necessário. O importante é transformar o sistema institucional de uma forma que abra espaço para a vida pessoal subjetiva, isto é, aquela compartilhada e reconhecida pelos próprios sujeitos. Trata-se de uma institucionalidade que fomenta as possibilidades efetivas do sujeito de viver uma vida subjetiva. Assim, a institucionalidade não só tolera como está a serviço da vida subjetiva.

O sentido da própria institucionalidade teria de ser que o sujeito possa viver como sujeito. Porém, as instituições não podem ser orientadas em direção ao sujeito sem tratá-lo como objeto. As instituições não podem ser o âmbito do reconhecimento entre sujeitos porque tal reconhecimento, quando ocorre, quebra a lógica institucional. Mas podem assegurar a vida humana de forma que tais situações possam produzir-se. Ao transformar, em função desta meta, o sujeito em seu objeto, as instituições se dirigem a ele orientando-se pelas necessidades básicas da vida de todos. Orientar o

sistema institucional pelas necessidades básicas é um tratamento do sujeito como objeto que promove a possibilidade de uma vida entre sujeitos que se tratem como sujeitos. Porém, orientar a institucionalidade pelas necessidades básicas significa organizar a vida de forma que cada um, mediante seu trabalho, possa conseguir um sustento digno. Isso implica um controle consciente da lei do valor e um planejamento socialista adequado a tal finalidade, nos termos que analisamos anteriormente. A condição institucional subsidiária, em relação a uma vida subjetiva que se desenvolve o melhor possível, chega a ser, portanto, o controle consciente da lei do valor na forma do planejamento socialista. A razão é que a espontaneidade subjetiva não é capaz de assegurar, por si só, tal satisfação de necessidades básicas. Para tal fim, ela precisa, como complemento, das relações mercantis conscientemente controladas, sendo estas a muleta indispensável de seu desenvolvimento. É imprescindível que o sujeito seja tratado como objeto nestes termos para que possa recuperar-se como sujeito.

A sociedade burguesa resiste a isso mediante a mitificação transcendental. Ela agiganta certos aspectos da subjetividade humana além do que pode efetivamente cumprir. Aparece, assim, a rejeição da justiça expressada pela orientação de toda institucionalidade à procura da satisfação das necessidades básicas em nome da relação subjetiva direta da caridade e do amor ao próximo. Agora, a caridade é apresentada como aquele remédio que torna prescindível a transformação socialista da sociedade. A sociedade burguesa é boa, os seres humanos são maus. Se os seres humanos fossem bons e tivessem mais amor ao próximo, então, a pobreza e o sofrimento teriam solução. *Em lugar de justiça, caridade.* O argumento desta caridade é a contrapartida piedosa da deificação do mercado na versão liberal.

Mas aqui se pede da caridade algo que ela não pode dar. Na realidade, ela não pode atingir sua finalidade, de consolar os sofrimentos, se rejeita as mediações institucionais que são condições objetivas para poder realizar esse objetivo. De fato, trata-se da forma burguesa da ação direta que já tínhamos



visto antes em sua forma anarquista. Em suas consequências, a ação direta burguesa é mais aterrorizante que aquela de tipo anarquista, pois esta última, mediante a rejeição de toda institucionalização, desemboca rapidamente em uma situação da qual só uma nova ordem institucional pode surgir. O mito da ação direta da caridade, escondido detrás da mitificação transcendental piedosa dos sujeitos bons, produz uma destruição maior porque pode encobrir, no longo prazo, a rejeição da justiça como princípio de estruturação do próprio sistema social. Com isto, destrói justamente aquela subjetividade em nome da qual se autoproclama. Inclusive, em sua forma mais radical, lembra conscientemente a analogia com a ação direta do anarquismo: chama-se, então, anarcocapitalismo.

Mas a satisfação das necessidades básicas – poder contar, a partir do próprio trabalho, com alimentação, teto, saúde, educação etc. – não equivale à satisfação de *todas* as necessidades. Nenhum sistema institucional jamais satisfaz o conjunto de todas as necessidades. Sua satisfação acontece pela relação subjetiva entre sujeitos que compartilham o que houver, sem excluir potencialmente ninguém. Para que possamos progredir na satisfação de *todas* as necessidades, a satisfação das necessidades básicas é somente condição objetiva. Portanto, aparece uma tensão entre o nível de satisfação das necessidades básicas institucionalmente organizado e a satisfação das necessidades que, muitas vezes, rompe institucionalizações e compartilha a vida no reconhecimento subjetivo. A partir da tensão se reproduz constantemente a imaginação transcendental e, sob sua luz, é desenvolvida a satisfação das necessidades que deve recorrer a reformulações da satisfação das necessidades básicas como mediação institucional necessária de sua realização. Por esta razão, a satisfação de necessidades básicas não é algo estático, mas que se desenvolve no próprio processo histórico. Porém, a dinâmica do processo procede da imaginação transcendental, como idealização da satisfação subjetiva de necessidades, ao propor, pela mediação institucional, a mudança das próprias instituições.

Deste mesmo âmbito nascem também os valores. Conseguir formar o sistema institucional, segundo as necessidades básicas, é condição da libertação, não seu cumprimento. A liberdade é muito mais do que isso, mas em suas muitas dimensões ela nasce também do contraste com a imaginação transcendental. Na relação subjetiva não só se compartilham objetos, mas acontece também um reconhecimento. A partir dele surgem as emancipações e a impossibilidade de tolerar as opressões, discriminações e explorações. Todas as emancipações surgem do reconhecimento vivido entre sujeitos, o que vai além de qualquer fronteira discriminatória levantada entre eles, à medida que o reconhecimento é pensado na direção do limite da imaginação transcendental. O sujeito, ao compartilhar com outros e ao reconhecer-se mutuamente, rompe as fronteiras e os limites em busca da universalidade de todos os seres humanos. Nenhuma discriminação – nem racial, nem de sexo, nem de nações – resiste a tal horizonte de libertação.

É certo que nenhuma dessas emancipações teria factibilidade se não fosse no marco de uma institucionalidade orientada para a satisfação de necessidades básicas, à medida que estas se fazem conscientes e as discriminações correspondentes insuportáveis. Porém, as emancipações tampouco podem realizar-se sem que a própria institucionalidade seja transformada em seu apoio. A mediação institucional é sempre necessária para que o sujeito, em suas relações subjetivas, possa viver livremente. A satisfação das necessidades básicas como centro da institucionalidade é somente o começo. Além da satisfação, todas as emancipações devem encontrar no sistema institucional, em desenvolvimento, sua contrapartida objetivada, pois embora as emancipações apareçam como necessidade, a partir das relações entre sujeitos que se reconhecem, elas precisam de uma resposta institucional para afirmar-se e generalizar-se.

Portanto, não se trata unicamente de uma institucionalidade que responda economicamente à satisfação das necessidades básicas. Trata-se de uma formação do sistema político que corresponda aos direitos básicos que devem respaldar, institucionalmente, as emancipações surgidas a partir do

desenvolvimento das relações entre sujeitos que se reconhecem. Porém, a satisfação das necessidades básicas é a última instância, no sentido de que nenhum direito político é sustentável sem inscrever-se neste marco categorial.

Ao chegar a este ponto da análise, podemos sustentar agora a tese de que toda dinâmica da história humana nasce da satisfação das necessidades, pensada em referência à imaginação transcendental de sua plena satisfação. Mas a satisfação das necessidades é só uma expressão para a relação de reconhecimento entre sujeitos que compartilham o que houver.

Dos sujeitos que se reconhecem mutuamente, e levam o reconhecimento até o nível da imaginação transcendental, surge a dinâmica da história. Já a dominação, ao contrário, surge do fato de que a relação entre sujeitos não pode prescindir da mediação institucional.

Sem pretender abarcar o conjunto das razões da dominação, devemos mencionar uma que está vinculada às nossas análises anteriores e que tem uma raiz inevitável. Trata-se da função da coordenação da divisão do trabalho social em termos das relações mercantis e do planejamento, e cuja institucionalização se vincula com a impossibilidade de um conhecimento perfeito. Essa coordenação contém sempre um elemento de dominação, ao mesmo tempo em que é a instância da organização de todo o processo de produção e, portanto, da organização da eficácia formal e técnica do processo produtivo. O tipo e o grau de exploração e opressão, que essa dominação gera, vai depender da articulação com a satisfação de necessidades. Ao ser toda a sociedade, incluindo a divisão social do trabalho, o âmbito da liberdade humana, a realização desta liberdade, e a conseguinte subordinação do processo de produção à satisfação das necessidades básicas de todos, gera uma constante tensão com a dominação, o que desemboca em situações de lutas de classe de vários tipos.

Do ponto de vista da satisfação das necessidades, trata-se de uma reestruturação da dominação de modo que, efetivamente, seja possível minimizar, a partir da satisfação de necessidades básicas, a exploração e opressão resultantes da dominação. De fato, de forma estrita, não se pode

sustentar de maneira realista a abolição da dominação, mas somente sua transformação no sentido de que a vida de todos seja o mais digna e humana possível. Mais que do controle consciente da lei do valor, trata-se do controle consciente de todo o processo de institucionalização e, neste sentido, do controle democrático da dominação. A abolição da dominação, em sentido estrito, é a ilusão transcendental de progressos infinitos, ou é a mitificação transcendental de ações diretas. Estes são os dois anjos que impedem, com espada, a entrada ao paraíso definitivo.

Acontece uma inversão no próprio interior da sociedade humana. Por uma parte, somente a partir da vida que se revela no reconhecimento dos sujeitos em comunidade percebe-se que esta vida tem sentido e que na imaginação transcendental tem o sentido de uma vida plena. Por outro lado, somente no meio da inevitabilidade da mediação institucional, que é dominação, e, como tal, administração da morte, esta vida pode ser afirmada. Por conseguinte, a morte não é só parte da vida, mas, também, em certo sentido, seu suporte. Isto é, trata-se de uma vida que se vive pela inversão dela mesma e que se sustenta passando pelo seu contrário. Trata-se do mundo invertido, num sentido que já foi enfocado por Hegel ao falar de "*verkehrte Welt*".

Isto nos permite uma última reflexão sobre o método seguido. Ao iniciar nossa discussão sobre a metodologia de Popper, insistimos no fato de que a partir das ciências empíricas aparecem dois tipos de mundos impossíveis, um dos quais é rejeitável *a priori*. Trata-se, por um lado, dos mundos impossíveis por serem logicamente contraditórios, estes são rejeitados *a priori*, isto é, dedutivamente. Por conseguinte, a crítica desta impossibilidade é exclusivamente negativa e não contém superação alguma. Por outro lado, trata-se de mundos impossíveis descobertos a partir dos respectivos princípios de sua impossibilidade humana, destes já dissemos que são impossíveis, mas não são logicamente contraditórios. Sua impossibilidade é indutiva e, em consequência, logicamente *a posteriori*, ainda que subjaz *a priori* a toda atividade tecnologicamente humana.

Tal conjunto de mundos impossíveis foi denominado conjunto de mundos imaginariamente possíveis. Nas ciências empíricas aparecem pela negação dos princípios de impossibilidade humana e pela afirmação dos pressupostos teóricos implícitos nos conceitos transcendentais destas mesmas ciências. No conjunto de mundos de possibilidade imaginária existe, portanto, o *perpetuum mobile*, homens oniscientes, uma produtividade ilimitada do trabalho humano, um tempo não sucessivo e um espaço não discreto. A crítica destes mundos não pode ser feita simplesmente por negação, porque sua imaginação é parte metodológica da própria ciência empírica. Como contrapartida aos mundos de possibilidade imaginária encontramos os mundos da imaginação transcendental, que resultam de um processo de idealização progressiva e infinita feito a partir da experiência humana da liberdade e do reconhecimento mútuo.

Nossa análise mostrou que os mundos de possibilidade imaginária e os da imaginação transcendental coincidem no sentido de que os conceitos transcendentais das ciências empíricas contêm uma contradição dialética, cuja eliminação os transforma na imaginação transcendental. Logo, a ciência empírica, ao ter o horizonte da possibilidade imaginária, segue as exigências de consistência através de seus princípios de impossibilidade humana e seus conceitos transcendentais, chegando assim à imaginação transcendental.

