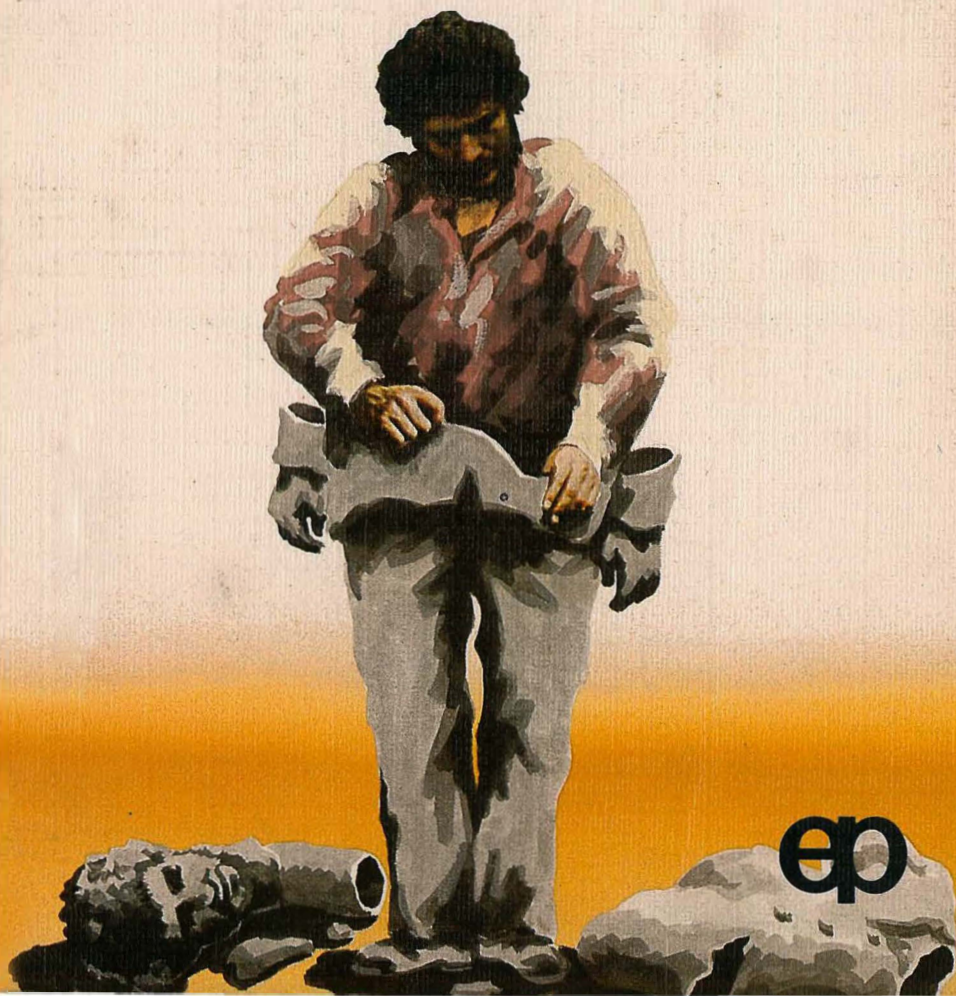


CRÍTICA À RAZÃO UTÓPICA

FRANZ J. HINKELAMMERT



Pesquisa & Projeto

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

H555c Hinkelammert, Franz Josef, 1931-
Crítica à razão utópica / Franz J. Hinkelammert; [tradução
Alvaro Cunha; revisão H. Dalbosco]. — São Paulo: Ed. Pauli-
nas, 1988.

(Pesquisa e projeto; 3)

ISBN 85-05-00412-4

1. Ciências sociais — Filosofia 2. Crítica (Filosofia) 3. Políti-
ca — Filosofia 4. Sociedade 5. Utopias I. Título.

CDD-320.01

-142

-300.1

-321.07

85-1949

Índices para catálogo sistemático:

1. Crítica: Filosofia 142
2. Filosofia crítica 142
3. Filosofia política 320.01
4. Política: Filosofia 320.01
5. Sociedade: Teorias: Ciências sociais 300.1
6. Teorias sociais 300.1
7. Utopias: Ciência política 321.07

Coleção PESQUISA & PROJETO

1. *Religião e modos de produção pré-capitalista*, François Houtart
2. *O ser e o messias*, José Porfírio Miranda
3. *Por dever ou por prazer?*, Albert Plé
4. *A palavra humilhada*, Jacques Ellul
5. *O direito dos pobres*, Dr. Wagner Balera
6. *As armas ideológicas da morte*, Franz J. Hinkelammert
7. *Teologia Negra*, Gayraud S. Wilmore-James H. Cone
8. *Lugar atual da morte: Antropologia, medicina e religião*, Hubert Lepargneur
9. *Crítica à razão utópica*, Franz J. Hinkelammert

FRANZ J. HINKELAMMERT

**CRÍTICA
À RAZÃO UTÓPICA**

EDIÇÕES PAULINAS

Título original

Crítica a la razón utópica

© Franz J. Hinkelammert y Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
San José - Costa Rica, 1984

Tradução

Álvaro Cunha

Revisão

H. Dalbosco

☞ EDIÇÕES PAULINAS

Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117 — São Paulo — SP (Brasil)
End. teleg.: PAULINOS

© EDIÇÕES PAULINAS - SÃO PAULO - 1986

ISBN 85-05-00412-4

PREFÁCIO

A necessidade de crítica à razão utópica da atualidade não carece de muita justificação. Todos os pensamentos sociais do século passado e até de séculos anteriores nos legaram a tradição de uma espécie de ingenuidade utópica que recobre como um véu a percepção da realidade social. Para onde quer que olhemos, podemos ver teorias sociais que buscam as raízes empíricas dos maiores sonhos humanos, para posteriormente descobrir algum modo de realizá-los a partir do tratamento adequado dessa realidade. Essa ingenuidade utópica está presente tanto no pensamento burguês — que atribui à realidade do mercado burguês a tendência ao equilíbrio e à identidade de interesses originários de alguma mão invisível — como no pensamento socialista — que atribui a uma reorganização socialista da sociedade a perspectiva igualmente total de liberdade do homem concreto. Parece existir uma escada que leva da terra ao céu. E o problema reside em encontrá-la.

Nosso século apresenta uma certa crise dessa ingenuidade utópica. Entretanto, isso não levou de modo algum à sua superação. Pelo contrário, a ingenuidade utópica encontra hoje uma expressão mais agressiva do que suas expressões anteriores, nascendo de uma aparente crítica do próprio pensamento utópico. Trata-se do pensamento antiutópico da tradição neoliberal atual, que se junta a um neoconservadorismo que revela o mesmo caráter antiutópico. Nesse caso, “antiutopia” significa simplesmente anti-socialismo, produzindo um pensamento de elaboração antiutópica que volte a ser réplica mais extremada do mito da mão invisível, que tem sido sempre expressão dessa ingenuidade utópica. O seu lema é o seguinte: destruir a utopia para que nenhuma outra possa existir. Os portadores desse extremismo utopista camuflado, da antiutopia como utopia verdadeira, são especialmente Hayek e Popper.

O problema, porém, reside na necessidade de crítica da própria razão utópica e não na invenção de antiutopias e no desaparecimento de utopias camuflando a ingenuidade utópica de seus portadores. Hoje, com sua potencialidade destrutiva, a ingenuidade utópica só pode voltar em nome da antiutopia, em nome da utopia da sociedade sem utopias. Essa utopia está nos ameaçando. E a presente análise nada mais é do que tentativa de opor a este utopismo — o pior que jamais existiu — uma relação racional com o mundo utópico que, de certa forma, acompanha toda a história humana.

Todo o pensamento social moderno contém tanto críticas como elaborações ou reelaborações de utopias. Existe até mesmo a utopia de sociedade que não produza mais utopias, utopia que Dante já havia vinculado ao inferno: “Vós, que entraís, deixai aqui toda esperança”.

Neste trabalho, a partir de correntes-chave das sociedades modernas, procuraremos seguir esse processo de crítica e produção de utopias, tentando descobrir as suas mais variadas formas para sistematizá-las e, assim, tentar a crítica mais geral desse pensamento utópico em seu conjunto. Essas correntes não se identificam necessariamente com sociedades. Entretanto, cremos que se trata de correntes que — política, ideológica e teoricamente — estão subjacentes à constituição das sociedades modernas atuais. Por isso, invocamos correntes presentes em nossa atualidade. Embora façamos necessariamente algumas reflexões históricas, não procuramos construir uma história do pensamento utópico.

Por essa razão, não nos concentramos nos pensadores que fundaram essas correntes, mas sim em seus representantes atuais. Seria demasiado longo analisar as muitas transformações pelas quais passaram os pensamentos originais do conservadorismo, do liberalismo, do anarquismo e do socialismo até chegarem a ter a forma que hoje apresentam. Assim, prescindimos disso para podermos destacar com mais clareza os confrontos ideológicos e políticos de hoje.

Por outro lado, também não tentaremos representar essas correntes em toda a sua complexidade de pensamentos. O que faremos, isto sim, é analisar tais correntes através das opiniões de alguns de seus representantes que nos parecem ter importância-chave para podermos entendê-las. Esse método será seguido especialmente na análise dos pensamentos conservador, neoliberal e

anarquista. Evidentemente, tal seleção sempre apresenta certo grau de arbitrariedade.

No entanto, essas correntes apresentam hoje pensadores de caráter tão claramente dominante e que as impregnam com tanta força, pelo menos na América Latina, que parece justificado vê-los como uma espécie de intelectuais orgânicos dos movimentos correspondentes. Isso talvez valha com mais nitidez para a representação do neoliberalismo atual através de Friedrich Hayek e Karl Popper. Hayek é o economista-chave dessa corrente, embora seu discípulo Milton Friedman, mesmo com matizes próprios, seja muito mais conhecido. Já Popper é o pensador político que elabora a metodologia correspondente e cujo pensamento se encontra em estreita relação com o de Hayek.

Peter Berger certamente não apresenta esse mesmo grau de representatividade do movimento conservador ou neoconservador atual. Também não representa o radicalismo extremo desse movimento em sua forma atual, que hoje inclui toda uma corrente de nome próprio, a chamada "Ideologia da Segurança Nacional". No entanto, Berger é um dos pensadores conservadores atuais mais conhecidos na América Latina, ao mesmo tempo em que elabora, com grande pureza, categorias que estão voltando a aparecer em todo o pensamento conservador atual. Além disso, é hoje figura política importante no confronto ideológico do atual governo dos Estados Unidos com os movimentos de libertação na América Latina, especialmente por sua influência no Instituto sobre Religião e Democracia, importante organismo do governo norte-americano que luta contra a teologia da libertação.

No que se refere à análise do anarquismo, nos basearemos especialmente no mexicano Ricardo Flores Magón, que indubitavelmente foi o grande inspirador da Revolução Mexicana deste século. Hoje, o movimento anarquista constitui muito mais uma tendência subterrânea na América Latina, já não aparecendo como movimento político de envergadura. Entretanto, mesmo subterraneamente, perpassa hoje todos os movimentos populares. Assim, suas categorias continuam vigorando em várias correntes políticas atuais. Em contrapartida, o seu caráter subterrâneo faz com que não tenha nenhum representante evidente. Preferimos analisar Flores Magón porque é um anarquista muito brilhante, sacrificado e esquecido, que merece ser recordado e que revela o profundo humanismo que perpassa o pensamento anarquista. Antes de me decidir pela análise de Flores Magón, havia partido

de excelente representação e talvez única do pensamento anarquista, apresentada por Ernesto Sábato em *Abaddón el Exterminador*. Entretanto, decidi-me finalmente por Flores Magón, para assim deixar que fale diretamente um pensador anarquista e não uma elaboração literária que, por mais brilhante seja, continua sendo fonte secundária.

O pensamento soviético atual não tem representante destacado, que pudesse servir como ponto de partida para uma análise como a que eu desejaria fazer. Há cinquenta anos, eu teria que me basear em Stálin. Entretanto, o pensamento de Stálin perdeu muito mais vigência na União Soviética do que se imagina no Ocidente. Por outro lado, é grande vantagem que ele não tenha sido substituído por outro de igual nível. Assim, preferi que o objeto da reflexão sobre o pensamento soviético não fosse um autor, mas sim uma discussão entre teóricos soviéticos realizada no período de Kruschew com o título de *Discussão sobre o comunismo*.

O objetivo desta análise é uma crítica do pensamento utópico realizada ao nível de crítica à razão utópica como tal. Trata-se de análise que, em última instância, é metodológica, buscando revelar os quadros de categorias dos pensamentos sociais atuais. Isso explica o fato de que, entre todos os autores mencionados, eu me dedique principalmente à análise de Karl Popper. Popper foi o primeiro que tentou realizar tal crítica do utópico. Paralelamente a Popper, há outro filósofo atual representativo de sua reflexão sobre o utópico. Trata-se de Ernst Bloch. Entretanto, concentrei-me mais na análise de Popper porque Bloch, apesar de toda a profundidade de sua filosofia, não percebe o problema real e urgente da crítica do utópico. Bloch é completamente acrítico e até ingênuo diante do utópico. É por isso que realizo toda a crítica à razão utópica partindo de Popper. Quero destacar uma coisa: *meu ponto de partida é a crítica realizada por Popper e não uma crítica a Popper*. A crítica a Popper — que muitas vezes parecerá extremamente dura para o leitor — compartilha a preocupação que, em minha opinião, já está no próprio pensamento de Popper. Essa crítica a Popper que tento realizar deve muito mais a Popper do que pode parecer neste livro. Acho que é conveniente verificar esse fato, pelo menos no presente prefácio. Creio que Popper não soube elaborar as conseqüências de seu ponto de partida. E assim, apesar de todas as intenções críticas, acabou novamente por cair em uma ingenuidade utópica

subjacente a todo o pensamento neoliberal, embora este sempre se apresente como pensamento definitivamente além de todas as utopias.

O título deste livro lembra um famoso título de Kant. Nesta *Crítica à razão utópica*, tentei seguir elementos centrais das críticas kantianas, convencido de que, em última instância, uma crítica à razão utópica consiste em transformação dos conteúdos utópicos dos pensamentos modernos em conceitos e reflexões transcendentais. Como as críticas kantianas à razão são críticas transcendentais dessa razão, procuro demonstrar que a crítica à razão utópica também só pode ser crítica transcendental.

O trabalho que apresentamos é necessariamente abstrato. No entanto, creio que se trata de abstração que faz parte de um mundo concreto e sem a qual é impossível sequer perceber o concreto, pois, ao percebê-lo, já o interpretamos em termos abstratos. Por essa razão, podem surgir desacordos e contradições concretas, originadas facilmente por diferenças nas abstrações que inserimos na interpretação do concreto. Considerando isso, talvez seja legítimo de minha parte afirmar que este livro surgiu das discussões que estão sendo realizadas sobre o socialismo na América Central, procurando trazer à tona elementos de juízo que, por serem abstratos, nem por isso deixam de ter importância.

Este livro é elaboração de manuscrito prévio publicado provisoriamente sob o mesmo título em fevereiro de 1983 como documentó preparatório do Segundo Encontro de Cientistas Sociais e Teólogos, organizado pelo Departamento Ecumênico de Pesquisas (DEI) sobre o tema "O Discernimento das Utopias" realizado em São José da Costa Rica entre 11 e 16 de julho daquele ano. Foi elaborado em seminários internos do DEI e em minha atividade docente no programa de Pós-graduação Centro-Americana em Economia e Planejamento do Desenvolvimento, da Universidade Autônoma de Honduras, no Departamento de Economia da Universidade Nacional de Heredia, na Costa Rica, e no Conselho Superior Centro-Americano (CSUCA) em São José da Costa Rica.

Franz Hinkelammert
Janeiro de 1984
São José, Costa Rica

Introdução

O REALISMO EM POLÍTICA COMO ARTE DO POSSÍVEL

Como arte do possível, a política entra na consciência atual a partir do momento no qual o homem começa a modelar a sociedade com base em *projetos de uma sociedade a construir*. O problema do possível em relação à política já pode ser percebido antes. Mas, apesar disso, se apresenta como problema central no momento em que se começa a modelar a sociedade a partir de critérios derivados de algumas leis sociais, cuja análise permite projetar uma sociedade futura e pensá-la em função de uma ordenação adequada e humana de tais relações sociais.

O momento no qual a política, como arte do possível, desempenha papel central no pensamento sobre a política é a revolução burguesa, com seu projeto de remodelação da sociedade com base nas chamadas “leis da natureza humana”. Essas leis se tornam presentes através da propriedade privada e do cumprimento de contratos, elementos institucionais que permitem constituir uma sociedade na qual todas as relações sociais possam ser *harmônicas*. Desse modo, a propriedade privada parece ser o elemento que permite projetar nova sociedade, que, por um lado, abre a perspectiva de progresso humano infinito e, por outro, a possibilidade de participação de todos nos frutos desse progresso.

Hegel parece ter sido um dos primeiros a criticar tal projeção de nova sociedade como “pretensa racionalidade” e, portanto, como projeto fora do âmbito do possível:

Desenvolvidas até converterem-se em força, essas abstrações realmente produziram, por um lado, o primeiro e — desde que temos conhecimento no gênero humano — mais prodigioso espetáculo de iniciar completamente, de novo e pelo pensamento, a constituição de um Estado real com as ruínas de tudo o

que existe e tem lugar, querendo dar-lhe por fundamento a pretensa racionalidade, e, por outro lado, já que se trata somente de abstrações privadas de idéias, fizeram dessa tentativa um acontecimento terrível e cruel.*

Entretanto, não era a primeira vez, como diz Hegel, e sim a segunda. Mais de cem anos antes, a Revolução Inglesa já havia feito algo muito parecido.

Hegel, porém, não refuta toda a sociedade burguesa como impossível e de “pretensa racionalidade”. Volta-se muito mais contra um determinado liberalismo, que constitui o Estado a partir de um contrato social do tipo do contrato de compra e venda. Esse Estado e essa sociedade seriam abstrações. E o esforço para alcançá-los seria destrutivo, porque se estaria perseguindo algo que é impossível.

A crítica de Marx, que formalmente é muito parecida, embora materialmente diferente, teve muito mais impacto do que a crítica hegeliana ao projeto abstrato da sociedade burguesa. Marx vê toda a sociedade burguesa como sociedade impossível, não apenas uma forma determinada dessa sociedade. Sua crítica, porém, é a crítica das abstrações perseguidas pela sociedade burguesa, que desembocam em algo impossível e, por isso, produzem a destruição. Segundo Marx o que precisamente é impossível — ou de “pretensa racionalidade”, segundo as palavras de Hegel — é encarregar as relações mercantis da tarefa do progresso humano, pois desse modo só se pode desenvolver uma revolução técnica e o progresso que daí deriva, sacrificando a vida humana em nome da glória mercantil. É especialmente em sua teoria do fetichismo que Marx elabora o ponto de vista de que o progresso desencadeado com base nas abstrações mercantis volta-se contra a vida humana que a devora.

Assim, Marx apresenta com toda a sua força o argumento da impossibilidade de determinada política, ou seja, o seu irrealismo. Como já fizera a teoria burguesa, ele desenvolve leis que expressam tal impossibilidade e que se orientam para uma projeção diferente da sociedade e sua correspondente remodelação. A sociedade capitalista é impossível porque é autodestrutiva. Assim, o progresso desencadeado dentro da sociedade burguesa só pode ser orientado em função da vida humana se for contro-

* Friedrich Hegel, *Filosofia do Direito*, parágrafo 258.

lado e dominado em função da própria vida humana. Para tanto, é preciso superar as abstrações vinculadas às relações mercantis e, conseqüentemente, as próprias relações mercantis.

Analisando a sociedade burguesa em termos de sua possibilidade, Marx a declara sociedade impossível. Então, anuncia sua substituição pela sociedade socialista, única sociedade possível para controlar o progresso humano em função da vida humana concreta. Marx insiste no fato de que não busca a substituição da sociedade burguesa por razões morais ou por apelos em nome de alguma ética, mas sim por razões de possibilidade da própria sociedade humana. Ou seja, a sociedade humana não será possível se continuar sendo capitalista: ela só é possível se se transformar em sociedade socialista. Por conseguinte, Marx rejeita a idéia de que a transformação da sociedade capitalista seja questão de valores ou juízos de valores, mas sim estritamente questão de juízos sobre meios e fins. A racionalidade ligada a valores não exige a transformação, ao passo que a racionalidade vinculada a fins exige tal transformação.

Essa discussão da sociedade capitalista feita por Marx transforma toda a visão da política e seu realismo em discussão sobre o âmbito do possível e, portanto, do realizado. Como já dissemos, a política, nesse caso, não se orienta primordialmente por éticas, mas sim por relações meio-fim. Antes de qualquer juízo ético, apresenta-se o juízo fático, que nos diz que algo pode ser eticamente obrigatório apenas quando também é factível. “Não se deve aquilo que não se pode” — esse antigo princípio, formulado desde a escolástica medieval, é aplicado agora à conformação da própria sociedade. Se não é possível continuar com a sociedade capitalista, então também não se deve fazê-lo. Por outro lado, se só é possível unicamente uma sociedade socialista, então também se deve construí-la. O dever segue-se ao poder, não o precede.

No entanto, um dever só é seguido pelo poder no caso de haver alternativa única, que também pode ser o denominador comum de um conjunto de alternativas possíveis. O ponto decisivo é a polarização entre o possível e o impossível. E, a partir de Marx, o critério de limite entre o possível e o impossível é o critério da reprodução da vida humana real e concreta. A sociedade que não pode acelerar tal reprodução é sociedade impossível, só sendo possíveis as sociedades que se ajustam, em suas estruturas, às necessidades de reprodução da vida humana real.

Desse modo, Marx introduz no pensamento social algumas categorias básicas que o próprio pensamento burguês assumiria depois, embora mudando o seu conteúdo. Trata-se, sobretudo, da reprodução da vida real como última instância de qualquer sociedade possível, bem como da exigência de desenvolver o pensamento social com base nas leis do possível e não nas exigências éticas: aquilo que “se deve” aparece somente no interior daquilo que “se pode” e a ciência social é ciência objetiva, sem juízos relacionados com valores.

Respondendo criticamente a Marx, a teoria burguesa precisa ser completamente reformulada. Assim, aparecem nova teoria econômica, nova teoria dos valores e nova epistemologia, que levam de modo inconfundível a marca do pensamento marxista, mas que, ao mesmo tempo, invertem todos os termos de Marx. Interessa-nos em especial destacar dois elementos desse novo enfoque teórico burguês, que é agora antimarxista, embora se mantenha no interior do espaço criado por Marx. Por um lado, toda essa crítica a Marx é crítica da possibilidade das alternativas que não argumentam primordialmente com valores e, portanto, com juízos relacionados a valores, mas sim a partir de juízos de fato. Por outro lado, embora não o diga muito, não tem o argumento da reprodução material da vida como última instância do realismo das opções políticas.

O argumento de possibilidade da teoria burguesa constitui claramente uma inversão do argumento marxista. Marx havia sustentado que a sociedade capitalista é impossível porque realiza o progresso voltado contra a vida humana. A partir de sua análise, é a sociedade socialista que aparece como única sociedade possível. Invertendo esse argumento, a nova teoria burguesa diz que o socialismo é impossível e que, hoje, o capitalismo é a única sociedade possível. Não reivindica valores e se desliga do direito natural iluminista. Assume o tipo de argumentação de Marx, mas o inverte: o socialismo é impossível, somente o capitalismo é possível. Assim, como não se pode ter socialismo, também não se deve tentar implantá-lo. E, como só se pode ter o capitalismo, deve-se então assumi-lo. O impossível não se deve — a única alternativa possível é que se deve. Do poder deriva-se o dever.

O argumento-chave que surge nessa discussão é o das relações mercantis. A teoria burguesa insiste em que é impossível uma sociedade moderna sem cálculo de dinheiro. E, como o socia-

lismo concebido por Marx pressupõe a abolição do dinheiro, esse socialismo é impossível. Por conseguinte, também não se deve realizá-lo. No entanto, embora de forma oculta, esse argumento sobre as relações mercantis pressupõe outro argumento de Marx, o de que a última instância de toda a sociedade possível é a reprodução da vida real. A impossibilidade do socialismo sem dinheiro decorre da validade dessa última instância, sem a qual não se poderia argumentar. É assim, por exemplo, que ela aparece em Max Weber:

Mesmo então, ainda restaria o fato de que o cálculo natural *não* poderia resolver o problema da *imputação* do rendimento total de uma exploração a seus “fatores” e disposições particulares, da mesma forma que hoje isso é realizado pelo cálculo de rentabilidade em dinheiro. Por isso, cabalmente, o atual abastecimento de *massas* por meio de *explorações* produzindo em massa opõe a mais forte resistência àquela forma de cálculo.**

E, a partir daí, conclui:

A vinculação do destino material da massa ao funcionamento correto e contínuo das organizações capitalistas privadas, organizadas cada vez de modo mais burocrático, torna-se mais forte à medida que o tempo passa. Assim, a idéia da possibilidade de sua eliminação é cada vez mais utópica.***

Agora, Weber deriva a impossibilidade do socialismo do “destino material da massa” e do “abastecimento de massas”, de modo análogo a Marx, que, a partir desse mesmo destino material, argumentou a impossibilidade do capitalismo e, assim como Marx havia derivado a necessidade do socialismo da impossibilidade do capitalismo, Weber argumenta ao contrário: da impossibilidade de socialismo deriva a necessidade e a fatalidade de capitalismo. Só se pode assegurar a reprodução da vida real no socialismo, conclui Marx. Em contrapartida, Weber conclui que só se pode assegurar essa mesma reprodução da vida real no capitalismo. Ambos usam a reprodução da vida real como última instância, mas só Marx tem consciência disso. Esse ponto passa

** Max, Weber, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1944, p. 79.

*** *Idem, ibidem*, pp. 741-742.

totalmente despercebido para Weber e, no entanto, embora não o saiba, o faz.

A razão é óbvia. A tentativa de abolição do dinheiro só pode ser impossível se destruir a reprodução da vida real; se não a destruir, não seria impossível. Assim, Weber forçosamente tem que afirmar a última instância econômica de Marx para poder denunciar a abolição do dinheiro como utopia. Para que seu argumento tenha sentido, precisa afirmar algo que Marx chama precisamente de materialismo histórico. O que Weber verdadeiramente sustenta, apesar das muitas contradições de sua argumentação, é que a lógica do materialismo histórico é o capitalismo e não o socialismo, pela razão de que o socialismo é impossível e, nesse sentido, "utópico". No entanto, não escapou do quadro de argumentação do materialismo histórico.

Ora, o argumento de Max Weber somente é convincente se se conceber o socialismo como economia radicalmente sem dinheiro. Com efeito, se a alternativa fosse realmente capitalismo com dinheiro ou socialismo sem dinheiro, a crítica de Weber a Marx teria toda a razão. Entretanto, todos os socialismos conhecidos são economias com dinheiro, nas quais as relações mercantis são planificadas no sentido de "utilização consciente da lei do valor". E, diante desses socialismos, a crítica de Weber não tem a mesma validade. Apesar disso, constitui a linha principal do pensamento burguês contemporâneo, no qual o socialismo é demonstrado como "utópico" — no sentido de impossível — e as sociedades socialistas são interpretadas como sociedades que se autodestroem em sua tentativa de realizar o impossível (Hayek, Popper, e outros).

Desse modo, a transformação marxista da análise social em análise do possível não desembocou no resultado unívoco que Marx esperava. O resultado revelou-se ambíguo, embora o tipo de argumentação tenha-se generalizado. Do ponto de vista da análise socialista, o capitalismo se revela impossível; do ponto de vista da análise burguesa, é o socialismo que se torna impossível. A polarização é a mesma, apesar de a argumentação ter passado do âmbito dos valores éticos para o âmbito das possibilidades fáticas, bem como de que a reprodução da vida humana seja utilizada como última instância de ambas as análises. Ademais, a impossibilidade apontada refere-se a horizontes temporais sempre mais amplos. Há mais de cem anos que o capitalismo é impossível e há mais de sessenta e cinco anos que o impossível

é o socialismo. Que sentido ainda tem então a tese da impossibilidade, se sociedades impossíveis se mantêm durante séculos? Por acaso tanto o capitalismo como o socialismo não continuam existindo sem que se preveja o fim de qualquer deles por prazo determinado?

No entanto, nem por isso a questão do possível em política perdeu sua validade: ela apenas mudou de sentido, tendo que ser retomada a partir de outro ponto de vista. Isso pode ser mostrado a partir de dois elementos da análise anterior. Por um lado, Marx certamente tem razão quando afirma que a sociedade capitalista está estruturada de modo tal que dirige o poder do progresso humano contra a própria vida humana e seu desenvolvimento, razão pela qual o capitalismo é impossível como afirmação da vida humana. Mas, por outro lado, Weber certamente também tem razão quando afirma que as relações mercantis são insubstituíveis e que, portanto, uma afirmação direta da vida humana, como Marx a sonha, é impossível. Embora as relações mercantis automatizadas e independizadas sejam um veículo que sufoca a vida humana, a afirmação da vida humana só pode ser feita no interior dessas relações mercantis, que descrevem o marco da possibilidade de qualquer afirmação da vida humana factível.

Por conseguinte, a análise do impossível se apresenta assim em sentido diferente da tradicional discussão ideológica dos últimos cem anos. O impossível não é tanto o que o outro faz, mas sim aquilo que ele crê fazer. E, quando se crê estar fazendo algo diferente daquilo que se faz, se está fazendo mal aquilo que se faz. O que se faz nunca é impossível, mas aquilo que se crê estar fazendo pode sê-lo. E esta crença deforma e paralisa a capacidade de fazer.

Por outro lado, a vontade pura — sem consideração de sua factibilidade — sempre aspira ao impossível, à medida que aspira pelo melhor, quaisquer sejam os critérios de melhor. É através da imaginação — mas também da conceituação do impossível — que se descobre o marco do possível. Quem não se atreve a conceber o impossível jamais poderá descobrir o que é possível. O possível é o resultado da submissão do impossível ao critério da factibilidade.

Então, teremos o seguinte resultado: concebe-se o impossível para, através da experiência e da análise da factibilidade, conhecer o possível. No entanto, a perseguição e a realização

desse possível são constantemente desvirtuadas pela ilusão de se estar perseguindo ou realizando aquele impossível de cuja conceituação se partiu.

Nesse sentido, podemos agora focar a pergunta de qualquer política que seja realista: qual sociedade seria a melhor sociedade possível? Naturalmente, não é possível uma resposta taxativa, enquanto necessitamos de critério do que é o “melhor possível”. E não podemos extrair esta medida de nenhuma ética preconcebida, porque, ao preconcebê-la, não podemos saber se é possível. Uma ética preconcebida nunca tem necessidade de critério de factibilidade e, portanto, não o contém. Nenhum dever pode existir fora do quadro de factibilidade de uma ação. E, conseqüentemente, só podemos formular deveres depois que se determinar esse quadro de factibilidade.

Assim, qualquer imaginação da “melhor sociedade possível” tem que partir da “melhor sociedade concebível”. Logo, a melhor sociedade possível sempre se apresenta como aproximação ou antecipação da melhor sociedade concebível, mas, necessariamente, a melhor sociedade possível sempre é inferior à melhor sociedade concebível. Por isso, o conteúdo do possível é sempre algo impossível, mas que dá sentido e direção ao possível, em cujo quadro se apresentam as avaliações éticas arbitrárias. Ou seja, todo possível existe em relação a uma plenitude impossível, em referência à qual é experimentado e argumentado o quadro do possível.

A partir dessa análise, podemos ver de modo diferente a contraposição analisada entre o pensamento socialista de Marx e o pensamento burguês de Max Weber, que constituíram suas respectivas tradições. Marx, sem dúvida, parte da afirmação da vida humana concreta. Ele a pensa em termos de plenitude que descreve como o reino da liberdade ou comunismo, em relação à qual concebe a sociedade socialista à qual aspira como aproximação ou antecipação de um “melhor possível”. A conceituação de tal plenitude é absolutamente radical, ao passo que a sociedade por construir apresenta-se muito mais como sociedade factível que se realiza “o mais possível”. Em contrapartida, Weber vê com toda razão que esse reino da liberdade é impossível e utópico, lançando sua crítica contra ele. Com razão, constata que a abolição das relações mercantis — que Marx considera como parte do possível — cai no âmbito do impossível. Entretanto, em sua própria análise, Weber segue o mesmo esquema que criti-

ca em Marx. Com efeito, afirma precisamente que o capitalismo pode assegurar essa reprodução material da vida. Mas, como não pode sustentar essa capacidade em termos empíricos, concebe-a também em termos de plenitude capitalista impossível, conceito que toma da análise neoclássica do equilíbrio dos mercados. Trata-se de plenitude concebida tão radicalmente como a de Marx, que o próprio Weber tanto criticara. Em relação a ela, Weber também tem que procurar o “melhor possível” — porque a plenitude de tal equilíbrio não o é —, pretendendo encontrá-lo em uma política de reformas sociais no quadro do próprio capitalismo.

Então, aparecem várias plenitudes impossíveis e várias formulações dos tipos de aproximação a elas, em termos de “melhor possível”. O que se contrapõe não são simples impossibilidades ou possibilidades, mas sim níveis de impossibilidades e graus de possibilidades. Desse modo, a plenitude concebida por Marx é tão impossível como a concebida por Weber. Da mesma forma, a sociedade possível derivada do pensamento de Marx é tão possível como a que resulta do pensamento de Weber. Além disso, todos podem comprovar que ambos os tipos de sociedade — a capitalista e a socialista — existem e, portanto, não são impossíveis nem utópicas, mas se relacionam com utopias e impossibilidades.

Entretanto, ambas as sociedades, que se relacionam com suas respectivas plenitudes perfeitamente impossíveis, se distorcem a partir do fato de que consideram suas realizações fáticas como passos em direção àquela infinitude em relação à qual são concebidas. Sendo impossível tal plenitude, elas, porém, são interpretadas, em termos empíricos, como possíveis a longo prazo. Assim fazendo, deixa-se precisamente de ver os passos possíveis que poderiam ser dados, pois, embora nenhuma esteja a caminho de sua plenitude concebida, ambas iluminam sua percepção de futuro possível a partir de tal conceituação de sua plenitude. Entretanto, à medida que não conseguem discernir essa plenitude como o impossível em direção ao qual jamais se avança em termos de progresso empírico no tempo, tais plenitudes, ao mesmo tempo em que iluminam, também cegam. Não é possível ser pragmático a não ser dando-se conta do caráter transcendental de tais plenitudes concebidas e, mesmo assim, sem confundí-las com alguma ilusão de sua concretização.

Essa construção de níveis impossíveis que iluminam a formação de níveis possíveis não é apenas problema dos dias de hoje — é problema que perpassa visivelmente toda a história humana. O paraíso judeu, a idade de ouro de Platão, o cosmos grego e o céu feudal medieval também são mundos desse tipo, em relação aos quais formam-se sociedades reais, apesar de nenhum desses mundos ter significado empírico direto no sentido de ter existido ou de que venha a existir algum dia. No entanto, paralelamente a tais mundos concebidos, sempre aparece a ilusão de seu significado empírico: a ilusão de que tenham existido algum dia ou de que poderão existir alguma vez no futuro. Sua construção é necessidade, ao passo que sua interpretação empírica é nescidade, à medida que se busca sua realidade empírica no curso do próprio tempo empírico.

Sem procurar responder ainda à pergunta sobre a validade relativa de tais sociedades concebidas, podemos anunciar uma tese inicial sobre o realismo, o pragmatismo do político. Uma política realista só será possível se for concebida com a consciência de que sociedades concebidas na base da perfeição não passam dos conceitos transcendentais, à luz dos quais pode-se agir, mas em direção aos quais não se pode progredir. Assim, o problema político não pode consistir na realização de tais sociedades perfeitas, mas sim apenas na solução de inúmeros problemas concretos do momento.

Conseqüentemente, a ilusão de poder construir sociedades perfeitas é ilusão transcendental, que distorce o realismo político. Essa ilusão transcendental só pode ser superada pela crítica que revele o caráter transcendental dos conceitos de perfeição, mas sem pretender renunciar a eles. Quando se procura solucionar problemas concretos, podemos pensar sua solução com base em solução perfeita, para assim poder pensar realisticamente em que grau é possível nos aproximarmos da solução, em termos de sua possibilidade. Sem pensar a solução em termos de perfeição, torna-se impossível a solução possível, ao passo que a ilusão empírica em relação à solução perfeita distorce e obscurece novamente o possível.

Como arte do possível, a política contém, portanto, *crítica à razão utópica* sem a qual não é possível estabelecê-la. Esse “não é possível” não é algo dado, mas sim algo a ser descoberto. O que podemos saber, isto sim, é que sua descoberta passa pela conceituação do impossível, diante do qual vamos elabo-

rando e experimentando o que é possível. Por isso mesmo, o impossível é algo que também deve ser descoberto. Essa é a razão pela qual a história é tanto história das possibilidades como história das impossibilidades humanas. Efetivamente, essas possibilidades também têm sua história, porque acompanham, como conceituações impossíveis, a descoberta das possibilidades humanas. Aceitar a história, tanto das possibilidades como das impossibilidades humanas, é parte do realismo político.

Nesse sentido, a crítica à razão utópica não constitui rejeição do utópico, mas sim sua conceituação transcendental. Ela desemboca na discussão dos quadros de categorias dentro dos quais são elaborados os pensamentos sociais. Esses quadros de categorias sempre contêm reflexão transcendental, embora, as vezes, ela esteja oculta. Para se poder entender e criticar — crítica no sentido de Kant e não no sentido de uma crítica demolidora (*vernichtende Kritik*) — os pensamentos sociais, é preciso pôr a nú tal reflexão transcendental e analisar as suas coerências.

As reflexões que se seguem constituem a tentativa de realizar tal crítica em relação a alguns pensamentos sociais básicos de nosso presente.

O QUADRO DE CATEGORIAS DO PENSAMENTO CONSERVADOR

a) A realidade precária

Partiremos da análise da obra de Peter L. Berger, *O Dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*.¹ Berger parte de realidade “precária”: é a realidade empírica de “mundos construídos socialmente” que constituem uma “ordem social”. Berger enfoca essa ordem social exclusivamente como ordem de instituições: “As instituições estruturam a atividade humana”.² Entretanto, essas instituições diversas têm significados que estão nomicamente integrados no nomos de uma sociedade.

Quando os sentidos das instituições são integrados nomicamente, as instituições são *ipso facto legitimadas*, até o ponto em que as ações institucionalizadas parecem “evidentes por si mesmas” aos que as executam.³

Assim, a ordem social objetivada já apresenta implicitamente uma legitimidade, que a constitui como nomos. E a questão da legitimidade da ordem social como questão relacionada com o “porquê” dos ordenamentos institucionais, já implica a afirmação da legitimidade, “em virtude de sua factibilidade objetiva”.⁴ Assim, as ordens sociais são mundos construídos socialmente,

1 Peter L. Berger, *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1985.

2 *Idem, ibidem*, p. 43.

3 *Idem, ibidem*, p. 43.

4 *Idem, ibidem*, pp. 47-48.

que constituem um “habitat” e se transmitem como habitat, ou seja, são vividos como um mundo. O homem vive esse mundo. E, vivendo-o, o constrói e mantém, transmitindo-o de uma geração para outra. Vivendo-o, vive-o como legítimo. Dessa maneira, a legitimação não é ato teórico separado da ordem social e, portanto, não é ato teórico simples, mas sim ato que parte da ordem social vivida como “plausível”.⁵ Entretanto, a factibilidade da ordem social e sua força legitimadora não apagam o fato de que essa ordem seja, por seu turno, ordem precária. E, como a ordem precária é ordem questionada, surgem funções sociais cuja finalidade é a manutenção da ordem social como mundo socialmente construído, ou seja, como nomos, com funções capazes de integrar, com sentido, o conjunto das instituições. A existência dessas funções comprova a precariedade da ordem.

Todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários. Amparados pela atividade humana, são eles constantemente ameaçados pelos fatos humanos do egoísmo e da estultice. Os programas institucionais são sabotados por indivíduos com interesses conflitantes (...) Os processos fundamentais da socialização e controle social, na medida em que têm êxito, servem para atenuar essas ameaças (...) Existe ainda outro processo centralmente importante que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social. É o processo da legitimação.⁶

À primeira vista, é surpreendente ver essa precariedade da ordem social reduzida às causas do “egoísmo” e da “estupidez”. É precisamente essa tese de Berger que parece ser estúpida. Berger a apresenta como conhecimento objetivo. No entanto, não passa de tese daqueles que sustentam a ordem social. Se fosse de todos, a ordem não seria precária. Não obstante, aqueles que sustentam a ordem também consideram que qualquer reação contra essa ordem deve-se ao egoísmo e à estupidez. Isso, porém, não permite concluir — como insinua Berger — que o egoísmo e a estupidez sejam efetivamente as fontes eternas dos conflitos na sociedade.

Berger apresenta suas teses como conhecimento objetivo, partindo de uma história na qual sucederam-se diferentes esquemas sociais e muitos mundos construídos socialmente. Cada um

5 *Idem, ibidem*, pp. 63-64.