Desta forma, ao levar em conta a passagem da possibilidade imaginária à imaginação transcendental, pela eliminação da contradição dialética dos conceitos transcendentais das ciências empíricas, o ponto de partida das ciências empíricas torna-se aparente. O verdadeiro ponto de partida é constituído pela imaginação transcendental. Isto traz como consequência uma aproximação à realidade pela via das possibilidades imaginárias e sua respectiva transformação em ciência empírica. De fato, a realidade está na origem da ciência empírica, não na empiria. Dentro desta realidade aparece a imaginação transcendental que vai penetrando, por transformações, todo o outro, até chegar a uma ciência empírica que transforma e restringe a realida-

de em empiria. Assim, a imaginação transcendental é a transcendentalidade originária; as outras transcendentalidades se derivam dela.

Porém, o fato da imaginação transcendental estar implícita nas próprias ciências empíricas, e em seu método, é o que nos permite afirmar definitivamente que ela não pode ser logicamente contraditória. Se o fosse, as ciências empíricas teriam que sê-lo também; e, de forma inversa, se as ciências empíricas não o são, a imaginação transcendental tampouco pode sê-lo.

A importância desta reflexão reside no fato de que o mundo imaginário, construído pela imaginação transcendental, só pode ser descrito em termos universais. Dado que toda linguagem descansa sobre termos universais, não podemos nos comunicar sem linguagem, a imaginação transcendental só pode ser efetuada de forma apelativa, isto é, mediante uma forma de linguagem que é mais própria da linguagem poética e mítica. Se o mundo descrito dessa forma fosse logicamente contraditório, seria *a priori* descartável. Portanto, é necessária uma reflexão adequada para mostrar que não é logicamente contraditório, ainda que não seja possível descrevê-lo nos termos conceituais próprios da lógica formal. À medida que a ciência empírica é logicamente consistente, a imaginação transcendental também o é. Deste modo, evitamos ter que discutir o problema de até que ponto o próprio conceito de consistência lógica é um conceito transcendental da lógica e não algo que efetivamente está dado em alguma teoria empírica.

## **O espaço teológico da reflexão metodológica**

A partir de nossa reflexão metodológica, surge um espaço teológico possível à medida que devemos aceitar, teoricamente, um espaço intermediário entre o humanamente possível e o logicamente contraditório. Esse é nosso resultado. Os princípios de impossibilidade das ciências empíricas descrevem impossibilidades para a ação humana, que não são logicamente contraditórias.

Este conjunto de mundos pensáveis, mas humanamente impossíveis, desdobra-se em dois: a partir dos princípios de impossibilidade, o mundo do possível imaginário – que é humanamente impossível –, e a partir do reconhecimento intersubjetivo, dentro de um conjunto material e sensual compartilhado com fluidez, a imaginação transcendental. No marco deste desdobramento apareciam ilusões humanas que, apesar da impossibilidade, sustentam a possibilidade humana de ocupar o espaço do impossível. Segundo o desdobramento indicado, surge a ilusão transcendental que pretende realizar o possível imaginário por desdobramentos infinitos, ou a mitificação transcendental que pretende realizar o objeto da imaginação transcendental pela ação direta. Trata-se, em ambos os casos, de formas ilusórias de ocupar o impossível em nome das possibilidades humanas, formas que sempre desembocam na destrutividade frente à vida humana ao impossibilitar uma sociedade humanamente sustentável.

Dentro desta análise, haveria que buscar o lugar teológico correspondente. Não pretendemos que as ciências empíricas tenham, ou possam ter, uma teologia. Com certeza não a têm. Porém, podem ter lugares de reflexão nos quais pode situar-se racional e responsavelmente uma teologia. Podemos aproximar-nos do problema a partir de uma afirmação muito comum entre os cientistas empíricos: nenhuma explicação é aceitável a não ser que recorra a causas imanentes ao próprio mundo empírico. Sem negar o fundo de tal postulado metodológico, é duvidosa a expressão com a qual é introduzido. Ao afirmar um ateísmo metodológico se faz uma pura afirmação negativa que exclui tipos inaceitáveis de explicação. Entrementes, sob este escudo negativo, introduz-se, por pura contradição, uma afirmação positiva: buscar as causas puramente imanentes.

Entretanto, em termos desta generalidade, as ciências empíricas não fazem isso. Perguntam quais são as leis da natureza, se vemos a natureza sob o ponto de vista das possibilidades humanas. O impossível, do ponto de vista da ação humana metódica, é considerado como lei da natureza. A polarização

não se dá entre causas extramundanas e causas imanentes, mas entre ação extramundana e ação humana. A ciência empírica investiga teoricamente os alcances possíveis da ação humana, e determina, a partir destes alcances, as causas da ação humana possível. Caso queira-se continuar falando em termos negativos de um ateísmo metodológico das ciências empíricas, então seria necessário falar em termos positivos do antropocentrismo destas ciências. Na formulação negativa identifica-se, *per se*, uma ciência das possibilidades da ação humana com um conhecimento da natureza como tal, como coisa em si.

Entrementes, desta forma, a ciência empírica assume aspirações metafísicas ilícitas. Pretende falar *da* natureza quando só fala das possibilidades da ação humana diante dela. Por isso, não atinge leis da natureza, mas leis da validade objetiva da ação do ser humano em relação a essa natureza. Que tal antropocentrismo das ciências empíricas seja um ateísmo metodológico pode ser ou uma forma de falar ou um *a priori* metafísico que não cabe nas ciências empíricas. No primeiro caso não tem importância, ainda que seja inconveniente por possíveis mal-entendidos; no segundo caso não é lícito do ponto de vista da metodologia.

Dado este antropocentrismo das ciências empíricas, aparece um possível lugar teológico a partir das impossibilidades humanas que não sejam logicamente contraditórias, isto é, a partir dos princípios de impossibilidade da ação humana. Este espaço teológico aparece a partir de um juízo ontológico que não vai contra as ciências empíricas, mas que tampouco se infere delas. Esse juízo constitutivo do espaço teológico afirma que é realmente possível para uma ação humana aquilo que não é possível do ponto de vista dos princípios de impossibilidade. Uma prova ontológica de Deus diria: dado o fato de que é necessário pensar tal impossível, pois sem pensá-lo não se pode conhecer o possível, o impossível tem que ser possível. Mas como não é possível a partir da ação humana, deve haver um Deus para o qual seja possível. Como já dissemos em várias ocasiões, a prova ontológica é válida somente para crentes e, portanto, não lhe vamos atribuir o caráter



de prova, mas simplesmente o estatuto de um juízo constitutivo que aparece em resposta a problemas de sentido da vida humana.

Contudo, as ocupações do espaço teológico não são explicita nem necessariamente teológicas, misturando-se com ocupações humanas ilusórias. Prescindimos aqui de posições humanas que seriam alheias, por um desinteresse profundo, a qualquer ocupação deste espaço, embora pareça que elas existam em menor quantidade do que se acredita.

É mais importante a ocupação do espaço teológico pelas ilusões humanas do tipo da ilusão transcendental ou da mitificação transcendental. O ateísmo moderno se desenvolve sobre a base de tais ilusões e não como o resultado de um desinteresse humano na possibilidade do humanamente impossível. Aqui residem o Ateísmo metodológico marxista e o ateísmo metafísico das ciências empíricas, camuflados de ateísmo metodológico; também, situamos aqui o ateísmo que vimos em Albert e, em geral, o ateísmo burguês que aparece com a Revolução Francesa. Todos os ateísmos se sustentam ou na ilusão transcendental ou na mitificação transcendental.

Mas tais ilusões não são necessariamente, nem explicitamente, ateias, muitas vezes usam a religião e a teologia como decoração transcendente das ilusões que estão em sua raiz. A teologia decorativa pode ter muitas formas. Já vimos aquela de Albert que identifica o religioso com o ético-prático, sendo o ético-religioso uma motivação de progressos infinitos da má infinitude que se reforça com motivações religiosas e transcendentais. Em geral, também as teologias panteístas tendem a ter essa função decorativa de ilusões.

A ocupação teológica do espaço teológico ocorre, com toda nitidez, somente quando se passa pela crítica das ilusões, seja do tipo da ilusão transcendental ou da mitificação transcendental. Aparece, então, pura e simplesmente a impossibilidade humana de realizar o humanamente impossível. Limitando-nos aqui à análise da tradição cristã, a partir do juízo constitutivo do espaço teológico aparece Deus como aquele para o qual é possível realizar o que é humanamente impossível. De fato, na teologia atual se operou uma

ruptura com o cristianismo decorativo e motivador de ilusões transcendentais. Apesar disso, também é certo que, em especial nos países capitalistas centrais, este tipo de cristianismo bizantino continua sendo dominante. Ele tem à sua disposição gigantescos meios de propaganda, apoio do grande capital e dos governos, e todos prosseguem a mitificação dos progressos infinitos da má infinitude e suas ilusões transcendentais correspondentes. São seguidores do “*In god we trust*”, com a condição de que se trate daquele que está impresso no dólar.

No entanto, detrás desse impressionante poder, de um cristianismo que glorifica o poder, aparece uma ruptura teológica que corta com a degradação da religião como uma simples decoração e motivação de ilusões transcendentais. Em parte é uma ruptura com a teologia acadêmica, feita especialmente no Terceiro Mundo no âmbito da teologia cristã. Particularmente na América Latina, a região do Terceiro Mundo que possui mais tradições cristãs, a ruptura aparece a partir dos movimentos populares de libertação que se expressam no âmbito das igrejas cristãs e que são acompanhados por pensamentos teológicos de ruptura com o cristianismo decorativo do poder burguês. Tal teologia aparece como *teologia da libertação*.

As rupturas da teologia acadêmica, nos países centrais, e da teologia da libertação, no Terceiro Mundo, têm muitos elementos em comum, mas também algumas diferenças fundamentais. Dado que a ruptura aparece em termos das impossibilidades humanas, as diferenças podem ser analisadas a partir do desdobramento destas impossibilidades na possibilidade imaginária e na imaginação transcendental. Supomos que, em relação às duas formas de impossibilidade, a crítica das ilusões foi conduzida de tal forma que se exclui tanto a ilusão transcendental como a mitificação transcendental, isto é, os progressos infinitos e a ação direta como caminho para tornar possíveis tais impossibilidades.

Aparece, então, uma reflexão teológica a partir da possibilidade imaginária como espaço da impossibilidade humana. Como já vimos anteriormente, na discussão sobre as posições teológicas de Albert, uma teologia

correspondente, se é feita em termos cristãos, pode afirmar sua possibilidade somente à medida que afirma Deus como aquele que algum dia transformará a terra em outra terra, um lugar onde não haverá morte. Isto pode ser assim porque as possibilidades imaginárias se tornaram reais pela ação de Deus. Em termos sintéticos, esse Deus é expressado como aquele que ressuscita os homens dentre os mortos. Para poder fazê-lo, deve ser todo-poderoso e, portanto, o criador do mundo; e para fazê-lo efetivamente há de ser o Deus do amor, aquele que pelo amor aos seres humanos termina por salvá-los. Trata-se, por um lado, de uma teologia objetiva na qual Deus aparece como sujeito atuante e, por outro, de uma teologia que substitui a ilusão transcendental, como racionalização das possibilidades além do possível, por uma racionalização de Deus. Ou seja, Deus é aquele que pode realizar o sonho da ilusão transcendental.

Pelo contrário, a teologia que surge a partir da imaginação transcendental, e seu impossível respectivo, não contradiz a teologia objetiva, mas a modifica radicalmente. Na teologia objetiva, Deus não é, em primeira instância, um sujeito atuante. Sujeitos atuantes, em sua condição empírica, são somente os seres humanos. Tal teologia parte da relação entre sujeitos humanos que se reconhecem em meio à comunhão do que possuem, partindo do amor ao próximo, do trabalho e da festa como situações nas quais tal reconhecimento se produz. No grau em que tal reconhecimento acontece, Deus está presente na relação entre estes sujeitos. Assim, Deus não é primordialmente uma construção objetiva a qual nos aproximamos com a pergunta: Deus existe? Mas é alguém que está presente quando os sujeitos se tratam como sujeitos. Isto é, a presença de Deus é algo atuante; a relação primordial não é entre ser humano-sujeito e um Deus-sujeito, mas entre seres humanos-sujeitos que ao se tratarem como tais trabalham a presença de Deus. Se na parábola do samaritano o pobre que caiu nas mãos dos ladrões e o samaritano são ateus, em seu reconhecimento operam a presença de Deus. Ainda que tenham todas as ilusões transcendentais do mundo juntas, em seu reconhecimento como sujeitos operam a presença de Deus.

Naturalmente, existem problemas para a tomada de consciência disto, mas o fato fundamental da presença de Deus foi realizado.

Ainda que nesse reconhecimento haja libertação junto com a presença de Deus, para tal teologia a transformação da sociedade é consequência necessária da libertação, e deve ser de tal modo que a nova sociedade seja um apoio estrutural à libertação. Por isso, a teologia da libertação insiste na satisfação das necessidades básicas como um apoio objetivo ao processo de libertação e à presença de Deus nas relações subjetivas. Assim, há uma orientação socialista, à medida que a possibilidade do planejamento global do processo produtivo permita a satisfação das necessidades vitais do ser humano.

Eis a razão pela qual a teologia da libertação insiste tanto em não se distinguir da teologia objetiva como tal, reivindicando só diferenças no método empregado. Do ponto de vista metodológico, insiste em sua forma diferente de fazer teologia: teologia a partir dos pobres, teologia da preferência pelos pobres, teologia a partir de uma praxeologia. Mas à medida que a libertação aspira à transformação social, universalizando-se, também é evidentemente uma teologia política.

Ainda que a presença de Deus seja uma obra que resulte do reconhecimento entre sujeitos, por analogia, é preciso falar do Deus-sujeito. Embora Deus seja o âmbito no interior do qual os sujeitos humanos se reconhecem, só se pode falar sobre Deus em termos que o apresentem como sujeito. Desta forma, o âmbito do reconhecimento entre sujeitos constitui o reino de Deus na história. Ou seja, a presença histórica de Deus só pode ser concebida em termos de um Deus-sujeito<sup>1</sup>.

---

1 Ver: Gutiérrez (1972); Assmann (1973); Richard (1980); Tamez (1979); Segundo (1982); Vidales (1978); De Santa Ana (1977); Dussel (1974).

Por tal razão, aparece uma ponte com a teologia objetiva, posto que também a imaginação transcendental é, a partir de sujeitos que se reconhecem em sua aspiração universal, uma impossibilidade humana. A esperança vai considerar o Deus-sujeito como aquele que, contrariando as possibilidades humanas, a levará à sua plenitude.

Todavia, essa plenitude implica todos os elementos da teologia objetiva; especialmente, que Deus é aquele que ressuscitará os seres humanos dentre os mortos. Por isso, não há uma contradição radical, mas uma profunda diferença no ponto de partida da reflexão. A teologia objetiva pensa a partir de um Deus acima dos seres humanos que se dirige a eles através de seu amor. A teologia da libertação, ao contrário, é subjetiva e pensa a partir de um amor entre sujeitos humanos, que é o amor de Deus. O amor de Deus não vem de fora, torna-se efetivo à medida que há amor entre os seres humanos. Por isso, deste ponto de vista, é exatamente igual dizer que o reino de Deus é obra de Deus ou é obra dos seres humanos, ainda que o Deus-sujeito seja considerado como aquele que pode realizá-lo em sua plenitude. Ele pode fazê-lo porque os seres humanos se humanizam através do amor.

Isto nos permite uma última reflexão metodológica de caráter geral. Do antropocentrismo das ciências empíricas segue-se uma regra metodológica que podemos resumir como Feuerbach: o ser humano, segundo a sua própria imagem, cria Deus. Toda nossa análise anterior seguiu tal regra. Ao falar teologicamente, o ser humano cria um espaço teológico e o preenche pensando Deus a partir das impossibilidades humanas e, portanto, pensando em conceitos de possibilidades humanas, ainda que levados a seus limites transcendentais.

Se, ao invés de partir do antropocentrismo das ciências empíricas, parte-se do postulado do ateísmo metodológico destas mesmas ciências, interpretado em termos metafísicos, a tese de Feuerbach implica também uma tese metafísica, segundo a qual Deus é uma ilusão do ser humano. De fato, Feuerbach a entendia neste sentido.

Porém, o ponto de partida do antropocentrismo das ciências empíricas é uma regra metodológica que é pesquisada necessariamente por qualquer ciência da religião que assume o fenômeno religioso como seu objeto empírico. Por isso, uma ciência empírica da religião não é teologia. Mas qualquer teologia, que sustente Deus como uma verdade, parte também da regra metodológica de que o ser humano, segundo a sua própria imagem, criou Deus.

Entretanto, o ponto de vista teológico tem que ampliar esta afirmação. Tal ampliação pode ser focada, mediante uma ampliação da expressão de Feuerbach, em um sentido que coincide com o que ele quer dizer. Então diríamos: o ser humano cria Deus segundo a imagem que o ser humano faz de si mesmo. Daí se infere a teoria da alienação de Feuerbach, a qual pressupõe uma interpretação metafísica do ateísmo metodológico das ciências empíricas. Portanto, Feuerbach poderia dizer: fazendo uma imagem verdadeira de si mesmo, o ser humano deixa de criar um Deus que seja uma simples projeção invertida do próprio ser humano. Em consequência, o fato de que o ser humano crie um Deus indica que o homem ainda não conhece a si mesmo. Assim, se o ser humano realiza a si mesmo, então Deus sobra. Evidentemente, outro pressuposto, neste caso, é a afirmação da ilusão transcendental na qual o ser humano é dono de todas as suas possibilidades imaginárias, desembocando na afirmação de progressos infinitos de má-infinitude.

Superada a ilusão transcendental, o ser humano, ainda que conheça a si mesmo, continua criando um Deus. À medida que o ser humano se enfrenta com a possibilidade imaginária e com a imaginação transcendental, as impossibilidades não desaparecem, ainda que o ser humano reconheça a si mesmo e atue de forma correspondente. Então, o ser humano que conhece a si mesmo, e sabe o que é, continua a criar um Deus que agora pensa adequadamente o que o ser humano é. Sem passar ainda à *verdade* teológica, podemos distinguir, inclusive nos termos de Feuerbach, entre deuses falsos e deuses verdadeiros: quando o ser humano não conhece a si mesmo cria

um Deus que reflete uma falsificação do ser humano, e quando conhece a si mesmo cria um Deus que é a projeção do que o ser humano realmente é. Em consequência, o ser humano nunca chega a conhecer-se de forma adequada, jamais produzirá uma imagem de Deus que reflita a realidade autêntica do ser humano. Deste modo, ao buscar de forma permanente sua própria verdade, o ser humano busca também uma imagem de Deus que reflita de maneira adequada tal verdade.

Até este ponto seguimos a regra metodológica segundo a qual o ser humano cria Deus conforme a imagem que o ser humano tem de si mesmo. Evidentemente, quando o ponto de vista teológico introduz uma afirmação de verdade tem que ultrapassar esta regra metodológica, sem suprimi-la.

Na visão teológica, Deus aparece, agora, criando o ser humano segundo sua imagem divina, de forma tal que o ser humano, sem conhecimento direto de Deus, busca-o criando imagens divinas segundo sua própria imagem terrena. Entrementes, ao ser criado à imagem de Deus, o ser humano, que busca a divindade mediante a criação de imagens, deve buscar uma imagem do Deus verdadeiro que corresponda ao que o próprio ser humano é. Nesta perspectiva, ao fazer uma imagem de Deus, o ser humano faz uma imagem de si mesmo que corresponde à que considera uma imagem do Deus verdadeiro. Assim, o desenvolvimento da crítica da religião de Feuerbach desemboca, mais precisamente, na teologia subjetiva da libertação.

Trata-se, naturalmente, de um resultado cuja validade depende completamente do que chamamos o juízo constituinte do espaço teológico, segundo o qual o humanamente impossível, apesar de tudo, é possível. Trata-se de um juízo ontológico não justificável a partir das ciências empíricas, mas que, sem dúvida, encontra-se em uma relação de complementaridade e coerência com elas.





## CAPÍTULO 8

### **O realismo em política como arte do possível**

A política, como arte do possível, entra na consciência atual a partir do momento em que o ser humano começa a modelar a sociedade segundo projetos de uma sociedade que está para ser feita. Ainda que antes tenha sido percebido o problema do possível, em relação à política, este se apresenta como problema central quando se começa a modelar a sociedade segundo critérios derivados de algumas leis sociais. A consideração destes critérios permite projetar e pensar uma sociedade futura em função de um ordenamento, humanamente adequado, das relações sociais.

#### **A polarização entre o possível e o impossível**

A revolução burguesa, com seu projeto de uma remodelação da sociedade, segundo as chamadas “leis da natureza humana”, é o momento em que a política, como arte do possível, joga um papel central no pensamento político. Essas leis se fazem presentes através da propriedade privada e do cumprimento de contratos, elementos institucionais que permitem constituir uma sociedade na qual todas as relações sociais podem ser pretensamente harmônicas. Assim, a propriedade privada parece ser o elemento que permite projetar uma nova sociedade que abre, por um lado, a perspectiva de um

progresso humano infinito e, por outro, a possibilidade da participação de todos nos frutos desse progresso.

Hegel parece ser um dos primeiros que critica tal projeção de uma nova sociedade como “pretendida racionalidade” e, portanto, como um projeto fora do âmbito do possível:

Desenvolvidas até converter-se em força, essas abstrações têm, na realidade, produzido, por um lado, o primeiro e – desde que temos conhecimento no gênero humano – prodigioso espetáculo de iniciar do zero, e, pelo pensamento, a constituição de um Estado real, com a ruína de tudo o que existe e acontece, e de querer dar-lhe como fundamento a pretendida racionalidade; por outro lado, posto que só são abstrações carentes de ideias, faz desta tentativa um acontecimento demasiado terrível e cruel. (Hegel, 1968, p. 258).

Não era a primeira vez, como diz Hegel, mas a segunda. A revolução inglesa, mais de cem anos antes, tinha feito algo muito parecido. Porém, Hegel não refuta toda a sociedade burguesa como algo impossível e de “pretendida racionalidade”. Ao invés disso, ele vai contra um determinado liberalismo em que o Estado é constituído a partir de um contrato social, no sentido do contrato de compra e venda. Este Estado e esta sociedade seriam abstrações, com objetivos destrutivos, à medida que perseguem algo que é impossível.

A crítica de Marx ao projeto abstrato da sociedade burguesa teve muito mais impacto que a crítica hegeliana. Formalmente muito parecida, ela é materialmente distinta. Marx vê toda a sociedade burguesa como uma sociedade impossível, e não somente uma determinada forma dela. Mas sua crítica consiste em dizer que as abstrações perseguidas pela sociedade burguesa desembocam em algo impossível e, portanto, geram a destruição. Segundo Marx, é justamente impossível – ou de “pretensa racionalidade”, segundo palavras de Hegel – encarregar às relações mercantis a tarefa do progresso humano, pois, deste modo, somente pode desenvolver-se a revolução técnica e o progresso, ao custo de sacrificar a vida humana em nome da

glória mercantil. Especialmente em sua teoria do fetichismo, Marx elabora este ponto de vista de um progresso que devora a vida humana por estar cimentado em relações mercantis<sup>1</sup>.

Assim, em Marx aparece com toda força o argumento da impossibilidade de uma determinada política, isto é, a crítica do irrealismo político. Tomando como ponto de partida a teoria econômica burguesa, ele formula leis que expressam tal impossibilidade e que orientam uma projeção distinta da sociedade e sua correspondente remodelação. Segundo Marx, a sociedade capitalista é impossível por que é autodestrutora; portanto, o progresso desencadeado dentro da sociedade burguesa somente pode ser orientado em função da vida humana se é controlado e dominado em função da própria vida humana. Por isso, é preciso superar as abstrações vinculadas com as relações mercantis e, conseqüentemente, as próprias relações mercantis.