6 *Idem, ibidem*, p. 42.

desses mundos tem sua especificidade, seu nomos, seu modo específico de integrar as instituições que estruturam a atividade humana. Berger pretende descobrir as características, leis ou regras gerais que se apresentam em cada um deles, a partir da função social de legitimação que se exerce diante da precariedade de cada um dos mundos sociais. Assim, precisa falar das raízes da precariedade em cada um desses mundos e da resposta legitimadora que dá diante do questionamento surgido de tal precariedade. No que se refere às raízes da precariedade, fala de egoísmo e estupidez. Quanto à resposta a essa precariedade, fala da função social da legitimação. No entanto, apresentando reduzidas as razões da precariedade, já predetermina o que pode apresentar como função de legitimação.

Determinando 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 legítima. À medida que existe, é legítima. Ele transforma a tese correta de que existe "factibilidade autolegitimadora"⁷ da ordem social em outra tese, esta falsa, de que não pode haver questionamento legítimo da ordem social específica, à qual se refere como mundo socialmente construído e seu nomos. Então, sua objetividade se restringe ao simples ponto de vista daqueles que fazem sua a ordem social em questão. E esse ponto de vista radica na redução das causas do questionamento ao egoísmo e à estupidez. Desse modo, a função social da legitimação é legitimar a ordem social em questão e, portanto, o esforço de superação do egoísmo e da estupidez consiste na afirmação do nomos da ordem social.

O confronto entre a *legitimação* e o *questionamento* é absolutamente polar e excludente. Sua finalidade é a aniquilação do questionamento: algo que nunca se consegue totalmente, porque egoísmo e estupidez são parte da própria condição humana. Nunca existe razão por detrás do questionamento da ordem social. A única razão de mudança da ordem social que Berger é capaz de aceitar é a mudança impulsionada por aqueles que compartilham a legitimidade da ordem social existente. Mas, à medida que compartilham a ordem social existente como legítima, que razões para mudanças poderiam ter? Berger nem sequer discute esse ponto. Mas o importante, aquilo que ele quer dizer, é que os elementos dinâmicos da história humana são o egoísmo

7 *Idem, ibidem*, p. 45.

e a estupidez. Ele só poderia evitar tal conclusão concebendo uma idéia acima da própria realidade humana, em função da qual a história se desenvolve.

Berger vê ameaçada a ordem social da qual parte — dada a sua precariedade originada no egoísmo e na estupidez — pela desordem, a anomia e o caos. A

desordem — que é a antítese de todos os *nomoi* socialmente construídos (...) Ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia.⁸

Toda sociedade humana, qualquer que seja sua legitimação, deve manter a sua solidariedade perante o caos.⁹

Assim, a antítese da ordem social precária é, portanto, o caos. E a lógica do questionamento da ordem também é o caos. Esse resultado é conseqüência do que se analisou a princípio. Se, efetivamente, a raiz da precariedade da ordem reside no egoísmo e na estupidez, a lógica de tal questionamento é o caos ou a morte. *Rebelião é caos, rebelião é morte.*

Como se vê, porém, esse resultado tão conservador de sua análise deve-se à simples manipulação das categorias. Ninguém duvida de que haja ou possa haver egoísmo e estupidez, como também ninguém duvida de que diante deles careçamos de socialização, controle social e legitimação da ordem, seja qual for essa ordem. Da mesma forma, ninguém duvida de que a lógica do egoísmo e da estupidez é a morte. Por isso mesmo, os atos daí derivados são encarados como *crime*. E, portanto, o castigo do crime é a afirmação da vida diante da morte ou pode sê-lo. A questão, porém, não reside aí.

A medida que identifica a precariedade da ordem social com o crime, Berger realiza uma espécie de solipsismo da ordem social: uma vez constituída uma ordem social, não há outro modo de sair dela senão por meio do crime; quando se nega o crime, resta apenas a manutenção dessa ordem. Berger exclui aprioristicamente a possibilidade de que a ordem social existente se confronta, em seu interior, com outra ordem social, ainda não constituída. E, no entanto, a rebelião é precariamente isso: um projeto de ordem social aparece enfrentando a ordem social existente,

8 *Idem, ibidem*, p. 52.

9 *Idem, ibidem*, p. 64.

dando-se, assim, conflito entre diferentes tipos de ordem social ou de mundos socialmente constituídos. Nesse caso, o conflito não é entre a ordem existente e o crime, mas sim entre a *ordem existente* e a *ordem por construir*. Desse modo, a lógica das desordens resultantes não é o caos e a morte, mas sim outro modo de vida. Conseqüentemente, redonda conflito de diferentes legitimidades, que Berger nega arbitrariamente. Para discuti-lo, seria necessária outra teoria, que Berger nem 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 função social exclusiva da ordem social existente, diante de todos os questionamentos possíveis, todos enfeixados pelo rótulo do egoísmo e da estupidez. Construindo essa visão dos mundos socialmente constituídos, na qual cada nomos social dá uma volta solipsista a si mesmo, Berger pode então afirmar o caos como a única antítese de uma ordem social específica. Assim, os diversos sistemas sociais têm por característica comum o fato de estarem expostos a cair no caos e terem que se defender dessa possibilidade.

Ora, o conceito de realidade precária é empírico, no sentido de que se refere a uma ordem social empiricamente constituída, com seu nomos, apresentando-se como modo específico de integrar as instituições pertencentes a essa ordem. O caos ou a anomia é outro tipo de conceito. Uma sociedade nunca pode cair no estado de anomia ou de caos, pois, se tais estados se concretizassem, essa sociedade deixaria de existir. Poderia se aproximar de tais estados, mas não alcançá-los. O caos é como a morte: não se pode vivê-la. No entanto, a partir da precariedade da realidade, percebe-se constantemente a tendência para esse caos inalcançável, que outra coisa não é senão a morte da sociedade, o que, por seu turno, implica na morte de seus membros. De fato, a precariedade da realidade é a tendência para o caos.

É por essa razão que Berger percebe a sociedade como "solidariedade diante do caos", como "homens unidos diante da morte".¹⁰ No entanto, se existem tal precariedade da realidade e a conseqüente tendência para o caos e a morte, esta última tem que possuir certo atrativo. Não obstante, o homem não pode sentir-se atraído pela morte, a não ser que a vincule a imagens

10 *Idem, ibidem*, p. 64.

atraentes. A morte e o caos devem aparecer diferentes daquilo que são. Precisam incluir uma promessa que não seja percebida como morte e sim como vida. Então, em nome de uma vida aparente, tende-se para a morte, o que explicaria essa tendência social para o caos.

Assim, falando do "egoísmo" e da "estultice"¹¹ como razões da precariedade e da realidade institucional, Berger precisa dizer algo sobre a razão pela qual o homem segue os projetos egoístas e estultos. Se o egoísmo leva ao caos e à morte, precisamos saber por que alguém segue um egoísmo e destrói uma realidade, sem a qual nem essa pessoa nem seu egoísmo seriam possíveis. E, se o faz por estultice, precisamos saber por que não muda de opinião como resultado de suas experiências negativas. O simples instinto de morte não poderia explicar tudo isso, porque então seria necessário explicar por que o homem não se suicida de uma vez por todas ao invés de seguir sua vida lentamente em direção ao caos e à morte. Assim o egoísmo que leva ao caos não seria verdadeiramente egoísta. Um egoísmo ilustrado teria que antecipar tal resultado para evitá-lo. E o próprio egoísmo, levado em direção ao caos, seria estulto, implicando erro de avaliação sobre a verdadeira situação de seus próprios interesses.

Embora não desenvolva essa problemática, Berger a intui, tentando uma explicação que, em suas linhas principais, segue o que dita o pensamento conservador a respeito da questão.

Essa explicação volta-se fundamentalmente para as rebeliões. Não se põe em dúvida o fato de que o próprio crime é parte da precariedade da realidade. Mas, do ponto de vista de legitimação do sistema institucional, o crime tem importância muito mais marginal. O ladrão não põe em dúvida o sistema de propriedade; pelo contrário, aproveita-se dele de modo legal. Depois de ter roubado, exige a proteção policial para assegurar a manutenção do que agora possui, como qualquer outro proprietário. Da mesma forma, o assassino não proclama a legitimidade do assassinio, mas reclama a proteção de sua vida em relação aos outros. Embora o crime possa corromper uma sociedade e até torná-la inviável, continua sendo parte dessa sociedade, sem nenhum projeto para mudá-la. Já o caso da rebelião é diferente: a rebelião se confronta com a sociedade, com seu sistema institucional específico e com seu *nomos*, buscando sua substituição. Já que

11 *Idem, ibidem*, p. 42.

Berger a declara como um caminho para o caos, tem que proclamar a perspectiva da rebelião — sua esperança e sua utopia — como presença ilusória da morte. Assim, vincula a rebelião com o sonho, interpretando-a como irrupção do sonho na vida real e cotidiana. Para Berger, portanto, o sonho de uma nova sociedade, que acompanha a rebelião, é a ilusão que leva a sociedade ao caos, embora os portadores desse caos sonhem com nova ordem ou nova vida. *A morte se reveste com o aspecto da vida.* Berger analisa o quadro recorrendo às situações marginais do sonho e da morte. Ambos esses aspectos põem entre parênteses a vida cotidiana da realidade precária e, unidos, a ameaçam.

No mundo dos sonhos a realidade de cada dia fica definitivamente fora (...) A realidade da vida de cada dia é, portanto, continuamente envolvida por uma penumbra de realidades imensamente diferentes. Estas, sem dúvida, são segregadas na consciência como tendo um *status* cognoscitivo especial (...) e assim geralmente impedidos de ameaçar maciçamente a realidade primária da existência plenamente desperta.¹²

A realidade primária é o sistema institucional específico com seu respectivo *nomos*. Os sonhos a ameaçam. A morte tem também uma característica parecida:

A morte desafia radicalmente *todas* as definições socialmente objetivadas da realidade — do mundo, dos outros e de si mesmo. A morte põe radicalmente em questão a atitude de ver as coisas como evidentes, imposta pela atividade rotineira.¹³

Assim, a tarefa de legitimação da sociedade inclui a localização dessas situações marginais. A idéia de que os sonhos sejam realmente considerados como realidade secundária, que não devem irromper na realidade primária cotidiana, é parte desse problema. Mas, como a própria morte constantemente põe essa realidade primária entre parênteses, é preciso dar-lhe sentido de tal modo que a referência à morte não irrompa nessa realidade primária. Assim, deve-se fazer com que haja

12 *Idem, ibidem*, pp. 55-56.

13 *Idem, ibidem*, p. 57.

...“uma boa morte”, isto é, morrer conservando até o fim o relacionamento pacífico com o *nomos* da sociedade a que se pertence — subjetivamente significativo para si mesmo e objetivamente significativo nas mentes dos outros.¹⁴

Berger não menciona a presença da morte a partir dos problemas da realidade concreta, como o desemprego e a fome. Mas refere-se a eles. Entretanto, diante deles, não se trata simplesmente de superá-los e sim de dar-lhes relação “subjetivamente significativa” com o *nomos* da sociedade. A “boa morte” continua sendo aquela que não se revela como tal. No entanto, às vezes a legitimação falha:

Embora o êxtase das situações marginais seja fenômeno da experiência individual, as sociedades ou grupos sociais inteiros podem, em tempo de crise, passar coletivamente por tal situação. Em outras palavras, há acontecimentos que, afetando sociedades ou grupos sociais inteiros, proporcionam ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia.¹⁵

Aparece então o sonho coletivo, que deixa de respeitar a realidade primária da vida cotidiana, que irrompe e ameaça e que, por fim, destrói. Trata-se do sonho coletivo levando ao caos, mas apresentando-se como sonho de felicidade. O caos tem cabeça de Jânus, que é, por um lado, morte, mas, por outro, felicidade. Para usar termos de Karl Popper: quem quer o céu na terra, acabará por realizar o inferno na terra. E, em termos populares: o caminho do inferno está asfaltado com as boas intenções. Trata-se da antiga imagem luciférica: Lúcifer, o anjo da luz, na verdade é o diabo. Provocando sonhos de felicidades que irrompem na realidade cotidiana, Lúcifer conduz ao caos e ao inferno.

b) A função social de legitimação

Diante dessa ameaça, que está sempre presente em forma de precariedade da realidade, Berger coloca a função social da legitimação:

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 57.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 57.

Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social.¹⁶

A legitimação aparece ao lado da socialização e do controle social. Ela faz com que se aceite a sociedade existente como legítima. Referindo-se à realidade, a legitima em sua especificidade social, em seu nomos.

(...) em certo sentido, *todo* “saber” socialmente objetivado o é legitimamente. O *nomos* de uma sociedade legitima-se antes de tudo pelo simples fato de existir.¹⁷

Como a sociedade existe com seu nomos, juntamente com a realidade experimenta-se o nomos como existente. A experiência desse fato faz com que “o mundo socialmente construído se legitime a si mesmo em virtude de sua factibilidade objetiva”.¹⁸

Então, pode-se distinguir entre essa “factibilidade autolegitimadora” e as “legitimações extras”.¹⁹ Somente a partir dessas legitimações secundárias é que aparece a função social da legitimação que complementa a factibilidade autolegitimadora, que, por si mesma, não é suficiente.

Assim, a factibilidade autolegitimadora é a base da legitimidade, ao passo que a função social de legitimação — as atividades que legitimam — aparecem quando essa factibilidade autolegitimadora é insuficiente, ou seja, dependendo do grau de precariedade da realidade:

Pode-se dizer, por conseguinte, que a facticidade do mundo social ou de qualquer parte dele basta para a autolegitimação enquanto não houver desafio.²⁰

Berger chama essa factibilidade, penetrada pelo nomos da sociedade, de *estrutura de plausibilidade*. A factibilidade autolegitimadora, então, é factibilidade plausível. Então, ele volta a colocar o conceito limite de plausibilidade perfeita, ou seja, uma legitimidade do sistema institucional que não requer função social de legitimação.

16 *Idem, ibidem*, p. 42.

17 *Idem, ibidem*, p. 43.

18 *Idem, ibidem*, p. 43.

19 *Idem, ibidem*, p. 44.

20 *Idem, ibidem*, p. 44.

No caso limite (empiricamente inacessível), isto significa que o mundo, por assim dizer, se postula a si mesmo e não exige outra legitimação além da sua simples presença.²¹

Esse conceito limite da plausibilidade perfeita, por seu turno, é o conceito de realidade que não é precária, sem qualquer dúvida. É o conceito de sociedade aceita sem vacilações, sem que haja exigências especiais que justifiquem tal legitimidade. É o sonho conservador da convivência pacífica entre senhores e escravos, na qual os escravos se conformam em morrer, consentindo nisso, quando o senhor não lhes deixa nenhuma possibilidade de viver.

Berger diz que esse caso limite “não se encontra na realidade”. Imediatamente depois, porém, nos diz que é “caso sumamente improvável”.²² E não reflete sobre o significado disso. Simplesmente o usa na análise, sem pesquisar seu *status* metodológico. Na verdade, é o oposto do caos, sendo tão pouco empírico como o conceito do próprio caos. E não é de modo algum improvável, mas simplesmente impossível. Trata-se de conceito limite que não se pode dar empiricamente, mas que é absolutamente chave na análise de Berger.

Ele engloba a realidade precária da qual parte em dois conceitos não-empíricos do tipo de conceitos limites. Se a realidade é totalmente precária, aparece por meio de progresso infinito o conceito de caos. Se desaparecem toda a precariedade e toda dúvida, aparece igualmente por progresso infinito o conceito limite de plausibilidade perfeita. O conceito de caos é utilizado para denunciar tendência à mudança do sistema institucional existente como presença da morte sob o aspecto de luz e vida, ao passo que o conceito de plausibilidade perfeita é utilizado para explicar a intensidade com a qual aparecem as funções sociais de legitimação:

(...) quanto menos firme se torna, a estrutura de plausibilidade, mais aguda se tornará a necessidade de legitimação para a manutenção do mundo. De modo característico, portanto, o desenvolvimento de legitimações complexas ocorre em situações em

21 *Idem, ibidem*, p. 60.

22 *Idem, ibidem*, p. 60.

que as estruturas de plausibilidade são ameaçadas deste ou daquele modo.²³

Isso leva a uma espécie de lei social da legitimação. Quanto mais plausível for a realidade, menos legitimações positivas existirão. A sociedade perfeitamente legitimada não é aquela que desenvolve cabalmente as funções sociais de legitimação, mas aquela na qual não existem tais funções sociais. Se a legitimação é cumprida cabalmente, as funções sociais de legitimação não são necessárias.

Alto desenvolvimento das funções sociais de legitimidade indica baixo grau de legitimidade da sociedade. Nesse sentido, podemos falar do caráter dialético da função social de legitimidade. Quanto mais bem cumprida ela é, mais desaparece.

No entanto, usando por um lado o conceito empírico da realidade precária e, por outro, o conceito limite não-empírico da plausibilidade perfeita, Berger descreve o espaço empírico dentro do qual a função social de legitimação se desenvolve.

c) As legitimações secundárias

Berger, porém, não faz do conceito limite o *seu* projeto. Nesse caso, teria que analisar como se estrutura melhor uma sociedade para que ela esteja mais próxima da tal plausibilidade autolegitimadora perfeita. Não obstante, devido ao seu ponto de vista conservador, Berger não pode se formular tal questão. Pelo contrário, ele pressupõe a possibilidade de que existam diversas sociedades, cada qual buscando sua legitimação a partir de seu próprio *nomos*. Entretanto, Berger não se questiona o *nomos* de nenhuma sociedade em relação ao *nomos* de outra. Isso é possível graças ao seu conceito da realidade, que é identificada com o sistema institucional específico, correspondente ao *nomos* de uma sociedade específica. Tal realidade é indiscutível, visto ser o ponto de partida para questionar todos os membros dessa sociedade. É o sábado para o qual vivem os homens. Assim, ele nem sequer pode fazer-se a pergunta: qual dessas sociedades é a mais

23 *Idem, ibidem*, p. 60.

plausível? Evidentemente, ele excluiu tal pergunta por sua opção conservadora, chegando assim a seu conceito de realidade identificada com o sistema institucional. Para poder comparar as sociedades, ele necessitaria de um *tertium comparationis*, que precisaria estar fora do sistema institucional. Esse só poderia ser o homem concreto, para o qual as instituições são meio de vida, o sábado que serve para os homens. Assim, ele necessitaria de outro conceito da realidade.

Berger parte do *nomos* já constituído de uma sociedade e o defende. Havendo várias sociedades, pode fazer essa análise para cada uma delas, mas não pode preferir uma sociedade à outra. Como Berger só pode partir de sociedades já constituídas, também não lhe é possível discutir o modo pelo qual as sociedades são constituídas. Até parece que elas caem do céu. Mas, uma vez caída a sociedade do céu, ele também descobre, além da factibilidade autolegitimadora primária, as legitimações secundárias, que incidem fortemente sob sua compreensão das funções sociais de legitimação:

1. “Ao nível pré-teórico devem encontrar-se afirmações tradicionais simples cujo paradigma é ‘é assim que se faz’ ”.²⁴

2. No nível incipientemente teórico, “a legitimação assume a forma de provérbios, máximas morais e sabedoria tradicional”. Há “mitos, lendas ou contos populares”.²⁵

3. “Legitimações explicitamente teóricas”.

4. “Construções altamente teóricas pelas quais o *nomos* de uma sociedade é legitimado *in toto*”.²⁶

O fato de que, para existir com seu *nomos* específicos, a sociedade tem que ser constituída em função desse *nomos* escapa totalmente a Berger. E, como tem sua história, a sociedade só pode manter esse seu *nomos* se for permanentemente constituída em função desse *nomos*. Berger tem idéia beata de uma sociedade tradicional que se repete de geração em geração e que se legitima assegurando simples repetição daquilo que já foi feito uma vez. Mas uma sociedade não se repete. No caso de sua manutenção, ela se reconstitui em seu *nomos* diante de fatos constantemente cambiantes. Algo como “as coisas são assim mesmo” não serve nem nunca serviu em caso algum. Embora se use a fórmula

24 *Idem, ibidem*, p. 44.

25 *Idem, ibidem*, p. 44.

26 *Idem, ibidem*, p. 44.

— de modo bastante marginal —, é preciso ter critério de discernimento prévio a partir do qual se possa determinar o que significa fazer o que os antepassados fizeram quando as circunstâncias já mudaram. Então é preciso reconstituir a sociedade dos antepassados. E, nesse caso, o nomos teria que ser necessariamente o princípio abstrato a partir do qual se constitui a continuidade. Mas a continuidade também é ato criador, por ser necessariamente continuidade na mudança. Se o nomos deriva da vontade divina ou do próprio patriarca de uma tribo, isso nada muda. Aquilo que Deus ou o próprio patriarca disse jamais pode ser explicado por algo como “é assim que as coisas são”. Sempre há um juízo prévio que determina o que significa seguir essa vontade para poder se comportar “tradicionalmente” nas circunstâncias dadas — que são diferentes daquelas às quais as palavras sagradas se referem.

No entanto, Berger evita novamente o problema, usando mecanicismo tradicional dos critérios de constituição da realidade. Embora fale de mundos socialmente constituídos, jamais fala sobre os mecanismos e princípios segundo os quais são constituídos e somente a partir dos quais podemos dizer se existe ou não continuidade no mundo, que sempre é cambiante.

Vejamus um exemplo de nossa própria tradição. O Sinai nos legou um mandamento: *não roubarás*. Na tradição profética, isso significava: *não tires o sustento do teu próximo*. Essa mesma tradição extrai do “não roubarás” a defesa das viúvas, dos órfãos, dos enfermos, do salário do operário etc. A sociedade burguesa, porém, extrai exatamente o contrário: a propriedade privada é legítima; pode haver obrigações de caridade, mas o mandamento não constitui o direito de justiça social. O que tal máxima afirma não deriva da letra, representando ato de constituição do nomos da sociedade, que, sem qualquer problema, pode passar para a fórmula “é assim que as coisas são”. Mas, como elas precisam ser feitas, isso não dimana da fórmula, e sim de ato prévio de discernimento, vinculado à especificidade da sociedade.

Há outro exemplo da mesma natureza que nos aproxima mais da problemática de Berger: é o “não faças ao outro aquilo que não quiser que o outro te faça”. Esse mandamento já aparecia no Antigo Testamento, mas também aparece em Confúcio e em outros de sua época. Essa premissa, sem dúvida, também desempenha papel importante na constituição da sociedade burguesa. Nos antigos, ela está sempre vinculada ao sustento: não

tires o sustento do outro, porque não queres que o outro retire o teu. Ou seja, expressa algo vinculado com a existência do homem concreto. A burguesia limita essa premissa ao homem abstrato: não tires a propriedade privada do outro, porque não queres que o outro tire a tua. A sociedade socialista poderia voltar ao significado anterior, constituindo a sociedade dessa forma: ninguém pode tirar o sustento do outro, porque ninguém quer que se tire o seu sustento. O que significa agora “é assim que as coisas são”? Implica e pressupõe que o conteúdo específico do princípio se estabeleça em cada momento, para que haja continuidade.

O princípio formal do “não faças ao outro o que não queres que ele te faça” é perfeitamente universal, embora se impregne constantemente de conteúdos diferentes, a partir dos quais se constituem sociedades específicas. Ele, porém, não é necessariamente igualitário: “não mates os escravos, porque não queres que os outros também o façam, de modo que já não existirão escravos”, diz o senhor do escravo.

Esse princípio formal é hoje algo onipresente na constituição e reconstituição, diante da infração de todas as nossas normas formais. Por exemplo, o respeito às normas do trânsito. O policial e o juiz é que se encarregam de sua aplicação. Quando alguém passa o sinal com luz vermelha, eles não dizem: “Não é assim que as coisas são!” Eles têm reflexão diferente: “Se todos fizessem assim, nada funcionaria bem!” Ou seja, fazem reflexão do caos, que projeta a ação de infração ao infinito, a uma infração cometida por todos — um progresso infinito —, produzindo dessa forma o horror do caos em si mesmo e na pessoa envolvida. Por seu turno, o policial também desenvolve em sua mente uma imagem de perfeição: “Se vivêssemos no Paraíso, então todos poderiam fazer isso. Mas não vivemos nele e, portanto, as normas nos protegem do caos”. Em nossa convivência, todas as normas formais são constituídas e reconstituídas por tal reflexão do caos. E o “é assim que as coisas são” não passa de resumo dessa reflexão básica.

No entanto, Berger evita essa discussão devido à sua conceituação de sociedade tradicional e repetitiva, que se legitima fazendo o que sempre fazia, o que nunca existiu na história humana. Assim, também evita a discussão comparativa dos diferentes *nomos* das diversas sociedades e salva sua identificação da

realidade com o sistema institucional específico a partir do qual pode denunciar qualquer rebelião social como caótica.

Desse modo, Berger enfoca a sociedade como polarizada nos termos mais absolutos. Por um lado, os defensores de sua institucionalidade específica, de seu nomos. Por outro lado, os portadores do caos. À medida que essa polarização é absoluta, o nomos da sociedade e seus partidários também são absolutamente justificados para tomar qualquer medida necessária para a manutenção desse sistema social. A teoria é teoria da luta de classes desenfreada, expressa em termos beatos-conservadores.

d) A religião como hipóstase do nomos da sociedade

Esse esquema de sociedade e da função social de sua legitimação constitui o quadro teórico de Berger, podendo ser considerado como o quadro teórico de todo o pensamento conservador. Então, as teses que Berger expressa sobre a função da religião na manutenção da sociedade — em sua legitimação — repetem, com linguagem religiosa, esse mesmo quadro teórico, insistindo na função da religião no sentido de hipostasiar o nomos da sociedade, ou seja, a especificidade de suas instituições. Toda a sua teoria de religião poderia ser resumida no seguinte: a religião é a hipóstase do nomos de uma sociedade; portanto, a sociedade cria sua religião através da hipóstase de suas instituições. Ademais, como seu conceito de sociedade é absolutamente polarizado, a sua concepção de religião também é absolutamente maniqueísta. E, como não pode discernir entre os nomos de sociedades diversas, Berger também não pode discernir entre religiões diversas. A única coisa que ele pode é exigir de qualquer religião que tenha esse maniqueísmo absoluto, da mesma forma como pode exigir que qualquer sociedade mantenha uma polarização absoluta entre os defensores de seu nomos e seus opositores.

Berger insiste muito nessa função da religião de hipostasiar o nomos da sociedade:

A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas

pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado realismo, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana.²⁷

Isso não é percebido como um abuso da religião, mas sim como seu propósito:

A legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. As construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem, assim, a aparência de definitiva segurança e permanência. Dito de outra maneira, os *nomoi* humanamente construídos ganham um *status* cósmico.²⁸

As legitimações religiosas fundam, porém, a realidade socialmente definida das instituições na realidade última do universo, na realidade "como tal". Confere-se, assim, às instituições a aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses (...) Por outro lado, graças às legitimações cósmicas, as instituições são magicamente guindadas acima dessas contingências humanas e históricas. Tornam-se inevitáveis, porque são aceitas como óbvias não só pelos homens como pelos deuses.²⁹

Naturalmente, essa hipótese do *nomos* social — como, segundo Berger, é realizada pela religião — dirige-se contra o antagonista do sagrado. Como o que é sacralizado pela hipótese divina é o *nomos*, o caos é horrorizado pela hipótese do caos:

Assim como a legitimação religiosa interpreta a ordem social em termos de uma ordem açambarcante e sagrada do universo, assim ela relaciona a desordem que é a antítese de todos os *nomoi* socialmente construídos ao abismo-hiante do caos que é o mais velho antagonista do sagrado. Ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. Negar a realidade como foi socialmente definida é arriscar-se a precipitar-se na irrealidade (...) Quando a realidade socialmente definida veio a

27 *Idem, ibidem*, p. 45.

28 *Idem, ibidem*, pp. 48-49.

29 *Idem, ibidem*, pp. 49-50.

identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura. O negador arrisca-se, então, a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa — se se quiser, a realidade do demônio (...), antimundo que tem uma realidade própria — negativa, caótica e destruidora em definitivo de tudo o que nele habita —, o reino das monstruosidades demoníacas.³⁰

Estabelecendo essa polaridade entre o sagrado e o diabólico, entre Deus e o diabo, entre nomos e caos, entre cosmos e inferno, Berger chega então à sua definição de religião, que só tem sentido no contexto de sua teoria da sociedade:

(...) o estabelecimento, mediante a atividade humana, de uma ordem sagrada de abrangência universal, isto é, de um cosmos sagrado que será capaz de se manter na eterna presença do caos.³¹

Com isso, Berger expressa somente as implicações teóricas de seu quadro teórico. Trata-se de um quadro teórico que já contém conceitos não-empíricos, que ele posteriormente expressa em termos teológicos. O seu quadro teórico já havia prefixado o que seria a sua opinião sobre a religião. As dimensões teológicas que ele expressa já estavam implícitas de antemão em sua teoria da sociedade. Embora ele não as explicitasse, já sabíamos — por conhecer seu quadro teórico — o que seria a sua percepção da religião.

No entanto, a partir desse fato podemos constatar deficiências em sua interpretação da religião. A maior deficiência é sua incapacidade de definir o que é secularização. Será que sua teoria da sociedade e da legitimação é secular? Como poderia sê-lo, se implicitamente contém uma posição teológica? Se, em termos religiosos, o caos é o inferno e se o caos é um conceito não-empírico, que *status* teria então? Seria o caos um conceito secularizado e o inferno um conceito religioso? Se é esse o caso, então a diferença entre o conceito secularizado e o religioso é o modo de falar do próprio conceito, que pode ser enfocado como religioso, sendo então o inferno, ou em termos secularizados, sendo então o caos.

30 *Idem, ibidem*, p. 52.

31 *Idem, ibidem*, p. 64.

Nem o caos nem o inferno são empiricamente dados. E, no entanto, por meio da hipóstase religiosa, relacionam-se com esses dois conceitos. Referir-se ao caos em termos religiosos ou em termos secularizados não tem a menor diferença conceitual. Se o caos fosse um conceito empírico — algo que efetivamente podemos viver — e o inferno um conceito transcendente, então seria diferente. Mas, como o caos é a morte social, não cabe uma interpretação empírica do conceito. Em Berger, caos e inferno são a mesma coisa enquanto conceitos, mas são diferentes enquanto referências a conceitos. Então estará a diferença entre o conceito secularizado e o teológico no modo de referir-se a eles?

Embora os dois conceitos sejam idênticos, o modo de constituí-los é diferente. Embora o caos — como Berger o utiliza — não seja um conceito empírico, chega-se a ele a partir da reflexão sobre a realidade concreta. Entretanto, trata-se de reflexão bastante especial: é a reflexão do progresso infinito, da projeção de uma característica de toda realidade no sentido do infinito, de onde redundo o conceito de caos. Pensando-se a precariedade da realidade, sempre em termos puros, até a imaginação da precariedade absoluta, chega-se então ao conceito de caos. Esse conceito transcende qualquer realidade empírica. Entretanto, é resultado de reflexão em função dessa realidade empírica. É conceito de empirismo idealizado, conceito limite, conceito transcendental. Já à conceituação religiosa do inferno não se chega por esse caminho, mas sim por experiências que poderíamos chamar de míticas. No entanto, ambos se unem no mesmo conceito, que é ao mesmo tempo o caos e o inferno, sendo o inferno conceito transcendente correspondente ao conceito transcendental do caos.

Quando analisamos o processo de hipóstase do nomos social, também chegamos a resultado parecido. Na análise, Berger chega a estabelecer conceito antitético do caos: fala de “caso limite” da plausibilidade perfeita. Pensando o nomos da sociedade em termos sempre menos precários, chega-se ao conceito limite desse nomos, no qual toda precariedade já desapareceu e o nomos brilha em seu mais puro resplendor. Mais uma vez, partimos de uma característica geral da realidade — seu nomos, que especifica as instituições —, projetando-o por um progresso infinito até a sua infinitude e chegando assim ao conceito limite, que novamente transcende toda realidade empírica e se apresenta como conceito transcendental. Trata-se de conceito secularizado da

perfeição institucional. E, como tal, é a verdadeira contrapartida do caos no pensamento de Berger.

Trata-se de conceito transcendental, não de conceito transcendente. A plausibilidade perfeita não é o céu. Mas, quando uma sociedade expressa o céu a partir de seu nomos, ela o expressa infalivelmente como conceito idêntico a esse conceito transcendental da plausibilidade perfeita.

Platão pensava a plausibilidade perfeita da sociedade escravista de sua época em termos da idade de ouro e sua imagem do retorno à idade de ouro em *A República* nada mais é do que a construção de tal sociedade infinitamente plausível. Se Platão cresse em um céu, esse 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 céu dos cavaleiros andantes — é um Estado feudal sem inimigos, sem rebeldes e sem criminosos. E o céu burguês, por acaso, não é o céu das almas puras e iguais, que não têm nenhum problema de igualdades materiais exatamente porque não têm necessidades materiais?

A plausibilidade perfeita corresponde ao nomos da sociedade, contendo o mesmo conceito transcendente de céu que os portadores desse nomos. E mais uma vez estamos diante de conceito que, ao mesmo tempo, é conceito transcendental e, como tal, resultado da idealização da realidade empírica, e conceito transcendente e, como tal, a imaginação do céu pelos defensores do nomos social. O conceito de plausibilidade perfeita também é conceito não-empírico e secularizado, ao passo que o céu é conceito transcendente e religioso, igualmente não-empírico. Enquanto conceitos, são idênticos. Só que aparecem no homem por caminhos diferentes: como conceito transcendental, por reflexão a partir da realidade empírica mediatizada por progresso infinito; como conceito transcendente, por caminho muito mais mítico.

Berger não menciona o céu, mas sim o cosmos. Entretanto, para ele, o cosmos desempenha exatamente o mesmo papel: é realidade suprema, universal, sagrada, é *realissimum* sagrado, realidade enquanto tal, ao passo que a religião faz o ser social, que se “arraiga na realidade sagrada do universo”.³²

32 *Idem, ibidem*, p. 50.

e) A mimese cósmica

É na mimese que Berger vê o protótipo dessa relação entre nomos e cosmo sagrado. Através dessa mimese, a sociedade humana é entendida como a representação — imperfeita — do cosmo sagrado. A autoridade — imperfeita — dessa sociedade limita a autoridade divina. e cósmica — perfeita — do cosmos.

Quando esse papel (do pai) é legitimado em termos miméticos — reiterando “aqui em baixo” as ações da criação, da soberania ou amor que têm os seus protótipos “lá em cima” — então o seu caráter representativo ganha notável realce. A representação dos sentidos humanos se torna mimese dos mistérios divinos. O relacionamento sexual arremeda a criação do universo. A autoridade paterna arremeda a autoridade dos deuses, a solicitude paternal a solicitude dos deuses. Como as instituições, portanto, os papéis se investem de qualidade de imortalidade.³³

No que se refere às instituições, Berger diz:

A religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrada e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto privilegiado que, na própria autodefinição, transcende a história e o homem. Pode-se proceder a isto de diversas maneiras. Provavelmente a mais antiga forma dessa legitimação consista em conceber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina dos cosmos, isto é, conceber a relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre o microcosmo e o macrocosmo. Tudo “aqui em baixo” tem o seu análogo “lá em cima”.³⁴

Berger não menciona o principal. Nessa mimese, tudo o que existe aqui em baixo tem o seu equivalente lá em cima; mas o que há lá em cima é perfeito e o que existe aqui em baixo é imperfeito. Realiza-se a mimese do perfeito no imperfeito. Quando

³³ *Idem, ibidem*, p. 51.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 46.

a mimese se refere ao nomos social, relaciona uma realidade precária do nomos com sua existência perfeita em termos de plausibilidade perfeita lá em cima. Mas só se pode comprovar que esse cosmos sagrado, como conceito transcendente, é idêntico ao conceito transcendental da plausibilidade perfeita quando se faz essa reflexão adicional — que, evidentemente, é válida.

No entanto, continua havendo um problema nessa mesma descrição da mimese. Berger dizia:

O relacionamento sexual arremeda a criação do universo. A autoridade paterna arremeda a autoridade dos deuses...³⁵

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

Fica evidente que Berger se confunde. Se o intercâmbio sexual imita a criação — ou se ela é imitada pelo trabalho humano —, nenhum nomos e nenhuma sociedade é legitimada por isso. Ao contrário, legitima-se o homem que entra em conflito com uma sociedade que não respeita essa divindade do homem. Se, em contrapartida, a autoridade paterna imita a dos deuses — e a autoridade empresarial também —, então se legitima o nomos de uma sociedade ou de uma ordem social institucional. A mimese não é tão unívoca como Berger acredita. E por isso mesmo existem diferenças na questão de 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 parte. Essa realidade precária é a do sistema institucional: a ela pertence a autoridade paterna, mas não exatamente a sexualidade. Também pertence a ela a autoridade do empresário, mas não o trabalho humano. E isso, em última instância, constitui o problema-chave da teorização de Berger. De fato, ele não pode sustentar consistentemente sua definição da religião. Embora toda religião crie de certa forma um cosmos sagrado, não é necessário que esse cosmos sagrado seja uma hipótese do nomos de uma sociedade. Ele o é sempre e quando a religião se identifica com esse nomos, mas *a priori* não tem porque sê-lo.

35 *Idem, ibidem*, p. 51.

Também se pode derivar do cosmos sagrado a negação do nomos de uma sociedade, sempre e quando a imitação do cosmos sagrado permite constatar ausências e falhas do nomos da sociedade, que é o sistema institucional estabelecido. Em todo caso, a religião sempre tem essa dupla face. Ela pode ser transformada em legitimação do nomos ou pode aparecer como crítica e até como rebelião contra o nomos social.

Se Berger dá sua definição da religião a partir da mimese do cosmos sagrado, essa definição perde coerência ao não incluir o fato de que esta própria mimese apresenta dupla face. Nesse caso, não há mais a religião como legitimadora do nomos social: luta-se, isto sim, pelo sentido da religião para tê-la de um ou de outro lado.

f) A plausibilidade perfeita

Podemos ainda tecer alguns comentários sobre o conceito limite da plausibilidade perfeita, tal como é desenvolvido por Berger.

Trata-se de conceito que se encontra em relação de negação com a função social de legitimação, para cuja explicação Berger o utiliza.

A atividade de legitimação indica o seu contrário, a precariedade da realidade social, e, portanto, seu grau de ilegitimidade. Quanto maior é a ilegitimidade do nomos, maior é a sua atividade legitimadora. O conceito limite descreve o ponto de legitimidade absoluta, no qual não há nenhuma ilegitimidade do nomos e, portanto, também nenhuma atividade de legitimação. Essa relação de negação entre a função social de legitimação e o conceito de legitimidade absoluta ou perfeita pode ser enfocada como contradição dialética da função social de legitimação. Esta função é contraditória, no sentido de que sua realização perfeita e cabal implica em seu próprio desaparecimento. Pensando em sua perfeição, a função social de legitimação deixa de existir.

Assim, o ideal puro de legitimação é que não exista nenhuma função social que a cumpra. No entanto, a função social de legitimação é o ponto de partida empírico da análise. Seu empirismo é a atividade de legitimação. Mas, quando Berger pensa em sua perfeição, desaparece esse empirismo.

Dirigindo-se novamente esse conceito limite para a realidade, então seu empirismo volta a aparecer. Ora, esse conceito limite da plausibilidade perfeita implica em que não apenas a realidade é legítima por autolegitimação e, portanto, não se pode pensar em função social de legitimação nela, como também não se pode pensar em controle social em conceito de plausibilidade perfeita. Se a realidade institucional é completamente auto-evidente, o que se poderia controlar? O fato empírico da legitimação como função social, no entanto, está estritamente vinculado ao controle social. Então, que empirismo é este, que só pode ser entendido através da negação de seu conceito limite?

Entretanto, este conceito limite de Berger, de um mundo que não “requer outra legitimação além de sua simples presença”³⁶, obriga-nos a dar mais um passo adiante. Se ele se legitima por sua própria presença e, portanto, não apresenta funções sociais de legitimação nem controle social, o que resta então da realidade precária, que é a empiria de Berger? Nada mais é além do sistema institucional.

Não havendo função social de legitimação nem de controle social, só restam enquanto instituições aquelas que canalizam as relações sociais de produção, ou seja, as estruturas de classe pura e simplesmente. Mas então surge a pergunta, que o conservador tem que evitar a todo custo: uma estrutura de classes pura e simples — seja a escravidão, a servidão, a relação salarial — pode ser legítima por sua simples presença? Se isso for impossível — e é impossível —, então, pela lógica, Berger teria que romper com seu enfoque de diversos nomos sociais, um ao lado do outro, para levantar a questão do discernimento desses diversos nomos, com base em algum critério objetivo de legitimidade. Então, teria que chegar à pergunta: os esforços de legitimação de tal ou qual sociedade têm alguma possibilidade objetiva de êxito? Nesse caso, o conceito limite se transformaria em critério de legitimação: aquela sociedade é a sociedade racional, que aspira realisticamente à legitimação, podendo confiar em maior grau em sua simples presença como fonte de legitimidade.