Ao analisar a sociedade burguesa em termos de sua possibilidade, Marx a declara impossível, algo que em sua linguagem significa insustentável. Ele anuncia, então, sua substituição por uma sociedade socialista, única sociedade possível, porque o progresso técnico tem que ser controlado para poder ser compatível com as condições da vida humana concreta. Marx insiste em que ele não busca a substituição da sociedade burguesa por razões

---

1 “Porém, a maquinaria não atua somente como concorrente invencível e implacável, sempre à espreita para deixar ‘sobras’ ao operário. Como potência hostil ao operário, a maquinaria é proclamada e manejada de um modo tendencioso e barulhento pelo capital. As máquinas se convertem no mais poderoso meio de guerra para derrotar as sublevações operárias periódicas, as greves e demais movimentos desatados contra a autocracia do capital. Segundo Gaskell, a máquina de vapor foi, desde o primeiro dia, um antagonista da ‘força humana’ que permitiu aos capitalistas despedaçar as exigências crescentes dos operários, as quais ameaçavam empurrar em direção à crise o nascente sistema fabril.” (Marx, 1946, p. 361). Ver também: Hinkelammert (1981). A conclusão de Marx (1946, p. 423-424) é: “Portanto, a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção socavando, ao mesmo tempo, as duas fontes originais de toda riqueza: a terra e o trabalhador.”

morais, ou por chamadas em nome de alguma ética, mas por razões de possibilidade da própria sociedade humana. Isto é, a sociedade humana não é possível se continuar sendo capitalista; ela só pode assegurar a sobrevivência dos seres humanos e da natureza se for transformada em socialista. Portanto, Marx rejeita que a transformação da sociedade capitalista seja um assunto de valores ou de juízos de valores; trata-se estritamente de uma questão de juízos de fato, desenvolvidos a partir da necessidade da sobrevivência da humanidade. Em Marx, a necessidade dessa transformação não é o resultado de uma racionalidade orientada por valores, mas de uma racionalidade orientada pela sobrevivência da humanidade.

Só depois da discussão sobre a sociedade capitalista, feita por Marx, é que se transforma a discussão do âmbito do possível e, portanto, do realizável. Como já dissemos, a política não é aqui o resultado de éticas, mas de juízos de fato. Antes de qualquer juízo ético aparece o juízo fático que nos diz que algo pode ser eticamente obrigatório somente se também é factível. “Não se deve aquilo que não se pode”, *Ad impossibilia nemo tenetur*. Este antigo princípio – a escolástica medieval já o pronunciava – é aplicado agora para a conformação da própria sociedade. Se a sociedade capitalista é incompatível com a sobrevivência humana, então, tal sociedade é impossível. Portanto, não pode haver obrigação alguma ética que exija mantê-la. Se não se pode continuar com a sociedade capitalista, então, tampouco se deve fazê-lo. E se a sociedade socialista é a condição necessária para a sobrevivência, então, pode se estar obrigado a ela. O dever segue o poder; nenhuma norma pode exigir sua validade absoluta como se fosse um princípio. Portanto, a ética não está abolida, mas mediada – e relativizada – pelas condições de possibilidade da reprodução da vida humana concreta. Uma sociedade que não garanta a vida de todos, assegurando a satisfação das necessidades, é impossível no sentido de ser insustentável.

Se não se pode seguir com a sociedade capitalista, então, tampouco se deva. E se apenas a sociedade socialista se pode, então, também se deve. O dever segue à possibilidade; não a precede.

Porém, um dever se infere do poder somente no caso de que haja uma única alternativa, que pode ser também o denominador comum de um conjunto de alternativas possíveis. O decisivo é a polarização entre o possível e o impossível. A partir de Marx, o critério que separa o possível e o impossível reside no critério de reprodução da vida humana real e concreta.

Deste conceito do limite surge um dever ético de ajustar todas as estruturas sociais para que seja possível a reprodução da vida humana. Mas isso não significa, necessariamente, que seja possível somente uma sociedade ou uma ética determinadas. A condição da necessária reprodução da vida humana é o critério para julgar sobre qualquer ética e qualquer estrutura social possível. É um conceito negativo, não positivo. Pode excluir ou relativizar normas, mas não pode determiná-las positivamente. Está definido, com tal conceito, o que Marx e Engels chamam de materialismo histórico.

Contudo um conceito negativo da validade de normas pode transformar-se em um aparente conceito positivo. Isso é possível caso declare-se como impossível uma sociedade especial – isto é, uma sociedade que é incompatível com as condições de sobrevivência – e identifique-se, por conseguinte, a sociedade contrária como a única sociedade possível. A condição para esta transformação está em uma estrita polarização entre duas sociedades, das quais uma se considera impossível, aparecendo a outra como a única alternativa possível. Não há outra possibilidade de escolha. A única sociedade possível adquire uma validade absoluta e indiscutível. Converte-se em “*societas perfecta*”, na lei da história.

Sem dúvida, o movimento socialista argumentou desta forma baseando-se no conceito de Marx. No próprio Marx se pode encontrar uma tendência a favor desta argumentação. Marx mostrou que a sociedade capitalista é impossível e incompatível com as condições de sobrevivência da humanidade e da natureza. Por conseguinte, como única alternativa válida ao capitalismo, existe a sociedade que se chama socialismo. O critério negativo havia se convertido em critério positivo. Atrou toda ação a uma

ordem e uma ética determinadas, declarando-as como “única alternativa”. O filósofo polonês Leszek Kolakowski denominou como “chantagem com uma só alternativa”<sup>2</sup>.

Assim, Marx introduz no pensamento social categorias básicas que o próprio pensamento burguês assume depois, ainda que mude seu conteúdo em favor de seu contrário. Trata-se, em particular, da reprodução da vida real como última instância de qualquer sociedade possível, e da exigência de desenvolver o pensamento social sobre a base de leis do possível e não de exigências éticas: o que “se deve” aparece somente no interior do que “se pode”, e a ciência social é uma ciência objetiva sem juízos orientados por valores.

Quando a ciência burguesa responde de forma crítica a Marx, deve reformular estes pensamentos completamente. Assim, aparecem uma nova teoria econômica, uma nova teoria de valores e uma nova epistemologia que levam, inconfundivelmente, a marca do pensamento marxista, mas que ao mesmo tempo invertem todos os termos de Marx. Interessa-nos, especialmente, destacar dois elementos do novo enfoque teórico burguês, que agora é antimarxista, ainda que se mantenha no espaço teórico criado por Marx. Por um lado, toda esta crítica a Marx é uma crítica da possibilidade das alternativas que não argumenta primordialmente com valores e, portanto, com juízos orientados por valores, mas a partir de juízos de fato. Por outro lado, ainda que não o explicita muito, mantém o argumento da reprodução material da vida como última instância do realismo das opções políticas.

O argumento de possibilidade na teoria burguesa é claramente uma inversão do argumento marxista. Marx tinha dito que a sociedade capitalista é impossível (insustentável) porque dirige o desenvolvimento técnico e econômico contra a vida humana; como única sociedade possível, e como alternativa exclusiva a partir de sua análise, aparece a sociedade socialista,

---

2 Veja-se o cap. VI deste livro.

concebida por Marx como uma economia sem mercado e sem dinheiro. A nova teoria burguesa inverte este argumento e diz que o socialismo é impossível porque a abolição das relações mercantis e do cálculo de dinheiro tornam impossível assegurar a vida real e concreta; o capitalismo parece ser, então, a única sociedade hoje possível. A nova teoria burguesa tampouco reivindica valores, despedindo-se do direito natural iluminista. Assume o tipo de argumentação de Marx, mas invertendo-a: o socialismo é impossível, somente o capitalismo é possível. Portanto, como não se pode ter o socialismo, não se deve tentá-lo; e como só se pode ter o capitalismo, deve-se assumí-lo. O impossível não se deve. Da possibilidade se infere o dever.

O argumento-chave que surge nesta discussão é aquele das relações mercantis. A teoria burguesa insiste que é impossível uma sociedade moderna sem cálculo de dinheiro, e como o socialismo concebido por Marx pressupõe a abolição do dinheiro, então, este socialismo é impossível. Por conseguinte, tampouco se deve realizá-lo. Porém, ainda que seja de forma oculta, o argumento sobre as relações mercantis pressupõe o outro argumento de Marx de que a última instância de toda sociedade possível é a reprodução da vida real. A impossibilidade do socialismo sem dinheiro é o resultado da validade desta última instância, e sequer poder-se-ia argumentar tal impossibilidade sem a instância da reprodução da vida real. Portanto, o argumento da necessidade do cálculo do dinheiro, presente em Weber, por exemplo, também se infere da reprodução da vida real como última instância da sociedade. Da seguinte forma aparece em Max Weber:

Mas, então, ficaria ainda o fato de que o cálculo natural não poderia resolver o problema da imputação do rendimento total de uma unidade produtiva a seus 'fatores' e disposições particulares, da mesma forma que isto é realizado hoje pelo cálculo de rentabilidade em dinheiro; e por isso, de forma coerente, o atual abastecimento de massas, mediante unidades produtivas produzindo em massa, opõe a mais forte resistência àquela forma de cálculo. (Weber, 1944, p. 79).

Disto Weber conclui:

O vínculo do destino material da massa ao funcionamento correto e contínuo das organizações capitalistas privadas, organizadas de uma forma cada vez mais burocrática, vai sendo mais forte à medida que passa o tempo, e a ideia da possibilidade de sua eliminação é, portanto, cada vez mais utópica. (Weber, 1944, p. 741-742).

Agora Weber infere a impossibilidade do socialismo do “destino material da massa” e do “abastecimento de massas”, de forma análoga à que Marx tinha sustentado, a partir desse mesmo destino material: a impossibilidade do capitalismo. E, assim, como Marx tinha inferido da impossibilidade do capitalismo a necessidade do socialismo, Weber argumenta o contrário: da impossibilidade do socialismo infere a necessidade e a fatalidade do capitalismo. Só se pode assegurar a reprodução da vida real no socialismo, conclui Marx. Weber, ao contrário, conclui que só se pode assegurar esta mesma reprodução da vida real no capitalismo. Ambos usam a reprodução da vida real como última instância, mas somente Marx tem consciência acerca. Isto passa totalmente despercebido para Weber, mas, embora não o saiba, ele o faz. Até está convencido que refutou o materialismo histórico<sup>3</sup>.

---

3 No seguinte texto o próprio Weber usa, em termos bastante claros, o argumento do materialismo histórico para explicar o ocaso do império romano: “A paz significava o gradual esgotamento da oferta de escravos: para repor a força de trabalho – explorada tanto nas plantações, segundo o ideal de Varros, como pela demanda da mineração –, a criação especulativa e o comércio pacífico de escravos não eram suficientes. No começo, o preço dos escravos subiu rapidamente porque faltava abastecimento do mercado. No tempo tardio do império, pelo contrário, o preço é muito baixo, porque as transformações da organização econômica tinham baixado enormemente a demanda.” *Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit*. (Weber, 1956, p. 51, tradução do autor). Muito antes de Weber, Marx já tinha argumentado do mesmo modo, visando explicar o decadência de Roma. Em ambos os casos, usa-se o argumento da impossibilidade da reprodução da vida real como última instância que explica o socavamento do império romano.



A razão é óbvia. A tentativa de abolição do dinheiro só pode ser impossível se destrói a reprodução da vida real; se não fosse destruída, não seria impossível. Posto que é logicamente consistente o plano da abolição das relações mercantis, somente pode ser impossível se coloca em risco a própria vida humana. Portanto, Weber deve afirmar forçosamente a instância última do pensamento econômico de Marx, para poder denunciar a abolição do dinheiro como utopismo. Para que seu argumento tenha sentido, deve afirmar algo que Marx chama justamente de materialismo histórico. Weber sustenta, na verdade, que só o capitalismo pode assegurar a vida real. Apesar das muitas contradições de sua argumentação, Weber afirma que a lógica do materialismo histórico é o capitalismo e não o socialismo, pela razão de que o socialismo é impossível e, neste sentido, “utópico”. Porém, ele não escapou do marco de argumentação do materialismo histórico.

Da mesma forma que a argumentação de Marx, o argumento de Weber depende da validade de um dualismo maniqueísta. O capitalismo e o socialismo tem que ser entendidos em polarização absoluta, para que possa aparecer como única alternativa possível somente uma destas duas formas de sociedade, no caso de Weber o capitalismo, no caso de Marx o socialismo. A razão deste dualismo está nas suas teorias da realidade, mas não na própria realidade. A análise da mercadoria produz o dualismo absoluto. Marx provoca o dualismo, afirmando a tendência do capitalismo à destruição dos seres humanos e da natureza, de modo que a alternativa ao processo de destruição somente possa ser um socialismo como economia sem dinheiro. Weber assume o dualismo absoluto, entendendo também o socialismo como economia sem dinheiro, de modo que todo cálculo de dinheiro e toda produção de mercadorias esteja completamente ligada ao capitalismo. Ao considerar o cálculo de dinheiro como insuperável, Weber assume o capitalismo como a única alternativa. Assim, para Weber, todos os argumentos éticos, relativos à ordem econômica, estão reduzidos a juízos de fato. Entre a “ética do socialismo” e a “ética do capitalismo”, a última instância de decisão é o juízo de fato, e não o juízo de valor.

Tal dualismo absoluto conduz à construção de leis metafísicas da história. O próprio Marx já tinha qualificado o capitalismo como uma sociedade que se autodestrói, ao querer realizar um progresso técnico infinito em forma capitalista, um objetivo impossível (insustentável). Max Weber simplesmente inverte à análise (Popper e Hayek o seguem). Weber qualifica o socialismo como uma sociedade cujo objetivo é realizar-se como uma sociedade sem dinheiro, razão pela qual desemboca em uma sociedade que se autodestrói. Os dois pensadores constroem leis metafísicas da história que conduzem ao mesmo resultado. Porém, sob condições contrárias e invertidas<sup>4</sup>.

O argumento burguês da impossibilidade do socialismo simplesmente inverte o argumento de Marx sobre a impossibilidade do capitalismo. Marx tinha insistido na destruição do ser humano e da natureza pela economia capitalista; por isso, designou-a como uma economia tendencialmente impossível. Weber, e seus seguidores Hayek e Popper, consideram o socialismo impossível porque, como economia sem cálculo de dinheiro, não pode sustentar a vida humana. Não pode assegurar o “abastecimento das massas”. A argumentação

---

4 Popper dedica seu livro *A miséria do historicismo* “[...] aos incontáveis homens e mulheres de todos os credos, nações e raças que caíram vítimas da crença fascista e comunista em Leis Inexoráveis do Destino Histórico.” (Popper, 1973, dedicatória). Esta dedicatória é reveladora. É notável que o fascismo nunca falou de “Leis Inexoráveis do Destino Humano”. O fascismo rompe intencionalmente com isso, sendo irracionalista. Fala-se das Leis Inexoráveis unicamente na tradição do racionalismo ocidental. Efetivamente, pode ser imputado ao estalinismo à medida que este seja um racionalismo. Mas há outro problema. Aqueles que hoje falam de tais Leis Inexoráveis do Destino Humano são justamente os ideólogos da atual estratégia de acumulação e de remodelação da sociedade humana inteira, quando falam da globalização e do pretendido final da história. Na América Latina foram as ditaduras de Segurança Nacional, que eram verdadeiros Estados totalitários, que modelaram sociedades conforme esta estratégia. Mas o filósofo da corte destas ditaduras – em especial no Brasil, Uruguai e Chile – era o mesmo Karl Popper. Eram totalitarismos da sociedade aberta de Popper. Ele nunca se opôs a este uso do seu pensamento. Hoje, uma dedicatória desse tipo teria que falar das pretendidas Leis Inexoráveis da globalização e do mercado total, referindo-se a suas vítimas que também são incontáveis.

de Weber não está sustentada em argumentos éticos; está baseada na eficiência do capitalismo e sua capacidade de assegurar o “abastecimento das massas”. Com isso, afasta-se da lei natural do iluminismo que deriva a propriedade privada a partir da natureza do ser humano (Locke, 1983), sob argumentos de tipo ético. Toma o argumento, que Marx tinha desenvolvido, para invertê-lo. Se o socialismo é impossível, então, não há obrigação moral de optar por ele. Ninguém pode optar realisticamente entre algo possível e algo impossível. Portanto, se todas as outras alternativas são impossíveis, somente pode optar-se pelo capitalismo como única alternativa possível. Não há outra possibilidade. Cada ética válida, para que corresponda com esta possibilidade, deve mover-se no marco do capitalismo. Em sua tese, pela forma, Marx tinha argumentado de modo igual, mas pelo conteúdo, de modo invertido. Se é impossível o capitalismo, somente resta o socialismo; e a decisão não pode ser mudada por ética alguma. Para Marx, o socialismo passa a ser o resultado da própria realidade, não uma consequência de algum juízo de valor.

Em um argumento desse tipo, a ética chega a ser dissolvida em juízos de fato; os juízos de valor são reduzidos a “juízos de gosto”. Aparentemente, os juízos de fato só decidem sobre alternativas. A submissão dos juízos de valor a juízos de fato recebeu uma denominação especial: é a força compulsória dos fatos, ou, segundo Weber, a lógica própria do fato (*Eigenlogik der Sache*). Tanto em Marx como em Weber, a opção entre capitalismo e socialismo é vista como estando sujeita a uma força compulsória dos fatos. A compulsoriedade dos fatos domina a opção entre uma ética capitalista e outra socialista, como domina hoje a maioria das decisões políticas específicas. Se em Berlim um muro é construído ou destruído, isto é visto como resultado de forças compulsórias dos fatos<sup>5</sup>. A cobrança inexorável da dívida

---

5 Ver também, por exemplo, Ruffin (1991). Justificando-o como forças compulsórias dos fatos, Ruffin chama a construir um novo *limes* para impedir a entrada dos Bárbaros, que desta vez chegam do sul e do leste.

externa, que destrói países subdesenvolvidos, está baseada supostamente na força compulsória dos fatos, de modo que aqui tampouco se vê alguma alternativa possível. Weber afirma a ciência como livre de todo valor, mas de fato resultou algo diferente porque a ciência transformou os juízos de valor e, por conseguinte, os problemas éticos em juízos de fato. Agora, o fato decide sobre o valor dos valores.

O mito do fim da história (Francis Fukuyama) e a “chantagem da única alternativa possível” (Kolakowski, 1960) somente colocam um ponto final a esse tipo de desenvolvimento. A ideologia neoliberal, ainda que seja dito o contrário, desenvolveu uma réplica burlesca do extremismo da ideologia estalinista<sup>6</sup>.

Desta forma, a transformação marxista da análise social em uma análise do possível e do impossível não desembocou no resultado unívoco que Marx esperava. O resultado foi ambíguo, ainda que o tipo de argumentação se generalizou. Entretanto, a contradição entre as análises de Marx e Weber aparece relativizada em grande parte. Por um lado, sem dúvida, Marx tem razão ao insistir que o capitalismo contém uma tendência à destruição do ser humano e da natureza. Isto é percebido com maior clareza hoje do que no tempo de Marx. Por isso, em certo sentido, o capitalismo pode ser visto como impossível ou insustentável. Por outro lado, Weber também tem razão ao insistir na impossibilidade da abolição do cálculo de dinheiro e das relações mercantis. Neste sentido, uma afirmação da vida humana, tal como é entendida por Marx, também pode ser vista como impossível. Ainda que as relações mercantis estejam sufocando a vida humana, a vida somente pode ser assegurada dentro das relações mercantis e do cálculo de dinheiro, os quais, juntos, constituem o marco de qualquer afirmação factível da vida humana.

---

6 Veja-se o capítulo 6 deste livro.

Isto é assim ainda que as tensões entre a proteção da vida e as tendências do mercado levem a um conflito permanente.

Portanto, a contradição entre as análises de Marx e Weber não está baseada na realidade, ao contrário, é o resultado de seu proceder teórico, isto é, de sua forma de análise. Este é justamente o tema da “crítica da razão utópica”.

O dualismo maniqueísta que domina as análises tanto de Marx quanto de Max Weber é criado por uma utilização especial de termos utópicos. A análise da impossibilidade – seja do capitalismo, feita por Marx, seja do socialismo, feita por Weber – está baseada, respectivamente, na ideia utópica da única alternativa possível. À impossibilidade do capitalismo, com suas tendências destrutivas, Marx contrapõe a associação dos produtores livres que não precisariam mais das relações mercantis porque podem coordenar diretamente sua divisão do trabalho. No socialismo soviético, ao invés desta associação de produtores livres, realizou-se o planejamento central que devia registrar todas as relações econômicas de forma totalizante; esperava-se que algum dia estas não fossem mais necessárias. Em Weber, tudo é ao contrário. Para ele, a associação de produtores livres e o planejamento sem dinheiro são o caos. Diante disto, Weber contrapõe o mercado puro (*der reinen Markt*), que através de seu automatismo – sua “mão invisível” – produz uma harmonia em que estão preservados os interesses de todos; desta forma, da lógica dos fatos (*Sachlogik*) do mercado, resulta aquilo que a ética tradicional exigiu como resultado da ação moral<sup>7</sup>. Por ambos lados, as utopias – da associação livre dos produtores, do planejamento total e do mercado total – formam

---

7 “Este fenômeno, que uma orientação pela situação dos meros interesses, tanto próprios como alheios, produza efeitos análogos aos que *se pensa obter coactivamente – muitas vezes sem êxito – por uma ordenação normativa*, atraiu muito a atenção, sobretudo no domínio da economia; além disso, foi precisamente uma das fontes do nascimento da ciência econômica.” (Weber, 1944, p. 24).

o contrapeso à realidade precária e ameaçada; a realidade precária está confrontada com a ideia de uma realidade idealizada. Mas a ideia de uma realidade conquistada aparece como a realidade verdadeira, como realismo político. O progresso técnico é interpretado como veículo que, aproximando-se assintoticamente à realização da ideia de uma realidade conquistada, é garantia do suposto realismo. Marx, os soviéticos, Weber, Hayek – todos – consideram-se como realistas verdadeiros que se encontram além da utopia<sup>8</sup>.

A “crítica da razão utópica” deve criticar esta utopia emascarada como realismo, que leva, em todas as suas formas, a um dualismo maniqueísta; no final das contas, tal dualismo ameaça ou até destrói o realismo.

## **O utópico no realismo político**

A análise do utópico, no sentido da impossibilidade, não pode ser feita dessa forma maniqueísta, como sugere a tradição há mais de cem anos. O que se faz, na realidade, nunca pode ser impossível ainda que seja insustentável como tendência; mas aquilo que se pensa realizar, pode ser algo perfeitamente impossível. A contradição entre imaginação e atuação real deforma e paralisa a capacidade para o realismo político.

Por outra parte, a razão e a vontade puras, isto é, a razão e a vontade que prescindem de tudo aquilo que se refere a sua factibilidade, buscando a melhor realidade possível, sempre concebem o impossível, não importando a partir de que critérios definam esta melhor realidade concebível. A definição do possível somente pode ser feita mediante a imaginação e concepção do impossível. Ao sujeitar o impossível ao critério da factibilidade, resulta o possível. Isto é, somente criticando o impossível como impossível, pode-

---

8 Ver Hinkelammert (1996).

mos definir o possível. A partir da *práxis* descobre-se a impossibilidade do impossível, o que nos permite descrever o mundo do possível.

Portanto, sem utopia não há conhecimento da realidade. O impossível é o ponto de orientação, uma espécie de bússola da *práxis* e do conhecimento do possível. Com isso, o problema do utópico faz parte do processo da *práxis* e do conhecimento, mediante os quais tentamos realizar o possível. Mas, ao cair na ilusão de poder realizar o impossível, a realização do possível se transforma em seu contrário.