No entanto, essa sociedade não seria forçosamente sociedade sem classes? Se assim fosse, estaria questionada a própria definição da realidade precária, da qual parte Berger. Essa realidade precária se reduz ao sistema institucional, que necessaria-

36 *Idem, ibidem*, p. 60.

mente apresenta estrutura de classe e que jamais poderá confiar em sua simples presença como fonte principal de legitimidade. Então, 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 sociedade sem sistema institucionalizado fixo, então o conceito da realidade de Berger desaparece completamente.

O que será da realidade socialmente construída se a pensamos sem institucionalizações? Se, a exemplo de Berger, a realidade é definida como o sistema institucional, então a ausência de instituições teria que significar a ausência da realidade. Mas, se imaginássemos as relações sociais em termos diretos e espontâneos, sem propriedade privada e sem Estado, convincentes por sua simples presença e, portanto, sem função social de legitimação, então como imaginariamos a ausência da realidade social? Salta aos olhos a unilateralidade do conceito de Berger da realidade precária.

Qualquer conceito da realidade social deve ser compatível com o conceito limite de uma realidade social não institucionalizada. Se não o for, é contraditório em relação às derivações feitas a partir dele.

O QUADRO DE CATEGORIAS DO PENSAMENTO NEOLIBERAL ATUAL

Analisaremos o quadro de categorias neoliberal a partir da teoria de Friedrich Hayek, baseando-nos especialmente numa conferência que pronunciou por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Economia, intitulada “A pretensão do conhecimento”.¹

O pensamento neoliberal é acentuadamente diferente do pensamento conservador. No entanto, guarda a 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 diversas sociedades têm, cada qual, sua legitimidade específica a partir de seu nomos específico.

O pensamento conservador não discerne sociedades e não desenvolve nenhum critério de juízo sobre as diversas sociedades. Em contrapartida, o pensamento neoliberal é pensamento de legitimação de uma sociedade específica contra outras sociedades. Especificamente, é pensamento de legitimação da sociedade burguesa.

Mas o pensamento neoliberal também se distingue acentuadamente do pensamento liberal original. Quando o pensamento neoliberal proclama a legitimidade da sociedade burguesa, o faz contra as tendências no sentido da sociedade socialista e contra as sociedades socialistas existentes. Sua legitimação da sociedade burguesa passa pela ilegitimação da sociedade socialista. Já o pensamento liberal original — embora também seja pensamento de legitimação da sociedade burguesa — volta-se contra as sociedades pré-capitalistas. Assim legitima a sociedade burguesa ilegiti-

1 Friedrich A. Hayek, “La Pretensión del Conocimiento”, in *¿Inflación o Pleno Empleo?*, Unión Editorial, Madri, 1976.

mando a sociedade pré-capitalista, especialmente a sociedade feudal dos séculos XV ao XVIII. O pensamento liberal original é pensamento de superação das sociedades anteriores. Já o pensamento neoliberal do século XX é pensamento que busca evitar a superação da sociedade burguesa pela sociedade socialista.

Isso dá ao pensamento neoliberal coloração conservadora, embora efetivamente ele não seja pensamento conservador no sentido que desenvolvemos a partir da teoria de Berger. Mas o pensamento neoliberal compartilha com o pensamento conservador determinadas características. A característica central consiste em que o pensamento neoliberal também parte de conceito de realidade precária, restringindo a realidade aos elementos institucionais. No entanto, não se refere a qualquer institucionalidade e qualquer nível.

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

Orientando-se especificamente para a sociedade burguesa, ele determina essa realidade precária a partir da instituição burguesa central: *o mercado*. É pensamento de mercado — e o mercado constitui o seu conceito empírico central. Ele entende esse mercado no quadro de realidade precária. A economia de mercado está em perigo, ameaçada pelos mesmos fatores apresentados no pensamento conservador: o egoísmo e a estultice. A partir desse mercado ameaçado como conceito empírico central, o pensamento neoliberal elabora seu quadro de categorias também de modo polarizado. Essa elaboração apresenta conceitos limites polarizados, que são novamente, por um lado, o caos e, por outro, o mercado perfeito ou o modelo de concorrência perfeito. E, mais uma vez, esses conceitos são construídos por projeção ao infinito, mediatizada pelo progresso infinito, a partir de traço empírico central da realidade. Estando o mercado ameaçado, essa ameaça pode ser pensada em termos sempre mais graves até se chegar à derrocada do mercado, que desembocaria em caos e destruição, aparecendo assim o conceito limite negativo do caos. Por outro lado, impondo-se às ameaças, o mercado também é pensado pelo progresso infinito, em termos sempre

mais perfeitos, até se chegar ao conceito limite positivo da concorrência perfeita. Tanto o caos como a concorrência perfeita são conceitos não-empíricos, que englobam a realidade empírica, limitando-a. No entanto, os dois conceitos limites transcendem essa realidade empírica do mercado e constituem, assim, conceitos transcendentais, em relação aos quais a realidade empírica é interpretada. Sendo conceitos imaginários da realidade, não são factíveis, mas de modo algum são conceitos arbitrários. Eles constituem uma empiria idealizada a partir de características gerais da realidade, que é considerada em termos de mercado ameaçado.

Por que a concorrência perfeita (equilíbrio) é conceito não-empírico? Hayek não defende isso no sentido de que nada exista de perfeito no mundo. Por um lado, ele sustenta que o modelo de concorrência perfeita é o modelo necessário para poder interpretar a economia de mercado e, por outro lado, desenvolve as razões que tornam impossível realizá-lo em termos técnicos. Ele argumenta sua necessidade em termos teóricos a partir do fato de que a instituição do mercado é mecanismo de funcionamento e que, por isso, precisa funcionar. Assim, a concorrência perfeita descreve os indicadores a partir dos quais pode-se afirmar esse bom funcionamento. Ele expressa esses indicadores em seu conjunto com o termo *equilíbrio*. O mercado funciona na medida em que está em equilíbrio. Assim, a preocupação política deve ser a de fazer com que ele esteja efetivamente em equilíbrio.

Como Hayek restringe a realidade empírica ao aspecto institucional, seus critérios de equilíbrio do mercado têm que ser somente critérios mercantis. Para ele, a satisfação das necessidades não é critério de equilíbrio, pois não se trata de elemento relevante da realidade. Seu critério de equilíbrio só pode ser tomado do próprio mercado, sendo, nesse sentido, mercantil. Trata-se do conceito de equilíbrio tomado de teoria de Walras e Pareto: há no mercado, por um lado, fatores de produção e, por outro lado, produtos e consumidores; só existe equilíbrio quando todos os consumidores podem gastar suas rendas segundo suas preferências, quando as empresas vendem todos os seus produtos (ou serviços) produzidos cobrindo pelo menos os seus custos e quando todos os fatores oferecidos no mercado são usados na produção desses produtos. Na medida em que os produtos oferecidos também são os produtos procurados e as rendas gastas pelos consumidores são as rendas percebidas pelos produtores,

ocorre um sistema de equações com igual número de equações e incógnitas. Como não há razões para que apareçam quantidades negativas, sustenta-se que o sistema sempre tem solução única e ótima.

A partir desse equilíbrio geral, apresenta-se duplo problema: por um lado, os pressupostos teóricos que, em princípio, tal possível equilíbrio implica; por outro lado, os mecanismos sociais que permitem a aproximação desse equilíbrio.

No que se refere aos pressupostos teóricos implícitos em tal modelo de equilíbrio, pode-se ver claramente que esse equilíbrio só pode se realizar quando todos os participantes do mercado têm conhecimento perfeito de todos os acontecimentos que nele ocorrem a cada momento e capacidade ilimitada de adaptação dos fatores às situações cambiantes (conhecimento perfeito e velocidade infinita de reação dos fatores). Hayek refere-se a esse fato com as seguintes palavras:

É bem verdade que seus sistemas de equações, que descrevem o modelo de equilíbrio do mercado, estão construídos de tal modo que, se pudéssemos preencher todos os espaços de suas formas abstratas, ou seja, se conhecêssemos todos os parâmetros dessas equações, poderíamos calcular os preços e as quantidades de todas as mercadorias e serviços vendidos.²

Hayek resiste a dizer que o modelo de equilíbrio efetivamente pressupõe tal conhecimento perfeito. No entanto, não há dúvida de que, enquanto modelo, possui tal pressuposto. E isso pelo simples fato de que o equilíbrio da concorrência perfeita é equilíbrio simultâneo, sem processos intermediários de adaptação. Precisamente por essa razão trata-se de conceito limite, que transcende a realidade empírica, embora se desenvolva a partir dela, através de progresso infinito. À medida que é conceito limite, esse modelo de equilíbrio também é conceito não-empírico e, como tal, irrealizável. É impossível haver conhecimentos e velocidades de reação infinitas correspondentes à realização de tal equilíbrio. Não é possível calculá-lo. Mas a razão para isso não é teórica e sim fática: o equilíbrio não é logicamente contraditório, mas sim, de fato, inatingível. Assim, Hayek diz que não se trata de tornar esse equilíbrio calculável:

2 *Idem, ibidem*, p. 19.

Mas, como demonstrou claramente Wilfredo Pareto, um dos fundadores dessa 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.³

Não sendo possível tal conhecimento perfeito, o equilíbrio não é calculável. Daí decorre que não pode haver adaptações simultâneas no mercado; todas as adaptações são necessariamente sucessivas e necessitam de tempo para se realizarem. Assim, o problema teórico torna-se agora o problema da aproximação ao equilíbrio, surgindo a questão dos mecanismos sociais que podem assegurar tal aproximação. Quais são as condições gerais do mercado que permitem tal aproximação ao equilíbrio? A resposta é a seguinte: a condição é o mercado empírico. Ou seja, especialmente a liberdade de contrato e a conseqüente garantia da propriedade privada. Essas serão agora as condições declaradas como condições gerais do equilíbrio:

Em outras palavras, conhecemos as condições *gerais* nas quais pode-se estabelecer o que, não muito acertadamente, chamamos de “equilíbrio”. Entretanto, desconhecemos os preços e salários *particulares* que se dariam se o mercado produzisse tal equilíbrio. Podemos apenas indicar as condições sob as quais pode-se esperar que se estabeleçam no mercado os preços e salários nos quais a demanda igualará a oferta.⁴

Hayek nos diz que “conhecemos as condições gerais” e as “condições sob as quais pode-se esperar” equilíbrio. Entretanto, não nos dá nenhuma razão para que isso efetivamente se produza. Ele partiu do mercado empírico, passou a construir de forma idealizada um conceito limite do mercado, chamado de “concorrência perfeita” (equilíbrio), constatou que não é calculável e agora conclui que podemos esperar que o mercado empírico produzirá aproximação a esse equilíbrio idealizado. Desde a mão invisível de Adam Smith, é isso o que sustenta a teoria econômica burguesa, contra todas as evidências empíricas do caso. Idealiza-se um fenômeno empírico e se conclui que ele se aproxima dessa sua idealização.

³ *Idem, ibidem*, p. 19.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 14.

Hayek teria que demonstrar que, por suas adaptações sucessivas, o mercado se aproxima de situação de equilíbrio idealizado de adaptações simultâneas. Mas, como não pode fazê-lo, também não o faz. Suas condições gerais da tendência para o equilíbrio são simples fixações dogmáticas. Em outro escrito anterior, Hayek já havia se deparado com o mesmo problema:

Somente através da tese de que existe essa tendência (ao equilíbrio) é que a teoria econômica consegue ser mais do que exercício de lógica pura, transformando-se em ciência empírica...⁵

No entanto, também não consegue argumentar tal tendência, pois a simples tese de que essa tendência exista não constitui ciência empírica. O pronunciamento de uma tese não é prova de sua veracidade. Mas Hayek conclui em termos totalmente pessimistas:

A única dificuldade é que ainda estamos bastante no escuro sobre: a) as condições nas quais se pressupõe a existência dessa tendência; b) a natureza do processo através do qual se muda o conhecimento individual.⁶

Se isso é verdade, a tese da tendência para o equilíbrio não é tese empírica, mas sim afirmação dogmática. A incerteza em relação às condições da tendência para o equilíbrio existe desde que Adam Smith afirmava a existência da mão invisível. Até agora, isso não ficou esclarecido e jamais ficará.

No entanto, a partir dessa opção dogmática pelas condições gerais do equilíbrio, aparece a ideologia teoretizada do neoliberalismo. É a afirmação irrestrita das leis do mercado, racionalizada em nome de tendência para o equilíbrio absolutamente inexistente. Afirma-se agora que essa tendência para o equilíbrio se produzirá mais tanto e quanto mais se assegure a liberdade de contrato em todos os mercados e em todas as atividades. Consegue-se agora uma aproximação linear ao que é descrito pelo modelo de equilíbrio, através da ampliação sempre maior do âmbito do mercado. Como resultado disso, a ideologia revela-se

5 Friedrich A. Hayek, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zurich, 1952, p. 28.

6 *Idem, ibidem*, p. 28.

antiintervencionista. Trata-se de corrida de Sísifo, na qual persegue-se fim infinitamente distante por meio de passos finitos.

Assim, temos uma estrutura do pensamento neoliberal que parte da realidade precária do mercado ameaçado, que constrói um conceito limite desse mercado em forma de concorrência perfeita (equilíbrio) e que, em última instância, por afirmação dogmática, sustenta que a afirmação das condições gerais desse mercado o aproxima dessa sua idealização. Trata-se de círculo vicioso.

b) A concorrência perfeita e os conceitos transcendentais

No entanto, aparece aí uma contradição adicional, que já analisamos no caso do pensamento conservador. Trata-se da relação entre a função social de legitimação e a plausibilidade perfeita de um conceito limite, situação na qual não se necessita de outra legitimação além da simples presença do mundo social. O conceito limite da 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 se legitima completamente por sua própria presença.

Agora, podemos ver como Hayek descobre relação análoga entre a função social do mercado e a concorrência perfeita:

Em geral, parece existir a opinião de que a chamada teoria da concorrência perfeita oferece o modelo propício para julgar as funções da concorrência na vida real e de que a concorrência real seria indesejável e até mesmo danosa à medida que se afasta desse modelo. Parece-me que essa posição não tem muita justificação. Pretendo realizar aqui a tentativa para demonstrar que aquilo que a teoria da concorrência perfeita discute na realidade não deveria chamar-se "concorrência" e que suas deduções para a orientação da política não têm maior utilidade. Creio que a razão para isso é que essa teoria geralmente já supõe a existência de situação que, segundo o processo da concorrência, tem que criar e que, *se alguma vez se considerassem* como existentes as condições pressupostas pela teoria da concorrência perfeita, isto não apenas suprimiria todas as atividades que

descrevemos com a palavra "concorrência", mas também as tornaria impossíveis em sua essência. (Grifo nosso).⁷

No entanto, Hayek não pode prescindir do modelo. Se ele defende a tendência para o equilíbrio, precisa dizer o que é o equilíbrio. Mas não pode fazer isso a não ser elaborando o conceito de equilíbrio em sua forma mais extrema, para dizer depois que, em relação a esse equilíbrio, cabe somente uma tendência e não sua realização. Embora o faça de forma disfarçada, sempre aparece novamente o modelo de concorrência perfeita. No entanto, se a concorrência é perfeita, não há nem pode haver o que empiricamente se denomina concorrência:

A concorrência é um processo dinâmico, cujos traços essenciais são considerados como inexistentes se se realizam os pressupostos que estão na base da teoria estática.⁸

A natureza estranha dos pressupostos teóricos do equilíbrio da concorrência evidencia-se quando nos perguntamos que atividades denominadas comumente de "concorrência" ainda seriam possíveis se esses pressupostos ocorressem (...) Creio que a resposta é simplesmente a seguinte: nenhuma. Propaganda comercial, ofertas com preços mais baixos, melhoria (ou diferenciação) de produtos e serviços produzidos, tudo isso se exclui por definição: "concorrência perfeita" significa realmente a falta total das atividades concorrenciais.⁹

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 desse resultado o caráter da concorrência perfeita como conceito limite não-empírico, cuja importância é categorial e não empírica. Entretanto, sempre diz o que a concorrência real *não* pode e nunca diz o que ela pode. Isso é análogo ao conceito da plausibilidade perfeita de Berger: ela não diz o que a função social de legitimação pode, mas sim o que não pode. Mas, a partir dessa negação, não obstante, permite-lhe dizer aquilo que pode. E pode

⁷ *Idem, ibidem*, p. 27.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 27.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 25.

muitas coisas, exceto uma aproximação linear da plausibilidade perfeita. O mesmo ocorre com o modelo da concorrência perfeita. A concorrência empírica como processo real pode muitas coisas, exceto uma aproximação linear da competição perfeita. Ou seja, o que não pode é precisamente produzir a tendência para o equilíbrio. Como a função social de legitimação não produz a tendência para a plausibilidade perfeita do sistema institucional, da mesma forma o processo social da concorrência não produz a tendência para o equilíbrio. Tal tendência não pode existir, porque o equilíbrio é o contrário da concorrência. Competição é desequilíbrio. Nesse sentido, podemos falar novamente de negação do processo social de concorrência pelo conceito limite da concorrência perfeita e, portanto, de contradição dialética da competição, como já o fizemos no caso da relação entre função social de legitimação e plausibilidade perfeita.

De fato, esse tipo de contradição se apresenta em qualquer teoria da institucionalidade, na medida em que sua perfeição formal é usada como critério de juízo sobre tal institucionalidade. Assim, se apresenta na teoria de Direito, na relação entre processo social e empírico do Direito e no conceito limite de Direito perfeitamente acatado. Hans Kelsen o desenvolve da seguinte maneira:

(...) Não é necessário haver concordância completa e sem exceções entre ordem normativa e os fatos aos quais se aplica. Pelo contrário, deve haver a possibilidade de discórdia. Se não, a ordem normativa não teria nenhum sentido. Por que dar ordem a alguém se podemos admitir que essa pessoa se comportará necessariamente do modo desejado? A norma fundamental de uma ordem social à qual se obedecesse em qualquer circunstância deveria legitimar por antecedência todo fato possível, preservando a conduta efetivamente seguida. Assim, se ordenaria fazer o que se quer fazer. Uma ordem social dessa natureza não teria mais sentido do que outra ordem em contradição completa com os fatos que regula.¹⁰

Nesses termos, a teoria formal do Direito chega ao mesmo resultado. O processo social do Direito pressupõe, para sua

¹⁰ Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 141.

existência, que o Direito não é perfeitamente acatado. O comportamento perfeito do Direito implica a inexistência do processo social e empírico do Direito. O Direito empírico existe precisamente porque o seu cumprimento é precário. Nesse caso, igualmente, o conceito de cumprimento perfeito do Direito diz aquilo que *não* se pode fazer e, a partir daí, descreve o quadro das possibilidades do desenvolvimento do Direito com que contamos empiricamente.

Em todo caso, o conceito limite diz aquilo que *não* se pode fazer, permitindo assim descrever o quadro das possibilidades do sistema institucional em função do qual o conceito limite é elaborado. No entanto, em nenhum caso existe tendência automática de aproximação ao conceito limite. O que existe, em contrapartida, é orientação voltada para tais conceitos limites na ação sobre estes sistemas institucionais.

Os processos sociais de legitimação se orientam em função de uma legitimação perfeita, embora não se pretenda alcançá-la. Assim, se orientam no sentido da plausibilidade perfeita. Os processos sociais de Direito, por parte de juízes e policiais, orientam-se no sentido do cumprimento perfeito das normas. E a concorrência de mercado, na sociedade burguesa, orienta-se por determinadas intervenções estatais que visam à concorrência perfeita. Em caso algum, porém, há automatismos que produzam tendências empíricas no sentido de tais conceitos limites. Não há nenhum sentido em tendências empíricas a conceitos não-empíricos do tipo dos conceitos limites. Sustentar sua existência presuppõe simples confusão entre conceitos empíricos e conceitos transcendentais.

No entanto, o pensamento neoliberal repousa precisamente sobre essa confusão. Ele sustenta tal tendência empírica ao conceito limite e transcendental. Embora Hayek perceba esse caráter do conceito limite da concorrência perfeita, não se dá conta desse caráter do conceito. É somente por isso que ele pode continuar sustentando a tendência empírica ao equilíbrio, cuja impossibilidade, o reconhecimento do equilíbrio e da concorrência como conceito transcendental teria demonstrado.

**c) 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 de destrutividade e do caos. Como sua realidade empírica é o mercado ameaçado, pensa-se essa ameaça ao mercado em termos de progresso infinito no sentido de conceito limite negativo da destruição e do caos.

E aí aparece novamente importante semelhança com o pensamento conservador. Este elabora o caos como conceito limite negativo da ordem e destaca o sonho social utópico como o veículo que faz com que o homem — iludido — escolha o caminho do caos. O pensamento neoliberal assume essa reflexão, mas transformando-a. No pensamento conservador, a relação entre realidade precária, utopia e caos é estática e simplesmente constatada. No neoliberalismo, ela passa a ser analisada em termos de mecanismo de ação dinâmica no tempo. Aparece então toda uma seqüência antiutópica, que se volta contra a tentativa socialista de superação da sociedade burguesa. Essa seqüência antiutópica, que Hayek usa em sua crítica ao socialismo, é na sua opinião ao mesmo tempo uma seqüência anti-socialista. Ela abarca três etapas, que poderiam ser descritas esquematicamente da seguinte forma:

1. A utopia socialista é o projeto de uma sociedade sem relações mercantis. Essa sociedade permite determinar os produtos a serem produzidos, os fatores a serem empregados 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. É impossível alguma pessoa ou instituição ter conhecimento perfeito que torne possível um planejamento que possa substituir o mercado em sua função de atribuição dos recursos.

3. O socialismo realiza a tentativa de efetuar o planejamento central capaz de substituir o mercado como quadro da atribuição dos recursos. Assim, tenta o impossível. Ao tentar realizar o impossível, o socialismo é irracional, produzindo caos, destruição e tirania.

Já vimos como Hayek, por um lado, usa o modelo da concorrência perfeita para poder definir o que ele chama de *equilí-*

brio. Por outro lado, também vimos como Hayek diz 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 ser possível, o socialismo teria que poder calcular positivamente o equilíbrio descrito pela teoria da concorrência perfeita. No entanto, como não pode fazê-lo, mas, apesar disso, tenta fazê-lo, o socialismo leva à irracionalidade econômica, ao caos e à destruição. A tentativa do socialismo leva à concentração do poder em uma só mão. E esse poder concentrado é tirânico, porque não pode ser empregado racionalmente. Embora o planejamento socialista acumule poder, não existe modo racional de empregá-lo e, assim, suas decisões são necessariamente irracionais e arbitrárias. Analisando o socialismo, Von Mises fala de “caos ordenado”.

A partir da seqüência antiutópica que mencionamos, Hayek desenvolve agora um modelo de ação que tenta explicar a passagem da utopia ao caos, modelo que a análise conservadora de Berger somente podia anunciar, mas sem explicar. O utópico é aquilo que é antimercantil. E, como tal, o impossível. E, como tal, o motivo aparentemente humano que leva ao caminho da desumanidade total. É a desumanidade camuflada como humanidade. Como diz o título de um livro de Hayek, é o “caminho para a servidão”.

Segundo Hayek, é a não-factibilidade da utopia que faz com que o seu humanismo seja aparente e que estejam presentes na realidade o desumano, o caos, a destruição, a tirania e a violência. No entanto, sua não-factibilidade repousa na impossibilidade de um conhecimento correspondente a uma organização social como a anunciada pela utopia. Assim, em última instância, a raiz do mal não é a própria utopia, mas sim a “pretensão do conhecimento” adequado para a realização de tal utopia. O utopista é portador do mal porque pretende o conhecimento perfeito que lhe é vedado. Comportando-se como se tivesse tal conhecimento e organizando uma sociedade que só poderia se realizar com tal conhecimento, ele produz a destruição, a desordem e o caos.

Em Hayek, são abundantes as citações a respeito. Vejamos algumas:

Isso significa que esperar da ciência — ou do controle deliberado de acordo com os princípios científicos — mais do que aquilo que o método científico é capaz de nos dar pode produzir efeitos deploráveis.¹¹

Trata-se sempre de demonstrar o seguinte: se tentarmos fazer mais do que aquilo que podemos, produziremos um desastre.

Na ciência física, poucas objeções podem ser feitas contra a tentativa de realizar o impossível (...) Nas ciências sociais, porém, a falsa crença de que o exercício de certo poder poderia ter conseqüências benéficas nos levaria possivelmente a outorgar a alguma autoridade novo poder de *coação* sobre outros seres humanos. Mesmo que tal poder não fosse pernicioso em si mesmo, o seu exercício impediria o funcionamento das forças espontâneas que, embora não as compreendamos, muito nos ajudam na vida real para que possamos alcançar nossas metas.¹²

Efetivamente, para Hayek, o problema não está na concentração do poder, mas sim na incapacidade do poder concentrado de atuar segundo critérios racionais. Como, com a ausência de mercado — “forças espontâneas que, embora não as compreendamos, muito nos ajudam na vida real” —, o poder concentrado não pode ser aproveitado positivamente, ele se transforma em poder pernicioso:

...a crença de que possuímos o conhecimento e o poder necessários para moldar os processos sociais a nosso bel-prazer, quando, na realidade, não podemos fazê-lo provavelmente pode ter conseqüências muito graves.¹³

Esse poder só poderia ser racional se tivesse os conhecimentos perfeitos correspondentes:

Para que, em seu esforço por melhorar a ordem social, o homem não faça mais mal do que bem, ele terá que se convencer de que, nesse ponto, como em todos os campos em que prevalece

11 Friedrich A. Hayek, “La Pretensión del Conocimiento”, *op. cit.*, p. 23.

12 *Idem, ibidem*, p. 30.

13 *Idem, ibidem*, p. 30.

um tipo de organização essencialmente complexa, *não poderá adquirir o conhecimento completo que lhe permita dominar os acontecimentos possíveis.*¹⁴

No entanto, segundo Hayek, o homem, insistindo em seu direito e em sua capacidade de poder fazer história, converte-se em

...cúmplice do funesto esforço do homem por controlar a sociedade, esforço que não somente o converteria em um tirano dos outros, mas que poderia inclusive levá-lo à destruição de uma civilização que não construiu nenhum cérebro, mas que surgiu dos esforços livres de milhões de indivíduos.¹⁵

O que Hayek vincula à orientação utópica é o desenlace do caos. Entretanto, não se trata simplesmente do caos conservador. Hayek sempre tem diante de si o socialismo já existente, que não é nem pode ser o caos do conservador, que para este é simplesmente o fim. Desse modo, sua contrapartida do conceito limite do equilíbrio não é o caos realizado, mas sim uma sociedade na qual já não vale a pena viver. Uma sociedade — a sociedade socialista — que ele vê como perdição e tirania, na qual o homem subsiste, mas perdendo os valores que podem dar sentido à vida, que são os valores burgueses do mercado. No entanto, a partir dessa subsistência humana, ele continua anunciando o desenlace da destruição final, ou seja, o caos, como faz o pensamento conservador. Entretanto, esse desenlace é mediado por uma sociedade específica contrária à sociedade burguesa, mas que leva em suas entranhas esse final caótico. Essa análise da tendência para o caos via utopia socialista é bem comum entre os neoliberais. Em Karl Popper, encontramos termos bem parecidos com os de Hayek:

Como outros antes de mim, cheguei à conclusão de que a idéia de um planejamento social utópico constitui um fogo fátuo de grandes dimensões que nos atrai para o pântano. A *hibris* que nos leva a tentar realizar o céu na terra também nos seduz a

14 *Idem, ibidem*, p. 31.

15 *Idem, ibidem*, pp. 31-32.

transformar a terra em inferno. Inferno como aqueles que somente os homens podem realizar uns contra os outros.¹⁶

E temos aqui novamente a seqüência antiutópica. Existe um planejamento utópico que não é factível. Como ele transcende a factibilidade humana, é percebido como o céu. Ao tentar realizar o não-factível, a utopia converte-se em fogo fátuo e, assim, leva ao pântano, sempre que se realiza a tentativa de concretizá-la. E o resultado é o inferno, outro nome para o caos.

No entanto, Popper não diz tudo. Ele se refere a outros, dizendo: “como outros antes de mim...” No entanto, o mais importante “outro” anterior que utiliza a seqüência antiutópica para denunciar movimento social de mudança — e que é realmente o inventor dessa seqüência — chama-se Hegel. Hegel já fazia esse tipo de crítica à Revolução Francesa. Para ele, Napoleão é o espírito do mundo a cavalo (*Weltgeist zu Pferde*). É assim que ele vê a Revolução Francesa:

Desenvolvidas até converterem-se em força, essas abstrações realmente produziram, por um lado, o primeiro e — desde que temos conhecimento no gênero humano — mais prodigioso espetáculo de iniciar completamente, de novo e pelo *pensamento*, a constituição de um Estado real com as ruínas de tudo o que existe e tem lugar, *querendo dar-lhe* por fundamento a *pretensa racionalidade*, e, por outro lado, já que se trata somente de abstrações privadas de idéias, fizeram dessa tentativa um acontecimento terrível e cruel.¹⁷

O primeiro passo da seqüência são as abstrações, que prometem uma constituição que substitua todo o passado. Mas, como essas abstrações são simplesmente vazias e carentes de idéias, elas são claramente irrealis e, portanto, impossíveis de realizar. A tentativa de sua realização desemboca então no terror da Revolução Francesa. Pois foi exatamente essa seqüência antiutópica hegeliana que Popper e Hayek transformaram adequadamente para lançá-la agora contra a revolução socialista, embora Hegel a houvesse elaborado contra a própria revolução burguesa.

16 Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tubinga, 1974, p. VIII do prefácio à edição alemã.

17 Friedrich Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 258.

d) A inconsistência da teoria geral do equilíbrio: o salário da subsistência

As derivações do quadro teórico-categorial da teoria neoclássica apresentam duas afirmações que são chaves para a avaliação crítica de seus resultados:

1. A derivação do equilíbrio econômico geral exclusivamente a partir de indicadores mercantis. Isso implica que tal equilíbrio geral é descrito exclusivamente em preços relativos, o que permite reduzir a descrição do equilíbrio a esses indicadores mercantis.

2. A afirmação de que, relacionada com as leis do mercado, não se pode realizar racionalmente a justiça social, a não ser em termos de planejamento total, que prescinde dos indicadores mercantis. Como o conhecimento perfeito correspondente é impossível, conclui-se que a realização da justiça social é impossível e utópica, de tal modo que não há outra alternativa economicamente racional de organização da economia além da alternativa do mercado total.

Essas duas teses estão vinculadas em princípio, constituindo as teses-chave do pensamento neoliberal. Vejamos agora seu grau de validade, começando pela crítica da redução do equilíbrio geral a um equilíbrio exclusivamente de indicadores mercantis.

Já descrevemos o equilíbrio geral da teoria neoclássica com base em um sistema de equações lineares, com número igual de equações e incógnitas. Esse equilíbrio existe quando todos os consumidores podem gastar sua renda 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 efetivamente utilizados na produção desses produtos, selecionando adequadamente a tecnologia. De posse dessa informação, constrói-se um sistema de equações lineares cuja solução permite calcular os preços relativos de todos os produtos e fatores. Essa é a tese neoclássica.

Prescindindo de outras críticas possíveis, podemos nos concentrar no fato de que os preços calculados pela teoria geral são exclusivamente preços relativos. Para poder sustentar a possibilidade do cálculo de tais preços relativos, a teoria geral tem que pressupor que todos os preços dos produtos e fatores são comple-

tamente variáveis, pelo menos entre zero e alguma cifra positiva qualquer. Em especial, isso implica que essa teoria geral do equilíbrio tem que pressupor a completa variabilidade do salário entre zero e alguma quantidade positiva. É esse pressuposto da variabilidade completa dos salários que permite reduzir o problema econômico a uma questão de determinação de preços relativos e, portanto, reduzir a seleção econômica a questão de preferências subjetivas. É isso o que expressa o *slogan* de Milton Friedman: "Livres para escolher". No entanto, esse pressuposto da variabilidade dos salários, por seu turno, pressupõe que o homem não tem necessidades, mas unicamente gostos. Por esse enfoque, o homem não apresenta a exigência de satisfazer suas necessidades de alimentação, roupas, etc., mas unicamente tem gostos ou preferências, que lhe permitem preferir a carne ao peixe, o algodão à fibra sintética, etc. Assim, o problema econômico da teoria neoclássica do equilíbrio se reduz à análise dos preços relativos e das preferências. Não importa qual seja o nível de renda de uma pessoa, mas somente seu modo preferencial de utilizar a renda segundo seus gostos e preferências.

O que importa agora é que essa visão do homem como ser sem necessidade, mas com preferências, é a condição formal e imprescindível para que o sistema de equações dessa teoria do equilíbrio tenha solução. A variabilidade dos salários não é pressuposto marginal dessa teoria, mas algo formalmente necessário para que seja possível calcular os preços dos fatores. O mesmo vale para todos os demais preços. Para que o equilíbrio seja calculável, todos têm que ser ilimitadamente variáveis, excluindo soluções negativas.

Isso poderia ser demonstrado, ao contrário, pressupondo que o salário não é ilimitadamente variável. Suponhamos então que o salário sempre é positivo — não pode ser zero, como também não pode se aproximar assintoticamente de zero. Temos agora duas determinações do salário. Por um lado, o salário de 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 de salário a partir de um mínimo de subsistência. Introduzindo essa subsistência como limite inferior do salário do sistema de equações da teoria do equilíbrio, este sistema torna-se contraditório. Ele contém agora duas determinações independentes do salário e, portanto, uma

equação a mais em relação às incógnitas. Então, o sistema de equações já não tem solução, porque deixa de ser consistente. Ele continua compatível para os casos nos quais o salário de equilíbrio é igual ou maior do que o salário de subsistência. No entanto, não é mais compatível para todos os casos nos quais o salário de equilíbrio está abaixo do salário de subsistência. Entretanto, uma teoria geral do equilíbrio tem que sustentar a possibilidade de preços factíveis para todos os casos reais potenciais e não apenas para alguns casos. Por isso, enquanto teoria geral, a teoria do equilíbrio torna-se contraditória, porquanto tem que aceitar salário de subsistência como limite inferior de todos os salários possíveis.

Dizendo a mesma coisa com outros termos, podemos afirmar que não existe sistema de preços de equilíbrio consistente para o caso em que o salário tem o seu limite inferior na subsistência. Esse argumento é obrigatório pelo fato de que a teoria do equilíbrio é construção teórica, não sendo possível efetuar cálculos quantitativos nos termos dessa teoria (devido à falta de conhecimento perfeito). Então, não se pode saber se, em determinado caso, o salário de equilíbrio é zero ou próximo a zero, e, portanto, se está ou não abaixo do salário de subsistência. Se a teoria do equilíbrio não é totalmente geral, não tem validade. Por isso, o fato de que o salário de equilíbrio possa estar às vezes acima e outras vezes abaixo do salário de subsistência é fato que não pode salvar essa teoria. Se é necessário aceitar que o salário tem limite positivo inferior, então a teoria do equilíbrio é contraditória, redundando impossível a suposição de que o sistema de preços é coerente. Também não podemos excluir que em determinados casos haja sistema de preços coerente, mas isso já depende agora da casualidade, pois temos que aceitar igualmente que, em outros casos, pode não haver consistência. Sem a possibilidade de discernimento empírico dessas situações, não podemos fazer a afirmação geral feita pela teoria do equilíbrio de que sempre existe um preço de equilíbrio factível e, portanto, um sistema de preços coerente.

Por essa razão, para a teoria do equilíbrio, o pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários é absolutamente essencial. Tal teoria não poderia se sustentar se não houvesse essa variabilidade. Ao contrário, poderíamos agora fazer a afirmação inversa de que, em qualquer caso, é preciso contar com a possibilidade de que, diante de situação econômica determinada, não há

nenhum sistema de preços consistente e que, portanto, os preços de equilíbrio não poderiam indicar atribuição ótima dos recursos, nem sequer com conhecimento perfeito.

Assim, o conhecimento perfeito não pode garantir o sistema de preços de equilíbrio em todos os casos, quando o salário tem limite inferior positivo. Assim, o conhecimento perfeito não é pressuposto suficiente para se poder sustentar a existência de um sistema de preços de equilíbrio e, conseqüentemente, consistente. Por isso, é necessário partir também do pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários. No entanto, ninguém pode sustentar que os salários reais podem ser ilimitadamente variáveis.

Para que o homem viva — e, portanto, possa trabalhar —, torna-se necessária uma disponibilidade determinada de bens e serviços. Não há apenas preferências, mas também — e antes de mais nada — necessidades. Sendo o homem ser natural, o que vale para ele são as leis naturais, as quais determinam a existência de necessidades. Desse modo, não existe sistema de preços para todos os casos e, portanto, a própria teoria geral do equilíbrio não é consistente. No caso de análise feita exclusivamente em termos de preços relativos, o equilíbrio que dela deriva não é factível em geral. Enquanto existem necessidades humanas, existe também um termo absoluto para a determinação dos preços, cuja consideração torna inconsistente um sistema de preços derivado unicamente da consideração dos preços relativos. Mas esse argumento pode ser ampliado ainda mais. Havendo necessidades — e, portanto, existindo um mínimo de subsistência para todo ser humano —, apresenta-se outra condição da racionalidade econômica, que o equilíbrio descrito em termos de preços relativos não pode levar em conta. Trata-se do problema do equilíbrio ecológico, que é condição a longo prazo para que o homem 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 essa condição concreta da vida humana a longo prazo. Assim, chegamos ao seguinte resultado: se introduzimos na teoria geral neoclássica do equilíbrio a necessidade da subsistência humana e, por derivação, a necessidade da natureza exterior, essa teoria deixa de ser consistente e se torna contraditória. No entanto, qualquer pronunciamento realista sobre a econo-

mia tem que considerar esses elementos. Assim, tomando a teoria do equilíbrio como uma teoria da economia real, ela é inconsistente, deixando de ser válida como tal. Não somente falta-lhe uma tendência do mercado ao equilíbrio, pelo fato da solução sucessiva de um sistema de equações lineares em constante mudança, mas também o próprio equilíbrio não é consistente e, portanto, não existe. Assim, o mercado não tem tendência ao equilíbrio nem conceito limite consistente desse equilíbrio.

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

Até agora, enfocamos a teoria geral do equilíbrio como se ela fosse formalmente consistente, só perdendo sua consistência quando se considera a impossibilidade de conservar o pressuposto da variabilidade ilimitada dos salários. No entanto, mesmo não se considerando esse ponto e aceitando-se o referido pressuposto da variabilidade, o sistema de equações lineares da teoria do equilíbrio, mesmo assim, já apresenta uma inconsistência em sua própria formulação puramente formal, o que foi analisado pela primeira vez por Oskar Morgenstern. Vejamos essa problemática.

Morgenstern a enfoca a partir do pressuposto da previsão perfeita, como ele a chama. Referindo-se ao pressuposto da previsão perfeita na teoria da concorrência perfeita, ele fala de um “paradoxo insolúvel”.¹⁸ Morgenstern deriva esse paradoxo da tese de que, em uma relação concorrencial, nem mesmo o pressuposto da previsão perfeita pode assegurar o equilíbrio. Como um sujeito reage às reações de outro sujeito, ocorre um regresso *ad infinitum* dessas reações mútuas que não tem solução. No entanto, a teoria do equilíbrio se refere a um equilíbrio concorrencial e, portanto, conflitivo. Tendo em vista o grau no qual a formulação do equilíbrio pressupõe a previsão perfeita — ou conhecimento perfeito —, esse pressuposto de conhecimento

¹⁸ Oskar Morgenstern, “Vollkommene Voraussicht und Wirtschaftliches Gleichgewicht” (Previsão perfeita e equilíbrio econômico), in *Theorie und Realität*, Ed. Hans Albert, Tubinga, 1964, p. 258.

torna desequilibrada a relação de concorrência. Morgenstern dá um exemplo bastante ilustrativo desse fato:

Quando Sherlock Holmes era perseguido por seu inimigo Moriarty, partiu de Londres para Dover pelo trem que fazia escala em uma estação intermediária, onde desceu do trem, ao invés de seguir para Dover. Como ele havia visto Moriarty na estação (de Londres) e o considera como muito inteligente, pressupôs que Moriarty tomaria um trem expresso mais rápido para esperá-lo em Dover. Essa previsão de Holmes mostrou-se correta. Mas o que teria acontecido se Moriarty se mostrasse mais inteligente e, estimando a capacidade de Holmes, tivesse previsto essa ação de descer antes do trem? Nesse caso, ele teria tomado o trem até a estação intermediária. Holmes, por seu turno, poderia ter calculado isso, decidindo nesse caso ir diretamente a Dover. Por sua parte, Moriarty poderia “reagir” a isso de outro modo. Pelo puro pensamento, nunca teriam chegado à ação. Ou então o menos inteligente teria que se entregar ao outro já na própria estação Victoria (de Londres), considerando impossível qualquer tentativa de fuga.¹⁹

Então, afirma Morgenstern:

O fato é que sempre se realiza um cálculo dos efeitos do futuro comportamento próprio sobre o futuro comportamento alheio e *vice-versa*, o qual, por isso mesmo, é *empiricamente observável*. Entretanto, a cadeia das “reações” mútuas pressupostas rompe-se muito rapidamente...²⁰

No entanto, com base no pressuposto de uma previsão perfeita, essa cadeia nunca se rompe. Assim, não há decisão possível a não ser que se introduza uma razão arbitrária para rompê-la. Em si mesma, porém, a previsão perfeita não permite o equilíbrio entre os competidores. Assim, Morgenstern conclui que “o pressuposto da previsão perfeita está fora do quadro da teoria”.²¹

Ora, essa 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), po-

19 *Idem, ibidem*, pp. 257-258.