Do ponto de vista da análise socialista, o capitalismo é impossível; do ponto de vista da análise burguesa, o socialismo é impossível. A polarização é a mesma, apesar de que a argumentação tenha passado do âmbito dos valores éticos ao âmbito das possibilidades fáticas, e de que a reprodução da vida humana seja utilizada como última instância em ambas análises. Além disso, a impossibilidade sustentada se refere a horizontes temporais cada vez mais longos. Já faz mais de cem anos que o capitalismo foi declarado impossível. Então, que sentido mantêm a tese da impossibilidade, se sociedades impossíveis se mantêm durante séculos?

Só agora, então, podemos enfocar a pergunta de qualquer política que seja realista: qual é a sociedade que seria a melhor possível? Naturalmente, uma resposta qualquer não é factível porquanto precisamos de um parâmetro “do melhor possível”. Este parâmetro não pode ser tomado de nenhuma ética pré-concebida, visto que esta não contém um critério de factibilidade. Só poderemos formular deveres uma vez que for determinado o marco de factibilidade.

Assim, qualquer imaginação da “melhor sociedade possível” deve partir da “melhor sociedade concebível”. Logo, a melhor sociedade possível aparece sempre como uma antecipação da sociedade concebível. Por isso, o conteúdo do possível é sempre algo impossível que dá sentido e direção ao possível. Isto é, todo possível existe em referência a uma plenitude impossível.

A partir desta análise, podemos ver de uma forma diferente a contraposição analisada entre o pensamento socialista de Marx e o burguês de Max

Weber, os quais constituíram suas respectivas tradições. Marx, sem dúvida, parte da afirmação da vida humana concreta. Esta é pensada, por Marx, em termos de uma plenitude que descreve como reino da liberdade ou comunismo, e em relação a ela concebe a sociedade socialista a qual aspira como aproximação ou antecipação em termos do “melhor possível”. A conceptualização de tal plenitude é absolutamente radical, enquanto a sociedade que está para ser construída aparece como uma sociedade factível que se realiza “o máximo possível”. Weber, pelo contrário, vê com toda razão que este reino da liberdade é impossível, utópico, e lança sua crítica contrária. Consta, com razão, que a abolição das relações mercantis – que Marx considera como parte do possível – cai no âmbito do impossível. Porém, em sua própria análise, Weber segue o mesmo esquema que ele critica em Marx. De fato, afirma que somente o capitalismo pode assegurar a reprodução material da vida, mas, como não pode sustentar tal capacidade em termos empíricos, ele a concebe também em termos de uma plenitude capitalista impossível, conceito que toma da análise neoclássica do equilíbrio dos mercados. Trata-se de uma plenitude tão radicalmente concebida como a de Marx, concepção que o próprio Weber tanto criticava. Em relação a esta, Weber também tem que buscar “algum melhor possível” – porque a plenitude de tal equilíbrio não o é –, acreditando encontrá-lo em uma política de reformas sociais no marco do próprio capitalismo.

### **A ameaça à realidade pela identificação do impossível com o possível**

Aparecem, então, várias plenitudes impossíveis e várias formulações dos tipos de aproximação a elas, em termos “do melhor possível”. Aquilo que está contraposto não são simples impossibilidades ou possibilidades, mas níveis de impossibilidade e graus de possibilidade. Assim, ambas sociedades, que se relacionam com suas respectivas plenitudes perfeitamente



impossíveis, distorcem a si mesmas a partir do fato de que consideram suas realizações fáticas como passos na direção daquela infinitude em relação a qual são concebidas.

Sob este ponto de vista, a história do século XX pode ser interpretada como uma história de construções utópicas com consequências desastrosas para o ser humano e para a natureza. Utilizam-se as construções utópicas para legitimar os respectivos impérios e eliminar as alternativas. O utopismo do presente pensamento neoliberal é uma construção, de tal tipo, que levou Reagan, quando presidente dos Estados Unidos, a referir-se ao sistema político de seu país como a “cidade que brilha na montanha”. Tal referência é uma mistura de expressões do sermão da montanha como utopia bíblica da nova Jerusalém, como aparece literalmente no Apocalipse de João<sup>9</sup>, dando desta forma, ao utopismo neoliberal, o brilho mítico-religioso de uma utopia do Reino de Deus já realizada.

De forma análoga, o nacional-socialismo utiliza sua construção utópica de “Reino milenar”, o “Terceiro Reich”. De modo parecido, legitima-se o estalinismo como estado necessário para passar ao comunismo perfeito. Cada construção utópica entende a si mesma como *societas perfecta*, que, em seu núcleo, já inclui todo futuro humano possível e, por conseguinte, pode reivindicar ser o fim da história. A *societas perfecta* sempre se vê confrontada com algum “Reino do Mal”, contra o qual precisa se defender. Ela define sua política como “política real” (*Realpolitik*), pela qual o poder dominante correspondente impõe limites de ação a seus dominados. Em consequência, do lado dos dominados, a *Realpolitik* consiste em reconhecer as leis impostas e mover-se entre aquelas possibilidades deixadas abertas pelo poder dominante. A *Realpolitik* da *societas perfecta* utiliza a construção utópica como

---

9 Ver Mat. 5:14 e Ap. 21:10. Reagan combina as duas citações para chegar à sua expressão. Ver o capítulo 6.

garantia para o presente e para o futuro; somente a contingência do mundo e os seres humanos como pecadores radicais obstaculizam a realização das construções utópicas. Porém, sempre afirma ter a alavanca que lhe permite levantar-se sobre a contingência do mundo e excluir alternativas<sup>10</sup>.

Mas o realismo político, contraposto à “Realpolitik”, não pode jamais afirmar que é capaz de realizar a utopia tal qual ela é. Para isto, a utopia é uma fonte de ideias da boa vida, um ponto de referência para o juízo, uma reflexão do sentido. Para cumprir isso, a utopia jamais deve chegar a ser um fim a realizar de forma assintótica e, portanto, calculável. Não deve ser transformada em *societas perfecta* que rege sobre a realidade. Para o realismo político, a utopia continua sendo uma “ideia regulativa”<sup>11</sup>, como se diz muitas vezes hoje, usando o termo kantiano. Somente como tal, a utopia não se torna novamente uma prisão, mas uma fonte de vida e de esperança.

A utopia descreve fins que não são possíveis de realizar, ainda que toda a humanidade, de forma unânime, tomasse a decisão de realizá-la. A utopia remete ao impossível, àquilo que transcende cada ação humana, a fins que ultrapassam cada realidade humana como realidade quebrada e contingente, e que por isso estão além da *conditio humana*. Faz parte da sabedoria política diferenciar a tempo tais fins em sua impossibilidade transcendental porque derivação teórica alguma pode comprovar sua impossibilidade. No processo de diferenciação se forma o realismo político.

Para o realismo político, não se trata de realizar o utópico como tal, mas de aspirar a um estado de coisas que ainda não existe, mas que é desejável e possível de realizar. Enquanto o utópico se define por fins, que sequer

---

10 Também nos documentos da igreja católica, do século XIV em diante, aparece o dogma da igreja como *societas perfecta*. Sem ela não se pode entender o dogma da infalibilidade (*Unfehlbarkeitsdogma*) de 1870. Corresponde à razão moderna e não é simplesmente um relicto do passado. Os papas Leo XIII, Pius X, e Pius XI de forma explícita chamaram a igreja de *societas perfecta*.

11 Ver Apel; Dussel; Fornet-Betancourt (1992).

podem ser tornados possíveis por decisão unânime da humanidade, o realismo político, ao contrário, orienta-se por fins que podem ser possíveis se todos os participantes – no caso extremo de toda a humanidade – chegam à decisão de torná-los possíveis. Por isso, precisamente, se o mundo é destruído em nome da *societas perfecta*, o realismo político puxa na direção de novas alternativas. Hoje, o realismo político deve propor um mundo no qual cada ser humano possa assegurar sua possibilidade de vida dentro de um marco que inclua a reprodução da natureza. Propor um mundo desse tipo é política realista e a única política realista que há. Os zapatistas falaram, nesse sentido, de um mundo no qual caibam todos. Assim, é questão do realismo político de hoje tornar possível o impossível.

Naturalmente, cada realismo político tem que se confrontar sempre com o perigo que surge do utópico. Ninguém pode saber *a priori* quais fins políticos se revelam, no final das contas, como utópicos e quais não. Não há certeza que poderia substituir a necessária sabedoria política. Não há critérios técnicos, válidos em última instância, que estejam à disposição. Onde quiserem substituir a sabedoria política por critérios técnicos é preciso suspeitar que se quer fazer política em nome de alguma *societas perfecta* que novamente, e sempre, reivindicará o fim da história.

Temos, então, o seguinte resultado: concebe-se o impossível para conhecer, através da *práxis* e da análise de factibilidade, o possível. Porém, a procura e realização deste possível é constantemente desvirtuada pela ilusão de perseguir ou realizar aquele impossível, de cuja conceitualização se partiu.

## **O utópico nas ciências empíricas**

Não se pode definir o limite entre o impossível e o possível mediante leis das ciências empíricas. As leis das ciências empíricas sempre incluem o impossível e o possível ao mesmo tempo. Deixam passar como possível o impossível. Assim, o idioma das ciências empíricas é revelador quando

os cientistas falam do possível “em princípio” e o tratam como factível “em princípio”. Aquilo que na terminologia da ciência empírica se define como possível “em princípio” é precisamente o impossível em realidade. A confusão dos termos do possível e factível “em princípio” pressupõe a introdução de um progresso de aproximação assintótica no conceito de realidade idealizada e impossível, mas que, “em princípio”, é possível. Mas esta linguagem oculta o fato de que o possível “em princípio” é, na realidade, impossível por si mesmo, isto é, por causa da *conditio humana*. De fato, as leis das ciências empíricas são definidas fazendo abstração da *conditio humana*. Por tal razão, essas leis não podem discernir o possível e o impossível. A partir destas leis o impossível aparece constantemente como possível “em princípio”<sup>12</sup>.

Com isso, resulta que o problema da utopia é um problema que surge no interior das próprias ciências empíricas, não sendo introduzido de fora.

---

12 Como diz Hans Albert: “Mas o sonho da abolição do poder estatal hoje já não funciona exclusivamente como uma parte da visão socialista do futuro. Por outro lado, apareceu pelo lado direito do espectro político uma conceitualização capitalista radical que sustenta, a este respeito, conceitos similares. A união de anarquismo e capitalismo é mais plausível que o anarquismo romântico de observância socialista, porque nela são claros os mecanismos de condução, que canalizarão a prática social na sociedade livre do Estado. O monopólio da aplicação legítima da força, segundo esta opinião, deve ser superado, aplicando à sociedade inteira os mecanismos de condução do mercado, com o resultado de que as funções até agora centrais do Estado – especialmente a proteção do cidadão contra a força em qualquer forma – sejam entregues a organizações privadas segundo regras mercantis. [...] evidentemente pode-se fazer plausível que pela privatização das, até agora, funções do Estado uma meta tal (a anarquia) é *pelo menos atingível em princípio*.” (Albert, 1978, p. 87-88, tradução e grifo nossos). Em nome de leis das ciências empíricas, a alucinação do anarcocapitalismo – ao estilo da *machinery of liberty* de David Friedman – torna-se o pressuposto realista. O utopismo de Albert, como fica demonstrado aqui, está fundado na mesma análise das ciências empíricas. Passa por cima de toda *conditio humana*. Mas não pode ser criticado dentro do marco destas ciências empíricas. De resto, o “*Traktat über rationale Praxis*” de Albert pode ser válido como exemplo modelo de um utopismo, não crítico, em nome das ciências empíricas.

As ciências empíricas têm um caráter utópico, mas, ao mesmo tempo, estão cegas diante da utopia que elas mesmas contêm. Os critérios para discernir o limite entre o impossível e o possível podem ser desenvolvidos somente se nos enfrentamos com a realidade, concebendo-a em termos da *conditio humana*, no sentido de um “limite escatológico” interior a esta realidade.

As próprias ciências empíricas modernas estão imersas em um pensamento utópico. É certo que o pensamento utópico tem muitos antecedentes, mas sua forma hoje vigente aparece em relação às ciências empíricas. Tomás Moro e Galileo Galilei fazem parte da mesma modernidade, a posição de um é consequência da posição do outro; eles não representam dois polos do mundo moderno, que se excluem mutuamente. Em ambos está a mesma dimensão utópica.

Portanto, a crítica da razão utópica leva necessariamente à crítica das metodologias das ciências empíricas. Mas a crítica, da qual falamos aqui, não pode ser confundida com a crítica “destrutiva”, como hoje em dia é praticada pela escola de Popper. Trata-se, para ser mais exatos, de uma crítica no sentido kantiano, a qual deve desenvolver critérios para discernir as próprias leis das ciências empíricas. Seu dever é abrir os olhos das ciências empíricas, pois estão cegas em relação a seus próprios conteúdos utópicos.

## **A razão utópica como problema da modernidade**

Afirmamos neste livro que a utopia apresenta um problema próprio da civilização ocidental. Com a modernidade, a própria razão se tornou utópica. Toda razão moderna gira em torno do problema do possível e do impossível. Por isso, o problema da utopia se encontra em todos os pensamentos que aparecem na modernidade, inclusive na chamada pós-modernidade, a qual, por outra parte, é preciso interpretar como uma variação (*Spielart*) da modernidade, e nada mais.

A modernidade, fundada nas ciências empíricas, está a ponto de destruir-se. Pratica esta destruição porque não entende mais os conteúdos utópicos de seu próprio ser e, além disso, porque trata este fato como um tabu. Ao comportar-se assim, e ao considerar-se como práxis realista “além” de toda utopia, a modernidade destrói seu próprio mundo. Por isso, tomar consciência do problema da utopia se torna a condição da sobrevivência do mundo moderno de hoje<sup>13</sup>. Uma iluminação de tal tipo, por um lado, deve trazer à luz os conteúdos utópicos da modernidade e, por outro, tem que dar conta da *conditio humana* como espaço do possível para o ser humano.

A crítica da razão utópica demonstra que, na modernidade, a própria razão adotou um caráter utópico. Por isso, hoje esta crítica é possível e necessária. Mas não consideramos o caráter utópico da razão moderna como uma confusão, da qual teríamos que salvar a razão, mas como uma dimensão

---

13 A modernidade ocidental, pelo contrário, sempre persegue alguns “culpados”, nos quais já tinha projetado seus próprios problemas. Ela própria se considera sempre inocente pelas catástrofes que produz. Para ela, outros são os responsáveis que, naturalmente, devem ser perseguidos. Para Solschenytzin, a “Ásia”, que se inseriu furtivamente na moderna Rússia, é responsável pelo estalinismo. Para Popper, o atavismo de uma saúde do retorno da tribo é culpado pelas catástrofes da modernidade. Em um livro de Micha Brumlik, publicado recentemente, a gnose é a responsável de todas as catástrofes da modernidade. Porém, as catástrofes produzidas pelo ocidente – da escravidão e do colonialismo ao estalinismo, nazismo e à política atual do mercado total – devem ser explicadas a partir da própria modernidade ocidental. Não podem ser atribuídas a influências externas quaisquer ao modo de uma *histoire fatale*. O dualismo maniqueísta, que passa por toda a modernidade e com certeza teve sua expressão mais catastrófica no nazismo, não é uma consequência necessária do pensamento de Mani. A própria modernidade, uma e outra vez produz e reproduz tal dualismo. Da mesma forma, o antissemitismo não procede nem da gnose nem do evangelho de João, como se afirma tantas vezes. É, na verdade, o patamar sobre o qual a sociedade ocidental fundou sua estabilidade. Se o antissemitismo, para sua legitimação, baseia-se no evangelho de João ou na gnose, manipula ambas as fontes. Eu não vejo indício algum do antissemitismo no evangelho de São João, mas reconheço a possibilidade de que o manipulem para fazer propaganda antissemita, tergiversando sua terminologia. Mas isso não é o problema de São João e sim daqueles que o manipulam. Para a interpretação deste capítulo veja-se Hinkelammert (1989, 1991, 1998).

em seu interior, da qual precisamos tomar consciência. Portanto, a crítica da razão utópica não se propõe a tarefa de abolir a utopia. Isso seria a utopia mais perigosa e mais destrutora de todas. Pensar em utopias faz parte da própria *conditio humana*. Quem proclama o “fim das utopias” chega a um levantamento cego e, por isso, desumano contra a *conditio humana*. O fato de que este levantamento é feito hoje, precisamente em nome da *conditio humana*, torna-o ainda mais perigoso<sup>14</sup>.

A abolição das utopias não é o problema, mas a tomada de consciência sobre sua importância e suas características. As utopias são imaginações que se relacionam com um “além” da *conditio humana*, mas sem as quais não podemos saber nada da *conditio humana*. Ainda é válido o grafite de 1968 no muro da Universidade de Paris, ainda que um pouco modificado: “Sejamos realistas, pensemos o impossível!”. Não pensar o impossível é impossível e sem pensar o impossível jamais podemos circunscrever o marco do possível<sup>15</sup>.

Dentro do pensamento metodológico sobre as ciências empíricas, porém, há pontos de partida que atribuem à utopia este lugar central. Mas são poucos. Em especial, é preciso nomear Max Weber. Sua metodologia dos tipos ideais contém esta ideia. Para Weber, os tipos ideais são utopias constitutivas para o pensamento das ciências empíricas:

É obtido [o tipo ideal. FJH.] mediante o destaque unilateral de um ou de vários pontos de vista e a reunião de uma multidão de fenômenos singulares, difusos e discretos, que se apresentam mais em umas partes do que em outras ou que aparecem de forma esporádica, fenômenos que encaixam naqueles pontos de vista, escolhidos unilateralmente em um quadro conceitual que é, em si mesmo, unitário. Este, em sua pureza, não pode ser encontrado empiricamente na realidade:

---

14 O conservadorismo, tal como é conhecido na República Federal da Alemanha de hoje, representado por Joachim Fest (1991, 1993) ou Hermann Lübbe (1989) e nos anos 70 por Gerd Klaus Kaltenbrunner (1974), está em conflito com a *conditio humana*.

15 Veja-se o capítulo 6 deste livro.

é uma utopia que levanta, para o trabalho historiográfico, a tarefa de comprovar, em cada caso singular, em que medida a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal [...]. (Weber, 1958, p. 80-81).

Contudo, Weber abandona este ponto de vista tão rápido quanto intervêm na discussão política com os movimentos socialistas no final da primeira guerra mundial. Neste momento, substitui sua análise das dimensões utópicas da razão por uma denúncia puramente ideológica da utopia. Esta denúncia continua e desemboca hoje em um antiutopismo cego. Ao invés de uma discussão razoável sobre o problema da utopia como núcleo de todo o pensamento moderno, especialmente das ciências empíricas, acontece a “bestialização” mediante uma ideologia burguesa e antiutópica.

Depois de Weber, é Karl Mannheim, principalmente, quem continua com a crítica da utopia, em particular em seu livro *Ideologia e utopia*. Mannheim torna seu o ponto de partida de Weber, mas o interpreta em termos mais amplos que o próprio Weber. Mas as ideologias do antiutopismo que surgem no chamado mundo livre impediram que o pensamento de Mannheim chegasse a ter um impacto correspondente. A posição que nós defendemos se inspira em Mannheim porque já discerne o problema das utopias nas ciências empíricas como tais. Também Karl-Otto Appel (1985) enfoca o problema da utopia, mas somente em sua ética do discurso faz reflexões sobre o tema, sem incluir as próprias ciências empíricas no campo da crítica<sup>16</sup>.

Nas páginas anteriores, tentei desenvolver esta crítica mediante a discussão das principais linhas de pensamento das ciências empíricas e políticas de hoje.

---

16 Em relação à crítica de Appel, veja-se Hinkelammert (1994).



## Referências

- ALBERT, Hans. **La miseria de la teología**. Barcelona: Alfa, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Traktat über rationale Praxis**. Tübinguen: J. C. B. Mohr, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Sur, 1973.
- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Rio de Janeiro: W.M. Jackson, 1949.
- APEL, Karl-Otto. Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik Utopie und Utopiekritik. (A ética da comunidade comunicativa ideal é uma utopia? Sobre as relações entre ética, utopia e crítica utópica). In: VOSSKAMP, Wilhelm (Ed.). **Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie**. (Pesquisa sobre utopia. Estudos interdisciplinares sobre novas utopias). Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_; DUSSEL, Enrique; FORNET, Raúl. **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**. México: Siglo XXI, 1992.
- ARENDDT, Hannah. **Los orígenes del totalitarismo**. Madrid: Taurus, 1974.
- ASSMANN, Hugo. **Teología desde la praxis de Liberación**. Salamanca: Sígueme, 1973.
- BALANDIER, Georges. **El desorden**. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BERGER, Peter L. **El Dosel Sagrado**: elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.
- BÍBLIA SAGRADA. **Edição pastoral**. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.

BLOCH, Ernst. **Revision des Marxismus**. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957.

BOUGUERRA, Mohamed Larbi. Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique. **Le Monde Diplomatique**, maio 1992.

BRISSON, Maryse. Esperanzas que matan. **Revista Pasos**, San José: DEI, n. 32, nov.-dez. 1990.

BUNGE, Mario. **Epistemología**. Barcelona: Ariel, 1980a.

\_\_\_\_\_. **La ciencia, su método y su filosofía**. Buenos Aires: Siglo XX, 1980b.

CAMUS, Albert. **L'Homme revolté**. Paris: Gallimard, 1951.

CENTRO de Estudios y Acción Social Panameña – Ceaspa. **Revista Diálogo Social**, Panamá: Ceaspa, n. 154, mar. 1983.

CHARKE, Arthur Charles. **Profiles of the future: an inquiry into the limits of the possible**. New York: Bantam Books, 1967.

DER SPIEGEL. **Entrevista**. Hamburg, n. 12, 1989.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Hamburg, n. 45, 1988.

DE SANTA ANA, Julio. El desafío de los pobres a la Iglesia. **Revista Pasos**, San José: Educa-dei, 1977.

DIÁLOGO SOCIAL. Ciudad de Panamá, 1983.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación**. Salamanca: Sígueme, 1974.

EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. **La física: aventura del pensamiento**. Buenos Aires: Losada, 1977.

FEST, Joachim. **Der zerstörerische Traum**. Vom Ende des utopischen Zeitalters. (O sonho destrutivo. O final da época utópica). Berlin: Siedler, 1991.

\_\_\_\_\_. **Die schwierige Freiheit.** Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Berlin: Siedler, 1993.

FLORES MAGÓN, Ricardo. **Antología.** México: UNAM, 1993.

FRIEDMAN, David. **The Machinery of Freedom.** New Rochelle: Arlington House, 1973.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo y Libertad.** Madrid: Rialp, 1966a.

\_\_\_\_\_. **Revista Newsweek,** segundo Die Zeit, 6 jan. 1978.

\_\_\_\_\_. **Teoría de los precios.** Madrid: Alianza, 1966b.

GROMOW, J. S. Das problem des Ideals in der Philosophie. (O problema do ideal na filosofia). **Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge,** Berlin, n. 5, 1961.

GRUNDLAGEN des Marxismus – Leninismus. **Lehrbuch.** Berlin: Dietz, 1960.

HAYEK, Friedrich. El ideal democrático y la contención del poder. **Estudios Públicos,** Santiago, n. 1, 1980.

\_\_\_\_\_. Entrevista. **Jornal El Mercurio,** Santiago, 12 abr. 1981.

\_\_\_\_\_. **Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung.** Zürich, 1952.

\_\_\_\_\_. La pretensión del conocimiento. In: \_\_\_\_\_. **¿Inflación o pleno empleo?** Madrid: Unión Editorial, 1976.

HEGEL, Guillermo Federico. **Filosofía del derecho.** Buenos Aires: Claridad, 1968.

HINKELAMMERT, Franz J. **Democracia y totalitarismo.** San José: DEI, 1987.

\_\_\_\_\_. **El grito del sujeto.** San José: DEI, 1998.

\_\_\_\_\_. **El mapa del emperador.** Determinismo, caos, sujeto. San José: DEI, 1996.

\_\_\_\_\_. Ética do discurso e ética de responsabilidade: uma tomada de posição crítica. In: SIDEKUM, António (Ed.). **Ética do discurso filosofia da libertação: modelos complementares.** São Leopoldo: Unisinos, 1994.