20 *Idem, ibidem*, p. 257.

21 *Idem, ibidem*, p. 269.

deríamos calcular os preços e as quantidades de todas as mercadorias e serviços vendidos".²² Se conhecêssemos tudo, teríamos a paralisação total e nenhum dado determinado.

Por outro lado, para poder conceituar a racionalidade das decisões, é preciso pressupor a transparência dessas decisões. Afirma Morgenstern:

A "racionalidade", por seu turno, pressupõe que os sujeitos econômicos tenham clareza sobre as relações e dependências e, por isso, penetrem realmente nas inter-relações até certo grau.²³

No entanto, para haver atribuição ótima dos recursos, não se tem que penetrar "até certo grau" nessas inter-relações e interdependências, mas sim penetrar completamente nelas pela interdependência de todos os fatores. Nem mesmo Morgenstern se atreve a extrair as conseqüências últimas de sua própria crítica:

Qual é exatamente o grau de suposições e de previsão que corresponde às condições do equilíbrio descrito pelas equações de Walras? Temos longo caminho a percorrer até que se possa responder satisfatoriamente a essa pergunta e, quem sabe, poder continuar afirmando a idéia do equilíbrio.²⁴

De fato, à medida que o equilíbrio formal nem sequer tem solução com a previsão perfeita, deixa de ter consistência, mesmo não tomando em conta os fatores reais da subsistência humana.

Entretanto, talvez ainda faltem algumas reflexões sobre a previsão perfeita. Como mostra o exemplo de Sherlock Holmes, não se trata de prever nada real em relação ao futuro. O problema existente entre Holmes e Moriarty não é de previsão, mas sim de conhecimento mútuo perfeito das previsões feitas no momento da reflexão. A previsão de Holmes se esgota no conhecimento daquilo que Moriarty está calculando nesse mesmo momento e vice-versa. Os dois têm que conhecer suas previsões mútuas nesse momento dado, sem prever concretamente nada. Por isso, o resultado pode ser o de não se chegar a nenhuma ação pelo fato

22 Friedrich A. Hayek, "La Pretensión del Conocimiento", *op. cit.*, p. 19.

23 Oskar Morgenstern, "Vollkommene Voraussicht und Wirtschaftliches Gleichgewicht", *op. cit.*, p. 262.

24 *Idem, ibidem*, p. 271.

de que o processo dessas antecipações mútuas desemboca em progresso infinito, para o qual não há saída. Trata-se de intenções para o futuro, mas que existem no presente. Essas intenções presentes são conhecidas mutuamente de forma perfeita e, em virtude das reações mútuas, efetivamente não se chega a nenhum ato real no futuro, daí redundando a paralisação.

Por isso, no caso da teoria do equilíbrio, não se trata de ter previsão perfeita — não se deve saber o que acontecerá no futuro —, mas sim de ter o conhecimento perfeito de todos os fatos dados no momento da formulação do sistema de equações. Se pressupormos uma velocidade infinita de reação de todos os fatores, então o equilíbrio é formulado sem nenhuma previsão do futuro, exclusivamente com base no conhecimento perfeito dos dados do momento. Entretanto, pela razão indicada por Morgenstern, essa formulação não é consistente, pois implica a impossibilidade de determinadas decisões. Deixemos aqui aberta a relação entre esse pressuposto de conhecimento perfeito e a velocidade infinita de reação de todos os fatores. O primeiro é apenas a expressão, em termos subjetivos, daquilo que o outro expressa em termos objetivos.

Desse modo, não é possível formular o equilíbrio concorrencial ou conflitivo, nem sequer em termos absolutamente formais. Como isso implica conhecimento perfeito, não se pode formular o equilíbrio; mas, se não se pressupõe tal conhecimento perfeito, também não pode ser formulado.

Isso, porém não significa ser impossível qualquer tipo de formulação de uma teoria do equilíbrio. Aquilo que o argumento de Morgenstern comprova é apenas o fato de que é impossível formular tal equilíbrio em termos concorrenciais. Para demonstrá-lo, podemos voltar ao exemplo de Sherlock Holmes e seu inimigo Moriarty. Se eles têm conhecimento perfeito de suas reações mútuas, não podem decidir se viajam para Dover ou para a estação intermediária. No entanto, a razão não reside no conhecimento perfeito, e sim na relação conflitiva entre eles. Se se colocam de acordo, os dois poderiam decidir o que fazer sem nenhum problema: podem viajar para Dover ou para uma estação intermediária ou então um para Dover e o outro para a estação intermediária. Se atuam de acordo, o pressuposto do conhecimento perfeito não produz nenhum “paradoxo insolúvel”. O que leva ao paradoxo é a conflitividade de sua relação. Substi-

tuindo-se a conflitividade pelo acordo mútuo, então o paradoxo deixa de existir.

O resultado é que a teoria do equilíbrio torna-se inconsistente pelo fato de que se trata de formular um equilíbrio *concorrencial*. Se, ao contrário, o equilíbrio não é formulado como equilíbrio concorrencial, mas sim como equilíbrio planejado de acordo mútuo, então não aparece mais o paradoxo de Morgenstern. Assim, para termos uma formulação do equilíbrio econômico, temos que passar para a análise do equilíbrio planejado. Desse modo, o paradoxo de Morgenstern demonstra que o equilíbrio concorrencial não pode ser pensado de forma consistente. Por derivação, demonstra também que o único equilíbrio pensável de forma consistente é o equilíbrio planejado.

Com base nisso, podemos passar então para a análise da seqüência antiutópica de Hayek — compartilhada por Popper —, para vermos o resultado e a crítica da teoria do planejamento.

Antes, porém, poderíamos acrescentar uma reflexão sobre Sherlock Holmes e seu inimigo Moriarty. Sherlock Holmes é o policial e Moriarty é o criminoso. Na relação entre eles, não pode haver conhecimento perfeito. Se houvesse tal conhecimento, nem o policial nem o criminoso poderiam atuar. A condição de sua possibilidade de ação — no caso de conhecimento perfeito — seria que Moriarty deixasse de ser criminoso e Sherlock Holmes deixasse de ser policial. Mas, na realidade, como não existe conhecimento perfeito, há criminosos e policiais.

No entanto, nessa reflexão sobre a relação entre os dois aparece também um conceito limite, análogo aos conceitos limites das ciências sociais que já discutimos. Esse conceito limite é o do crime perfeito. O crime perfeito não é um crime não descoberto. É muito mais um crime realizado de forma tão perfeita que não é possível descobri-lo. Da mesma forma que no caso da concorrência perfeita, o crime perfeito pressupõe conhecimento perfeito. Então, aparece a mesma inconsistência do conceito limite do crime perfeito que descobrimos com o paradoxo de Morgenstern na concorrência perfeita. Se pressupomos uma relação de conhecimento perfeito entre o policial e o criminoso, então o crime não pode existir. O resultado, portanto, é que, na condição da possibilidade do crime perfeito, justamente não pode haver crime perfeito. O conceito revela-se assim igualmente inconsistente. No entanto, é o conceito-chave em torno do qual apareceu toda uma literatura desde meados do século XIX: a lite-

ratura dos romances policiais, cuja criação mais importante é precisamente Sherlock Holmes. Esse tipo de romance gira em torno do conceito de crime perfeito, não se explicando sem ele. Joga com a aparência do crime perfeito e com a revelação de que aquilo que parecia perfeito não o é. Assim, o crime é descoberto sempre a partir de alguma imperfeição.

O romance policial em torno do crime perfeito como conceito limite aparece no mesmo momento histórico em que as ciências sociais começam a desenvolver, em termos mais ou menos formalizados, os seus conceitos limites, especialmente o conceito da competição perfeita na teoria econômica. Podem-se registrar elaborações anteriores nesse sentido, mas elas não chegam ao grau de formalização que se dá a partir desse momento.

A problemática do crime perfeito encontra analogia com outro famoso paradoxo: o paradoxo do mentiroso. Um cretense diz que todos os cretenses sempre mentem. Como ele é cretense, aquilo que está dizendo tem que ser mentira. Então, o contrário não pode ser verdade: que todos os cretenses sempre dizem a verdade. Esse paradoxo tem uma solução, introduzindo-se dois níveis de linguagem: uma linguagem objeto e uma metalinguagem. Mas há ainda outra solução, que nos leva à nossa problemática: se todos os cretenses sempre mentem, então dizem a verdade. Quando dizem que não, devemos entender que sim; quando dizem que sim, devemos entender que não. Dizer sempre a verdade ou mentir sempre, nesse caso, não faz diferença, na medida em que se sabe quando se está dizendo a verdade ou quando se está mentindo. Portanto, a afirmação do cretense é intrinsecamente falsa e não apenas paradoxal. Para poder mentir, às vezes é preciso dizer a verdade. Pode-se dizer sempre a verdade, mas não se pode mentir sempre. Se a mentira é confiavelmente uma mentira, então ela revela confiavelmente a verdade. Não pode haver uma situação de mentira generalizada. Para existir a mentira, deve haver a certeza de saber se se trata ou não de uma mentira.

Esse argumento pode ser levado ao próprio nível da linguagem. Se pensamos uma linguagem unívoca, necessariamente a abstraímos da linguagem cotidiana, que é uma relação equívoca de afirmação e resposta. Entretanto, todas essas mensagens só podem existir em termos objetivados materialmente. A linguagem perfeita teria que ser concebida de tal forma que fosse linguagem não objetivada. E, assim sendo, a linguagem perfeita

também implicaria a ausência total da linguagem comum, da mesma forma que a competição perfeita implicaria a ausência daquilo que chamamos concorrência.

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

Temos assim um quadro completo de categorias para enforçar essa realidade empírica da qual parte Hayek. É a realidade de um mercado ameaçado, visto em meio a dois conceitos limites desenvolvidos a partir de traços gerais dessa realidade, através da projeção imaginária de progresso infinito. A concorrência perfeita aparece como conceito limite positivo, ao passo que o caos aparece como o conceito limite negativo. Os dois conceitos limites são idealizações da realidade, mas têm forma específica que os distingue do pensamento conservador. O conceito limite positivo da concorrência perfeita é a idealização da sociedade burguesa. Em contrapartida, o conceito limite negativo é a idealização negativa da sociedade socialista e, portanto, não é o caos em geral, mas sim um caos produzido na lógica da constituição da sociedade socialista (como destruição da civilização).

A partir dessa formulação da realidade empírica do mercado ameaçado entre seus dois conceitos limites apresenta-se então um programa específico de ação, uma espécie de ética social obrigatória. Naturalmente, o seu centro está no mercado, ao qual Hayek atribuiu tendência empírica automática para o equilíbrio. Esse é o caminho para que a sociedade possa salvar-se do caos e aproximar-se do equilíbrio descrito no modelo do equilíbrio.

Em termos éticos, Hayek formula então a polarização entre a aceitação do mercado como âmbito automático do equilíbrio e a negação da sedução utópica da justiça social, em termos de humildade e orgulho. De fato, toda a sua análise da seqüência antiutópica é preparação para essa acusação de orgulho contra os socialistas. O método para a elaboração dessa ética do mercado a partir da teoria econômica é a transformação do mercado em ser milagroso, em entidade que representa no mundo aquela força onisciente que só o utopista pode pretender possuir. O

que, em sua postura de orgulho, o utopista pretende para si, esse mecanismo do mercado milagroso já possui. No entanto, em sua *hibris*, o utopista não quer reconhecer essa força do mercado como superior a ele. Então, opõe-se orgulhosamente ao milagre do mercado e, em sua *hibris*, vai para o inferno.

Essa transformação de mecanismo do mercado e da concorrência em milagre parte da tendência para o equilíbrio que Hayek atribuiu a esse mercado. Como tal, ele o vê como um mecanismo de atribuição ótima dos recursos. Enquanto mecanismo anônimo, o mercado pode realizar algo que o homem, ao planejar, jamais poderia realizar. O planejador utópico não possui calculadora tão poderosa para realizar a tarefa a que se propõe. No entanto, não vê — ou, em seu orgulho, não quer ver — que aquilo que ele está buscando, confiando em seu próprio saber, já se encontra diante dele na forma do mercado.

Não estamos apenas formulando uma parábola quando denominamos o sistema de preços como uma espécie de máquina de registro de mudanças ou como um sistema de comutação à distância, tornando possível a cada produtor (...) adaptar sua atividade a mudanças das quais nada mais precisa saber além daquilo que se reflete no movimento dos preços.²⁵

Assim, cada produtor pode se adaptar às mudanças que o mercado indica. Não se necessita de ordens nem de planos centrais, porque essa calculadora encarnada nas relações mercantis faz tudo para aquele que está disposto a submeter-se a ela. E isso é “milagre”.

O *milagre* consiste no fato de que, no caso de escassez de uma matéria-prima, dezenas de milhares de homens podem ser levados a economizar esse material e seus produtos, cuja identidade só poderia se estabelecer em pesquisas de longos meses, sem que se dê ordem alguma e sem que nada mais do que um punhado de homens conheça as causas (...) Isso é suficientemente *milagroso*...

Usei intencionalmente a palavra “milagre” para arrancar o leitor de sua apatia, fenômeno com o qual muitas vezes aceitamos a ação desse mecanismo como algo cotidiano. (Grifo nosso).²⁶

²⁵ Friedrich A. Hayek, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung* já citada, p. 115.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 116.

Se esse mecanismo milagroso houvesse sido inventado,

Então ele seria proclamado como um dos maiores triunfos do espírito humano.²⁷

Isso leva a verdadeira idolatria do mercado. Na realidade, o mercado não tem nada de parecido com um computador. Embora os preços sejam índices que indicam algo, o problema é que o produtor nunca pode saber aquilo que eles indicam. Para sabê-lo, o produtor teria que ter aquele conhecimento perfeito que, efetivamente, jamais pode alcançar. O fato de que, no mercado, a decisão econômica é tomada em ambiente de risco comprova precisamente que o produtor jamais pode saber aquilo que os preços indicam. O produtor atribui aos preços e a seus movimentos um determinado significado — e o seu risco está em acertar ou não. O ambiente do mercado é de tal insegurança que ele não tem nada de parecido com uma “máquina de registro de mudanças”. Muito pelo contrário. A teoria geral do equilíbrio de Walras-Pareto estipula um sistema de equações simultâneas. Para que o mercado funcionasse como uma calculadora, ele teria que ser capaz de solucionar simultaneamente essas equações. Mas, à medida que as situações do mercado mudam constantemente, esse mercado teria que solucionar instantaneamente tal sistema de equações simultâneas. No entanto, o mercado é um sistema de adaptações sucessivas. E um sistema de equações simultâneas jamais pode ser solucionado através de soluções parciais sucessivas. Se o sistema de equações muda de um momento para outro, então nem mesmo um tempo infinitamente longo é suficiente para isso. Se houvesse uma solução, ela seria sempre puramente casual.

Nós já vimos isso como a razão que torna impossível a tendência ao equilíbrio. Agora, o enfocamos como a razão pela qual não é possível uma atribuição ótima dos recursos através do automatismo do mercado. No entanto, a idolatria liberal do mercado atribui a ele tanto a tendência ao equilíbrio como a atribuição ótima dos recursos. Assim, transforma-o no lugar da razão. Na visão neoliberal, a razão é vista, portanto, como mecanismo coletivo de produção de decisões, como resultado do próprio mecanismo do mercado. A razão desse estranho individualismo

27 *Idem, ibidem*, p. 116.

não é uma razão individual. O seu ser mais íntimo é um *sacrificium intellectus*, a renúncia ao juízo próprio. Trata-se de um individualismo que nega ao indivíduo sua razão subjetiva e individual. Esse individualismo é irracional e, em última instância, antiindividual:

A *razão* não existe como singular, como algo dado a uma pessoa em particular, como algo que esteja à disposição, como parece pressupor o procedimento racionalista. Ao contrário, é preciso entendê-la como um processo interpessoal, no qual a contribuição de cada um é controlada e corrigida por outros.²⁸

Assim, fala-se do mercado como o lugar de uma razão “coletiva e milagrosa”. E, como o mercado — lugar desse “processo interpessoal” — é uma instituição, a razão verdadeira, que é coletiva e milagrosa, está no cerne do sistema institucional no mesmo grau em que está também o mercado.

Onde há milagre, há força superior. Ao homem resta somente calar, reconhecer e adorar. Mas o orgulhoso não reconhece o milagre. Então, aparece a virtude central e chave da ética neoliberal, derivada de seu quadro de categorias de interpretação do mundo: *a humildade*. Onde existe orgulho do utopista, que se lança em prol da justiça social e contra o mercado, não existe humildade diante do milagre, que somente os corações simples podem reconhecer. Hayek afirma:

...a orientação básica do verdadeiro individualismo consiste na *humildade* diante dos procedimentos através dos quais a humanidade alcançou objetivos que não foram planejados nem entendidos por nenhuma pessoa em particular e que, na realidade, são maiores do que a razão particular. A grande questão do momento é a de se podemos admitir que a razão humana continuará crescendo como parte desse processo ou se o espírito humano se deixará aprisionar pelas cadeias que ele mesmo forjou.²⁹

Esse individualismo, que nega ao indivíduo sua razão subjetiva e individual, tem que se apresentar como “verdadeiro individualismo” para exigir essa humildade de sacrifício de sua

28 *Idem, ibidem*, p. 27.

29 *Idem, ibidem*, p. 47.

própria razão em função dessa “razão humana” anônima que consiste em procedimentos institucionais.

O reconhecimento de certos limites intransponíveis em sua capacidade de conhecer deve dar ao estudioso da sociedade uma lição de *humildade* que lhe impede converter-se em cúmplice do funesto esforço do homem para controlar a sociedade. (Grifo nosso).³⁰

Diante do mercado, trata-se de não

...moldar os resultados da mesma forma que o artesão constrói sua obra, mas sim da forma como o jardineiro age com as plantas: ajudando o crescimento e o ato de proporcionar ambiente apropriado.³¹

A humildade do jardineiro nunca deixa de aparecer no pensamento conservador, em oposição ao orgulho do artesão como *homo faber*. Mas essa humildade não é relacionada com o meio ambiente da natureza. Hayek detesta tal humildade. A humildade de que fala é aquela relacionada com seu objeto de piedade: o mercado, o dinheiro e o capital. Segundo Hayek, humildade é deixar que o capital arrase com o homem e com a natureza. Em contrapartida, orgulho e *hibris* é defender o homem e a natureza da ameaça que o capital desenfreado está preparando contra eles. Essa moral da humildade e do orgulho desemboca em verdadeira mística do mercado, do dinheiro e do capital. Através dessa mística, se constrói toda uma visão da realidade, que substitui a realidade imediata pelas relações mercantis. A realidade concreta aparece então como subproduto das relações mercantis. E o homem é apenas aquilo que as relações mercantis fazem dele.

Isso se relaciona com o próprio núcleo da liberdade humana. *Na visão neoliberal, o homem só é livre à medida que os preços são livres*. A libertação do homem é consequência e também subproduto da liberação dos preços. Tornando os preços livres, o homem se liberta. Assim, nega-se qualquer liberdade

30 Friedrich A. Hayek, “La Pretensión del Conocimiento”, *op. cit.*, pp. 31-32.

31 *Idem, ibidem*, p. 31.

humana anterior às relações mercantis ou anterior ao mercado. Desse modo, nega-se também qualquer exercício de liberdade, à medida esse exercício 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 a submissão do homem às leis do mercado, não se reconhecendo nenhum direito humano que não derive de posição no mercado. *Os direitos humanos se esgotam no direito de propriedade*. Essa é a mística das relações mercantis. Podemos demonstrar isso com uma citação de Milton Friedman, extraída de um comentário sobre a política econômica de Israel, publicada em 1978 na revista *Newsweek*:

As medidas de economia política de Israel (...) mostram a mesma combinação de audácia, argúcia e coragem que a Guerra dos Seis Dias ou a “*libertação dos reféns de Entebbe*”. E devem 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 a permissão escrita de algum burocrata (...) “Em essência, agora já não são tratados como pupilos do Estado, mas sim como um povo livre”, que pode controlar por si mesmo sua própria vida (...) fora do socialismo, em mercado livre, no capitalismo. Promete-se mais liberdade pessoal (...), promete-se uma sociedade melhor, mais sadia e mais forte.

Se essa arrancada de Israel no sentido da liberdade tiver êxito, então — “predigo eu — acontecerá o mesmo milagre econômico” que já foi produzido por um avanço comparável da Alemanha em 1948 (...) Tendo em vista a situação de Israel, “esse milagre favorecerá especialmente os grupos da população menos favorecidos” (...) E mais: o sistema econômico e político “mais livre atrairá mais dinheiro e mais emigrantes dos países ocidentais desenvolvidos”. (Grifo nosso).³²

Essa citação constitui um resumo quase perfeito daquilo que representa a mística do mercado e do dinheiro no pensamento neoliberal. Tudo gira em torno da libertação do dólar. Friedman associa a libertação do dólar à libertação dos reféns

32 Milton Friedman, *Newsweek*”, segundo *Die Zeit*, 6/1/78.

de Entebe. Quando o dólar não estava liberado, todo o povo encontrava-se preso como reféns. Agora o dólar está livre. E, através da liberação do dólar, todo o povo está livre, podendo agora controlar sua própria vida.

A partir disso, Friedman se apresenta como profeta: “predigo eu, acontecerá o mesmo milagre econômico...”. Liberando-se o dólar, não somente o povo está livre, mas também acontecerá um milagre econômico, atraindo mais dinheiro e mais emigrantes ocidentais — agora não mais somente emigrantes orientais. Aparece então todo um mundo de virtudes e pecados, com seus respectivos castigos e prêmios. São as virtudes do mercado que levam à liberação do dólar, dos preços e das empresas. Inversamente, os pecados agem contra o mercado, levando precisamente ao intervencionismo econômico e social do Estado, que Friedman enfoca simplesmente como socialismo.

As virtudes do mercado corresponde a liberdade dos homens — e, como prêmio da história, o milagre econômico. Aos pecados contra o mercado corresponde ser tratado como um pupilo do Estado e refém — e, como castigo, o caos. No entanto, tanto as virtudes como os pecados são pagos nesta vida. As virtudes são pagas com o milagre econômico e os pecados são pagos com o caos, o desemprego, a pauperização, o subdesenvolvimento, etc. Sempre cabem arrependimentos e retificações, mas ninguém escapa do último juízo: *História mundial, Juízo final*. Em termos neoliberais, a fórmula se transforma: *Mercado mundial, Juízo final*. E, em termos do anarco-capitalismo, que expressa bem a perspectiva totalitária do neoliberalismo, acaba ficando assim: *Mercado total, Juízo final*.

g) A aproximação ao equilíbrio: antiintervencionismo

É com base nessa moral básica de humildade e orgulho que a ideologia neoliberal constrói seu conceito de aproximação ao equilíbrio no tempo. Essa teoria de aproximação pode nos explicar por que o neoliberalismo de hoje — o de Hayek e da escola de Chicago — fala muito pouco do modelo de concorrência perfeita e muito do modelo do equilíbrio, sendo ambos a mesma coisa.

Inspirado no modelo de concorrência perfeita, o liberalismo neoclássico anterior havia defendido um conceito diferente de aproximação à concorrência perfeita. Ele consistia especialmente em uma política antimonopolista diante dos monopólios de produção e distribuição, bem como uma aceitação dos sindicatos operários como fórmula legítima de defesa diante desses monopólios. Esse liberalismo neoclássico vigorou especialmente de fins do século XIX até a década de sessenta. Era compatível com a política econômica keynesiana e muitas vezes complementava-se com ela, embora mantendo determinadas diferenças teóricas. Pensava-se a aproximação à concorrência perfeita em termos de passos de uma política de concorrência, ou seja, de uma política que pensava introduzir nos mercados a maior concorrência possível entre as empresas admitindo uma proteção especial dos operários diante do poder empresarial. Foi a época das leis antimonopolistas e antitrustes.

Tanto essa política antimonopolista como a política keynesiana muitas vezes vinculada a ela implicavam a concessão de uma função-chave ao Estado na economia capitalista. O Estado assumiu a concorrência de mercado, a política de emprego e ampla política social, o que levou, juntamente com o aumento vertiginoso da produção de armamentos, ao crescimento sempre maior do Estado burguês.

Embora a crítica neoliberal desse processo já viesse se preparando desde a década de quarenta, só conseguiu alcançar maior vigor a partir da nova crise econômica mundial da década de setenta. Nessa década, encerrou-se o auge econômico que os países capitalistas do centro haviam vivido desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Esse fato tornou-se mais notório com a crise do petróleo, a partir de 1973.

O neoliberalismo surgiu como resposta ideológica a essa crise econômica. Apesar de tratar-se de crise comparável a outras crises anteriores do sistema capitalista mundial, essa resposta ideológica foi diferente de muitas respostas anteriores. Já houve várias crises mundiais dessa profundidade e duração, especialmente na década de trinta deste século e nas décadas de 30/40 e 70/80 do século passado. Na crise das décadas de 30/40 do século passado, apresentou-se como resposta ideológica o *manchesterianismo*, uma ideologia empresarial ultrancista. Nas décadas de 70/80 do século passado, apareceu muito mais uma ideologia de intervenção estatal, vinculada à promoção do seguro

social e da política antimonopolista. Na década de trinta deste século, a resposta ideológica à crise foi um intervencionismo ampliado, implicando uma política econômica ativa do pleno emprego (*keynesianismo*). No entanto, na crise mundial atual, a resposta ideológica volta a ser uma ideologia empresarial ultrancista, que muito se parece com o manchesterianismo do século XIX e que, até certo ponto, repete os seus esquemas teóricos. Em relação à crise da década de trinta, a ideologia de hoje é nova, significando uma ruptura. No entanto, no que se refere à história das crises capitalistas, essa nova ideologia do *chicaganismo* é bastante velha, sendo uma réplica do manchesterianismo. *O neoliberalismo é o chicaganismo*.

Essa nova corrente dá interpretação muito especial à atual crise econômica, interpretando-a como crise resultante do capitalismo organizado pelo Estado intervencionista surgido da crise mundial da década de trinta. Nas décadas de cinquenta e sessenta, esperava-se que esse Estado intervencionista criasse a possibilidade de evitar novas crises mundiais no futuro. Agora, o neoliberalismo simplesmente inverte essa tese, sustentando, contra todas as evidências empíricas, precisamente a idéia de que o intervencionismo estatal é a própria causa dessa nova crise. Dando meia-volta sofismática muito audaciosa, declara-se com a intenção de evitar as crises e superá-las, bem como a própria causa dessas crises.

Desse modo, todos os termos são invertidos. Existe desemprego porque a política do pleno emprego e da proteção trabalhista o provocam. Existe pauperização porque a política de redistribuição da renda destrói os incentivos e, portanto, leva a um produto social menor, que causa o empobrecimento. O próprio subdesenvolvimento aparece agora como resultado do intervencionismo desenvolvimentista, que somente obstaculiza os esforços do desenvolvimento sadio da iniciativa privada. E a crise do meio ambiente existe porque não se privatizou suficientemente esse meio ambiente. A partir desse enfoque neoliberal, o Estado intervencionista aparece como o grande culpado da crise econômica atual e a solução dessa crise é anunciada como tendo por base uma política de desorganização do capitalismo organizado.

Entretanto, embora essa nova crise mundial de modo algum tenha sua origem e suas causas no intervencionismo estatal, o próprio fato de que a crise exista revela a incapacidade desse

intervencionismo diante dela. Assim, a partir da crise econômica, ocorre efetivamente a crise do próprio intervencionismo estatal. A existência da crise demonstrou que o Estado intervencionista não foi capaz de evitá-lo. Como os instrumentos keynesianos da política do pleno emprego não surtiram efeito, o rápido aumento do desemprego produziu uma avalanche de gastos sociais adicionais, aos quais havia que fazer frente com um produto social estagnado ou diminuído. Devido à incapacidade do Estado capitalista intervencionista de assegurar o pleno emprego, o intervencionismo tinha que entrar em crise no momento em que estourasse a crise econômica mundial. Nessa situação, ou o intervencionismo estatal se desenvolvia de tal forma que pudesse enfrentar o desemprego ou simplesmente se renunciava ao Estado intervencionista, deixando campo livre ao desenvolvimento da crise. As soluções intermediárias perderam muito de seus atrativos e de sua eficácia. Mas o desenvolvimento da eficácia intervencionista teria significado o rompimento dos limites da sociedade capitalista e o avanço no sentido de soluções socialistas. Como o pensamento burguês exclui tal alternativa, concentrou-se então no antiintervencionismo frenético da Escola de Chicago.

E, assim, apareceu uma alternativa burguesa nitidamente empresarial de capitalismo radical. A empresa capitalista reivindica o mundo como espaço livre para a sua ação. Para não se dar um passo adiante, que teria consistido em amplo planejamento dos investimentos e em uma política efetiva de pleno emprego na linha do desenvolvimento socialista, deu-se um passo atrás, realizando uma virada radical no sentido dos primórdios do capitalismo, da situação anterior ao surgimento dos principais mecanismos de intervenção do Estado burguês. O capitalismo radical é um romantismo em nome do capitalismo dos primórdios, um regresso às origens.

Para ser possível, esse antiintervencionismo necessita de alta concentração do poder no Estado. Para poder destruir o Estado intervencionista, é necessário novo poder estatal maior, que seja capaz de fazer calar os reclamos de intervenção estatal. Assim, diminuindo as intervenções no campo econômico e social, sobem mais do que proporcionalmente as atividades repressivas estatais, os gastos com a polícia e o exército. *A repressão policial liberta, os gastos sociais escravizam*: esse é o lema do novo Estado antiintervencionista, que em muitos lugares revela-se simples-

mente um Estado policialesco. Nesse contexto, Hayek considera inevitável a existência de poderes absolutos:

Poderes absolutos que, justamente, deveriam ser usados para evitar e limitar todo poder absoluto no futuro.³³

h) A aproximação ao equilíbrio: os sindicatos e os gastos sociais do governo

Nessa visão neoliberal do antiintervencionismo, aparece uma nova concepção da aproximação ao equilíbrio econômico, substituindo a aproximação à concorrência perfeita dos liberais neoclássicos. A política antimonopolista muda totalmente de caráter, aparecendo como principal elemento da aproximação aquilo que Hayek chama de “as normas gerais de conduta”. O núcleo dessas normas é a orientação no sentido da maximização dos lucros a partir do reconhecimento irrestrito da propriedade privada e do cumprimento de contratos estritamente individuais. Assim, o antimonopolismo adquire o caráter de assegurar que, efetivamente, as empresas e os indivíduos realizem entre si contratos que não tenham nenhuma ingerência “externa”. Nessa nova visão, as concentrações empresariais deixam de ser monopólios, ao passo que os monopólios externos que se introduzem ilegítimamente na liberdade dos contratos acabam sendo os sindicatos operários, apoiados e garantidos pelo Estado intervencionista.

Nessa visão, o monopólio só é duradouro se o Estado o sustenta. Então, uma política antimonopolista é ineficaz e até mesmo danosa. É o mercado que dissolve os monopólios, por sua própria dinâmica. O próprio mercado pode se encarregar de assegurar a concorrência, quando se deixa liberdade para que o faça. Assim, os monopólios empresariais não têm por que preocupar ninguém. Já os sindicatos são monopólios da oferta de mão-de-obra, que contam com o reconhecimento e a proteção estatal. É preciso assegurar a liberdade de contratos no mer-

³³ Friedrich A. Hayek, entrevista a *El Mercurio*, 12/4/81, Santiago do Chile.

cado de trabalho: essa é a tarefa principal para que se possa garantir a liberdade de todos os mercados. Milton Friedman o expressa assim:

A primeira necessidade (...) é a eliminação das medidas que ajudam diretamente o monopólio, seja ele monopólio industrial ou monopólio trabalhista, aplicando a lei com igual rigor tanto para as empresas como para os sindicatos.³⁴

Essa igualdade da lei é aquela que proíbe tanto os ricos como os pobres de dormir embaixo das pontes. Os monopólios industriais não necessitam de reconhecimento legal para florescer; o de que necessitam é de não-intervencionismo estatal. Já os sindicatos operários necessitam de reconhecimento público para que possam existir com força. Aplicando-se a lei antimonopolista a ambos por igual, os monopólios industriais continuam florescendo, mas os sindicatos operários são destruídos. Isso é mais certo ainda quando se interpreta o monopólio como cartel. Assim, o neoliberalismo se pronuncia muito mais contra a cartelização das indústrias e da oferta de mão-de-obra. Friedman diz que os sindicatos operários funcionam como “empresas que oferecem os serviços de cartelização de uma indústria”.³⁵ Desse modo, os sindicatos constituem a principal ameaça para a liberdade de mercado. Friedman leva esse critério ao extremo quando, falando sobre os sindicatos de serviço doméstico dos Estados Unidos, diz que

(...) o serviço doméstico é uma indústria muito mais importante do que a indústria de telégrafos e telefones.³⁶

Com tal critério, a política antimonopolista transforma-se em preferência neoliberal. No entanto, foi transformada em seu contrário:

Mais uma vez, aparece aqui um paralelo bem íntimo entre os sindicatos operários, por um lado, e os monopólios industriais, por outro. Em ambos os casos, os monopólios extensos serão

³⁴ Milton Friedman, *Capitalismo y Libertad*, Ediciones Rialp, Madri, 1966, p. 171.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 160.

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 160.

provavelmente temporários e suscetíveis de dissolução, a não ser que possam chamar em seu auxílio o poder político do Estado.³⁷

Mais do que isso, Friedman chega à conclusão de que não é necessário preocupar-se com a concorrência entre as empresas. Embora não exista concorrência perfeita, as indústrias *comportam-se como se ela existisse*:

É claro que a concorrência é um modelo ideal, como uma linha ou um ponto de Euclides (...) Da mesma forma, a “concorrência perfeita” não existe (...) Mas, ao estudar a vida econômica dos Estados Unidos, impressiona-me cada vez mais a enorme quantidade de problemas e indústrias que esses comportam como se a economia fosse concorrencial.³⁸

E, como não se trata de realizar algo perfeito, mas sim de comportamento como se fosse perfeito, então tudo é perfeito. Apenas um problema continua existindo, um problema que está na raiz dos desequilíbrios do mercado: trata-se do problema sindical, que provoca o desemprego. O desemprego não é resultado do mercado capitalista, diante de cujos problemas os sindicatos se constituem, mas sim é a constituição dos sindicatos que produz o desemprego e os demais problemas sociais. Para Friedman, como para os neoliberais em geral, a realidade empírica não traz nenhuma preocupação. Antes que os sindicatos existissem, o desemprego era tão grande como depois de sua constituição — e, certamente, tinha conseqüências muito mais graves. Entretanto, a empiria não é nada; o efeito sofista de manipulação das opiniões é tudo. Assim, ele explica o desemprego do seguinte modo:

Se os sindicatos conseguem fazer subir os salários em uma ocupação ou indústria concreta, a quantidade de empregos disponível nessa ocupação ou indústria necessariamente tem que diminuir — da mesma forma que o aumento de um preço faz diminuir a quantidade adquirida.³⁹

Os mineiros se beneficiaram através de salários mais altos, o que, naturalmente, queria dizer que havia menos mineiros empregados.⁴⁰

37 Milton Friedman, *Teoría de los Precios*, Alianza, Madri, 1966, p. 205.

38 *Idem*, *Capitalismo y Libertad* já citada, p. 157.

39 *Idem*, *ibidem*, pp. 161-162.

40 *Idem*, *ibidem*, p. 163.

Nas indústrias, a concorrência é como se fosse perfeita. Mas, entre os operários, não. Portanto, há desemprego e desequilíbrios no mercado de trabalho. O salário aparece como um preço de concorrência:

(...) Pode-se fixar por meios diretos o salário acima de seu nível concorrencial. Isso, por exemplo, pode ser feito com a promulgação de uma lei de salário mínimo. Mas isso significará necessariamente que haverá menos postos de trabalho disponíveis do que antes e menos postos do que pessoas em busca de trabalho. Esse excedente da oferta de trabalho tem que ser eliminado de um modo ou de outro: assim, os postos tem que ser racionados entre aqueles que os pretendem.⁴¹

Friedman baseia seu argumento em um salário ao nível da concorrência, dizendo-nos que, quando há desemprego, o salário difere daquele existente ao nível da concorrência. Mas o que ele está nos dizendo é simples tautologia. Ele jamais poderia nos dizer que salário é esse de nível concorrencial; pelo contrário, partindo da existência do desemprego, ele deduz que o salário não é concorrencial. Assim, a referência ao salário concorrencial é totalmente imaginária, mas agora tem uma interpretação que lhe permite deduzir do fato de desemprego a necessidade de baixar os salários. Não é necessária nenhuma referência concreta à realidade empírica. Onde quer que apareça desemprego, Friedman pode receitar a redução dos salários como solução. E o FMI o segue nessa cômoda tautologia, receitando por toda parte a redução dos salários em nome desse salário concorrencial absolutamente imaginário, que ninguém conhece e nem pode conhecer — e que não pode existir. Entretanto, o argumento funciona perfeitamente. Se uma redução de salários não leva ao aumento de emprego, Friedman lava as mãos e pede redução ainda maior. Existe somente um ponto no qual a baixa dos salários leva ao pleno emprego: esse ponto é um salário ao nível zero. Isso, não ocorre no sentido de que, com a contínua baixa de salários, haja contínuo aumento do emprego, mas sim no sentido de que somente com o salário chegando a zero é que o emprego pode ser completo. No entanto, isso já não é necessário com a morte do operário.

41 *Idem, Teoría de los Precios* já citada, p. 203.

A confusão está em considerar o salário como tendo preço igual aos preços dos produtos. Por isso, os aumentos salariais poderiam explicar as tendências inflacionárias, mas jamais poderiam explicar o desemprego. Aliás, empiricamente, não existe nenhuma confirmação das teses de Friedman. Nos períodos de auge do emprego, os salários sempre sobem; nos períodos de depressão, os salários baixam.

No entanto, o argumento segundo o qual o nível dos salários explica o emprego é a chave do pensamento neoliberal sobre a aproximação ao equilíbrio. Daí deriva a idéia de que a imposição das normas gerais de conduta — em última instância, a orientação no sentido da maximização dos lucros — é o caminho para que a sociedade se aproxime ao equilíbrio do mercado. Assim, os desequilíbrios originam-se na falta de liberdade de mercado. Segundo essa posição neoliberal, a tendência ao equilíbrio é alcançada quando se assegura essa liberdade de mercado em relação a todas as liberdades econômicas e sociais. Pede-se a realização de todas as atividades pelo mercado. Primeiro, naturalmente, em relação às atividades econômicas. Friedman faz uma lista das intervenções que devem desaparecer:

(...) Os programas agrícolas, os benefícios gerais para a velhice, as leis do salário mínimo, a legislação em favor dos sindicatos, tarifas oficiais, leis especiais de regulamentação de profissões e assim sucessivamente, em algo que parece não ter fim.⁴²

i) A aproximação ao equilíbrio: o anarco-capitalismo

Na verdade, o que parece não ter fim é a meta de aproximação neoliberal ao equilíbrio, é a submissão de todas as funções sociais — e não somente das funções propriamente econômicas — ao critério da maximização dos lucros por parte das empresas privadas.

É nessa linha que aparece o autodenominado capitalismo radical, em nome do qual se pretende poder entregar inclusive todas as funções públicas à empresa privada. O capitalismo radi-

42 *Idem, Capitalismo y Libertad* já citada, p. 243.

cal enfoca agora o que chama de abolição do Estado, reivindicando a tradição do anarquismo. David Friedman, filho de Milton Friedman, procurou indicar os caminhos em princípio factíveis para essa dissolução do Estado por meio da privatização de suas funções. Não apenas todo o intervencionismo econômico, mas também as próprias funções do Estado referentes à legislação, à função policial e a militar são agora imaginados em termos de normas de mercado e de maximização de lucros. Essa anarquia do pensamento burguês fala do anarquismo de Bakunin como de anarquismo romântico, apresentando-se assim como o novo anarquismo da anarquia moderna. Trata-se da anarquia em nome do poder total do capital, a qual se distingue da anarquia clássica em ponto-chave. A anarquia clássica não queria privatizar as funções estatais, mas sim dissolvê-las junto com a propriedade privada. Já essa anarquia do capitalismo radical quer instalar o poder absoluto do capital, inclusive acima das funções estatais. O anarquismo clássico queria uma situação na qual nenhuma polícia fizesse falta. Já o anarquismo capitalista quer agora privatizar a polícia, acreditando ter abolido o Estado na medida em que o privatiza.

Se Al Capone e o Chefão assumem a função policial em suas mãos, exercendo-a em seu próprio proveito, está abolido o Estado de Chicago. Como Al Capone se transformou no protetor dos cidadãos, o Estado já não existe. O poder estatal não mais consiste na função repressiva, mas sim na forma estatal pela qual se exerce essa função. A repressão policial continua igual ou pior, mas já não há Estado, porque Al Capone a exerce legitimamente. A abolição do Estado não se deu em termos reais, mas sim pela simples mudança de uma definição. Hans Albert propaga essa anarquia nos seguintes termos:

Mas o sonho da abolição do poder estatal já não funciona hoje exclusivamente como parte da visão socialista do futuro. No lado direito do espectro político, apareceu a conceituação radical capitalista, que sustenta conceitos similares nesse campo. Essa *união entre anarquismo e capitalismo* é mais plausível do que o anarquismo romântico de tipo socialista, porque nela tornam-se claros os mecanismos de condução que canalizarão as atividades sociais na sociedade livre do Estado. Segundo essa corrente, o monopólio da aplicação legítima da força deve ser superado, com a sociedade inteira aplicando os mecanismos de condução

do mercado, resultando disso que as funções até agora centrais do Estado — especialmente a proteção do cidadão contra a força em qualquer forma — são entregues a organizações privadas e organizadas segundo normas mercantis. (Grifo nosso).⁴³

Desse modo,

...evidentemente, pode-se tornar plausível que, pela privatização das funções até agora exercidas pelo Estado, tal meta (a anarquia) seja *pelo menos em princípio alcançada*. (Grifo nosso).⁴⁴

Com essa formulação, Rockefeller, Margaret Thatcher e Ronald Reagan assumem a anarquia como seu ideal social. O antiintervencionismo absoluto é a nova ideologia totalitária do mercado total (Henri Lepage). A política neoliberal é entendida agora como aproximação a tal anarquia no tempo. Mas essa anarquia também nada mais é do que um conceito limite inalcançável, apesar de se dizer agora que ela é “em princípio” alcançável. O termo “em princípio” esconde apenas o misticismo da aproximação prometida.

Essa ideologia do mercado total permite agora deixar de lado todas as funções concretas da economia. Tudo se dissolve em simples expressões mercantis — e nada resta de real fora das funções mercantis. Na visão do mercado total, toda a humanidade se esgota no destino da maximização dos lucros. Em especial, esse pensamento neoliberal pode agora deixar de lado qualquer compromisso com a vida humana concreta, a qual já não é nada mais do que subproduto da totalização das relações mercantis. Toda a moral se dissolve na vigência das relações mercantis e a justiça social passa a consistir na adesão a essa aproximação fantasmagórica em direção do mercado total. Tudo isso desemboca na negação mais profunda do direito dos homens à vida. No entanto, *a posteriori*, a ideologia neoliberal volta a colocar uma referência à vida humana, mas somente como subproduto dessa vigência exclusiva do mercado total. A vida não aparece em sua forma concreta — como vida de cada um dos homens — mas, sim como vida da espécie humana, sustentando-se que essa vida enquanto espécie é mais bem assegurada quanto menos

43 Hans Albert, *Traktat über Rationale Praxis*, Tübinga, 1978, p. 97.

44 *Idem*, *ibidem*, p. 98.

as pessoas se preocupam com a vida concreta de cada um. Quanto menos nos fixamos na vida concreta de cada um, mais segura estará a vida de todos. Nesse contexto, Hayek fala de “cálculo de vidas”:

Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, se reduzem à manutenção das vidas: *não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas.* Portanto, as únicas normas morais são as que levam ao “cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato.⁴⁵

É preciso sacrificar vidas individuais hoje para que, amanhã, maior número de pessoas possam viver. Mas, amanhã, a norma continuará a mesma: será necessário sacrificar vidas para que, depois de amanhã, mais pessoas vivam. E assim sucessivamente. *A aproximação ao mercado total se transforma em grande sacrifício de vidas humanas.*

Na verdade, esse cálculo de vidas de Hayek é cálculo de mortes. É algo que lhe serve para hipostasiar a “propriedade” e o “contrato”. O raciocínio é o seguinte: a propriedade e o contrato — ou seja, as relações capitalistas de produção — constituem a garantia do progresso futuro; quanto mais total for o mercado, maior será o progresso; assim, assegurando-os, garante-se a possibilidade de alimentar um número sempre maior de pessoas no futuro. Embora a garantia da propriedade e do contrato signifique, a cada momento, sacrifício de vidas humanas individuais, esse progresso garante poder preservar futuramente mais vidas do que as sacrificadas hoje. Assim, o sacrifício de vidas hoje é irrelevante para um juízo sobre a propriedade e o contrato. As vidas preservadas no futuro compensam com juros e correção monetária o sacrifício das vidas hoje. A espécie humana devora os indivíduos dos quais se compõe a humanidade. Em todo o pensamento moderno, é difícil encontrar um coletivismo pior e mais cínico do que esse de Hayek.

Esse sacrifício de vidas presentes em prol de um futuro totalmente fantasmagórico perpassa toda a ideologia do mercado total. Tudo pode ser sacrificado por esse futuro que nunca virá. É dia-

⁴⁵ Friedrich A. Hayek, entrevista a *El Mercurio*, 19/4/81, Santiago do Chile.

lética maldita, que destrói o presente em função de simples imaginações. E como o presente — o de ontem, o de hoje e o de amanhã — é tudo, isso leva à destruição de tudo. Promete-se tudo, com a condição de que, hoje, se aceite o contrário. Ocorre, porém, que amanhã se fará o mesmo e assim sucessivamente. Maiores salários, sim, mas para amanhã. Quem quiser maiores salários amanhã, terá que aceitar as condições de hoje. No entanto, a poupança de hoje será o investimento de amanhã e o maior produto de depois de amanhã. Então, poderá haver maiores salários. Mas, para que haja maior poupança hoje, os salários de hoje têm que baixar. Assim, maiores salários amanhã, menores salários hoje. O mesmo raciocínio serve para qualquer reivindicação atual: amanhã sim, mas hoje menos. E assim por diante. Essa é a dialética maldita que sacrifica o presente por algo que está muito além — e que, no caso do neoliberalismo, é o eterno amanhã. O pensamento neoliberal não admite nenhum presente, mas sacrifica qualquer presente por seu respectivo amanhã. As condições reais da vida perdem-se assim pela quimera do futuro.

Desse modo, do ponto de vista liberal, a liberdade se encontra em contradição com as condições concretas da vida. Do ponto de vista dessa liberdade, a satisfação das necessidades concretas dos não-proprietários é carga pesada para a sociedade, que esta tem que carregar até certo ponto.

Albert adverte o Estado burguês:

Ele também tem que levar em conta as necessidades e os ideais deles (dos não-proprietários), que somente sob certas condições podem ser satisfeitos à custa de sua liberdade e, portanto, pela limitação de seu quadro autônomo de decisões. Obviamente, hoje ninguém se atreverá a supor que o poder estatal seja responsável pela sorte daqueles que lhe estão submetidos. Entretanto, pode-se esperar que o poder estatal estabeleça uma ordem de liberdade o mais atrativa possível para os cidadãos, tentando aumentar e explicar o valor da liberdade.⁴⁶

A liberdade tem que aceitar ser limitada até certo ponto pelo fato de que as pessoas também têm que viver. Para ser atrativa, ela não pode simplesmente prescindir desse fato. Entretanto, não se trata de concessões da liberdade ao corpo humano e suas

46 Hans Albert, *Traktat über Rationale Praxis* já citada, pp. 157-158.

necessidades, não é a maçã amarga que ela tem que morder para ser atrativa. Com tal conceito burguês de liberdade, não há lugar para a liberdade humana, que nasce da satisfação das necessidades de todos, transcendendo-as. Essa liberdade humana não precisa saber como fazer os homens felizes. Mas sabe aquilo que os torna infelizes, roubando-lhes a liberdade: a impossibilidade de satisfazer suas necessidades.

A liberdade burguesa se relaciona com a satisfação das necessidades dos não-proprietários como a alma se relaciona com o corpo, segundo Platão. O corpo platônico é a prisão da alma, ao passo que a satisfação das necessidades dos não-proprietários é a prisão da liberdade burguesa. Essa liberdade seria completa na medida em que tais necessidades não existissem. A liberdade burguesa é alma pura que gostaria de voar. Entretanto, a satisfação das necessidades dos não-proprietários corta-lhe as asas. Ela nunca é completa, porque o mundo é imperfeito em virtude das necessidades concretas dos homens. O céu da liberdade burguesa é um céu de almas que já não têm necessidades materiais e que vivem pela pura contemplação de Deus. Infelizmente, na terra, é preciso comer para viver, o que constitui o pecado original ao qual todos nós temos que fazer concessões. No entanto, uma liberdade humana que nasce de tal satisfação das necessidades é liberdade metafísica e diabólica para a alma pura da liberdade burguesa.

Assim, vemos como o pensamento neoliberal elabora seu quadro teórico-categorial a partir da realidade empírica do mercado ameaçado, situando-o teoricamente entre dois pólos transcendentais, que se expressam em termos de conceitos limites. Trata-se do conceito limite positivo da concorrência perfeita e do conceito limite negativo do caos, para o qual o homem se encaminha através do socialismo. Depois, vimos como, a partir desse quadro teórico-categorial, se elabora todo um quadro ético. Isso é feito pela transformação do mercado ameaçado em um objeto de piedade, em função do qual o homem toma agora posição em termos também polarizados de humildade e orgulho. Em termos éticos e teóricos, humildade e orgulho revelam correspondência completa com os conceitos limites positivos e negativos expressos em termos teóricos. A humildade revela-se a virtude cardeal daqueles que tornam seus os imperativos do mercado e derivam o conjunto de suas outras virtudes das exigências que esse mercado impõe. Em especial, trata-se das condições gerais

do equilíbrio, ou seja, o reconhecimento da liberdade de contratos e da propriedade privada. No outro pólo estão os orgulhosos, que buscam a justiça social, desafiando o mercado. O orgulho revela-se o seu vício cardeal, radicando no fato suposto por Hayek de que uma justiça social que desafia o mercado pressupõe conhecimento perfeito, que nenhum homem pode ter e cuja simples pretensão constitui precisamente esse orgulho.

Assim, apresenta-se um mundo absolutamente bem ordenado, no qual as classes dominantes representam o pólo da humanidade e, portanto, da virtude, ao passo que as classes exploradas e dominadas representam o pólo do vício e do orgulho. Os grandes são humildes e os pequenos orgulhosos. Os grandes são grandes por sua humildade, ao passo que os pequenos são pequenos por seu orgulho.

Tomando por base o pensamento neoliberal, a raiz de todos os males está no amor à justiça social, por ser implicitamente a pretensão do conhecimento total. Por outro lado, a raiz de todos os bens encontra-se no amor pelo dinheiro, o mercado e o capital.

j) A teologia neoliberal: Deus e o diabo

Depois da análise desse quadro teórico-categorial e de sua transfiguração ética, parece fácil derivar daí um pensamento neoliberal propriamente teológico. Com efeito, o pensamento neoclássico engloba seu quadro teórico-categorial em termos teológicos, embora estes estejam pouco desenvolvidos. No entanto, usando termos teológicos, naturalmente identificam o conceito limite positivo com Deus e o negativo com o diabo. Hayek introduz Deus nos seguintes termos:

O ponto-chave (do modelo de um equilíbrio de mercado) já havia sido visto por aqueles notáveis antecipadores da economia moderna que foram os escolásticos espanhóis do século XVI, os quais insistiam naquilo que chamavam de *pretium mathematicum*, o preço matemático, que depende de tantas circunstâncias particulares que somente Deus pode conhecer. Oxalá nossos economistas matemáticos tomassem essa afirmação a sério!⁴⁷

⁴⁷ Friedrich A. Hayek, "La Pretensión del Conocimiento", *op. cit.*, pp. 19-20.

Como, segundo Hayek, o preço matemático é simplesmente o preço da concorrência perfeita, sua referência é muito clara. Somente Deus, sendo onisciente, pode conhecer esses preços — mas o homem nunca. Esse Deus nada mais é do que uma hipóstase do mercado e, ao mesmo tempo, o Deus da burguesia. Trata-se de um Deus que já sabe hoje algo que nenhum homem pode prever: o câmbio do dólar de amanhã. É o Deus cuja aliança convém ao homem de negócios. Certamente, um Deus desse tipo é o Deus que santifica o *nomos* da sociedade burguesa. E Hayek o confirma com as seguintes palavras:

Nunca soube o significado da palavra Deus. Creio que é algo da maior importância para a conservação das leis. Entretanto, como não sei o significado da palavra Deus, insisto em que não lhes posso dizer que creio nem que não creio em sua existência. Entretanto, ao mesmo tempo, todos nós devemos admitir que nenhum de nós está de posse de toda a verdade. De “toda” a verdade, disse eu. E, se você quiser me definir Deus como a verdade, nesse caso estou disposto a usar a palavra Deus. E mais: desde que você não pretenda possuir toda a verdade, eu estaria disposto a trabalhar ao seu lado, buscando Deus através da verdade.⁴⁸

Deus é aquele que sabe tudo.

A partir daí, torna-se visível onde é que está o diabo. Desde o Paraíso, ele está insinuando ao homem que, comendo da árvore do conhecimento, pode ser igual a Deus. O diabo seduz o homem na “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, da sublevação do homem contra Deus.

Deus é o sabe-tudo. Assim, quem pretender o conhecimento total quer ser como Deus. Mas, para assegurar a justiça social desafiando o mercado, é preciso saber tudo. Assim, a reivindicação da justiça social é igual à pretensão de ser como Deus. E, contra ele, Deus recorre ao arcanjo Miguel, que grita: “Quem é como Deus?” Ora quem pretendia ser como Deus era Lúcifer. Lúcifer insinua ao homem que deve querer ser como Deus, seduzindo-o a comer da árvore do conhecimento para saber tudo. E

48 *Idem*, entrevista a *El Mercurio*, 12/4/81, Santiago do Chile.

Lúcifer seduz o homem apresentando-lhe a utopia da justiça social, através da qual o homem reivindica aquele conhecimento que somente Deus tem. O homem deixa-se seduzir. E, ajudado por Lúcifer, constrói agora o inferno na terra, exatamente porque quer o céu na terra — como nos diz Popper, que, além disso, nos oferece sua democracia como “a chave para o controle dos demônios” (ou seja, como exorcismo). Assim, o grito do arcanjo Miguel transforma-se em “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade!” Tal como está elaborado, esse esquema teológico é absolutamente maniqueísta. Ele transforma a reivindicação da vida humana diante do mercado em pecado de Lúcifer e dá à defesa do mercado a mais absoluta legitimação. Esse esquema desencadeia agressividade humana sem limites contra os dominados e divide a sociedade, em termos mais absolutos, em uma sociedade de lutas de classes, a partir da classe dominante.

Deus, os homens humildes e o mercado enfrentam Lúcifer, os homens orgulhosos e o reclamo de justiça social em verdadeira batalha do Messias que o neoliberalismo protagoniza.

O QUADRO DE CATEGORIAS DO PENSAMENTO ANARQUISTA

a) A realidade depravada

O esquema conservador-neoliberal de interpretação da sociedade é tripolar, tendo por centro uma “realidade precária”. Essa realidade precária é a realidade de sistema institucional constantemente ameaçado. A realidade material do homem — o trabalho que realiza para satisfazer suas necessidades — não aparece especificamente nesse conceito conservador de realidade. O sistema institucional — que inclui o sistema de propriedade — é considerado como o árbitro inapelável da organização do mundo material, que não pode ser confrontado com a vigência do sistema institucional. Para o pensamento conservador, o mundo material não é inexistente, mas apenas secundário e irrelevante.

Essa realidade precária é vista entre dois pólos que se expressam em termos de conceitos limites. Em relação à precariedade da ordem, em termos de empiria idealizada, apresenta-se o caos. Em relação à realidade institucional que se opõe à precariedade, apresenta-se 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*. Ele também tem por centro a realidade empírica, mas esta já não é realidade precária e institucional no sentido conservador e sim realidade material de trabalho para a satisfação das necessidades, realidade que se encontra subjugada pelo sistema institucional, particularmente o sistema de propriedade e o Estado. Assim, a realidade do pensamento anarquista é *realidade subjugada*: o sistema institucional serve somente para explorar o trabalhador e condená-lo à miséria.

Em conseqüência, aquilo que, no pensamento conservador, é o *nomos* que se legitima e sacraliza, no pensamento anarquista é o meio de subjugação da vida real e material. Mas, à medida que a vida material não é livre onde não exista nenhuma liberdade, a realidade subjugada do pensamento anarquista é realidade de miséria e sem liberdade. O problema já não está no caos que ameaça a realidade de fora: a própria realidade é que é catastrófica, miserável e escravizadora. Assim, o mal não é uma ameaça que se apresenta contra a precariedade de uma ordem legítima, mas sim algo que está na raiz dessa ordem e que, por conseguinte, é ilegítimo.

Daí o enfoque bipolar anarquista: a realidade presente é uma *ordem de escravidão*, ao passo que uma *ordem de liberdade* é algo que ainda está por construir. Vamos analisar esse enfoque a partir de alguns artigos-chave do anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, um dos principais pensadores da Revolução Mexicana de 1911.

O centro desse pensamento é constituído pela liberdade e a felicidade do homem como algo por construir e pela realidade subjugada presente como algo a ser mudado. Realidade atual depravada e realidade futura liberada. Esses são os dois pólos:

Os revolucionários não correm atrás de uma quimera: marcham atrás da realidade.¹

A realidade presente é catastrófica e depravada:

Não há trabalho constante; os salários são mesquinhos; a jornada de trabalho é verdadeiramente esgotante; o desprezo da classe proprietária para com a classe proletária é irritante; o exemplo que a classe capitalista dá à classe trabalhadora é o de viver na abastança, no luxo, na abundância, no vício, sem fazer nada de útil.²

(...) o povo pobre se sacrifica na oficina, na fábrica, na mina, no campo...³

E Flores vê essa destruição do homem introduzindo-se até mesmo em seu coração:

1 Ricardo Flores Magón, *Antología*, UNAM, México, p. 6.

2 *Idem, ibidem*, p. 52.

3 *Idem, ibidem*, p. 52.

O homem vive em constante superexcitação nervosa: a miséria que é 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 roupas, sem instrução, sem futuro; o espetáculo nada edificante da luta de todos contra todos (...) Tudo isso — e muito mais — enche de fel o coração do homem, tornando-o violento e colérico.⁴

A realidade presente é depravada por uma razão: o homem é dominado pelo homem. Enquanto uns trabalham até o esgotamento, outros nada fazem de útil. A luta de todos contra todos — que, aqui, inclui explicitamente a concorrência — arraiga a violência no coração de todos.

Essa luta de todos contra todos deve-se a uma dependência de todos que constitui a escravidão, problema que a independência da América Latina não superou:

(...) vocês continuam sendo escravos, escravos deste moderno senhor que não usa espada, não utiliza elmo, não habita majestosos castelos nem é herói de alguma eppóia: vocês são escravos desse novo senhor cujos castelos são os bancos e que se chama o capital.

Tudo está subordinado às exigências e à conservação do capital. O soldado enfrenta a morte em *benefício* do capital; o juiz condena à prisão em benefício do capital; a máquina governamental funciona inteira e exclusivamente em benefício do capital; o *próprio Estado*, republicano ou monárquico, é uma instituição que tem por exclusivo objeto a proteção e a salvaguarda do capital.⁵

Toda a realidade é dominada por esse novo senhor, *o capital*, que se encontra por detrás dos inúmeros fenômenos da exploração: o desemprego, os salários miseráveis, a violência nos corações. Trata-se de personagem anônima que corresponde ao que a teoria neoclássica chama *o mercado* e que agora é visto como *senhor opressor*. O que oprime não são os homens diretamente, mas sim uma estrutura social denominada “capital”, que

4 *Idem, ibidem*, p. 53.

5 *Idem, ibidem*, p. 84.

forma os homens, divide-os em dominadores e dominados e os leva ao confronto. Em função desse senhor capital, há patrões e escravos, todos eles englobados pelo supremo senhor capital:

O sistema de salários faz com que dependam por completo da vontade e do capricho do capital. Há apenas *uma diferença* entre vocês e os escravos da Antigüidade: essa diferença é que vocês têm a liberdade de escolher seus senhores.⁶

Esse 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 aos astutos e aos maus ajuntar capitais explorando os trabalhadores.⁷

Assim, a análise passa do capital para a propriedade privada, que dá origem à luta de todos contra todos, pois faculta ajuntar capital pela exploração dos trabalhadores. Por detrás do capital e da luta de todos contra todos encontra-se a raiz do problema: a propriedade privada. Enquanto instituição, ela faculta a subjugação do homem e sua escravidão.

Ora, como surgiu a propriedade privada? Ela não existiu desde sempre. Originalmente, a terra era de todos.

No princípio, não existia o direito de propriedade territorial de um só indivíduo. As terras eram trabalhadas em comum, os bosques forneciam lenha para os lares de todos, as colheitas eram repartidas pelos membros da comunidade segundo suas necessidades.⁸

Foi nessa sociedade originária que irrompeu a propriedade privada:

O direito de propriedade territorial de um só indivíduo nasceu no atentado do primeiro ambicioso, que levou a guerra a uma tribo vizinha, para submetê-la à servidão, ficando a terra que

6 *Idem, ibidem*, p. 85.

7 *Idem, ibidem*, p. 53.

8 *Idem, ibidem*, p. 35

essa tribo cultivava em comum em poder do conquistador e de seus capitães.⁹

Esses conquistadores transformaram sua propriedade em propriedade legitimada pela lei, criando o direito de propriedade:

Foram os próprios ladrões que, amparados pela força, elaboraram a lei que deveria proteger seus crimes e afastar os despojados de possíveis reivindicações.¹⁰

Essa instituição não tem legitimidade:

O direito de propriedade é um direito absurdo, porque teve por origem o crime, a fraude, o abuso da força.¹¹

No entanto, Flores não sabe responder à pergunta acerca da razão pela qual as pessoas deixaram que sua terra fosse arrebatada:

O direito de propriedade é antiqüíssimo, tão antigo como a estupidez e a cegueira dos homens. Entretanto, a simples antigüidade de um direito não pode dar-lhe o "direito" de sobreviver.¹²

Deve-se recordar que, para a teoria conservadora de Berger, a estupidez explicava a precariedade da realidade. Agora, ao contrário, explica a sustentação dessa realidade institucional. Nos dois casos, o fato de se recorrer à estupidez como explicação revela apenas uma incapacidade de explicação que se trata de esconder.

Flores também vê esse mesmo direito de propriedade privada como origem do próprio Estado. Com efeito, o direito de propriedade, que constitui a raiz da guerra de todos contra todos e da possibilidade da submissão de todos ao capital, também cria a necessidade do Estado, pelo fato de que origina as desigualdades sociais. As leis correspondentes à propriedade privada criam as razões do crime através das desigualdades, crime contra o qual aparece então o Estado.

9 *Idem, ibidem*, pp. 35-36.

10 *Idem, ibidem*, p. 36.

11 *Idem, ibidem*, p. 35.

12 *Idem, ibidem*, p. 35.

O chefe ou governo só é necessário sob um sistema de desigualdade econômica. Se eu tenho mais do que Pedro, temo naturalmente que Pedro me agarre pelo pescoço e me tire aquilo de que necessita. Nesse caso, preciso que um governante ou chefe me proteja contra os possíveis ataques de Pedro. Mas, se Pedro e eu somos *economicamente* iguais, *se os dois temos a mesma oportunidade* de aproveitar as riquezas naturais, tais como a terra, a água, os bosques, as minas e outras, assim como a riqueza criada pela mão do homem, como a maquinaria, as casas, as ferrovias e os mil e um objetos manufaturados, então a razão diz que seria impossível que Pedro e eu nos agarrássemos pelos cabelos para disputar coisas que ambos aproveitamos igualmente. E, nesse caso, não há necessidade de chefe.¹³

Assim, a autoridade e o Estado emanam da desigualdade social.

A desigualdade social é a fonte de todos os atos anti-sociais que a lei e a moral burguesas consideram como crimes, sendo o roubo o mais comum desses crimes.¹⁴

Quanto aos delitos contra as pessoas, em sua maior parte, eles são produto do meio malsão em que vivemos.¹⁵

b) A liberdade econômica: base da vida

Em termos gerais, é essa a análise da sociedade que Flores apresenta. Ela parte da realidade como uma relação concreta entre o homem e suas necessidades, relação que se encontra perturbada pelo sistema institucional que transforma o homem trabalhador em *escravo*. O homem é escravo do capital que o domina, capital resultante da entrega da propriedade ao proprietário privado, que junta capital explorando o trabalhador. Como toda a sociedade está entregue ao capital e à sua acumulação, aparecem então a lei e a moral burguesas para defender o proprietário daquilo que ele considera crime e que nada mais é do que o resul-

13 *Idem, ibidem*, p. 55.

14 *Idem, ibidem*, p. 51.

15 *Idem, ibidem*, p. 53.

tado da desigualdade social criada pela propriedade privada. Então, o Estado torna-se necessário para defender essas leis e essa moral burguesas. Desse modo, o homem é inteiramente escravo: por um lado, escravo do trabalho; por outro lado, escravo do Estado.

Diante dessa realidade, Flores coloca a sua alternativa:

É preciso escolher de uma vez por todas entre uma destas duas coisas: ou ser livre, inteiramente livre, negando toda *autoridade*, ou ser escravo, perpetuando o mando do homem sobre o homem.¹⁶

Essa alternativa é tão polarizada — e, portanto, tão maniqueísta — quanto no caso da teoria conservadora ou neoliberal, mas adquire a forma inversa. Para a teoria conservadora ou neoliberal, a liberdade é a afirmação da autoridade. Flores, ao contrário, entende por autoridade o conjunto da propriedade privada e do Estado, daí o fato de que a liberdade liberal constitui precisamente a escravidão do ponto de vista do pensamento anarquista. Pelo contrário, o anarquismo afirma a liberdade como superação de toda autoridade e propriedade privadas, o que, visto a partir da teoria conservadora-neoliberal, constitui precisamente escravidão, caos, ameaça, socialismo.

Diante da realidade subjugada, Flores coloca seu projeto como um *projeto de vida*:

Caminhamos para a vida (...).

(...) para o homem, viver não significa vegetar. Viver significa *ser livre e ser feliz*. Assim, todos nós temos direito à liberdade e à felicidade.

A desigualdade social morreu na teoria quando a metafísica morreu pela rebeldia do pensamento. Agora, é necessário que morra na prática. É nesse sentido que se dirigem os esforços de todos os homens livres da terra.

Eis por que os revolucionários não correm atrás de quimera. Nós não lutamos por *abstrações*, mas sim por *materialidades*. Queremos terra para todos, pão para todos. (Os grifos são nossos).¹⁷

16 *Idem, ibidem*, p. 55.

17 *Idem, ibidem*, pp. 6-7.

Essa é a questão central do projeto anarquista: a vida é terra e pão para todos, por um lado, e liberdade, por outro. No caso, “terra” é a referência-chave para designar o trabalho e os instrumentos de trabalho. Nota-se que o anarquismo de Flores é primordialmente um anarquismo camponês.

Ora, embora se trate de liberdade para o anarquista, Flores chega à liberdade através da felicidade. Para ser livre, é preciso ser feliz. Onde não há felicidade, não pode haver liberdade. Por isso, ele também chama esse *projeto de felicidade* de “liberdade econômica”, algo que aparece em toda a tradição, tanto anarquista como socialista:

A liberdade econômica é a base de todas as liberdades.¹⁸ (...) a verdadeira emancipação: a liberdade econômica.¹⁹

Felicidade e liberdade unem-se na *liberdade econômica* como chave da liberdade — como a sua base. É da liberdade econômica que se derivam, por um lado, a felicidade e, por outro, a liberdade. E a liberdade econômica nada mais é do que deixar de ser “escravos dos ricos”: deixando de ser escravos dos ricos, podemos deixar de ser escravos das autoridades. E aparece então a liberdade do anarquista, que, em última instância, é a livre espontaneidade de cada um.

A felicidade é assegurada pela liberdade econômica. E liberdade econômica é a liberdade da propriedade:

Fico imaginando como será *feliz* o povo mexicano quando for dono da terra, *todos trabalhando-a em comum, como irmãos, dividindo os seus produtos fraternalmente*, segundo as necessidades de cada um. Companheiros, não cometam a loucura de cultivar cada qual um pedaço de terra. Vocês se matarão no trabalho exatamente como se matam hoje. Unam-se e trabalhem a terra em comum, pois, todos unidos, vocês a farão produzir tanto que estarão em condições de alimentar o mundo inteiro (...) Trabalhada em comum, a terra pode dar mais do que o suficiente com duas ou três horas de trabalho por dia, ao passo que, cada qual cultivando um pedaço, tem que trabalhar todo o dia para poder viver. (Grifo nosso).²⁰

18 *Idem, ibidem*, p. 85.

19 *Idem, ibidem*, p. 32.

20 *Idem, ibidem*, pp. 32-33.

Assim, a liberdade econômica é ter tudo em comum, trabalhando em comum e consumindo em comum. É a relação fraterna na qual se trabalha e divide como irmãos. Trata-se de uma ação de comum acordo, que permite a liberdade de cada um para responder à sua própria espontaneidade em termos de trabalho e de consumo. E a terra responde a isso. Trabalhando em comum se produz facilmente (em duas ou três horas diárias), ou seja, um horário do qual se pode esperar que o homem cumpra por sua própria espontaneidade. E se produz tanto que o produto basta para atender ao consumo espontâneo de cada um. Assim, essa liberdade econômica abre as portas da felicidade para todos — e caminha-se em direção à vida.

Entretanto, para que todos tenham tudo em comum, não pode haver propriedade privada. A liberdade econômica choca-se com a escravidão derivada da propriedade privada. É por isso que a abolição da propriedade privada se apresenta como exigência da liberdade. Essa medida já havia sido preparada pela análise de Flores sobre a propriedade como “consagração legal do crime”.²¹ Assim, pois, ele reivindica a terra para todos como projeto de liberdade:

(...) não cometeremos crime entregando a terra a um povo trabalhador, porque a terra é dele, desse povo, é a terra que foi habitada por seus mais longínquos antecessores, que a regaram com o seu suor, é a terra que os gringos roubaram pela força a nossos pais índios (...) Essa terra é de todos os mexicanos por *direito natural*.²²

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

(...) não procuramos comprar terra, mas sim tomá-la, desconhecendo o direito de propriedade.
O que o governo chama de solução do problema agrário não é verdadeira solução. O que se trata é de criar pequena burguesia rural, ficando desse modo a terra, sem dúvida, em mais mãos do

21 *Idem, ibidem*, p. 37.

22 *Idem, ibidem*, p. 38.

23 *Idem, ibidem*, p. 49.

que está atualmente, mas não em mãos de todos e cada um dos habitantes do México, homens e mulheres.²³

Flores enfoca a solução como algo definitivo:

Mexicanos, não se deixem enganar pelos que, temerosos por nossa ação revolucionária, tratam de adormecê-los com *pequenas reformas que nada salvam*. O governo não compreendeu que vocês se rebelam porque têm fome e procura acalmar sua fome com uma migalha de pão.²⁴

c) A liberdade como livre espontaneidade: humildade e orgulho

Partindo da base dessa liberdade econômica, é possível então a liberdade em todas as outras esferas da vida humana. Essa liberdade, porém, não repousa em instituições livres, mas sim na libertação das instituições. Em si mesma — seja propriedade privada, seja mercado ou o Estado —, a instituição é testemunha da limitação da liberdade. O trabalho em comum — a fraternidade — permite desenvolver vida livre, que não seja limitada por autoridades, mas que brote do comum acordo entre as pessoas.

Então, poderá haver criminosos? As mulheres terão que continuar vendendo seus corpos para comer? Chegando à velhice, os trabalhadores terão que pedir esmola? Nada disso: o crime é o produto da atual sociedade, baseada no infortúnio dos que estão em baixo em proveito dos que estão em cima. Creio firmemente que o bem-estar e a liberdade são fontes de bondade. Com o ser humano tranqüilo; sem as inquietudes em que vive atualmente pela insegurança em relação ao futuro; com o trabalho convertido em simples exercício higiênico, pois, com todos trabalhando a terra, bastarão duas ou três horas diárias para produzir tudo em abundância, com o auxílio da grande maquinaria de que então se poderá dispor livremente; desvanecidas a cobi-

24 *Idem, ibidem*, p. 50.

ça e a falsidade de que se precisa fazer uso agora para poder sobreviver nesse meio maldito — então não terão mais razão de ser o crime, a prostituição ou a cobiça e todos, *como irmãos, gozaremos da verdadeira Liberdade, Igualdade e Fraternidade.*²⁵

A partir da liberdade econômica, transforma-se o próprio coração do homem:

Uma sociedade em que não exista essa brutal competição entre os seres humanos para poderem 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, apesar do secular confronto de todos contra todos, ainda não morreram no ser humano.²⁶

Se o homem muda, o Estado e a autoridade não fazem mais falta, porque são instituições repressivas em uma situação na qual existe algo para reprimir. Por outro lado, a organização da produção é questão dos próprios trabalhadores, que a organizam entre si:

Entendam que é preciso abolir o direito da propriedade privada da terra e das indústrias, para que tudo — terra, minas, fábricas, oficinas, fundições, águas, bosques, ferrovias, barcos, gado — seja de propriedade coletiva, matando desse modo a miséria, o crime e a prostituição (...)

Por si sós, sem patrões e sem capatazes, os trabalhadores devem continuar movendo as indústrias de todo tipo, organizando-se entre si os trabalhadores das diversas indústrias para ordenar a produção e a distribuição das riquezas.²⁷

A autoridade não é necessária para mais nada a não ser para sustentar a desigualdade social.

Mexicanos: morte à autoridade!

Viva a Terra e a Liberdade!²⁸

Assim, temos a análise bipolar anarquista nos termos de uma realidade subjugada presente e de uma realidade liberada

25 *Idem, ibidem*, pp. 33-34.

26 *Idem, ibidem*, pp. 53-54.

27 *Idem, ibidem*, p. 50.

28 *Idem, ibidem*, p. 54.

futura. Ao mesmo tempo, ela é relação bipolar entre a realidade miserável de hoje e a realidade de vida plena para o futuro. Na visão do anarquista, essa imagem do futuro é perfeitamente empírica. Ele espera que, a partir da revolução, essa nova sociedade, essa vida plena, essa felicidade e essa liberdade se realizem na terra. Em última instância, é bipolaridade entre morte e vida: morte presente e vida futura.

Em relação a isso, o anarquista também apresenta sua bipolaridade de virtudes e vícios, que se expressa em termos de *orgulho* e *humildade*. Os ricos não têm humildade.

(...) acreditar que os ricos se submeteriam à humilhação de ficar na mesma posição social que os trabalhadores é verdadeira infantilidade.²⁹

No que se refere ao orgulho, Flores sustenta que, por um lado, o fato de que todos aceitem ser iguais — com todos compartilhando em comum a posição social dos trabalhadores — transforma a humanidade no orgulho e na glória de nossa terra. Por outro lado, o orgulho dos que estão em cima — rejeitando a humilhação da igualdade — desonra esta terra do mesmo modo que a humildade daqueles que estão em baixo diante do orgulho dos ricos. Logo, como “a mais preciosa das liberdades”, a liberdade econômica inclui a humildade implicada na igualdade entre os homens, algo que torne a humanidade o orgulho da terra. Em contrapartida, o orgulho daquele que está em cima, em cumprimento com a humildade daquele que está em baixo diante dos poderosos, faz da humildade a desonra dessa mesma terra:

(...) ainda está por conquistar a mais preciosa das liberdades: aquela que fará da espécie humana o orgulho e a glória desta terra, até hoje desonrada pelo orgulho dos de cima e pela humildade dos de baixo.

A liberdade econômica é a base de todas as liberdades.³⁰

A partir desses dois conceitos éticos-chave, humildade e orgulho, podemos ver a inversão que o pensamento conservador realiza com o pensamento anarquista. Aquilo que o anarquista

29 *Idem, ibidem*, p. 31.

30 *Idem, ibidem*, p. 85.

enfoca como humildade virtuosa o conservador vê como orgulho: a igualdade entre os homens. Aquilo que o conservador chama humildade é para o anarquista orgulho dos de cima em cumplicidade com a falsa humildade dos de baixo, que se inclinam diante desse orgulho. Para o anarquista, o orgulho e a glória da terra estão na aceitação da igualdade e na conseqüente construção da fraternidade, ao passo que, para o conservador, ocorre exatamente o contrário: o orgulho e a glória estão na aceitação da desigualdade.

d) Deus e Lúcifer: as imaginações teológicas

O enfoque da *religião* se dá de forma correspondente. A partir de sua conceituação de presente e futuro, morte e vida, Flores descobre o senhor do inferno no presente e a divindade no futuro. O senhor do inferno presente é um Moloc, que, sob a ameaça da rebelião, teme por sua vida:

Caminhamos em direção à vida (...)

(...) desde o seu Olimpo, construído sobre as pedras de Chapultepec, um Júpiter de fancaria coloca a prêmio as cabeças dos que lutam; suas velhas mãos assinam sentenças de canibais; seus brancos cabelos desonrados se eriçam como os pêlos de lobo atacado de raiva. Desonra da velhice, esse velho perverso se aferra à vida com o desespero de naufrago. Já tirou a vida de milhares de homens e luta violentamente com a morte para não perder a sua (...)

*Se morrermos, morreremos como sóis: espargindo luz.*³¹

Esse “caminhamos em direção à vida” é a morte do “Júpiter” canibal. E aqueles que caminham em direção à vida estão dispostos a sacrificá-la para que haja vida. Se morrerem, o farão “espargindo luz”.

Mas esse Júpiter canibal não é apenas Júpiter — é o “deus capital”:

³¹ *Idem, ibidem*, p. 9.

O capital é o deus moderno, em cujos pés se ajoelham e mordem o pó todos os povos da terra. Nenhum deus teve maior número de crentes, nem foi tão universalmente adorado e temido como o capital. E nenhum deus como o capital teve em seus altares maior número de sacrifícios.

O deus capital não tem coração nem sabe ouvir. Tem garras e esporões. Proletários, todos vocês estão entre as garras e os esporões do capital: o capital bebe seu sangue e trunca o porvir de seus filhos.³²

Esse deus capital, que Flores vê como canibal e Moloc, não é senhor do céu, mas sim do inferno. Em concordância com sua visão da realidade como realidade subjugada, nosso autor também a vê como inferno. O inferno é essa realidade enquanto é dominada pelo capital que estabelece a escravidão:

A liberdade que vocês conquistaram não pode ser efetiva e não poderá beneficiá-los enquanto vocês não conquistarem a base primordial de todas as liberdades, a liberdade econômica, sem a qual o homem é miserável juguete dos ladrões do governo e dos bancos, que mantêm a humanidade submetida com algo mais pesado do que as cadeias, com algo mais iníquo do que as prisões — algo que se chama miséria, o inferno transplantado para a terra pela cobiça do rico!³³

O deus capital é o senhor do inferno. Por detrás do deus aparente, aparece a imagem diabólica. E o inferno, que governa, é o produto presente da cobiça do rico.

Mais uma vez, chama a atenção o fato de a imagem conservadora do inferno ser a inversão dessa visão anarquista. Como dizia Popper:

A *hibris* que nos move a tentar realizar o céu na terra nos seduz a transformar a terra em um inferno.³⁴

A *hibris* do conservador é a esperança do anarquista, ao passo que a cobiça do rico, vista pelo anarquista, é o pilar da

32 *Idem, ibidem*, pp. 84-85.

33 *Idem, ibidem*, p. 87.

34 Karl Dopfer, *Das Elend des Historizismus*, Tubinga, 1974, Prefácio à Edição Alemã, p. VIII.

sociedade aberta do conservador, sua chave para dominar os demônios. O deus de um é o demônio do outro. Com efeito, para o conservador, quando o homem avança para essa vida, apontada pelo anarquista, o resultado é o inferno. Para o anarquista, em contrapartida, o inferno se perpetua quando se estabiliza a sociedade que o conservador tenta estabilizar.

Ora, se o anarquista coloca o deus capital como senhor do inferno, tem que tirar do inferno aquele que o conservador considera o senhor do inferno. Mas, como o conservador já colocou antes no céu o deus capital — que, segundo o anarquista, é o senhor do inferno —, quem é então o senhor dos céus do anarquista, que tem de ser ao mesmo tempo o senhor do inferno do conservador? Ora, exatamente aqueles homens que se rebelam para caminhar em direção à vida. Flores afirma:

Os rostos que a miséria e a dor tornaram frios se transfiguram: pelas faces queimadas já não correm lágrimas, os rostos se humanizam — mais ainda, *se divinizam* —, *animados pelo fogo sagrado da rebelião*. (Grifo nosso).³⁵

E se rebelam contra aqueles que crucificaram o rebelde:

Os timoratos e os “sérios” de hoje, que adoram Cristo, foram os mesmos que ontem o condenaram e crucificaram como rebelde.³⁶

Desse modo, quem sobe aos céus do anarquista é aquele que, segundo o conservador, é o Senhor do inferno:

“Submissão!”, é o grito dos vis. “Rebeldia!”, é o grito dos homens. Lúcifer, rebelde, é mais digno do que o esbirro Gabriel, submisso.³⁷

Para o anarquista, Lúcifer volta a ser o anjo da luz — uma luz da qual emana a vida —, o arauto de Deus. Para o conservador, ao contrário, o reclamo da vida significa o caos e, conseqüentemente, Lúcifer é o senhor do inferno.