- \_\_\_\_\_. **La fe de Abraham y el Edipo Occidental**. San José: DEI, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Las armas ideológicas de la muerte**. Segunda edição revisada e ampliada, com introdução de Pablo Richard y Raúl Vidales. San José: DEI, 1981. p. 7-162. (Parte I: Fetiches que matan).
- \_\_\_\_\_. **Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia**. San José: DEI, 1991.
- \_\_\_\_\_. Teología en el acontecer de una vida. In: DUQUE, José; GUTIÉRREZ, Germán (Eds.). **Itinerarios de la razón crítica, homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años**. San José: DEI, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Salamanca: Sígueme: 1972.
- IBÁÑEZ, Jesús. **El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden**. Santiago: Amerindia, 1991.
- KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (Hrgb.). **Die Herausforderung der Konservativen**. Absage an Illusionen. (O desafío dos conservadores. Renuncia às ilusões). München: Herder, 1974.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KANTOROVICH. **La asignación óptima de recursos**. Barcelona: Ariel, 1968.
- KELSEN, Hans. **Teoría pura del derecho**. Buenos Aires: Eudeba, 1960.
- KINDLEBERGER, Charles P. **Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises**. New York: Basic Books, 1989.
- KOLAKOWSKI, Leszek. **Der Mensch ohne Alternative**. München: Piper, 1960.
- KNEALE, William. **Probability and Induction**. London: Oxford University Press, 1949.
- LA NACIÓN. San José de Costa Rica, 3 out. 1993.
- \_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 12 out. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 21 out. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 31 out. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 2 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 5 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 14 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 15 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 17 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 19 nov. 1993.

\_\_\_\_\_. San José de Costa Rica, 20 nov. 1993.

LASKY, Melvin Jonah. **Utopie und Revolution**. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments. Hamburg: Rowohlt, 1989.

LECHNER, Norbert. **El consenso como estrategia y como utopia**. Santiago: Flasco, set. 1983. (Documento de trabalho, n. 189).

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LEPAGE, Henri. **Demain le capitalisme**. Paris: Le livre de poche, 1978.

LEVY-STRAUSS, Claude. **El pensamiento Salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LINDSEY, Hal. **La agonía del gran planeta Tierra**. Miami: Vida, 1988.

LJAPIN, A. Von der Sozialistischen zur kommunistischen Arbeit. **Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge**, Berlim, n. 7, 1961.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Victor Civita, 1983. (Os Pensadores).

LORENZ, Konrad. **Die Rückseite des Spiegels**. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München: Piper Verlag, 1973.

\_\_\_\_\_. Entrevista. **Der Spiegel**, Hamburg, n. 45, 1988.

LÜBBE, Hermann. **Philosophie nach der Aufklärung**. Düsseldorf: Econ Verlag, 1980.

LUNACHARSKI, Anatolij. **Religione e Socialismo**. Firenze: Guaraldi, 1973.

MARX, Karl. **El Capital**. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

MEADE, James Edward. **Una teoría neoclásica del crecimiento económico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

MEADOW, Dennis. Entrevista. **Der Spiegel**, Hamburg, n. 29, 1989.

MIRÓ QUESADA, Francisco. Conocimiento científico, dialéctica e ideología. In: HOYOS, Guillermo (Ed.). **Epistemología y política**. Críticas al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica. Bogotá: Fundación Neumann/Cinep, 1980.

MORGENSTERN, Oskar. Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: ALBERT, Hans. **Theorie und Realität**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964.

NOBEL, Genia. **Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus**. Berlín: Einheit, 1960.

NOVAK, Michael. **The spirit of Democratic Capitalism**. Nueva York: Simon & Schuster, 1982.

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

POPPER, Karl. **Conocimiento objetivo**. Madrid: Editorial Tecnos, 1974b.

\_\_\_\_\_. **Das Elend des Historizismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1974a.

\_\_\_\_\_. **Die offene Gesellschaft und ihre Feinde**. München: Francke Verlag, 1957.

- \_\_\_\_\_. **La lógica de la investigación científica**. Madrid: Tecnos, 1980.
- \_\_\_\_\_. **La miseria del historicismo**. Madrid: Alianza, 1973.
- \_\_\_\_\_. **La sociedad abierta y sus enemigos**. Buenos Aires: Paidós, II, 1975.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **La nueva alianza**. Metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza, 1983.
- REAGAN, Ronald. Entrevista. **Frankfurter Rundschau**, v. 7, 1985.
- RICHARD, Pablo. **La Iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza**: apuntes teológicos para la década de los años 80. Bogotá: Indo-American Press Service, 1980.
- RUFIN, Jean-Christophe. **L'Empire et les nouveaux Barbares**. Paris: J. C. Lattès, 1991.
- SEGUNDO, Juan Luis. **El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret**. Madrid: Cristiandad, 1982.
- SOMBART, Werner. **Deutscher Sozialismus**. Berlin-Charlottenburg: Buchholz & Weisswange, 1934.
- SPINNER, Helmut F. **Popper und die Politik**. Berlín: Bonn, 1978.
- STEPANJAN, Z. Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo. **Kommunist**, Moscou, n. 14, 1959.
- STOCKMAN, David. Entrevista. **Der Spiegel**, Hamburg, n. 16, 1986b.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. **Der Spiegel**, Hamburg, n. 17, 1986c.
- \_\_\_\_\_. **O triunfo da política**. México: Grijalbo, 1986a.
- TAMEZ, Elsa. **La Biblia de los oprimidos**. San José: DEI, 1979.
- TOFFLER, Alvin. **La tercera ola**. Barcelona: Plaza & Janes, 1980.

\_\_\_\_\_. **Powershift.** Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of 21s Century. New York: Bantam Books, 1991. (Part Six, chapter 30: The Fast and the Slow).

ULLRICH, Horst. Grundlagen des Marxismus – Leninismus. **Lehrbuch.** Berlin: Dietz, 1960.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se:** sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Tradução Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

\_\_\_\_\_. **Die philosophie des als ob.** Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922.

VARGAS LLOSA, Mario. **La guerra del fin del mundo.** Barcelona: Plaza & Janés, 1981.

VIDALES, Raúl. **Desde la tradición de los pobres.** México, D.F.: Centro de Reflexión Teológica, 1978.

VON MISES, Ludwig. **Bureaucracy.** New Have: Yale University Press, 1946.

WEBER, Max. **Economía y sociedad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

\_\_\_\_\_. La "objetividad" cognoscitiva de la ciência social y de la política social. 1904. In: \_\_\_\_\_. **Ensayos sobre metodología sociológica.** Buenos Aires: Amorrortu, 1958.

\_\_\_\_\_. **Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik.** Stuttgart: Kröner, 1956.

WIENER, Norbert. **Cybernetics:** or the Control and Communication in the Animal and the Machine. Cambridge: Massachusetts, 1965.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Vortrag über Ethik.** (Conferência sobre ética.) Frankfurt: Sunrkamp, 1989.



Argos Editora da Unochapecó  
Site: [www.unochapeco.edu.br/argos](http://www.unochapeco.edu.br/argos)

Título	Crítica da razão utópica
Autor	Franz J. Hinkelammert
Tradutor	Silvio Salej Higgins
Coleção	Grandes Temas - n. 9
Coordenador	Dirceu Luiz Hermes
Assistente editorial	Alexsandro Stumpf
Assistente de vendas	Neli Ferrari
Secretaria	Leonardo Favero
Divulgação, distribuição e vendas	Neli Ferrari Felipe Alison Zuanazzi Gissele Pedroso
Projeto gráfico e capa da coleção	Alexsandro Stumpf
Capa desta edição	Alexsandro Stumpf
Diagramação	Caroline Kirschner
Preparação dos originais	Laisa Verona Felipe Kupske
Revisão	Carlos Pace Dori Felipe Kupske Laisa Verona Rodrigo Junior Ludwig
Formato	16 X 23 cm
Tipologia	Minion Pro entre 10 e 14 pontos
Papel	Capa: Supremo 250 g/m <sup>2</sup> Miolo: Pólen Soft 80 g/m <sup>2</sup>
Número de páginas	414
Tiragem	300
Publicação	2013
Impressão e acabamento	Gráfica e Editora Pallotti – Santa Maria (RS)

## Franz J. Hinkelammert

(Alemanha, 1931)

Economista, doutor pela Universidade Livre de Berlim em 1961. Desde 1963 mora na América Latina. Até 1973 foi professor na Universidade Católica do Chile. Entre 1973 e 1976 foi professor visitante do Instituto Latino-americano da Universidade Livre de Berlim. Desde 1976 mora na América Central, cofundador, em 1981, do *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI) sediado em San José de Costa Rica, onde trabalha como pesquisador-docente. É professor convidado de diversas universidades europeias e latino-americanas. Entre as suas principais obras destacam-se: *Dialética do desenvolvimento desigual* (1970); *Ideologias do desenvolvimento e dialética da história* (1970); *As armas ideológicas da morte* (1977); *A fé de Abraão e o Édipo ocidental* (1990); *Cultura da esperança e sociedade sem exclusão* (1995); *O mapa do imperador* (1996); *O grito do sujeito* (1996); *O vó de Anteo, direitos humanos e crítica da razão liberal* (2000). Sobre sua vida e obra foi publicado o livro *Itinerários da razão crítica: homenagem a Franz Hinkelammert em seus setenta anos*, de J. Duque e G. Gutiérrez (Editores, 2001).

## Silvio Salej Higgins – tradutor

(Colômbia, 1966)

Formado em Filosofia pela *Pontificia Universidad Javeriana* (Colômbia). Doutor em Sociologia (2008) pelas Universidades de Paris-Dauphine e Federal de Santa Catarina (Brasil). Publicou com a Argos Editora da Unochapecó *Fundamentos teóricos do capital social* (2005). Atualmente coordena a Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil). A sua pesquisa se concentra nas áreas da sociologia econômica e da política pública com ênfase na metodologia da análise de redes sociais.

Esta crítica, de estrito estilo kantiano, parte da condição finita e prática do ser humano. Ao querer transformar o mundo, os seres humanos imaginam mundos impossíveis que não envolvem contradições lógicas e que expressam as mais profundas aspirações metafísicas: a plena liberdade, a imortalidade ou um mundo social sem dor e sem miséria.

Ao querer construir mundos impossíveis, o ser humano descobre os limites reais de sua ação sobre o mundo natural e social. Isto é, ao tentar fazer impossíveis descobre o que de fato é possível. Tal polaridade marca a condição do pensamento moderno, tanto para as ciências naturais quanto para as sociais. Por exemplo, a física de sistemas termodinâmicos parte da impossibilidade do *perpetuum mobile*, um princípio fático descoberto por indução. Porém, ao agir tecnologicamente sobre o mundo o ser humano imagina que pode construir uma máquina térmica perfeita na qual não haja perda de energia. Isto é, um mundo onde as máquinas trabalhem por nós.

O mesmo discernimento entre impossibilidade e possibilidade fática se impõe para o conhecimento do mundo social. As grandes correntes ideológicas da modernidade – anarquismo, comunismo, liberalismo e conservadorismo – sonharam, cada uma a seu modo, mundos de plena emancipação e felicidade social. Segundo o utopismo social moderno, a ação política e técnica aproximar-nos-ia progressivamente dos mundos sonhados. Porém, o mundo social também está pautado por impossibilidades fáticas que é preciso discernir se não queremos empurrar a vida humana nos becos sem saída da violência totalitária ou do cinismo racional. Por exemplo, a impossibilidade da onisciência permite concluir que não há vida social sem espaço mercantil, mas também sem planejamento de Estado. Nem mercados autorregulados, nem planejamento econômico de todo, conclui a crítica da razão utópica.

O fim do século XX e o começo do XXI estão pautados pelo antiutopismo radical. Porém, um mundo humano sem utopias é a utopia daqueles que querem impor um modelo único de vida social.



ISBN 978-85-7897-092-5



**UNOCHAPECÓ**  
UNIVERSIDADE COMUNITÁRIA DA REGIÃO DE CHAPECÓ  
[www.unochapeco.edu.br/argos](http://www.unochapeco.edu.br/argos)