Nesse ponto, Flores recorre a uma antiga identificação cristã. Nos primeiros séculos, os cristãos referiam-se a Cristo pelo

35 Ricardo Flores Magón, *Antología*, UNAM, México, p. 9.

36 *Idem, ibidem*, p. 8.

37 *Idem, ibidem*, p. 8.

nome de Lúcifer, anjo de luz. Como Cristo era considerado a luz, Lúcifer e anjo da luz eram consideradas denominações adequadas para se referir a ele. Somente a partir da Idade Média é que a ortodoxia começou a denominar o diabólico como anjo de luz ou Lúcifer. Daí resulta a atual imagem ambígua de Lúcifer, pois, conforme o contexto, a denominação Lúcifer significa Cristo ou o diabo. Assim, por exemplo, em textos como o da liturgia da Páscoa da ressurreição, a referência a Lúcifer significa referência a Cristo, enquanto que, tratando-se da ordem política e seguindo a interpretação conservadora na qual se inscreve Popper, a referência a Lúcifer significa referência ao diabo. Flores, ao contrário, recorre ao seu significado original.

Essa referência a Lúcifer é frequente entre os anarquistas. Assim, por exemplo, diz Bakunin:

O Mal é a rebelião satânica contra a autoridade divina, rebelião na qual, pelo contrário, nós vemos o germe fecundo de todas as emancipações humanas. Como os Fraticelli da Boêmia do século XIV, os socialistas revolucionários se reconhecem nos dias de hoje por estas palavras: "Em nome daquele contra quem se cometeu grande injustiça".³⁸

A injustiça a que se refere Bakunin é a de se ter transformado Lúcifer de senhor do céu — como era no cristianismo dos primórdios — em senhor do inferno do pensamento conservador, injustiça através da qual se legitima o poder do cristianismo.

Essa problemática já aparecia em São Paulo:

Esses tais são falsos apóstolos, operários enganadores, camuflados em apóstolos de Cristo. E não é de estranhar! Pois o próprio Satanás se transfigura em anjo de luz. Por conseguinte, não é surpreendente que os seus ministros se transfigurem em servidores da justiça. Mas o fim destes corresponderá às suas obras (2Cor 11,13-15).

Aqui, o anjo da luz ou Lúcifer é Cristo. Mas sob a imagem de Lúcifer também pode aparecer Satanás, o que coloca um problema luciférico de discernimento: a luz pode ser um ou outro, a aparência de Lúcifer pode significar Cristo ou Satanás.

38 Bakunin, segundo Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1975, p. 148.

Foi bastante recentemente que o pensamento do cristianismo no poder e o pensamento conservador passaram a tender muito mais a identificar luz e diabo e, portanto, Lúcifer e Satanás. Como vimos, isso suscita ambigüidade precisamente pelo fato de se tender a identificar luz com vida. Devido a essa identidade, é compreensível por que o pensamento conservador promove a identidade entre Lúcifer e Satanás. Com efeito, à medida que esse pensamento considera a reivindicação da vida diante do sistema institucional como caos, a luz é vista primordialmente como atributo do diabo, que tem fogo eterno. No entanto, à medida que se reivindica essa vida, Lúcifer, ou melhor, o anjo da luz, tem que ser vinculado com Cristo, segundo o seu sentido original.

A identificação de Lúcifer com Cristo apresenta-se ainda mais clara em são Pedro:

Temos, também, por mais firme a palavra dos profetas, à qual fazeis bem em recorrer como a uma luz que brilha em lugar escuro, até que raie o dia e surja a *estrela da manhã* em nossos corações (2Pd 1,19).

Essa é a tradução usual, mas trata-se de tradução falsa. O texto não fala de “estrela da manhã”, mas sim de *fósforos*, ou seja, de Lúcifer. Traduzida corretamente, a frase deve ser lida assim: “Então, Lúcifer brilhará em seus corações”. Ao contrário, a Vulgata traduz algumas vezes “estrela da manhã” por Lúcifer, como, por exemplo, em Is 14,12. Certamente, em o Novo Testamento, com muita freqüência “estrela da manhã” refere-se efetivamente a Cristo, de modo especial no Apocalipse que, em seu final, diz assim:

Eu sou o rebento da estirpe de Davi, a brilhante Estrela da manhã (Ap 22,16).

Mas isso não justifica que se traduza Lúcifer, como referência a Cristo, por “estrela da manhã”. Devido ao uso conservador do nome Lúcifer, trata-se de politização ilícita do texto. De fato, seja qual for a intenção, é falsificação.

Todas essas referências a Cristo como Lúcifer, anjo de luz e estrela da manhã identificam-no com a luz que brilha. Ora, nessa tradução, luz é igual a vida plena:

Nele estava a vida
e a vida era a luz dos homens (Jo 1,4).

Essa referência, porém, trata da vida da parusia: fala-se do Cristo ressuscitado que retorna nessa parusia e cuja volta é antecipada na terra. Antecipado aqui, manifesta-se na parusia. No entanto, a parusia é a concretização da nova terra.

Por que, então, aparece tal tradição cristã, identificando Lúcifer com o diabo? Isso parece se explicar pela mudança na compreensão da corporeidade paulina, que se opera pela influência do neoplatonismo e da gnose, fazendo com que, do corpo como templo de Deus, se passe à consideração do corporal como presença do mal no mundo. Considerando-se o corpo como o mal, a esperança já não pode ser a de nova terra, como também não pode mais haver parusia. O corpo já não é templo de Deus, mas sim da alma, como o era na tradição grega desde Platão. Desse ponto de vista, nova terra seria nova prisão, ao mesmo tempo em que o céu se transforma em imagem de lugar para almas libertadas de seu corpo.

Ora, essa transformação do conceito de corpo implica igualmente a condenação do messianismo ligado à nova terra. A reivindicação messiânica da vida corporal pode ser denunciada agora como diabólica, o que, por seu turno, implica transformação daquilo que se entende por diabólico, que toma agora a imagem da vida corporal e de suas exigências. Esse processo supõe transformação muito profunda do cristianismo, tornando-o adequado para servir à função de legitimação do poder. Assim, por exemplo, santo Agostinho considera a exigência de liberdade pelo escravo como resultado da concupiscência.

Ora, é isso o que explica o abandono daquela imagem de Cristo mais identificada com o Cristo da nova terra e da parusia, bem como sua substituição pela outra imagem, que mais facilmente se adapta a essa espiritualização da alma e a essa diabolização do corpo. Por outro lado, só esse processo de substituição faz com que se possa compreender porque o anarquista, em sua reivindicação de vida, recorre à identidade do anjo da luz com Cristo, mesmo fazendo-o em termos alegóricos.

No entanto, nessa linha de pensamento, também aparece certa *visão de Deus*. Para demonstrá-lo, partiremos de uma expressão de Anatolij Lunacharski, que, embora não seja anarquista, e sim comunista e ministro da Cultura da União Soviética

na década de vinte, apresenta muitas conexões com a tradição anarquista:

Se existe um Deus, esse Deus é a vida e a espécie humana é a sua suprema representante.³⁹

Mais uma vez, podemos ver como, a partir de um pensamento social, aparece uma imagem de Deus derivada como projeção do quadro teórico-categorial que esse pensamento utiliza. Já vimos como Hayek deriva uma imagem de Deus de seu quadro neoliberal, mas podemos recordá-lo:

Nunca soube o significado da palavra Deus (...)

E, se você quiser me definir Deus como a verdade, nesse caso estou disposto a usar a palavra Deus.⁴⁰

Os dois são ateus. No entanto, a partir de seus quadros diferentes de categorias, derivam imagens diferentes de Deus, completamente consonantes com seu respectivo quadro de categorias. Hayek, o burguês da concorrência perfeita, só pode admitir Deus como projeção dessa concorrência perfeita, como um Deus que sabe até os preços dessa concorrência perfeita e que, portanto, é a verdade. Lunacharski, o socialista com seu projeto de vida plena, só pode imaginar Deus como a vida. Nos dois casos, Deus aparece como referência transcendente de conceito limite, transcendental, do quadro de categorias com o qual interpretam respectivamente a sociedade. Mas, nos dois casos, Deus é produto de simples projeção ou, para usar os termos de Feuerbach, "o homem criou Deus segundo a sua imagem".

Desse modo, como a imagem que o homem tem de si mesmo enquadra-se no seu quadro de categorias de interpretação da sociedade humana, a imagem de Deus que daí deriva constitui projeção desse mesmo quadro de categorias, completando o conceito limite positivo pelo apelo transcendente. Não é preciso crer em Deus para poder dizer que Deus é o "verdadeiro", pois a referência a Deus se transforma em enunciado científico, mesmo que seja indiretamente. Pode-se dizer: não creio em Deus, mas, se ele existe, então é assim ou assado. Entretanto, a partir

39 Anatolij Lunacharski, *Religione e Socialismo*, Ed Guaraldi, Florença, 1973, p. 87.

40 F. A. Hayek, entrevista a *El Mercurio*, 12/4/81, Santiago do Chile.

desse ponto de vista, também não há necessidade de crer em Deus: aquilo que a sociedade ou o teórico em causa exige é interpretar a sociedade em seus conceitos limites respectivos; o fato de completá-los ou não em termos religiosos é absolutamente secundário.

Precisamente por isso não se podem expressar as diferenças entre os diversos quadros de categorias, usando polaridades como ateísmo e teísmo. Tal relação se produz no interior de cada um desses quadros de categorias e suas conseqüentes correntes ideológicas. Com efeito, há teísmo e ateísmo conservadores, burgueses, anarquistas, socialistas. Por isso é que é impossível distinguir as correntes ideológicas segundo as categorias ateísmo e teísmo. Cada uma dessas correntes desenvolve sua posição a partir de quadro teórico-categorial: se Deus existe, é um Deus assim ou assado. Por essa razão, qualquer teórico — seja ele conservador, burguês, anarquista, socialista ou marxista —, pelo menos alegoricamente, estabelece sua imagem respectiva de Deus e do diabo.

e) A ação direta

A problemática do pensamento anarquista torna-se patente quando se analisa a conceituação da transição dessa realidade subjugada do presente para o futuro de liberdade. Como esse futuro é futuro de relações sociais sem nenhuma institucionalização e sem autoridade, o anarquista não pode pensar a transição para o futuro em termos mediatizados. Assim, entre o presente e o futuro existe um abismo, sem nenhuma ponte institucional. A polarização absoluta entre dominadores e dominados se reproduz nessa polarização absoluta entre presente e futuro. O resultado disso tudo é que não há nenhum conceito de construção de futuro. O pensamento anarquista não apresenta nenhum conceito de práxis. O que ele pressupõe, muito mais, é que existe grande *força espontânea* facilmente mobilizável nas pessoas, força que hoje está presa pelas instituições da propriedade e do Estado, do capital e da autoridade. O ato de destruição dessas cadeias do capital e do Estado libertará essa espontaneidade, fazendo florescer a nova sociedade de liberdade. Libertas das

cadeias, as pessoas se erguerão e desenvolverão a espontaneidade que as fará encontrar, através de relações diretas entre elas, uma ordem para as suas espontaneidades.

A consequência dessa colocação é que não se deve fazer concessões na luta revolucionária, enquanto as cadeias têm que ser quebradas. Surge então o lema da ação direta, que destrói para que o novo possa nascer.

Companheiros, despertem! Despertem, irmãos deserdados! Vamos para a revolução, enfrentemos o despotismo! Mas tenhamos presente a idéia de que é preciso tomar a terra no atual movimento e que o triunfo desse movimento deve ser a emancipação econômica do proletariado, *não por decreto de nenhum governante, mas pela força do ato; não pela aprovação de nenhum congresso, mas pela ação direta do proletariado.* (Grifo nosso).⁴¹

Tudo isso precisa ser feito pela força, a sangue e fogo, não com base em decretos de governantes ou na aprovação de congressos. O que está em consonância com a idéia de que não deve subsistir nenhuma ponte institucional para que as cadeias possam ser efetivamente destruídas, podendo-se assim despertar a espontaneidade livre dentro da nova ordem, ordem que não se institucionaliza, mas que nasce espontaneamente com essa liberdade.

Forçosamente precisa correr sangue, para que as conquistas obtidas beneficiem a todos e não a determinada casta social.⁴²

Assim, a ação direta é ato de destruição, mas destruição que abre caminho para o novo. Bakunin chega a descrevê-la como paixão criadora:

A paixão da destruição é paixão criadora.⁴³

No entanto, a esperança de nascimento de nova ordem jamais se realiza. Há revoluções anarquistas — como no México, e parcialmente na Espanha (1936) —, mas não há sociedades anarquistas. Uma revolução anarquista pode até ganhar, como ato

41 Ricardo Flores Magón, *Antología*, UNAM, México, p. 32.

42 *Idem, ibidem*, p. 7.

43 Bakunin, segundo Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1975.

vitorioso, mas não pode construir uma sociedade, precisamente porque sua crença na espontaneidade impede-lhe de entrar em processo de construção da sociedade. Embora toda criação implique em alguma destruição, o inverso não é verdadeiro, isto é, uma destruição, por si mesma, não leva a uma construção. E, quanto mais se destrói, mais difícil fica a construção.

Essa visão da ação direta leva o anarquista a certa proximidade aos movimentos messiânicos milenaristas do fim da Idade Média européia, proximidade que os próprios anarquistas percebem. Os milenaristas formaram movimentos de revolta com sentido antiinstitucional semelhante, voltando-se concretamente contra a propriedade privada. Mas, da mesma forma que os anarquistas, também não conseguiram desenvolver nenhum sentido de práxis. Mesmo triunfando, ao chegarem ao poder não constroem nova sociedade, mas ficam esperando que a vinda de Cristo leve seus anseios a final feliz. Esperam que o Verbo venha sobre um cavalo branco para assumir o reino de Sião que eles, por sua revolta, prepararam. Embora os anarquistas não esperem nenhuma vinda de Cristo, sua esperança no surgimento espontâneo da liberdade como resultado da destruição da institucionalidade parece mais secularização da atitude messiânica, não chegando, porém, a se constituir em tomada de responsabilidade pela construção da sociedade posterior à rebelião. Por conseguinte, o anarquismo desenvolve uma imagem grandiosa de liberdade, mas não possui modo eficaz de responder ao movimento conservador que a ele se opõe.

**f) A polaridade maniqueísta:
seqüência antiutópica e reação anarquista**

Diante do movimento popular de reclamo da justiça, o movimento conservador afirma as *estruturas centrais da sociedade*, o que Berger chamava de *nomos* e Hayek de *normas gerais de conduta*. Essas estruturas não possuem — nem pretendem possuir — capacidade para assumir tais reclamos. Daí o fato de o conservador, em seu confronto com os movimentos populares, reclamar a *ação repressiva* contra eles. Quando o confronto se aguça, essa ação conservadora não tem outra perspectiva senão a aplicação

da força, desembocando finalmente no terror. O conservador efetivamente muda a sociedade com tais processos de confronto, mas a transforma sempre derivando para maior repressão. Nesse caso, sua perspectiva de aceleração é a perspectiva fascista ou o Estado policial sob qualquer forma. Quanto mais fixamente interpretar o princípio central de sua sociedade, mais maniqueísta será sua posição e mais forte essa lógica que leva a aplicação de medidas violentas e de força.

A seqüência antiutópica sob a qual o conservador interpreta os movimentos populares de protesto social nada mais é do que criação fatasmagórica — projeção —, à sombra da qual ele prepara sua própria aceleração da luta de classes que realiza da sua posição superior, bem como os passos seguintes, que levam ao terror conservador e à transformação de sua sociedade, cada vez mais interpretada de forma fechada como fortaleza. Diz Popper:

As instituições são como fortalezas. Elas precisam ser bem construídas e, *além disso*, guarnecidas adequadamente de gente.⁴⁴

Na visão do conservador, a instituição-fortaleza passa legitimamente a graus sempre maiores de agressividade para manter um *nomos* de sociedade que se encontra questionado por movimentos populares e seus reclamos de justiça. Naturalmente, o conservador — e, no sentido aqui usado, o neoliberal nada mais é do que uma especificidade do conservadorismo — chega à celebração do *poder estatal absoluto*. Hayek, por exemplo, diz:

Quando um governo está soçobrando e não há normas conhecidas, é necessário criar normas para dizer o que se pode fazer e o que não se pode fazer. Nessas circunstâncias, é *praticamente inevitável que alguém tenha poderes absolutos*. Poderes absolutos que devem ser usados justamente para evitar e limitar qualquer poder absoluto no futuro. (Grifo nosso).⁴⁵

A seqüência conservadora inversamente correspondente à seqüência antiutópica que Hayek projeta nos movimentos populares reside agora na sua própria polarização do poder. E apresenta três etapas, que são:

44 Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Aliança Editorial, Madri, 1973, especialmente pp. 78-79, 103-104, etc.

45 F. A. Hayek, entrevista a *El Mercurio*, 12/4/81, Santiago do Chile.

1. Um sistema social fixo, invariável no tempo (*nomos* de Berger e normas gerais de conduta de Hayek, por exemplo).
2. Questionamento popular do sistema.
3. Aceleração da agressividade antipopular até chegar à reivindicação do poder absoluto.

O fato de o liberal reclamar desse poder absoluto como meio para que nunca mais possa haver poder absoluto constitui apenas o modo de legitimar esse poder em termos irrestritos. Com efeito, a idéia de que nunca mais haverá poder absoluto dá precisamente a esse poder absoluto, que é meio para tal fim, legitimidade irrestrita. O poder do conservador se sacraliza absolutamente — embora em termos secularizados. Agora torna-se valor absoluto, porque a sociedade que ele defende é absoluto histórico. A idéia de não mais haver poder absoluto no futuro é valor inquestionável, pois, assumindo o poder absoluto reclamado pelo conservador ou pelo neoliberal, confere-se ao poder esse valor inquestionado de que já não haverá poder absoluto. Por outro lado, absolutizando o valor inquestionado de que não mais haverá poder absoluto no futuro, então o poder absoluto se estabelece. Em termos humanistas, evitar-se-ia o poder absoluto *evitando-o hoje* o mais possível. Mas, ao contrário, nos termos dessa dialética maldita, evita-se o poder absoluto *legitimando-o hoje* em nome de seu desaparecimento futuro.

Essa dialética maldita é a secularização de algo que o Sacro Império da Idade Média estabeleceu em termos cristãos. No caso, o valor absoluto era a salvação das almas para toda a eternidade, em paz e descansando com Deus. Apoiado pela Igreja, o Estado se erigiu no vigilante dessa paz absoluta. Para que a maior quantidade possível de almas entrasse nessa paz absoluta, o Estado tinha que travar a guerra mais absoluta contra aqueles que ameaçavam essa paz futura de todos. Os resultados foram a Inquisição e as Cruzadas. Agora, o pensamento conservador — e também o liberal — recupera esse esquema formal, racionalizando-o em termos secularizados. Assim como Hayek legitima o poder absoluto para que nunca mais haja poder absoluto no futuro, outros já legitimaram a guerra em nome de um tempo futuro, produto dessa guerra, no qual nunca mais haveria guerra. Mais uma vez, trata-se de uma forma de legitimação irrestrita da guerra. Ideologicamente falando, as duas guerras mundiais deste século foram “as últimas guerras” para que nunca mais houvesse guerra.

Através dessa dialética maldita, os conceitos transcendentais são transformados em valores absolutos, em nome dos quais tudo é legítimo. Isso inclui a dialética do “quanto pior, melhor”. Fazendo essa análise da dialética maldita, podemos complementar a seqüência liberal-conservadora, agora incluindo nela a própria seqüência antiutópica:

1. A fixação de um sistema social determinado — nesse caso, o do capitalismo liberal —, que é invariável no tempo e se concentra nas normas gerais de conduta do mercado, como são formuladas por Hayek. Elas são o caminho de aproximação para a imagem de perfeição, elaborada em termos funcionais pelo modelo do equilíbrio (concorrência perfeita). Elas são o único modo de aproximação disponível.

2. O questionamento desse sistema social determinado pelo protesto social popular, que é visto na linha da seqüência antiutópica: a) a utopia é a anulação do mercado; b) a anulação do mercado é impossível; c) tenta-se o impossível, daí resultando o caminho para o caos (ou para a servidão). Assim, a aproximação da concorrência perfeita se contrapõe à aproximação ao caos, ou seja, à morte.

3. Deriva-se a valorização absoluta da afirmação do sistema determinado pelas normas gerais de conduta do mercado como aproximação ao equilíbrio de perfeição. Estão em confronto a vida e a morte: as normas gerais são a vida; o protesto social é a morte. Para defender a vida da morte tudo é lícito, não há limitações para a ação. Reivindica-se o poder absoluto legítimo, sob a condição de ser o poder que afirme para sempre as normas gerais de conduta. À medida que as afirma, é o poder absoluto que assegura que não mais haverá poder absoluto no futuro e, se a guerra for necessária, será a guerra absoluta, o que assegurará que não mais haverá guerra no futuro. Desse modo, o modelo de concorrência transforma-se no valor absoluto de toda a vida social. Assim, aparece o totalitarismo do “mercado total”, com sua própria perspectiva de “guerra total” enquanto guerra anti-subversiva, seja nacional seja nova guerra mundial. Trata-se da passagem ao fascismo atual ou, muito mais da forma democrático-liberal de assumir o fascismo.

Juntamente com o conceito limite, essa seqüência conservadora cria um valor supremo que é a sua expressão de valor. Como o conceito limite é conceito transcendental, também podemos dizer que esse valor supremo é o valor transcendental da socie-

dade específica legitimada, o que deriva do conceito transcendental positivo dessa sociedade. Por outro lado, a partir da seqüência antiutópica, aparece o conceito limite negativo e um mal transcendental que, como mal supremo, se deriva do conceito transcendental negativo. Ordem e desordem se contrapõem, englobando a realidade precária, que é o ponto de partida empírico da construção teórico-categorial. E a isso pode-se acrescentar agora, facilmente, um nível religioso de argumentação, no qual “Deus” e “diabo” são derivados do conceito limite transcendental para se formular expressões transcendentais de tipo mítico-religioso. Assim, ordem e desordem transformam-se em céu e inferno os seus correspondentes.

A seqüência neoliberal tem seus conceitos limites respectivos no equilíbrio da concorrência perfeita, pelo lado da ordem, e no caminho para o caos pela orientação da justiça social, pelo lado da desordem. Essa seqüência neoliberal é nitidamente conservadora, embora seja de conservadorismo específico. Hoje, costuma-se falar de neoconservadorismo. No entanto, analogamente, essa seqüência já existe desde o liberalismo dos primórdios. Só que sua segunda etapa é diferente, pelo fato de que o liberalismo não enfrenta os movimentos de protesto pela justiça social, mas sim a sociedade feudal dentro da qual a nova sociedade burguesa surgiu e se impunha a todo o mundo circundante, que essa sociedade burguesa passou a colonizar.

O primeiro teórico que a desenvolveu em sua forma original foi Locke, que também derivou dessa seqüência 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, essa guerra sempre é justa. Em contrapartida, os outros sempre perdem uma guerra injusta. Assim, Locke declara que o Estado burguês — e os burgueses — transformam legitimamente o perdedor em escravo perpétuo. Trata-se de um poder absoluto para que não haja mais poderes absolutos, porque essa escravidão só desaparece no dia do triunfo total da burguesia.

A seqüência liberal, de forma um tanto mudada, volta a aparecer na Revolução Francesa. O primeiro passo continua sendo a afirmação da sociedade burguesa. O segundo é afirmado agora por Saint Just nos termos da sociedade aberta e de seus inimigos, quando exclama: “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade”. O terceiro passo é a sociedade burguesa como poder

absoluto, com a guilhotina nas mãos. Quando Babeouf cai sob a guilhotina, é a primeira vez que a sociedade aberta se defende contra seus iguais, não mais apenas contra os aristocratas e habitantes das colônias.

Essa orientação contra os “iguais” transforma-se durante o século XIX, cada vez mais, no núcleo da seqüência liberal, até o ponto de se chegar à seqüência conservadora hoje vigente que, por ser conservadora-neoliberal, merece muito mais o nome de *seqüência neoconservadora*. Continua sendo jacobina, mas de jacobinismo unilateralmente orientado contra os defensores da justiça social, contra os quais se volta agora o lema popperiano copiado de Saint Just: “Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade!” Esses inimigos da liberdade, em termos da seqüência antiutópica, são agora descritos como inimigos da sociedade aberta, uma sociedade aberta que, mais uma vez, é a sociedade burguesa. O poder absoluto é agora aquele que já vimos colocado nos termos de Hayek.

Pois o anarquismo nasce justamente em confronto com tal sistema liberal-conservador. Este é um sistema de polarização absoluta — e, portanto, maniqueísta —, que só conhece seu princípio central de organização da sociedade, a liberdade de contratos e a propriedade privada, ou então a ilegitimidade mais absoluta do caos, por parte de seus opositores. É nessa sociedade que nasce o anarquismo, desenvolvendo sua nova e fascinante imagem de liberdade. No entanto, rejeitando a mediatização institucional da transição para outra sociedade e com sua insistência na ação direta, o anarquismo somente consegue inverter a polarização e o maniqueísmo da sociedade burguesa contra a qual surge. Desse modo, a violência anarquista aparece, contrapondo-se à violência do sistema existente, contra o qual o anarquismo se rebela.

Então, as duas posições são insustentáveis. Fechando-se no grau em que se fecha e transformando-se em uma fortaleza, que substitui sua incapacidade de satisfazer as necessidades básicas de sua população pela repressão policial, o sistema capitalista perde sua legitimidade, embora tenha força militar e policial. Por outro lado, à medida que se espera da ação direta a transição para nova liberdade, reforça-se essa reação policial e repressiva do sistema. Não há dúvida de que qualquer rebelião anarquista, mesmo vencedora, já traz em si os germes da derrota, mas

o mesmo vale para o sistema capitalista transformado em fortaleza. Esse sistema leva em si mesmo o germe de profunda violência, sempre exposta, por fim, à tentação de violência fascista do tipo “Viva a morte!” Trata-se da ação direta das classes dominantes para recuperar das cinzas — e talvez da guerra atômica — a sociedade passada.

A contraproposta do anarquismo é a reivindicação da liberdade. Essa liberdade anarquista é um libertar-se da propriedade e do Estado, não precisamente uma propriedade livre ou um Estado livre. É liberdade no sentido de espontaneidade, enquanto a propriedade e o Estado são considerados como expressões dessa espontaneidade.

g) A anarquia como conceito transcendental

Em última instância, a liberdade anarquista não é apenas contrária à propriedade privada: ela também é contrária à propriedade socialista. Com efeito, ela não nega apenas o Estado burguês: ela também nega o Estado socialista. Quando fala de propriedade comum, não fala de propriedade socialista no sentido das sociedades socialistas constituídas. A propriedade comum anarquista implica a flexibilidade total das relações com os objetos. Com efeito, é propriedade de todos com acesso para todos. Aquilo que o anarquista nega na propriedade privada não é apenas o seu caráter privado, mas sim, em geral, o seu caráter privativo. E, embora não seja propriedade privada, a propriedade capitalista continua sendo propriedade privativa. Naturalmente, o acesso a essa propriedade e ao seu desfrute é regulado de forma mercantil, de modo que aquele que acede a tal propriedade sem a permissão correspondente é chamado de ladrão. O anarquista rebela-se contra essa repressão da espontaneidade do acesso aos bens.

A liberdade anarquista é imaginação, mas nem por isso é arbitrária. É imaginação de perfeição, não a partir de alguma institucionalidade, mas sim a partir da vida concreta do homem, que, através de seu trabalho satisfaz suas necessidades. O modo de efetuar esse trabalho, de sentir as necessidades e de conseguir satisfazê-las é refletido pelo anarquista em termos de pro-

gresso infinito. Ele pensa esse processo de intercâmbio com a natureza em termos de dificuldades cada vez menores até, pelo progresso infinito de abstração, chegar à espontaneidade perfeita. Sua imaginação definitiva de liberdade é que tudo seja liberdade e que as próprias necessidades sejam satisfeitas em formas de livre espontaneidade. Naturalmente, diante de progresso infinito desse tipo, toda institucionalidade — trata-se de relações mercantis, de leis, de Estado, de planejamento ou de propriedade privativa de qualquer tipo — aparece como limitação e repressão dessa livre espontaneidade. Assim, a partir do intercâmbio do homem com a natureza e pelo processo de progresso infinito, toda institucionalidade desaparece e a liberdade espontânea surge como a vida plena, sem tais repressões.

No entanto, na imaginação anarquista, essa liberdade plena não é, como diria Hobbes, uma guerra de todos contra todos. Libertar-se desse modo significa criar uma ordem que não necessita de nenhuma institucionalidade: é a ordem espontânea do pensamento anarquista. A realidade é imaginada de tal modo que cada um, seguindo sua livre espontaneidade, realiza espontaneamente uma ordem complementar com as ações de todos os outros. Trata-se da realização daquilo que Kant chamava ironicamente de “bela harmonia”: “Que harmonia mais bela: o que ele quer, também o quer ela!” As coisas já não se chocam duramente no espaço. A liberdade anarquista é a liberdade de cada um escolher o caminho que quiser. Fazendo isso espontaneamente, sem estar guiados por leis do mercado, nem leis ou planos do Estado, todos podem realizar tudo espontaneamente ou em comum. Come-se o que se gosta, faz-se o trabalho que satisfaz e trabalha-se o tempo que cada um quiser. Dorme-se quando se está cansado e se diz diariamente, com liberdade, a opinião que se tem das coisas. Ninguém proíbe nada a ninguém, mas também nada falta para ninguém. Vive-se onde se gosta mais de viver. E aí também se encontra o trabalho de que se gosta, podendo-se satisfazer as necessidades conforme a opinião de cada um. Passeia-se quando se quer, pois todos os bosques estão à disposição. Trabalhando-se segundo o gosto de cada um, a ordem espontânea permite que, de forma correspondente, se tenha os bens segundo o gosto e na quantidade suficiente para cada um. Esse é o sonho anarquista, que, efetivamente, é o sonho máximo da liberdade humana. Não há imaginação arbitrária, nem nenhum país das maravilhas tirado do bolso do paletó. É a realidade con-

creta do homem concreto, levada à sua plenitude através do progresso infinito absolutamente rigoroso.

É a sociedade do viver, contraposta à sociedade do ter. Na sociedade do ter, as coisas não estão à disposição de cada um. Há aqueles que as possuem, os quais são autoridades, que dão ou não suas permissões. Mas, como os homens possuem necessidades, forçosamente têm que aceder às coisas. Entretanto, aquele que as possui pode condicionar esse acesso. Agora, não é o gosto o que leva a viver a vida, mas sim a necessidade, que impõe a violação constante daquela espontaneidade original. Devido às necessidades, tem-se que trabalhar onde se pode, para poder atendê-las. Mas esse “onde se pode” só por casualidade coincide com o “onde se gosta”. Não se pode comer daquilo de que se gosta; é preciso se submeter o gosto ao que se pode alcançar. E, se alguém quiser dar sua opinião no dia-a-dia, tem que dar a opinião que possa ser aceita e não aquela que lhe agrada. Também não se pode viver onde se gosta, sendo preciso ajustar-se ao lugar onde nos deixam viver. Talvez não se deixe alguém sair de algum lugar, talvez não se deixe alguém entrar em outro. Mas, em todo caso, isso não é guiado pelo gosto espontâneo.

Perdida a espontaneidade, as pessoas se ajustam àquilo que é possível. E quem não pode o que quer, 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 de viver” anarquista. A institucionalidade viola e inverte toda a vida espontânea.

O pensamento anarquista desenvolve essa imagem de liberdade. Por sua grandeza, ele marcou todos os pensamentos posteriores. E talvez não se possa pensar uma liberdade mais plena do homem além da liberdade anarquista. Os conceitos limites da institucionalidade perfeita são opacos ao lado da liberdade anarquista. No entanto, a liberdade anarquista não é um conceito empírico que esteja ao alcance da práxis humana. É uma liberdade transcendental, não empírica, embora os pensadores anarquistas a imaginem como meta da ação, como meta empírica. É por isso que eles não a apresentam com toda a radicalidade com que a expusemos. Com efeito, embora se destaque basicamente essa imagem — trabalho comum de coordenação espontânea, abolição das relações mercantis, de todas as leis, inclusive a lei do valor do Estado, etc. —, sua exposição tem que prever exceções devidas ao fato de se pensar anarquia como meta empí-

rica. Assim, por exemplo, quando Flores desenvolve sua idéia do trabalho como trabalho comum, intercala a seguinte exceção:

Cada qual, naturalmente, se assim o desejar, *pode reservar um pedaço de terra* para utilizá-lo na produção segundo seus gostos e inclinações, construir nele sua casa, ter um jardim. O resto, porém, deve ser unido a toda a outra terra, se se quiser trabalhar menos e produzir mais.⁴⁶

Nesse caso, os gostos e inclinações aparecem como opostos ao trabalho comum e sem coordenação com os outros. Outra exceção se apresenta quando o mesmo autor afirma que os crimes contra as pessoas desaparecerão quando se assegurar a liberdade econômica:

Não, não devemos temer uma vida sem governo. Ao contrário, devemos sonhar com ela com toda a força de nosso coração. Naturalmente, haverá alguns indivíduos dotados de instintos anti-sociais. Entretanto, a ciência se encarregará de cuidar deles como doentes que são, pois essas pobres pessoas são vítimas de atavismos, de doenças herdadas, de inclinações nascidas ao calor da injustiça e da brutalidade do meio.⁴⁷

Trata-se de concessões ao pretenso caráter empírico da meta da anarquia. Não obstante, em suas afirmações básicas que já mencionamos, a imaginação anarquista de fato não é empírica, mas sim transcendental.

Teoricamente, esse pensamento anarquista nunca aparece em termos mais elaborados. É pensamento extremamente popular, que se propaga mais por discursos e mobilizações populares do que pela elaboração de grandes teorias. Os livros anarquistas também são escritos com a intenção de despertar a efervescência e contagiar o entusiasmo. São livros "quentes", que tratam de arrastar a humanidade inteira ao seu novo destino.

Ao contrário, os conceitos limites de institucionalidade perfeita da atualidade são secos, extremamente formalizados e contêm sempre alguma reflexão sobre os pressupostos básicos sobre

46 Ricardo Flores Magón, *Antología*, UNAM, México, p. 33.

47 *Idem, ibidem*, p. 54.

os quais tal conceito limite seria realizado. O conceito limite mais discutido no que se refere a seus pressupostos de consistência e factibilidade tem sido, sem dúvida, o modelo de concorrência perfeita, mas o modelo de planejamento perfeito encontra-se em desenvolvimento teórico análogo. Através desses pressupostos, de um ou de outro modo, sempre aparecem os pressupostos do conhecimento perfeito e da velocidade infinita de reação dos fatores.

Em contrapartida, não existe modelo teórico da anarquia — e, provavelmente, nunca existirá. Os modelos são elaborados para adotar posturas em relação à condução da economia. E, no caso do modelo do planejamento, para elaborar técnicas de planejamento econômico. Um pensamento antiinstitucional não pode ter tais técnicas e, portanto, não pode elaborar conceitos correspondentes. Mas não pode haver dúvida de que, se se perguntasse pelos pressupostos de realização da anarquia, a resposta consistiria precisamente na referência a esses pressupostos básicos de qualquer modelo de institucionalidade perfeita: conhecimento perfeito e velocidade infinita de reação dos fatores. E talvez nem esses fossem suficientes.

No entanto, há diferença de fundo. Os conceitos limites de institucionalidade perfeita sempre levam à contradição já indicada de que, ao pensar a institucionalidade em sua perfeição, pensa-se essa institucionalidade em *termos de ausência*. Concorrência perfeita é a ausência da função real da concorrência; legitimação perfeita é a ausência da função social de legitimação; acabamento perfeito das leis implica a ausência de sistema legal real. No caso da anarquia, não há nada de parecido. Pensar no intercâmbio do homem com a natureza em termos de perfeição e liberdade total não significa abstrair de sua realidade, nem explícita nem implicitamente. Uma realidade imperfeita é agora perfeita, mas não aparece aquela contradição implícita que encontramos em todos os casos da conceituação da institucionalidade em termos perfeitos. De todo modo, apesar de a anarquia ser conceito transcendental, a imaginação anarquista influenciou profundamente no desenvolvimento posterior do pensamento social. Ela exerceu essa influência através da crítica e da transformação, das quais se fez objeto o pensamento anarquista. Em todos os casos, essa crítica e a conseqüente transformação partiram do problema da ação direta e da falta de mediações institucionais na con-

cepção da transição da realidade subjugada presente para a liberdade no futuro. E foi Marx que efetuou essa crítica pela primeira vez, iniciando assim a possibilidade de construir a sociedade futura que os anarquistas esperavam como resultado da livre espontaneidade surgida da destruição da sociedade anterior.

A MARCA DE CATEGORIA DO PENSAMENTO SOVIÉTICO

a) O estado socialista na transição

Como idéia de liberdade, a liberdade anarquista teve impacto tão grande sobre os pensamentos sociais atuais que deixou sua marca em cada um deles. Por um lado, podemos ver essa marca nos pensamentos fascistas e neoliberais. Em especial, o fascismo italiano apresenta a influência da celebração da ação direta na mística da greve geral, elaborada por Georges Sorel. O pensamento anarquista influi no pensamento neoliberal à medida que ele, na década de setenta, formula um “capitalismo radical” em termos de capitalismo sem Estado, ao qual os autores correspondentes — em especial David Friedman e Roberto Nozick — dão o nome de *anarquia*.

Não se trata de corrente apartada da corrente neoliberal, mas sim de sua radicalização. É o próprio Hayek que escreve a apresentação da publicação mais importante de Nozick. Embora no caso do pensamento neoliberal os conceitos do pensamento anarquista sejam radicalmente mudados, os autores neoliberais sustentam a continuidade de seus pensamentos com o pensamento anarquista clássico do século XIX.

Os movimentos estudantis da década de 60, que culminaram no Maio de 1968 de Paris, tiveram influências igualmente importantes — e muito mais fiéis aos clássicos do anarquismo. No entanto, a linha mais importante através da qual se deu continuidade ao pensamento anarquista foi a linha do pensamento marxista. Marx foi profundamente afetado pelos pensamentos anarquistas, especialmente os da tradição francesa — Proudhon e Louis Blanc —, mas também por Bakunin. Quando Marx se

refere ao comunismo ou à “associação de produtores livres”, o faz nos mesmos termos da referência dos anarquistas à liberdade ou anarquia. Também podemos encontrar essa identidade afirmada por Lênin, quando, em *O Estado e a Revolução*, insiste na identidade da meta da liberdade por parte dos comunistas e anarquistas.

Mas, apesar dessa identidade, há uma diferença profunda e notável. Ela parte do fato de que o pensamento anarquista não percebe nenhuma necessidade de mediatização institucional entre a ação revolucionária presente e a liberdade de nova sociedade a ser construída no futuro. Em contrapartida, a análise marxista concentra-se nessa problemática da mediatização. Por conseguinte, o seu pensamento tem que ser pensamento muito mais teórico, diferentemente do pensamento anarquista, que é muito mais intuitivo em relação ao efeito imediato da mobilização popular para alcançar a revolução.

O pensamento marxista elabora as categorias teóricas de um pensamento de revolução social e, portanto, penetra especialmente na mediatização institucional entre a ação revolucionária presente e a construção da sociedade futura. Marx pensa essa mediatização a partir do poder político, ou seja, do Estado. Segundo ele, não é a espontaneidade direta do proletariado que leva à ordem espontânea da liberdade: é necessária ação consciente e dirigida para a construção da nova sociedade, ação que só o poder político pode realizar. Desse modo, mudam tanto a teoria da revolução como a da transição para a nova sociedade.

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 o poder estatal-institucional. Assim, mantém-se uma ponte institucional entre a sociedade capitalista e a sociedade socialista, constituída precisamente pelo Estado, que, durante a revolução, passa das mãos da burguesia para as do proletariado. Segundo Marx, a revolução gera novo Estado, não sendo assim ato de destruição do Estado, como o é para o pensamento anarquista.

No entanto, para Marx, a tomada do poder político pelo proletariado também não constitui a transição para a nova sociedade. Aparece assim a teoria da transição, que substitui a esperança anarquista na espontaneidade como único motor de transição. Segundo Marx, a transição é efetuada pelo proletariado com sua atuação detendo o poder político, que é conquistado quando

ele toma o Estado em suas mãos. Somente o Estado do proletariado pode efetuar a mudança do sistema econômico, que o anarquismo esperava fosse feita pela espontaneidade. Essa mudança diz respeito tanto ao sistema de propriedade como a toda a organização de trabalho. O Estado proletário tem que organizar a divisão social do trabalho em novas bases. Por “novas bases” entende-se a organização do trabalho de tal forma que todos o realizem em comum e distribuam seus frutos segundo suas necessidades. Para Marx, isso implica a abolição da propriedade privada e de todo o sistema mercantil de intercâmbio dos produtos e, portanto, a abolição do próprio dinheiro. Assim, a ação política a partir do Estado proletário realiza a liberdade econômica da qual nos fala o anarquista Flores Magón.

Segundo o pensamento de Marx, essa liberdade econômica assegurada, posteriormente, possibilita a própria abolição do Estado. Transformando a divisão social do trabalho no sentido daquela liberdade econômica, o Estado realiza o seu último ato e, portanto, perde sua razão de ser. Dissolvendo-se por obsolescência, o Estado “desaparece”. Aparece então o comunismo, que se revela a realidade daquilo que os anarquistas sonharam como anarquia.

Esse pensamento de Marx levou ao choque frontal com os anarquistas, que o interpretaram como novo estatismo. Trata-se especificamente da disputa com Bakunin, o que levou à ruptura no seio da Primeira Internacional. Bakunin sustentava que, desde que o Estado alcançou o poder para transformar toda a estrutura econômica, ele não desaparecerá, mas se fortalecerá. Assim, surgirá outra sociedade, organizada em termos de dominadores e dominados, mas jamais o comunismo ou a anarquia.

No entanto, o pensamento marxista se impôs no seio dos movimentos socialistas revolucionários. E a razão é bastante compreensível. O pensamento marxista é o único que realmente pode guiar uma revolução vitoriosa. Renunciar à conquista do poder político, como preconiza a linha anarquista, significa renunciar à vitória da revolução. Quanto maior experiência de organização adquiria o movimento operário, mais se convencia de que a espontaneidade anarquista era um belo mito, mas nem por isso deixava de ser mito: podia abalar a sociedade capitalista, mas não poderia superá-la.

Entretanto, a crítica de Bakunin também se revelou simplesmente falsa. Efetivamente, o Estado da sociedade socialista, sur-

gido com as primeiras revoluções vitoriosas, não tendia a desaparecer, mas sim a firmar o seu poder. Mas isto não ocorria pelas razões expostas por Bakunin. Esse Estado não se afirmou por traição dos dirigentes, depois de alcançar o poder, mas por razões totalmente intrínsecas ao exercício do próprio poder. Como a anarquia não é factível para além das boas ou más intenções dos dirigentes, o Estado tinha que se afirmar como poder político.

Assim, à medida que aparece a primeira sociedade socialista, o Estado socialista se constitui a longo prazo, apesar de efetivamente, a partir do Estado, modificar-se toda a organização econômica da divisão social do trabalho e, com ela, todo o sistema de propriedade. Essa transformação no sistema de propriedade se dá pela substituição da propriedade privada pela propriedade socialista e com a instalação de um sistema de planeamento centralizado que assegura decisão planejada das principais orientações da economia, o que aparece na União Soviética a partir dos anos 1928/1929.

No entanto, esse sistema de planeamento é bem diferente daquele que havia sido imaginado por Marx. Marx o havia pensado como organização de produtores livres, que se coordenaria através do planeamento e que, devido a esse planeamento, poderia renunciar ao uso de relações mercantis, compartilhando tanto o trabalho como o consumo.

Entretanto, ao contrário, o planeamento socialista surge de modo completamente diferente. Apesar de desenvolver um sistema de planeamento geral muito mais detalhado e burocratizado do que Marx havia previsto, ele não se mostrou, de modo algum, capaz de abolir as relações mercantis ou o uso do dinheiro. Pelo contrário, o desenvolvimento do planeamento socialista levou ao desenvolvimento ainda maior das próprias relações mercantis. Isso não ocorreu somente na União Soviética, mas repetiu-se posteriormente em todas as novas sociedades socialistas. Hoje, todas elas apresentam um desenvolvimento mercantil bastante superior ao que tinham no momento de sua revolução socialista, apesar de terem surgido grandes sistemas de planeamento econômico. Obviamente, há algo que não funciona na análise que Marx fez das relações mercantis e das razões do uso do dinheiro.

b) A teoria do planejamento econômico perfeito e a crítica neoliberal

O fato de uma economia moderna não poder ser organizada sem recorrer a relações mercantis encontra-se no centro da crítica neoliberal do socialismo. Por isso, parece-nos conveniente abranger a problemática a partir dessa crítica neoliberal, que, com base na impossibilidade de economia sem relações mercantis, desemboca em análise da seqüência antiutópica referente ao socialismo.

Vejam agora a análise da teoria neoliberal sobre o planejamento econômico. Ela aborda teoricamente a problemática do planejamento com base no conceito de economia planejada de forma centralizada, que contrapõe à economia de mercado ou, para usar termos de Euken, à economia planejada de forma descentralizada. Esse conceito de uma economia planejada de forma centralizada é entendido como economia planejada sem o uso de relações mercantis ou indicadores de mercado, pelo fato de que o conceito dessa economia planejada é a substituição do mercado. Assim, quando se contrapõe a economia planejada de forma centralizada à economia de mercado, contrapõe-se plano e mercado ou plano e relações mercantis. Os dois pólos são tratados em termos excludentes: ou plano ou mercado. Isso corresponde à forma primária com a qual o próprio pensamento socialista do século XIX colocava a alternativa ao capitalismo. Esse pensamento é basicamente antimercantil, colocando a sociedade socialista efetivamente como sociedade sem relações mercantis.

A tese neoclássica, como é defendida por Hayek, argumenta então que tal planejamento pressupõe um grau de conhecimento por parte do planejador — em última instância, pressupõe um conhecimento perfeito — que esse planejador jamais conseguirá alcançar. Mas, não o alcançando, o planejador não possui orientação racional de sua atuação, resultando daí ser o planejamento impossível. Nesse sentido, Hayek fala de

(...) impossibilidade de cálculo econômico racional em uma economia dirigida de forma centralizada, na qual, necessariamente, não pode haver preços.¹

1 F. A. Hayek, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zurique, 1952, p. 188.

Assim, o resultado de uma economia sem dinheiro será o caos. Então, é impossível implantá-la. E, assim, a própria intenção tem obrigatoriamente que falhar em cada caso em que a tentativa seja realizada.

Hayek aplica essa mesma tese à explicação de um fato histórico, ou seja, a experiência do socialismo na União Soviética em sua primeira fase. Ele se refere a essa experiência com o nome de “comunismo de guerra” de 1917/1921. Nessa época, os bolcheviques soviéticos tentaram passar para uma economia natural. Com a política da NEP (Nova Política Econômica, introduzida por Lênin), voltaram a uma economia mercantil em 1921.

O colapso do “comunismo de guerra” ocorre exatamente por aquela razão que havia sido prevista pelo professor Mises e pelo professor Brutzkus, ou seja, pela impossibilidade de cálculo econômico racional em uma economia sem dinheiro.²

Efetivamente, a tentativa de passar para a economia sem dinheiro explica, em parte, o colapso econômico observado no fim da guerra civil russa, levando, com a política da NEP, à constituição de uma economia socialista do tipo mercantil, ou seja, com base no uso do dinheiro e nos preços.

Na verdade, Mises e Brutzkus — e, com análise muito mais sofisticada, Max Weber — haviam previsto esse colapso da economia sem dinheiro. No entanto, não haviam previsto o mais importante, isto é, o fato de que a sociedade socialista se constituiria usando as relações mercantis como elemento-chave de seu cálculo econômico. A partir desse momento, as economias socialistas nunca mais tentaram abolir o dinheiro, mas constituíram sistemas de planejamento cuja possibilidade pressupõe o uso do dinheiro e dos preços.

Hayek não faz sequer tentativa de interpretação desse fato. Efetivamente, durante o “comunismo de guerra”, houve na União Soviética a tentativa de realizar algo impossível. Como essa economia sem dinheiro, que se tentava implantar, era impossível, ocorreu o colapso. Diante do colapso, a reação foi a de tornar o projeto socialista possível reconhecendo as relações mercantis como elemento *inevitável* da sociedade socialista. E o caos não surgiu, como tampouco não se deu aquela “destruição de uma

² *Idem, ibidem*, p. 198.

civilização, que nenhum cérebro construiu”³ que Hayek costuma anunciar para tais casos. A seqüência antiutópica de Hayek e Popper não se deu, porque, a partir da tentativa de realizar o impossível, o homem toma consciência daquilo que é possível. Nunca se sabe com antecedência aquilo que é possível. Só se consegue sabê-lo experimentando. E as sociedades socialistas conseguiram saber que o socialismo só é possível quando constituído com base em relações mercantis, ou seja, com base no uso do dinheiro e dos preços. A linguagem soviética refere-se a esse fato falando em “reconhecimento da lei do valor” no socialismo e interpretando o planejamento socialista no sentido de “controle consciente da lei do valor”. Todas as sociedades socialistas de hoje defendem teses parecidas. No entanto, esse novo tipo de economia surgiu precisamente pelo fato de ter-se lançado à realização da nova sociedade sem considerar Mises, Brutzkus e Max Weber. Se eles tivessem sido considerados, hoje não existiria nenhum país socialista, pois esses cientistas não previram a chave da questão.

Efetivamente, o fato-chave citado por Hayek para comprovar sua seqüência antiutópica significa exatamente o contrário daquilo que Hayek quer derivar dele. A tentativa de realizar o impossível não leva ao caos, mas ao conhecimento dos efetivos limites da possibilidade. No entanto — e recentemente ali entra em cena a reflexão de Hayek —, quando não se aprende o mais breve possível e do modo mais flexível possível, esse aprendizado passa por uma crise social e política. Quem não aprende a tempo os limites da possibilidade da ação, através de reflexão lúcida e adequada, acaba aprendendo a *posteriori* através da crise social e política que sua ação provoca. Mas, nos dois casos, trata-se de processos de aprendizado, às vezes extremamente dolorosos. A frase de um estudante do Maio de 1968 em Paris, “Sejamos realistas: façamos o impossível!”, expressa o real, se acrescentarmos que somente agindo assim — e refletindo sobre os passos dados — é que podemos descobrir aquilo que é possível em relação ao futuro. Hayek, no entanto, não vê nada mais do que aquilo que foi possível ontem.

A história, porém, não se move para trás, mas sim para o futuro. Desse modo, continuamos tendo diante de nós a tarefa de descobrir as possibilidades para o futuro. Entretanto, o pen-

³ *Idem*, “La Pretensión del Conocimiento”, in *Inflación o Pleno Empleo?*, Unión Editorial, Madri, 1976, p. 332.

samento conservador esforça-se exclusivamente por demonstrar que não é possível fazer no futuro algo diferente daquilo que se faz hoje. Para tanto, volta sempre a insistir na seqüência anti-utópica, 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, ou seja, literalmente de tudo. Ele não reconhece razões suficientes para planejar e, portanto, descobre naquele que defende o planejamento apenas a “intuição totalitária”, o espírito irracional do poder.

Como, na visão de Popper, o planejamento é total, torna-se impossível. Esse planejamento significaria desdobrar a realidade inteira em termos de plano, supondo conhecimento perfeito de toda a realidade e, na medida em que tal conhecimento não é possível, tratar-se-ia de quimera.

Então, ao invés de pedir planejamento total, a conclusão de Popper poderia ser a de planejamento de equilíbrio global, sem pretender o planejamento total. Mas, ao contrário, ele tenta evitar essa conclusão com sua tese de que a impossibilidade do planejamento é impossibilidade lógica, insinuando-nos a polarização absoluta no sentido de que, se não podemos realizar o planejamento total, também não podemos planejar nenhum equilíbrio global. Ou planejamento total ou mercado total — essa é a alternativa que Popper compartilha com Hayek.

No entanto, a impossibilidade do planejamento total e sem dinheiro não justifica a renúncia ao modelo do planejamento perfeito. Como qualquer socialismo implica a rejeição do automatismo do mercado e a negação de sua tendência ao equilíbrio, o socialismo apresenta-se com a exigência de garantir o equilíbrio econômico através da atividade econômica especial chamada “planejamento”. É isso que explica o fato de que, juntamente com o esforço para a criação da sociedade socialista, aparece a reflexão sobre o equilíbrio econômico em termos de planejamento perfeito. O conceito de planejamento perfeito, naturalmente, é, mais uma vez, conceito limite. Os elementos empíricos do planejamento são pensados através do progresso infinito, em termos tais que acaba aparecendo um modelo que apresenta esse planejamento de modo absolutamente realizado. Esse modo de planejamento perfeito é relativamente novo. Os seus incipientes primórdios aparecem já antes da I Guerra Mundial, por exemplo,

com Otto Neurath. Mas, nessa época, tais reflexões ainda se apresentam misturadas com a idéia de planejamento empírico, sem relações mercantis, apresentando muito mais o propósito de demonstrar que um planejamento sem uso de relações mercantis é empiricamente factível. É a essa problemática que von Mises e Max Weber respondem. Os trabalhos posteriores apareceram muito mais na União Soviética, a partir da política de planejamento de Estado. O primeiro período de elaboração se dá na década de vinte (E. A. Preobrashenski, 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, esses importantes esforços teóricos ainda não levaram a um modelo teórico que permita explicar a destinação ótima e planificada dos recursos econômicos, algo que um modelo de planejamento perfeito tem que realizar. O primeiro estudo que consegue essa formulação foi publicado por L. V. Kantorovich, em 1939. Durante a II Guerra Mundial, teóricos estadunidenses também se dedicaram a essa problemática, a partir da necessidade de solucionar de forma planejada as necessidades logísticas do exército norte-americano. Em 1959, Kantorovich⁴ publicou uma elaboração mais acabada da problemática da destinação ótima de recursos em termos de equilíbrio planejado. É somente a partir desses trabalhos que podemos falar de modelo de planejamento perfeito para uma economia inteira, que é, efetivamente, o antípoda do modelo da concorrência perfeita.

Assim, esse modelo de planejamento perfeito contém os mesmos pressupostos teóricos centrais que o modelo da concorrência perfeita. Isso se deve especialmente ao pressuposto do conhecimento perfeito. Assim, por exemplo, Kantorovich pressupõe que o planejador conhece todos os coeficientes técnicos de todo o sistema produtivo, tanto os efetivamente aplicados como os potenciais.

Esse modelo de planejamento perfeito não constitui, de modo algum, simples inversão ou transformação do modelo de concorrência perfeita. Embora seus pressupostos teóricos básicos sejam os mesmos, o próprio modelo apresenta elaboração diferente. Em especial, trata-se de elaboração de técnicas de planejamento com o objetivo de usá-las no planejamento do

4 L. V. Kantorovich, *La Asignación Óptima de los Recursos Económicos*, Ariel, Barcelona, 1968.

equilíbrio econômico geral. O modelo de concorrência perfeita não apresenta intenção parecida. Embora os dois modelos sejam constituídos de sistemas de equações lineares simultâneas, o modelo de concorrência perfeita as formula de tal modo que não é possível sequer uma solução que se aproxime do equilíbrio, ao passo que o modelo de planejamento perfeito busca precisamente um método que permita o cálculo aproximado do equilíbrio econômico da economia. Kantorovich desenvolve especialmente um método da programação linear para poder resolver o conjunto de equações que levam ao equilíbrio.

Enquanto o modelo de planejamento perfeito desenvolve técnicas de planejamento, o modelo de concorrência perfeita não desenvolve nenhuma técnica. Aliás, propõe-se uma tarefa justamente contrária: comprovar que não é necessário desenvolver técnicas para assegurar o equilíbrio econômico. Segundo esse modelo, o equilíbrio se realiza sozinho, através de mão invisível, de forma mítica.

Ora, o modelo de planejamento perfeito é ou tende a ser modelo de planejamento total. Analogamente o modelo de concorrência perfeita tende a ser modelo do mercado total.

No entanto, o modelo de planejamento perfeito é consistente diante das duas críticas de inconsistência do modelo de concorrência perfeita, ou seja, pode considerar sem problemas o limite positivo do salário e, não sendo modelo de relações concorrenciais e conflitivas, o plano pode ser interpretado como acordo comum e, assim, o pressuposto do conhecimento perfeito é compatível.

No entanto, jamais se pode planejar todos os produtos em termos de equilíbrio geral, como também não se pode refazer o plano global diante de cada mudança da realidade planejada. O equilíbrio planejado é também equilíbrio em cada momento. Mas, como os elementos que entram no conjunto das equações subjacentes ao plano mudam a cada momento, enquanto o cálculo do plano ocorre no tempo, daí decorre demora. O resultado disso são os problemas da agregação, por um lado, e do planejamento do equilíbrio por períodos — e não instantaneamente —, por outro. O planejamento é um processo que se dá no tempo, só podendo considerar, portanto, um conjunto agregado de produtos. Assim, qualquer planejamento econômico — tanto o planejamento global do equilíbrio quanto os planejamentos setoriais — pode ser apenas aproximativo.

Entretanto, há ainda outro elemento que obriga a realizar o planejamento em termos globais. Quando falamos do conhecimento perfeito como pressuposto do modelo de planejamento perfeito, referimo-nos a todos os elementos presentes relevantes para o plano e não a acontecimentos futuros. Conhecimento perfeito não significa previsão perfeita. Em termos de modelos econômicos abstratos, abstrai-se o fato da previsão no tempo pelo pressuposto da velocidade instantânea da reação dos fatores de produção. Com esse pressuposto, não se necessita de nenhuma previsão do futuro para poder assegurar o equilíbrio em cada momento. Normalmente, as teorias atuais expressam esse pressuposto com base na suposição de que os fatores de produção são de “argila”, “manteiga”, etc. Outros o fazem simplesmente supondo a produção de apenas um bem de capital.⁵ Mais uma vez, esse pressuposto pode servir para a derivação de teorias. No entanto, no momento de realizar um planejamento econômico, a realidade é outra, exigindo previsões que, mais uma vez, só podem ser aproximativas.

Temos assim três fatores principais que obrigam o planejamento a um procedimento aproximativo: 1) o planejamento não pode considerar todos os produtos, mas somente conjuntos agregados de produtos; 2) o cálculo do plano não é instantâneo, mas sim um processo no tempo e, portanto, não pode reagir a qualquer mudança na realidade planejada; 3) o plano tem que fazer previsões para o futuro, as quais, pelo fato da imprevisibilidade exata no tempo, não podem ser exatas.

Como o plano é aproximativo, não pode ser específico em relação às decisões que precisam ser tomadas diariamente. O plano calcula estruturas globais nas quais as decisões não especificamente planejadas têm que se inserir. A partir desse caráter inevitável do planejamento, aparece a necessidade de recorrer a relações mercantis — em especial ao uso do dinheiro e dos preços — para que se torne viável. Quando se trata de planejar tudo, certamente essa impossibilidade se faria notar pelo esforço desenfreado, cujo resultado não poderia ser outro do que desordenar a economia que se quer planejar. A cada passo no sentido de maior planejamento, apareceriam cada vez mais elementos por planejar. Assim, chegaríamos ao que Popper descreve ao dizer que “com todo novo controle de relações sociais, criamos um

5 J. F. Meade, *Una Teoría Neoclásica del Crecimiento Económico*, FCE, México, 1976, p. 15.

sem número de novas relações sociais a controlar”.⁶ E disso se concluiria que o planejamento só pode ser uma aproximação global no sentido do equilíbrio.

Interpretando o planejamento desse modo, soluciona-se a questão paradoxal concebendo na teoria do planejamento perfeito uma instância de planejamento que, de fora — com conhecimento perfeito —, realiza o planejamento. Essa solução, no entanto, não torna o planejamento completo factível, fazendo apenas com que seja possível pensá-lo consistentemente e, portanto, usá-lo como modelo para derivar técnicas de planejamento. O processo real de planejamento não apresenta tal instância e, assim, não é factível em termos completos, mas apenas aproximados.

Não existem a situação paradoxal, por um lado, nem a impossibilidade, por outro. O que acontece é que a situação paradoxal é o argumento teórico para poder sustentar a impossibilidade. No entanto, a impossibilidade não é lógica, nem uma contradição lógica. Ela é fáctica, tornando-se presente pelo progresso infinito de má infinitude. No entanto, a própria teoria é consistente, à medida que é a formulação do conceito limite do planejamento econômico. E isso a distingue da teoria da concorrência perfeita.

Também havíamos visto nessa teoria a situação paradoxal a partir da análise de Morgenstern, mas esse paradoxo não tinha solução no quadro da teoria da concorrência. Ele só era solucionado passando-se da teoria da concorrência perfeita para a teoria do planejamento perfeito. Em contrapartida, a teoria do planejamento perfeito é consistente, mas só na condição de não ser interpretada como meta para a qual avança o processo de planejamento. Assim, o resultado é que o planejamento global inevitavelmente é planejamento aproximativo, que só pode se realizar apoiando-se em relações mercantis e no uso do dinheiro.

Esse pequeno esboço da problemática teórica do planejamento baseia-se na explicação da inevitabilidade das relações mercantis, que deve seus argumentos-chave precisamente à teoria de Hayek e à sua crítica da explicação das relações mercantis a partir da propriedade privada juridicamente concebida.

Parece-nos que esses argumentos de Hayek são irrefutáveis, apresentando a única explicação coerente do fato de as sociedades socialistas terem necessitado desenvolver as relações mercantis

⁶ Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, p. 93.

como parte de seu sistema econômico planejado. No entanto, Hayek usa essa valiosa crítica unicamente com fins apologéticos. E o consegue, exclusivamente, pelo fato de identificar relações mercantis com relações capitalistas de produção. E, ao fazê-lo — e, dessa forma, seguindo tanto Mises como Max Weber —, desenvolve seu esquema básico e maniqueísta da polaridade entre plano e mercado, no qual o planejamento é a irracionalidade e o mercado capitalista é a racionalidade econômica.

Desse modo, a explicação correta das relações mercantis é transformada em instrumento da luta de classes para servir ao poder. Então, toda a sociedade apresenta-se permeada pela polarização absoluta de classes, na qual a classe dominante é a portadora da racionalidade e a classe dominada é a portadora da irracionalidade.

c) O planejamento soviético

A teoria do planejamento perfeito surge em função da solução de problemas atuais do planejamento econômico na União Soviética. Assim, mesmo brevemente, teremos que analisar a estrutura econômica na qual se opera esse planejamento.

Historicamente, esse planejamento parte do fato fundamental de que qualquer sistema de planejamento, para que possa ser efetivo, tem que se apoiar nas relações mercantis e no uso do dinheiro. Assim, a primeira tentativa de realizar um planejamento socialista sem relações mercantis fracassou desde o começo, pelo fato de que ter-se-ia que planejar de forma centralizada todos os produtos. Mas, como os produtos que se teria de planejar — e, dependendo do momento de sua produção e de sua localização no espaço, eles são economicamente diferentes, embora fisicamente iguais — tendem ao infinito, nenhum planejador poderia realizar os cálculos correspondentes. Quanto maior é o número de produtos planejados, mais tempo toma o processo de cálculo do plano e mais longe se encontra o plano do momento no qual são tomados os dados para a sua elaboração. Assim, num momento em que se põe de manifesto que um planejamento sem relações mercantis implica um planejamento completo, esse mesmo planejamento passa a ser concebido como processo apoiado

do em relações mercantis. Entretanto, as relações mercantis implicam decisões autônomas de empresas relativamente independentes, que se orientam no quadro do conhecimento possível a partir da empresa. Desse modo, juntamente com o sistema de planejamento, tem que surgir uma economia organizada com base em empresas relativamente autônomas em suas decisões. Por isso, o sistema de planejamento nasce com tensão intrínseca entre o nível das decisões planejadas de forma centralizada e o nível das decisões autônomas das empresas.

O planejamento tem conhecimento aproximado das interdependências de todos os produtores, mas é incapaz de efetuar decisões pormenorizadas para cada um deles. As empresas têm conhecimentos pormenorizados de seus respectivos processos de trabalho, mas, por si mesmas, não podem ter o conhecimento das interdependências do conjunto. A partir dessas diferenças, aparecem uma tensão e também um conflito entre as duas perspectivas e entre as decisões tomadas em relação a elas.

Esse duplo nível da economia socialista é inevitável. Isso se deve ao fato de que a meta da economia socialista é equilíbrio econômico que se torna impossível sem planejamento das orientações gerais da economia. A economia que se orienta exclusivamente pelos indicadores mercantis, tendo seu centro na taxa de lucro, não leva ao equilíbrio, produzindo muito mais uma seqüência de desequilíbrios econômicos que assume as mais variadas formas: desenvolvimento desigual, desemprego, pauperização, destruição ecológica, etc. Assim, a necessidade de assegurar o equilíbrio econômico implica em planejar linhas de desenvolvimento contrárias às tendências do mercado.

Por outro lado, devido ao fato de nenhum planejamento poder ser efetivamente completo, apresenta-se a necessidade de recorrer às relações mercantis e à orientação pelas taxas de lucro. No entanto, os indicadores mercantis nunca levam às mesmas linhas de decisões para as quais se orienta o planejamento. Assim, os dois níveis de planejamento e de decisão mercantil da empresa autônoma produzem tensões que necessitam de soluções respectivas.

Para assegurar o equilíbrio econômico, o planejamento tem que entregar as metas de produção e de custos para as empresas, ou seja, os indicadores de insumo/produto. O plano estipula quanto de que produto cada empresa tem que produzir e quanto de que insumo ela pode consumir no seu processo de produção.

Para que o plano seja equilibrado, o conjunto desses indicadores para todas as empresas deve ser equilibrado, ou seja, não se deve requerer de nenhum insumo mais do que aquilo que se produz. Por outro lado, ele tem que ser ótimo, isto é, os insumos devem ser distribuídos entre as empresas de tal modo que o produto total seja máximo.

Quando o plano entrega as cifras correspondentes às empresas, elas podem ser agregadas. Esse fato é necessário e limita o grau de planejamento. No entanto, não se podem produzir produtos agregados, mas somente produtos específicos. Assim, a empresa tem a função de desagregar essas cifras planejadas e especificá-las. Cada uma das empresas tem que realizar isso, enquanto nenhuma pode receber indicações planejadas para essa especificação. Trata-se do âmbito de sua autonomia.

No entanto, todas essas especificações da empresa têm que ser novamente equilibradas entre si — ou seja, apresentar proporcionalidade — e têm que ser otimizadas. Não sendo possível planejá-las, as empresas só podem especificar as metas agregadas do plano através de relações mercantis. Na economia soviética, isso se realiza através de contratos entre as empresas — que são contratos de compra e venda — e através de cálculo de custos que desemboca em cálculo de lucros a nível de cada empresa. Através de tais contratos de compra e venda e do cálculo dos lucros, o plano é levado ao nível das decisões específicas. Assim, ao nível da empresa, as metas do plano se transformam em limites ou marcos da decisão empresarial. Dentro desses limites, as empresas devem e podem realizar entre si contratos de compra e venda maximizando seus lucros. Na União Soviética, essa relação entre plano e decisão autônoma da empresa é chamada de “controle consciente da lei do valor”.

Assim, para que todo esse processo de planejamento e especificação do plano ao nível das empresas seja possível, deve haver um sistema de preços e de uso do dinheiro como meio de compra entre as empresas e como meio de cálculo no interior da empresa. Esse sistema de preços não pode surgir da relação mercantil entre as empresas, pelo fato de que essa relação é pré-fixada pelas metas agregadas do plano. O próprio plano tem que conter não apenas um plano das metas agregadas de produtos, mas também um plano de preços planejados. Ao nível do planejamento central, esse sistema de preços pode ser obtido, juntamente com o cálculo das metas, pelo método dual do cálculo

de preços-sombra, que Kantorovich chama de “preços objetivamente condicionados”.

No entanto, há dois problemas em relação a esses preços. Por um lado, esse sistema de preços não é necessariamente consistente com o critério dos salários mínimos de subsistência. Em nossa crítica do equilíbrio de Walras-Pareto, já havíamos mencionado essa problemática. O cálculo do preço de equilíbrio só é possível quando se pressupõe salários completamente variáveis entre zero e algum número positivo. Quando se introduz um limite inferior dos salários, o cálculo torna-se inconsistente. Com o cálculo dos preços-sombra ocorre então exatamente o mesmo. Assim, não há garantia de existir algum sistema de preços coerente, o que leva à necessidade de separar preços de cálculo e preços de renda. O outro problema consiste no fato de que esses preços planejados também são preços de produtos agregados e não específicos de produtos especificados. Mais uma vez, a especificação do preço só pode ser realizada ao nível das decisões das empresas autônomas. O preço planejado é limite ou marco para as variações de preços que têm que ocorrer na contratação entre as empresas, quando elas realizam seus contratos de compra e venda num marco das limitações das metas do plano global calculado de forma centralizada.

No que se refere ao cálculo de custo das empresas, esses preços constituem a sua base. Dentro do conjunto econômico planejado, esse cálculo de custos é, ao mesmo tempo, um cálculo de maximização dos lucros. No entanto, esse cálculo de lucros apresenta as limitações próprias do plano. Para maximizar os lucros, a empresa deve respeitar previamente as metas do plano, tendo que se limitar somente à sua especificação, sem poder mudar nada em função de lucros potenciais. Por outro lado, não deve passar dos limites dos preços planejados. Assim, o planejamento não admite maximização de lucros obtida pela produção de produtos não planejados ou pela imposição de preços não planejados. Entretanto, geralmente, ocorrem situações nas quais a produção de outros produtos ou a imposição de outros preços permitem lucros maiores. Por isso, ao nível da empresa, aparecem constantemente — devido à sua orientação no sentido de uma taxa de lucros — incentivos para a transgressão do plano, o que torna necessário o constante controle das empresas por instituições intermediárias entre o plano central e o nível empresarial, visando ao cumprimento do plano.

A isso se deve o fato de não existir um sistema de preços coerente com o plano. Entendemos por “sistema de preços coerente” um sistema no qual todas as empresas cobrem seus custos, enquanto todas as alternativas de decisão empresarial, inseridas no marco das metas do plano, apresentam lucros maiores do que as alternativas que estejam fora das metas do plano. Ou seja, inevitavelmente, sempre há empresas que trabalham com perdas e que apresentam alternativas potenciais de produção a nível empresarial que são excluídas pelo plano, mas que teriam lucros maiores do que no caso de se cumprir o plano.

No entanto, a razão dessa incoerência de qualquer sistema de preços não é simplesmente casual: ela é geral. Teoricamente, não é possível um sistema de preços coerentes, por um lado, porque há necessariamente um nível determinado de salários e, por outro lado, porque as metas planejadas não podem levar em conta todas as informações necessárias para o cálculo de seus preços. Essa incoerência inevitável é somente a contrapartida do fato de que não existem sistemas de preços de mercado que possam conduzir a um equilíbrio econômico.

Pelas mesmas razões a partir das quais temos que negar a possibilidade de tendência de uma economia capitalista ao equilíbrio do mercado, também temos que negar a possibilidade de sistema de preços coerente para uma economia socialista planejada. Por isso, a relação entre planejamento e empresas autônomas é conflitiva e tensa. No entanto, essa tensão só pode ser eliminada quando se renuncia a um dos níveis em favor do outro. Renunciar à autonomia mercantil da empresa seria simplesmente impossível. Em contrapartida, renunciar ao planejamento do equilíbrio seria voltar à economia capitalista e, portanto, desistir de estabelecer o equilíbrio econômico que a economia capitalista não pode assegurar. Assim, o regresso ao capitalismo significaria o regresso à situação conflitiva, agora entre tendências do mercado e desequilíbrios a nível de desemprego, de desenvolvimento desigual e de desequilíbrio ecológico, sem a menor possibilidade de orientar a economia em direção ao equilíbrio. E, como a razão de ser da sociedade socialista é precisamente a capacidade de orientar a economia no sentido do emprego, do desenvolvimento igual e da ecologia, de forma equilibrada, esse regresso também não seria aceitável.

Devido a essa conflitividade entre o nível de planejamento e o nível das empresas autônomas, a maximização dos lucros não

pode ser o critério supremo das decisões econômicas na sociedade socialista. O fato de uma empresa ter prejuízo não é razão para fechá-la, ao passo que a maior capacidade de uma empresa para obter lucros não é razão suficientemente para aumentar ou mudar a sua linha de produção. *A taxa de lucro só pode ser um critério secundário para as decisões em torno das orientações básicas da economia.* No entanto, a economia socialista também necessita de critério formal para calcular a conveniência econômica de suas orientações básicas para a economia, critério que sirva para substituir a taxa de lucro capitalista em sua função central na economia.

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 e para expressá-la quantitativamente. Trata-se de marcos materiais do desenvolvimento econômico, que, por si mesmos, não expressam o rendimento econômico formal. No entanto, a taxa de lucro também não serve para esse fim, pelo fato de que ela própria apresenta limite planejado. Se os próprios lucros são planejados, também se necessita de critério de rendimento para planejar os lucros. No socialismo soviético, a taxa de crescimento econômico revelou ser esse critério formal de rendimento.

Simplificando, podemos dizer que a sociedade socialista 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. Isso é válido na medida em que nos referimos ao critério central de rendimento econômico nessas sociedades. Em ambos os casos, trata-se de critérios formais, de tipo mercantil.

Deve-se insistir no fato de que o critério de maximização da taxa de crescimento também é critério tão mercantil quanto o da maximização da taxa de lucro. A taxa de crescimento se refere ao produto social total. Embora se fale do crescimento do produto físico, a medida desse crescimento não é física, mas sim expressão do produto físico em torno de preços e, portanto, de caráter mercantil. Um crescimento do produto físico que não se expressa em termos mercantis só pode existir com pressupostos muito extremos, como o pressuposto da produção de um só produto ou o pressuposto de taxas físicas de crescimento da produ-
ti-

vidade do trabalho iguais para todos os produtos. E nenhuma economia real poderia jamais cumprir tais pressupostos.

Por seu caráter mercantil, somente a taxa de crescimento pode servir como critério sintético e formal para avaliar o rendimento de uma economia em termos quantitativos. Como critério também sintético e formal, a taxa de lucro jamais pode avaliar o rendimento econômico de uma economia inteira. Não há ponto de vista a partir do qual se possa sustentar que uma economia produz com mais rendimento econômico quanto maior for a participação dos lucros num produto social. A taxa de lucros não pode servir como critério formal de rendimento, a não ser em relação ao rendimento empresarial dentro de uma sociedade capitalista. Neste caso, a taxa de lucro de uma empresa indica o rendimento capitalista em relação à taxa de lucro de outra empresa. Mas em caso algum o volume absoluto dos lucros indica qualquer rendimento econômico.

No caso da taxa de crescimento econômico, a questão é diferente. Do ponto de vista quantitativo, o rendimento econômico é maior quanto maior for a taxa de crescimento. Entretanto, uma orientação econômica voltada para a maximização da taxa de crescimento também não significa que, efetivamente, o produto esteja se maximizando no tempo. Formalmente, não significa isso. Significa somente que o crescimento máximo é o ponto de referência das decisões sobre o crescimento real. Para se poder tomar racionalmente tais decisões sobre o crescimento real, é preciso levar em conta as decisões que produzam o crescimento máximo. A renúncia ao crescimento máximo seria limitação do crescimento, cuja medida é a diferença entre o crescimento real e o crescimento máximo. Somente tomando o crescimento máximo por referência é que se pode medir e, portanto, avaliar quantitativamente o crescimento que não se realiza por determinadas razões. Existe aqui analogia com a orientação da maximização dos lucros. Essa orientação não implica necessariamente a maximização dos lucros. No entanto, um lucro que não se realiza pode ser medido tomando como referência o máximo possível de lucros.

O planejamento soviético utiliza a taxa de crescimento para a avaliação das diversas alternativas de desenvolvimento da economia, do ponto de vista do rendimento econômico. Quando se estimula tal ou qual ramo da produção ou tal ou qual linha de investimento, se está sempre submetido ao critério formal supre-

mo da taxa de crescimento. Da mesma forma, sempre se introduz limitações a essas decisões tomando por referência o pleno emprego, a distribuição adequada da renda, as necessidades ecológicas. Entretanto, não se deixa de tomar como referência atividades como a produção de armamentos. Aparecem diversas possibilidades de crescimento, entre as quais são escolhidas aquelas que são factíveis, com o devido respeito a tais limitações. Entretanto, uma vez satisfeitas tais limitações, a maximização do crescimento continua sendo válida. Em parte, trata-se da decisão entre uma maximização a curto e uma maximização a longo prazo. Podem-se alcançar aumentos na taxa de crescimento sacrificando a ecologia ou o consumo popular. Entretanto, sempre existe o perigo de que tais crescimentos a curto prazo levem à obstaculização dos crescimentos maiores a longo prazo. Assim, o cálculo da taxa de crescimento move-se entre o crescimento maximizado — aparente ou real — e o crescimento real compatível com as limitações aceitas pela política geral do país.

Só com base nesta taxa de crescimento é que o planejamento pode decidir se determinadas empresas têm que crescer, estagnar ou diminuir, sem precisar tomar por referência a taxa de lucro que, para tais efeitos, é inoperante dentro do sistema de preços soviético. Portanto, tais decisões podem ser formalmente racionais sem que se recorra à taxa de lucro como critério básico.

No entanto, com a imposição desse critério de crescimento, a taxa de lucros capitalista foi substituída por outro critério formal e mercantil. Não se substituiu a taxa de lucros pela “satisfação das necessidades”, já que a satisfação das necessidades não é critério de decisões econômicas, pois não pode se transformar em critério formal de racionalidade. Na sociedade socialista, esse critério também existe na forma de limitação da maximização do crescimento, embora, na realidade, seja o sentido do processo de produção. Entretanto, não é nem pode ser critério de decisões enquanto a sociedade socialista continuar produzindo mercadorias. Na sociedade capitalista, as mercadorias são produzidas em função dos lucros. Na sociedade socialista soviética, porém, são produzidas em função do crescimento econômico, o que não é o mesmo que “satisfação de necessidades”. Por isso, a partir dessa maximização do crescimento, aparecem problemas de mistificação análogos à mistificação do capital.

Na sociedade soviética, a taxa de crescimento é potencialmente um critério estrutural da sociedade, assim como a taxa de

lucro o é na sociedade capitalista. Pode-se funcionalizar a sociedade inteira por meio da taxa de crescimento. A distribuição de renda, o sistema de saúde, a educação, etc., podem ser avaliados segundo suas contribuições ao crescimento econômico, analogamente ao que ocorre na sociedade capitalista com sua funcionalização por meio da taxa de lucro. Kolakowski conta que, em fins da década de quarenta, apareceu na Polônia um cartaz que dizia o seguinte: "Lute contra a tuberculose, porque a tuberculose obstaculiza o desenvolvimento das forças produtivas!" O conjunto da sociedade pode ser definido e funcionalizado pelo crescimento econômico. E não há dúvida de que o sistema stalinista levou isso ao extremo.

Entretanto, tal maximização de crescimento sempre necessita de elemento fixo a partir do qual possa se maximizar. Na União Soviética, esse elemento fixo é o sistema econômico, no qual o planejamento global determina o equilíbrio econômico geral, ao passo que as empresas autônomas têm que se inserir nessas orientações econômicas básicas por meio de relações mercantis. Esse sistema econômico proporciona relações de produção estáveis, dentro das quais ocorre todo o processo de crescimento.

Desse modo, a taxa de crescimento é a norma de conduta central em torno da qual se organiza o socialismo soviético. E, ao mesmo tempo, é o modo de assegurar um princípio de êxito no socialismo soviético, princípio que perpassa todos os níveis da sociedade. As limitações da maximização do crescimento que mencionamos — pleno emprego, distribuição de renda, segurança ecológica — não constituem limitações desse princípio do êxito, mas sim seus canais. Elas tornam sustentável o crescimento a longo prazo. No entanto, por si mesmas, não constituem limitações do princípio do êxito, embora, de fato, a segurança trabalhista e alimentícia da sociedade socialista impeçam uma vigência ilimitada do princípio do êxito, como a sociedade capitalista pode apresentar.

d) O critério da maximização das taxas de crescimento econômico

Como norma central de conduta, a taxa de crescimento é transformada no valor mais importante da sociedade socialista,

substituindo a norma central da taxa de lucros capitalista nessa sua função valorativa.

A forma central através da qual o pensamento soviético efetua essa valoração da taxa de crescimento econômico é a mitificação do próprio desenvolvimento tecnológico.

e) A mitificação do progresso técnico

Aparece então um mito tecnológico, com suas projeções para o futuro. O desenvolvimento tecnológico é interpretado como progresso tecnológico que, por uma espécie de lógica implícita, aproxima cada vez mais a humanidade da realização de seus sonhos. Trata-se de metas de progresso que, para usar os termos utilizados por muitos cientistas naturais, são factíveis em princípio. Podemos citar uma projeção soviética desse tipo:

É necessário prolongar a vida do homem até os 150 ou 200 anos, em termos médios, eliminar as doenças infecciosas e reduzir as não infecciosas ao mínimo. É preciso superar a velhice e o cansaço e aprender a devolver a vida àqueles que morrem de forma prematura ou por acidente (...) É necessário produzir todas as matérias conhecidas da terra, até as mais complicadas — as albuminas —, como também produzir as matérias desconhecidas pela natureza, matérias mais duras que o diamante, mais resistentes ao calor do que a terra, matérias com maior temperatura de fusão do que o ósmio e o wolfrâmio, mais flexíveis do que a seda, mais elásticas do que a borracha. É preciso criar novas raças de animais e cultivar novos tipos de plantas, com crescimento mais rápido para fornecer mais carne, leite, lã, cereais, frutas, fibras e madeiras para as necessidades da economia do povo (...) É necessário aprender a dominar o tempo, regulando de tal modo os ventos e o calor como hoje se pode regular os rios, afugentar as nuvens e chamar a chuva e o bom tempo, a neve e o calor de acordo com a nossa vontade.⁷

Trata-se de uma projeção que, partindo de tendências tecnológicas atuais, anuncia metas “possíveis em princípio” e, por seu

⁷ *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch* (Bases, do Marxismo-Leninismo. Manual), Berlim, 1960, pp. 825-826.

turno, concede ao desenvolvimento tecnológico grandeza de progresso humano que não teria fora de tais projeções. Além disso, esse tipo de projeção não é algo tipicamente soviético. Ela pode ser encontrada igualmente no mundo capitalista, em especial nas décadas de cinquenta e sessenta. Também pode se levar tais projeções a extremos muito maiores analisando os próprios "limites do possível". Há muitos estudos nessa linha, vinculando-se à ficção científica e à futurologia. E isso existe tanto na União Soviética quanto nos países capitalistas. Um exemplo muito instrutivo é dado pelos livros de Arthur C. Clark, especialmente o seu *Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible*. O livro aplica uma espécie de cálculo infinitesimal à tendência do desenvolvimento tecnológico. Apresenta metas factíveis em princípio, como a comentada viagem por telefone, o ato de passar por paredes sem qualquer impedimento, a imortalidade garantida à exceção dos acidentes, as formas de comunicação direta sem necessidade de meios de comunicação ou sem o uso de linguagens materializadas, o domínio do tempo e do espaço, a abundância quase absoluta, a ressurreição de certos mortos, etc. Admitindo-se tal cálculo infinitesimal, todas essas metas aparecem como "possíveis em princípio", como limites do possível e, portanto, como fins dos quais se aproxima o desenvolvimento tecnológico por sua própria inércia. Assim, chegar a esse ponto é questão de tempo e de aproveitamento desse tempo para acelerar o progresso ao máximo possível. Embora o otimismo que se encontrava na base dessas projeções infinitas já tenha diminuído bastante nos dias de hoje, devido à crise de crescimento sentida especialmente pela crise ecológica, a análise ainda continua perfeitamente vigente.

Embora tais projeções e a conseqüente valorização do desenvolvimento técnico se realizem em todo o mundo, elas apresentam importância especial no socialismo soviético. Como a taxa de crescimento é a norma central de conduta dessa sociedade, o mito tecnológico pode ser interpretado diretamente como dimensão implícita e inata da sociedade socialista. Quanto mais o horizonte infinito do desenvolvimento técnico valoriza o processo de crescimento econômico como seu veículo real, tanto mais também confere valor intrínseco e inato à própria estrutura socialista, que tem na taxa de crescimento a sua norma central de conduta. Essa relação não se apresenta da mesma forma na sociedade capitalista, que tem a taxa de lucros como a sua norma

central de conduta. Então, essa sociedade precisa de grande esforço ideológico adicional para afirmar que essa maximização do crescimento, de fato, é mais bem garantida quando a taxa de lucro é a norma de conduta e, portanto, quando a sociedade é capitalista.

No entanto, o pensamento soviético não fica nessa mistificação da taxa de crescimento pelo mito técnico. Ela leva a projeção tecnológica para além da inércia do progresso técnico, vinculando-a com a meta comunista clássica do comunismo. Para entender essa extensão, temos que voltar à análise do sistema econômico soviético.

Já analisamos os dois níveis que estruturam o sistema econômico soviético: por um lado, o planejamento global; por outro lado, as empresas autônomas inseridas nas metas globais do plano através de relações mercantis. Os dois planos se encontram em relação tensa.

Do ponto de vista dos planejadores e dos executores do plano, uma economia como essa é imperfeita. À medida que essa economia é pensada em termos perfeitos, aparece um modelo de planejamento perfeito, que é instrumento teórico destinado a derivar e analisar técnicas de planejamento. Trata-se de modelo que abstrai as constantes fricções da economia planejada para poder considerá-la em estado teoricamente puro, isto é, como em laboratório. No entanto, a realidade que se planeja nunca está — e nunca pode estar — em tal estado de perfeição. Ora, do ponto de vista do planejador, com sua conceituação, determinados aspectos dessa realidade aparecem como imperfeições, em relação ao planejamento perfeito. Naturalmente, a principal imperfeição é o fato mesmo da existência de dois níveis econômicos inter-relacionados conflitivamente. A própria existência de relações mercantis e de dinheiro, portanto, se apresenta como imperfeições da economia planejada. Pensar essa economia perfeitamente planejada implica pensá-la sem relações mercantis, mas daí podem derivar outras imperfeições. O próprio fato de se necessitar de estímulos materiais para incentivar a força de trabalho a trabalhar aparece como imperfeição. E, assim, aparecem sucessivamente imperfeições que não poderiam existir em economia perfeitamente organizada. Então, se tomamos essas imperfeições do ponto de vista do planejador e imaginamos uma sociedade futura na qual essas imperfeições já não existam,

encontraremos aquilo que o pensamento soviético considera ser o comunismo.

Embora o pensamento soviético jamais vincule o modelo de planejamento perfeito com o chamado "comunismo pleno", os dois se identificam se os considerarmos como idealizações da realidade planejada do planejador. Assim, pensando-a como conceito limite da economia planejada, a realidade passa a ter como seu horizonte infinito tanto o modelo de planejamento perfeito como a realização desse comunismo.

A sociedade soviética não se interpreta em função do comunismo porque tenha lido Marx, sobre o comunismo; mas sim porque a idealização de sua realidade, levada a seu conceito limite, faz com que tal imagem apareça como imagem de perfeição da sociedade socialista. Trata-se mais uma vez de fenômeno análogo, embora invertido, do que se dá em relação à sociedade capitalista, onde a concorrência perfeita não aparece porque Walras e Pareto tenham falado dela, mas sim porque a idealização de sua realidade, do ponto de vista burguês, faz surgir essa imagem que Walras e Pareto formulam. Sua origem, entretanto, está na própria realidade estruturada, cuja imagem de perfeição é essa concorrência perfeita, que também tem o duplo significado de modelo teórico que abstrai as constantes fricções dessa sociedade de mercado para considerá-la em seu estado teoricamente puro e da meta que faz com que a sociedade se aproxime de tal modelo teórico em nome de valores intrínsecos.

f) A mitificação do progresso social

Desse ponto de vista, o comunismo é compreensível como o valor máximo da sociedade socialista. A imagem do comunismo vincula a mistificação do crescimento econômico através do mito tecnológico à perfeição social do ponto de vista do planejador. Assim, essa perfeição se apresenta como resultado do crescimento econômico projetado a um futuro ilimitado: a perfeição da sociedade socialista como economia planejada. Desse modo, a imagem do comunismo é a imagem de institucionalidade perfeita e aperfeiçoada. É o valor central dessa sociedade socialista,

mas só pode sê-lo porque valoriza infinitamente a norma central da sociedade socialista, ou seja, a taxa de crescimento.

Só desse ponto de vista pode-se compreender a coerência existente entre a imagem do comunismo e a sociedade socialista soviética. A sociedade soviética é interpretada como estando a caminho no sentido de futuro infinito de desenvolvimento, rumo a etapas sempre superiores, com a tendência a chegar ao chamado “comunismo pleno”, embora nunca o alcance em sua plenitude. No entanto, essa perspectiva infinita é interpretada como a perspectiva implícita e inata da sociedade socialista atual, que estaria em constante movimento em direção dessa plenitude. Embora a sociedade seja socialista, esse socialismo não constitui a sociedade definitiva no sentido do *nomos* do pensamento conservador. O socialismo não é interpretado como *nomos* a ser consolidado, mas sim como sociedade de transição entre o capitalismo e comunismo, que não apresenta jamais forma definitiva.

(...) o ideal do comunismo está profundamente arraigado na história e penetra no centro da vida de milhões de trabalhadores. Os sonhos deste ideal podem ser encontrados já no começo da civilização, nos contos da “idade de ouro”. Muitas reivindicações comunistas em sua essência, foram colocadas pelos movimentos de libertação das massas trabalhadoras da Antigüidade e da Idade Média (...) No entanto, esses pensadores não foram capazes de descobrir o segredo das leis de desenvolvimento social e de fundamentar cientificamente a possibilidade real e a necessidade histórica do comunismo. Só o marxismo foi capaz de transformar o comunismo de utopia em ciência. E a união entre o comunismo científico e a classe operária ascendente criou aquela força invencível que erguerá a sociedade ao próximo degrau do progresso social, levando-a do capitalismo ao comunismo.⁸

Todos os sonhos estão aí compreendidos:

Mesmo apresentando-se a ordem comunista em termos gerais, resta claro que, desde o primeiro momento de sua existência, ela torna realidade os desejos mais sonhados da humanidade, seus sonhos de bem-estar geral e abundância, de liberdade e igual-

8 *Idem, ibidem*, p. 823.

dade, de paz, de fraternidade e de colaboração entre os homens. A vitória do comunismo será a realização dos sonhos de toda a humanidade trabalhadora.⁹

Nessa perspectiva, o socialismo não é ainda o comunismo, mas sim o início do caminho que leva a ele. O comunismo seria o desenvolvimento do socialismo até suas últimas conseqüências. Embora se distinga entre as etapas do socialismo e do comunismo, essas etapas não se referem a diferentes sociedades, mas sim a uma sociedade que se desenvolve através de etapas no rumo de sua plenitude. O comunismo pleno como comunismo plenamente alcançado não é sociedade diferente do socialismo, mas esse mesmo socialismo levado à sua plenitude. Por isso, o socialismo é movimento constante, da mesma forma como o comunismo pleno não é concebido em termos estáticos. Ele continua em movimento, mas em relações sociais tais que todos os possíveis conflitos de classe sejam superados. O movimento histórico é concebido como eterno. Mas, inscrito nessa sua eternidade, há o movimento ascendente em direção ao comunismo pleno. Desse modo, o comunismo é a meta prática de plenitude, implícita no socialismo e subjacente às mudanças da sociedade socialista. É, por assim dizer, o interior infinito da sociedade socialista. É o ideal interior da sociedade socialista, que se desenvolve no processo infinito da sociedade socialista.

Contra o princípio de esperança de Bloch, dizem os partidários dessa teoria:

Não é o propósito nem a meta final, mas o processo infinito de finitas manifestações da matéria — esta e não outra — a posição do materialismo histórico e dialético.¹⁰

Transformar as especulações sobre um futuro distante no centro de gravidade das reflexões filosóficas é estéril, desviando-nos da vida e da participação ativa na construção do nosso presente e do nosso futuro próximo.¹¹

Os conhecimentos do presente, de suas condições de desenvolvimento e das leis essenciais do desenvolvimento só possibilitam a previsão científica das etapas próximas, para as quais se diri-

9 *Idem, ibidem*, p. 823.

10 VV. AA., *Ernst Bloch: Revisión del Marxismo* (Anti-Bloch), Berlim, 1957, p. 66.

11 *Idem, ibidem*, p. 61.

ge a sociedade. Especulações relacionadas com a meta final são estranhas ao marxismo.¹²

Assim, a meta final é como que o horizonte da sociedade socialista, não objeto direto de qualquer ação. Como perspectiva do desenvolvimento socialista — perspectiva última —, é um “ideal concreto” subjacente à cada passo da sociedade socialista. Se se pode alcançá-lo ou não algum dia, isso não está em discussão, porque em cada momento continua havendo futuro infinito ao qual se poderá chegar. Não é algo exterior à sociedade socialista como objeto de sonhos, e sim o que está subjacente ao progresso atual em direção de metas futuras, transcendendo qualquer delas. Em sua forma mais extrema, esse ideal concreto é algo como o horizonte do qual o barco se aproxima. A cada aproximação, mais o horizonte se afasta:

O ideal comunista não é apenas sonho, bela meta, modelo ideal do futuro, mas também, simultaneamente, 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 posterior essa norma será substituída por algo ainda melhor.¹³

Foi precisamente esse tipo de ideal que Bloch criticou ao falar de “viagem sem fim”, que em última instância seria viagem sem sentido e, portanto, perda de esperança num “inferno”. No entanto, dado o fato de esse comunismo ser conceito limite abstrato sem possibilidade de realização, não há forma de evitar sua transformação no horizonte de viagem sem fim, enquanto o comunismo continua sendo interpretado como resultante do progresso no tempo. Assim, continua a interpretação das etapas:

Ambos, socialismo e comunismo, representam duas fases da mesma formação socioeconômica e, portanto, a passagem da primeira fase para a segunda só pode se realizar através da

12 *Idem, ibidem*, p. 63.

13 J. S. Gromow, *Das Problem des Ideals in der Philosophie* (O problema do ideal na filosofia), *Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, Berlim, 1961, n° 5, pp. 543-544.

consolidação máxima do socialismo e do aproveitamento de suas leis vigentes.¹⁴

Dito de outra forma, o que importa aqui não é a substituição da formação socioeconômica por outra, mas sim o desenvolvimento que se realiza dentro de uma formação através de mudanças qualitativas e quantitativas.¹⁵

O “ideal concreto” inerente à sociedade socialista, como sua perspectiva e seu horizonte, transforma-se agora em infinitude plena que legitima a sociedade socialista em função da qual apareceu. O comunismo como socialismo pleno, isto é, sem problemas nem fricções, legitima o socialismo presente, com seus problemas e suas fricções. Pensando o socialismo atual em termos perfeitos, aparece então o comunismo, que é colocado como ideal intrínseco do socialismo, em direção ao qual o socialismo avança. O comunismo é um conceito limite, interpretado como futuro empírico em direção ao qual a sociedade avança.

Da mesma forma que no pensamento liberal, aparece uma realidade verdadeira por interpretação do conceito limite em termos empíricos, em função do qual a realidade empírica é interpretada e legitimada. Aparece assim um *realissimum* em função do qual a realidade existe.

Os elementos que constituem os germes do comunismo não se originam somente no seio do socialismo, isto é, não nascem apenas no socialismo; mas também representam o desenvolvimento lógico e o apogeu das relações socialistas, de suas leis e princípios. Essa é a causa pela qual a transição para o desenvolvimento completo do comunismo não destrói as relações socialistas, mas, muito mais do que isso, as afirma de certo modo. Para dar esse passo, não é necessário amarrar os princípios do socialismo, mas, muito mais, garantir a sua completa liberdade de ação.¹⁶

A perfeição do socialismo é o comunismo, desde que se interprete essa perfeição como um caminho no tempo. No entanto, esse caminho é predeterminado pelo desenvolvimento das forças produtivas, que, na interpretação soviética, são consideradas como outro termo para o crescimento econômico e desen-

14 Z. Stepanjan, “Sobre el Tránsito Gradual del Socialismo al Comunismo”, in *Kommunist*, nº 14, 1959, Moscou, p. 35.

15 *Idem, ibidem*, p. 37.

16 *Idem, ibidem*, p. 33.

volvimento tecnológico que o sustentam. Para que o socialismo avance em direção ao comunismo, é preciso haver esse desenvolvimento das forças produtivas, cuja expressão quantitativa está na taxa de crescimento. O socialismo só avança a partir das forças produtivas. A legitimação da sociedade socialista por seu horizonte comunista, portanto, implica a legitimação da norma central de comportamento das sociedades socialistas. Socialismo, crescimento econômico e comunismo se unem através do mito tecnológico.

No entanto, é preciso ampliar esse mito tecnológico para a esfera social, a fim de que ele atue especificamente em função da sociedade socialista. A linha dessa atuação pode ser vista mais uma vez a partir da relação do sistema econômico planejado real e o conceito limite do planejamento perfeito. Então, a transição para o comunismo é vista como transição vinculada ao desenvolvimento das forças produtivas, porque implica a melhoria da economia planejada até que funcione de forma completamente perfeita, especialmente em dois níveis. No primeiro nível, através de planejamento tal que já não haja necessidade de relações mercantis. No segundo nível, através de tal realização do plano que faça com que não exista mais a necessidade de incentivos materiais, porque cada indivíduo realiza o que lhe cabe segundo o plano e por iniciativa própria. Desse modo, a perfeição tecnológica é acompanhada pelo aperfeiçoamento social que leva ao comunismo.

Já a perfeição do planejamento é vista nos seguintes termos:

Não há a menor dúvida de que a função de organizar a economia continuará existindo (no comunismo) de alguma forma através de uma organização qualquer, como função de direção central de desenvolvimento econômico proporcional planejado. No entanto, é indiscutível que essa função, segundo o princípio do centralismo democrático, unirá uma forte direção central a um máximo de iniciativa local. A crescente colaboração e participação direta das massas na direção do Estado e da economia, as formas de organização como os constantes conselhos de produção nas empresas, a participação das comissões de sovietes em contínuo aumento etc., são elementos de um desenvolvimento desse tipo.¹⁷

17 A. Ljapin, *Von der Sozialistischen zur Kommunistischen Arbeit*, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Berlim, 1961, nº 7, p. 270.

Essa melhoria de aperfeiçoamento do planejamento, juntamente com sua descentralização, chega a seu ponto culminante com o desaparecimento do dinheiro:

A necessidade de controle sobre as medidas de trabalho e sobre as medidas de consumo já não existem, o dinheiro é suprimido, as relações mercadoria-dinheiro desaparecem e, assim, muda a partir da sua própria base o caráter das relações entre o homem e a sociedade. Essas relações tornam-se definitivamente livres de considerações egoístas e de tudo aquilo que a busca de lucros e de vantagens materiais traz consigo.¹⁸

Embora se trate do desaparecimento do dinheiro preferencialmente como problema moral — embora seja problema da própria estrutura econômica objetiva —, essa perspectiva está incluída na imagem do futuro. E isso leva ao desaparecimento do Estado e ao estabelecimento da chamada “autonomia administrativa no comunismo”:

A autonomia administrativa no comunismo é o sistema de organização que abrange toda a população, que, com a ajuda desse sistema, realiza diretamente a administração de suas próprias questões (...) No campo da economia — o campo mais importante da autonomia administrativa da sociedade —, isso se dará pelos métodos do planejamento científico da organização de corporações voluntárias e do trabalho em comum, entre coletividades de produção e setores econômicos.¹⁹

A essa perfeição do planejamento ao mesmo tempo descentralizado e centralizado une-se a perfeição da ética do trabalho de cada um. O centro da ética comunista de trabalho é representado pelo princípio “de cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades”. É um princípio de trabalho voluntário, por um lado, e de distribuição livre, por outro. Advoga-se uma tendência atual no sentido desse princípio de justiça:

No entanto, nesta luta, como em toda a atividade soviética, o elemento obrigatório retrocede incessantemente em favor dos

18 *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch*, Berlim, 1960. p. 812.

19 *Idem*, p. 819.

métodos educacionais, da convicção, da influência da coletividade e da publicidade.²⁰

Essa tendência atual é interpretada como devendo chegar a seu ponto culminante no comunismo, o que pressupõe alto grau de abundância de bens materiais:

Os homens terão mais facilidade para se acostumarem às formas de distribuição comunista, já que esta não lhes exige autolimitação artificial nem vida cheia de privações.²¹

Em consequência disso, todo trabalho é voluntário:

No comunismo, todos os membros da sociedade se deixarão conduzir em seu trabalho apenas por impulsos morais e por sua elevada consciência. Em outras palavras, tratar-se-á de trabalho gratuito juntamente com satisfações também gratuitas de todas as necessidades dos trabalhadores.²²

Se o trabalho é voluntário e, portanto, gratuito, a distribuição também tem que sê-lo:

No comunismo, o que vale para a distribuição dos bens materiais e intelectuais é o princípio "a cada um segundo suas necessidades". Em outras palavras, a sociedade outorga a cada indivíduo, gratuitamente, tudo aquilo de que necessita, independentemente de sua posição, da quantidade e qualidade de trabalho que é capaz de oferecer.²³

Assim, com o comunismo aparece a identidade de interesses:

O comunismo, que mudou a produção, a distribuição e o trabalho, também garante a absoluta fusão dos interesses socioeconômicos de todos os membros da sociedade.²⁴

20 Genia Nobel, *Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus* (O desenvolvimento da União Soviética no caminho para o comunismo), Einheit, Berlim, 1960, p. 1111.

21 *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch*, Berlim, 1960, p. 814.

22 *Idem*, p. 810.

23 *Idem*, p. 812.

24 *Idem*, p. 817.

E, a partir dessa identidade de interesses, toda a vida mudará:

Se toda obrigação desaparece da vida da sociedade, então mudarão não apenas as condições sociais da futura sociedade, mas também o próprio homem, que se deixará levar unicamente por suas convicções e pelo reconhecimento de suas obrigações morais.²⁵

Ao invés do luxo, os critérios principais para valorizar as coisas serão a comunidade e a verdadeira beleza. Os homens já não verão nas coisas objetos de vaidade, nem a medida de seu êxito na vida, da mesma forma que sua vida tampouco estará orientada em função de adquirir coisas; o que ocorrerá será que as coisas terão devolvido o seu verdadeiro sentido, que é aliviar e embelezar a vida dos homens.²⁶

Desse modo, socialismo, crescimento econômico e comunismo estão unidos em unidade de presente e futuro, na qual o projeto de todo o futuro possível é considerado como o desenvolvimento das potencialidades da sociedade socialista presente. Fora dessa sociedade não existe futuro.

Trata-se de pensamento extremamente tecnocrata — e, mais ainda, grandiosamente tecnocrata. O destino da humanidade torna-se calculável a partir das taxas de crescimento. A humanidade pode ser conduzida a um progresso sempre maior, que depende de um conjunto técnico de soluções. Nada fica por fazer, desde que se mantenha esse caminho seguro e ascendente do progresso técnico socialmente encaminhado. Quanto mais as forças produtivas são concebidas em termos de crescimento quantitativo e quanto mais exclusivamente seu conteúdo pode se expressar através do estágio da técnica e da produtividade do trabalho, tanto mais seguro parece ser o método.

Assim, interpretando-se o conceito limite do planejamento perfeito como futuro empírico possível, no qual a realidade da sociedade socialista se aproxima gradualmente, então essa sociedade se legitima e afirma toda uma ética social que é o conjunto de normas implícitas à orientação voltada para a maximização do crescimento econômico.

25 *Idem*, p. 817.

26 *Idem*, p. 815.

g) O caráter transcendental do conceito de comunismo

Trata-se, sem dúvida, de pensamento extremamente coerente. Isso pode ser mostrado precisamente pela analogia com o pensamento neoliberal. Embora esse pensamento opere com o conceito limite teórico de concorrência perfeita, que é transformado em futuro empírico do qual se aproxima a realidade da sociedade capitalista, aproximação da qual se deriva a legitimação da sociedade e toda uma ética social de maximização dos lucros, o pensamento neoliberal não alcança esse grau de coerência. O seu conceito de concorrência perfeita, que é transformado em futuro empírico do qual se aproxima a realidade da sociedade capitalista, aproximação da qual se deriva a legitimação da sociedade e toda uma ética social de maximização dos lucros, o pensamento neoliberal não alcança esse grau de coerência. O seu conceito de concorrência perfeita nem sequer é teoricamente consistente e a derivação dos valores que realiza através do processo de aproximação falha teoricamente, porque não pode tornar comensurável a utilidade individual a partir da qual teria que se derivar uma função de bem-estar social.

No pensamento soviético, tais problemas de consistência teórica não se apresentam. O conceito limite do planejamento perfeito é teoricamente consistente e o problema da incompatibilidade da utilidade individual na derivação da função de bem-estar não existe, porque isso é derivado da taxa de crescimento, que já é expressão social.

No caso de nossa análise, adquire especial interesse um êxito particular, que consiste no fato de o socialismo soviético ter sido capaz de constituir uma legitimação do poder que não repousa sobre o uso e o abuso da religião. Todas as sociedades anteriores, embora a revolução francesa já tenha realizado a tentativa para a superação do problema, apresentam em comum a idéia de que o poder é Deus ou, pelo menos, um mandato de Deus, com poder por graça de Deus. Já o poder soviético, efetivamente, renuncia à religião como fonte de legitimação.

Com efeito, o pensamento soviético não opera com expressões transcendentais para seus conceitos limites transcendentais. Esse pensamento também é tripolar, com realidade empírica no centro, cercada por conceitos limites. Como conceito limite posi-

tivo, figura o comunismo, que é interpretado como meta empírica: uma infinitude interior ao homem, que o pensamento soviético não vincula a nenhum Deus. A referência já citada de Lunarcharski, "Se existe um Deus, esse Deus é a vida", não é típica do pensamento soviético. Esse pensamento considera muito mais a vida do homem, em todas as suas dimensões, como questão dos próprios homens. No entanto, tal idéia não está totalmente ausente à União Soviética. Referências como esta abundam na literatura em geral. Mas não são parte expressa da estrutura legitimadora do sistema.

Efetivamente, o misticismo do Deus do poder foi substituído pelo mito tecnológico que já descrevemos. Também existe um mito, mas os soviéticos não o vinculam a Deus. Como conceito limite negativo, em contrapartida, o pensamento soviético refere-se constantemente ao perigo do aniquilamento por uma guerra atômica. Aí também existe diferença em relação ao conceito limite neoliberal. Para este, o conceito limite negativo é o caos como produto do socialismo. Isso faz com que a guerra atômica apareça inclusive como a possibilidade de evitar o pior. Já no pensamento soviético, ela é o pior, temendo-se o capitalismo pela perspectiva de aniquilamento por meio da guerra atômica. Assim, o conceito limite negativo do pensamento soviético não é o capitalismo em si mesmo. Na perspectiva soviética existe confiança total de que o capitalismo terminará e que cada vitória do capitalismo é transitória. Se essa perspectiva teme o capitalismo, isso se deve à razão de que, através da guerra atômica, ele pode acabar com a própria história. Já para o pensamento neoliberal o maior perigo é o socialismo, percebido como perda definitiva da humanidade. Para o pensamento soviético, por seu turno, o capitalismo é desafio que pode ser enfrentado com segurança absoluta, a não ser que haja guerra atômica.

Nessa visão tripolar, pouco cabem expressões transcendentes para esses conceitos limites. Efetivamente, eles são secularizados em seu grau máximo, considerando o melhor e o pior como uma responsabilidade humana. No entanto, essa coerência do pensamento soviético não é tão perfeita como parece à primeira vista. Sua problemática salta aos olhos quando a crítica se concentra em seu conceito de aproximação ao comunismo. Evidentemente, trata-se do progresso infinito aplicado ao desenvolvimento de uma história real. O resultado é progresso tal que não pode chegar a seu fim nem sequer em tempo infinito. Para usar

os termos de Bloch: trata-se de progresso infinito no sentido de viagem sem fim, aproximação sem aproximação. Sendo infinitamente inalcançável, tal aproximação revela-se aproximação absolutamente ilusória.

Já vimos o progresso infinito em seus dois níveis. Por um lado, é progresso infinito teórico que parte das estruturas econômicas com seu centro, que é o planejamento orientado pela maximização das taxas de crescimento econômico. Esse progresso infinito dimana da imagem do planejamento perfeito, que é modelo teórico necessário para a derivação das técnicas de planejamento. Podemos encontrar progressos infinitos teóricos desse tipo em todas as ciências empíricas, como também os vimos, especialmente, no pensamento conservador, neoclássico e anarquista. Apresenta-se o conceito limite positivo que expressa a institucionalidade em seu funcionamento perfeito, sem fricções ou imperfeições. Mas, nesse progresso infinito, também sempre aparece uma transformação da institucionalidade pelo próprio processo de abstração, uma espécie de contradição dialética. Pensando-se 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, vemos que também no planejamento perfeito deixa de existir o processo real de planejamento, à medida que é preciso abstrair as relações mercantis e a coação legal como elementos desse planejamento. O planejamento perfeito é ausência de planejamento real, assim como a concorrência perfeita é ausência de concorrência real e como a legitimação perfeita é ausência das funções reais de legitimação. Trata-se de contradições dialéticas implícitas ao processo de abstração, por meio do progresso infinito. Já vimos a exceção do progresso infinito na abstração anarquista. Como ele não parte de realidade institucionalizada, sua passagem para a anarquia como conceito limite não apresenta essa contradição dialética.

Por outro lado, temos o progresso infinito de aproximação real, cuja finalidade não é a elaboração teórica do conceito limite, mas sim a aproximação prática a esse conceito através do progresso infinito no tempo. Uma seqüência de atos humanos voltada para o futuro é interpretada como aproximação a esse conceito limite teoricamente estabelecido pelo progresso infinito teórico. Exemplo disso é a taxa de crescimento como caminho para

o socialismo ou a taxa de lucro como caminho para a sociedade do mercado total. Mas, sendo impedida a realização desse conceito limite pela própria condição humana, nem um processo infinito pode conseguir alcançar essa meta. Teoricamente, essa impossibilidade revela-se pelos pressupostos implícitos em qualquer conceito de perfeição: conhecimento perfeito e velocidade infinita de reação dos fatores. O processo real de aproximação não se aproxima de tais condições pressupostas. Assim, não se aproxima da meta descrita nos termos do conceito limite. O que aparece como contradição dialética no progresso infinito teórico apresenta-se agora, no progresso infinito de aproximação real, como impossibilidade infinita, ou, se recorrermos à expressão de Hegel, como má infinitude, ou, na de Bloch, como viagem sem fim.

Daí decorre que institucionalidades como o planejamento, o mercado, a legitimação, o Estado, etc., têm sua essência em sua própria imperfeição. Tais elementos existem somente porque existem em termos imperfeitos. Para falar em termos dos pressupostos de possibilidade de tais perfeições institucionais, essas institucionalidades têm sua razão de ser na ausência da possibilidade do conhecimento perfeito e da velocidade infinita de reação dos fatores de produção. Não há outro modo de expressar a razão da existência de todo o sistema institucional além desse. As imagens da instituição perfeita e da conseqüente aproximação infinita à sua realização não são mais do que reflexos da realidade, não tendo nenhum caráter "ontológico". Mas nem por isso são simplesmente "supérfluos". Tais reflexos existem e são elementos necessários para o conhecimento e a transformação da realidade. Essa transformação da realidade, porém, nunca tem o caráter de aproximação. Esses conceitos limites nos dão elementos de juízo sobre a realidade, elementos que não é possível ter sem tais conceitos. No entanto, apresentados como meta de ação, são simplesmente vãos reflexos. 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 esse caráter dos conceitos limites.

No entanto, à medida que a sociedade busca e pretende alcançar seu sentido em tais aproximações, a crítica de sua má infinitude leva à crise do sentido da sociedade. Não se deve entender essa crítica como uma simples atividade teoricamente

crítica. Trata-se da experiência diária, que tende a revelar tais sentidos como vãos. Em contrapartida, a legitimação da sociedade se esforça por insistir no sentido de tal aproximação. A discussão sobre o caráter dos conceitos limites e da aproximação real a eles, portanto, é discussão sobre a legitimidade de uma sociedade. Assim, dizer que o pensamento soviético apresenta como incoerência essa má infinitude equivale a dizer que apresenta crise potencial de legitimidade, que é a crise do seu sentido. À medida que, na sociedade soviética, se tornasse claro que a viagem para o comunismo é viagem sem fim, essa sociedade perderia seu sentido e sua legitimidade. A partir dessa crise, ela teria que se reformular desde as suas próprias raízes.

Como vimos, o pensamento anarquista não apresenta as mesmas contradições dialéticas que os pensamentos de perfeição institucional. Isto torna-se evidente pelo fato de o pensamento anarquista não ser um fato desenvolvido em torno de instituições. Instituições são canais ou formas da vida material. Os pensamentos da perfeição institucional concebem tais instituições em sua perfeição. Em contrapartida, o pensamento anarquista pensa a vida material em termos perfeitamente vívidos e, portanto, chega à conclusão de que a vida material perfeitamente coordenada é vida sem nenhuma institucionalização —, nem propriedade, nem família, nem Estado. E, assim, chega a seu conceito limite de ordem espontânea ou anarquia, que é o conceito da liberdade mais absoluta. O fato de esse conceito limite não conter a contradição dialética analisada corresponde a outro fato: o pensamento anarquista não conhece nem pode conhecer mediações institucionais de realização. É a liberdade além de todas as limitações institucionais. E, como essa liberdade está além das instituições, estas não podem se aproximar da liberdade no tempo, nem aparece qualquer reflexo nesse sentido. No entanto, também não é realizada, pelas mesmas razões pelas quais os conceitos limites institucionais não o são. A anarquia também é conceito transcendental e a liberdade anarquista é a liberdade transcendental.

Mas a liberdade anarquista só é liberdade se concebida como liberdade transcendental. Se interpretarmos o anarquismo como conceito empírico realizável, então a ação direta é o único modo de realizá-lo e a simples destruição aparece como o único caminho real para construir essa realidade. Como a anarquia não deixa espaço para o reflexo de uma aproximação institucional no

tempo, no sentido de sua realização, sua interpretação empírica apresenta o reflexo de sua realização pela ação direta e a destruição no sentido de Bakunin: "A paixão da destruição é paixão criadora". Mas, como se trata de reflexo, o resultado não é a liberdade, mas somente a destruição, sem qualquer criação. No entanto, expressando-se a liberdade anarquista em sua transcendentalidade — e, portanto, expressando-a como não-factível —, ela se revela a grande formulação da liberdade humana, liberdade que nunca pode ser formulada em termos mais grandiosos.

Assim, o comunismo do pensamento soviético e o anarquismo não são a mesma coisa, embora tenham a mesma raiz e sejam ambos igualmente não-factíveis. O comunismo é a institucionalidade perfeita, a ordem institucional perfeita. A anarquia é a ordem espontânea das relações humanas perfeitas, que não necessita mais se institucionalizar. Em termos míticos, a diferença é a mesma existente entre o jardim do Éden, com sua árvore proibida, e o novo Éden, em que já não há árvore proibida. No entanto, como conceitos limites, ambos são não-factíveis.

Por outro lado, o pressuposto de factibilidade é o mesmo para ambos: o conhecimento perfeito, que não é alcançado. Desse modo, formam uma cabeça de Jânus. Formulando a liberdade em termos institucionais, o comunismo se revela ilusório. Formulando-a em termos diretos, o resultado é a ordem espontânea, que é simplesmente não-factível. Entretanto, essa dupla face da perfeição não é adequadamente descrita na relação entre Marx e Bakunin. Essa relação é entre institucionalização e a ação direta. O próprio Marx se defronta com essa problemática como resultado de sua teoria, interpretando-a então em termos do reino da necessidade e do reino da liberdade. O comunismo soviético é esse reino da necessidade pensado em sua perfeição, ao passo que o reino da liberdade é aquela liberdade transcendental que se encontra além do comunismo, tendo sua raiz no anarquismo.

Tomados em sua perfeição, ambos são não-factíveis. A liberdade transcendental, que é a liberdade anarquista, revela-se no jardim do Éden sem árvore proibida, cuja entrada é vigiada e obstruída por dois anjos: o anjo da má infinitude e o anjo da destruição pela ação direta. E então surge a pergunta: como se pode encarnar essa liberdade em uma sociedade que não tem acesso direto a ela?

**A METODOLOGIA DE POPPER E SUAS
ANÁLISES TEÓRICAS DO PLANEJAMENTO,
DA CONCORRÊNCIA E DO PROCESSO
DE INSTITUCIONALIZAÇÃO**

A seguir, procurarei analisar a relação entre a metodologia explícita de Popper e os elementos metodológicos que aparecem em suas análises teóricas dos fenômenos empíricos já mencionados do planejamento, da concorrência do mercado e do processo de institucionalização em geral. Nossa análise girará em torno de dois pólos do pensamento de Popper. Por um lado, suas teses metodológicas, que sustentam que a validade das teorias empíricas repousa sobre enunciados *falseáveis* e que somente esses enunciados podem garantir o *status* científico de tais teorias. Por outro lado, suas afirmações ou críticas a determinadas teorias das ciências sociais, às quais dá certo desenvolvimento próprio.

Antes de mais nada, coloca-se a questão da consistência metodológica das análises empíricas de Popper, consistência medida por sua compatibilidade com a metodologia explícita que o próprio Popper apresenta. Defendo a tese de que nosso autor, em suas análises teóricas sobre a empiria, guia-se por princípios metodológicos não explícitos, que não são compatíveis com a metodologia que ele defende explicitamente em suas análises metodológicas. Assim, no pensamento de Popper, aparece uma contradição entre duas metodologias mutuamente excludentes. Para além da constatação dessa contradição, que invalida seu pensamento, considero que uma metodologia das ciências empíricas é incompatível com as teses metodológicas de Popper, à medida que a metodologia implícita em suas análises empíricas pode ser efetivamente um passo para a metodologia mais adequada das ciências empíricas.

Dando por conhecida a metodologia explícita de Popper, discutirei a tese principal desse trabalho a partir de suas refe-

rências à teoria de planejamento econômico, à teoria da concorrência do mercado e à teoria do processo de institucionalização, tal como aparecem especialmente em seus livros *A sociedade aberta e seus inimigos*, *A miséria do historicismo* e *Conhecimento objetivo*. A reflexão final sobre a metodologia se baseará em seu livro *Lógica da pesquisa científica*.

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

Podemos começar ressaltando que todas essas teorias de Popper são geradas a partir de um princípio comum, que, ademais, é princípio central de toda a sua teoria sobre a sociedade. Trata-se de afirmação empírica sobre a índole da impossibilidade empírica absoluta, que constitui o *princípio geral empírico da impossibilidade*. Popper toma esse princípio da impossibilidade emprestado da teoria econômica de Hayek. Ele poderia ser resumido na tese de que toda ação social humana é limitada pelo fato de que o conjunto dos conhecimentos humanos não é centralizável em uma só cabeça ou instância. Assim, é impossível o conhecimento perfeito de todos os fatos da relação social humana interdependente. Essa impossibilidade vale tanto para cada homem como para qualquer grupo humano e, por conseguinte, para toda instituição humana.¹

Popper não expressa esse princípio da impossibilidade em termos hipotéticos ou de algum “ainda não”, mas sim em termos categóricos. Seus juízos a respeito apresentam muito mais o caráter de juízos apodícticos que advogam um “nunca jamais”, ou seja, uma impossibilidade fatal e insuperável para a ação humana. Popper expressa esse caráter fatal da impossibilidade do conhecimento ilimitado através de termo extremamente problemático: sustenta que se trata de “*impossibilidade lógica*”.² Refere-se, portanto, a instituições cuja realização pressuporia tal conhecimento ilimitado, instituições que são logicamente impos-

1 Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, especialmente pp. 78-79, 103-104, etc.

2 *Idem, ibidem*, p. 93.

síveis. Sem assumir tais termos como nossos, eles comprovam que Popper realiza juízo apodítico, ao qual dá caráter categórico.

Naturalmente, a afirmação de limitação inevitável do conhecimento humano nada tem de novo. O pensamento metafísico a expressa por sua caracterização de Deus como o onisciente. Somente Deus tem conhecimento ilimitado, ao passo que o homem apresenta inevitavelmente conhecimento limitado. Trata-se também da convicção do senso comum de todas as épocas. No entanto, na forma pela qual Max Weber — e depois, especialmente, Hayek e Popper — a introduzem nas ciências sociais e sobretudo na teoria econômica, significa algo novo. Em especial, Hayek transforma esse juízo apodítico onipresente em juízo categórico relevante para a práxis social. Assim, pois, somente em nosso século é que ele aparece como categoria de discernimento da ação social humana, da qual se deriva agora, expressamente, a impossibilidade de qualquer ação humana cuja realização exigisse tal conhecimento ilimitado. É nessa forma de categoria que Popper assume o juízo apodítico da impossibilidade do conhecimento humano perfeito, usando-o em suas análises teóricas como princípio geral empírico da impossibilidade.

Essa afirmação da impossibilidade em termos de categoria é novidade nas ciências sociais atuais, apresentando inegável importância. Mas o que nos interessa não é a análise dessa importância, e sim a análise do *status* metodológico desse princípio da impossibilidade — e de outros princípios — diante da metodologia de Popper. Esta metodologia só admite na ciência enunciados falseáveis e, portanto, enunciados que podem ser pronunciados nos termos de um “ainda não”. No entanto, os princípios da impossibilidade negam esse “ainda não” e, conseqüentemente, tem a forma de enunciados *não-falseáveis*. Logo, um princípio de impossibilidade é falso no caso de ser falseável, com o que Popper chega a um resultado que ameaça toda a sua metodologia. Se um enunciado de impossibilidade afirmar um “ainda não” (por exemplo, “ainda não é possível o homem viajar a Vênus”), não tem caráter apodítico, não servindo para juízos em termos de categorias. Com efeito, tais juízos são de tipo apodítico, isto é, sustentam um “nunca jamais”. Por sua forma, eles não podem ser falseáveis: enquanto juízos categóricos, revelam-se falsos quando podem ser falseáveis. Demonstrar que um princípio de impossibilidade é falseável já significa, por si mesmo,

demonstrar que ele é falso. O princípio geral empírico da impossibilidade se afirma em sua validade precisamente por sua afirmação de que não é falseável.

Até parece que Popper tenta encobrir esse fato que invalida sua metodologia através de simples jogo de palavras: ele designa tais impossibilidades com a expressão "impossibilidades lógicas". Para podermos tirar conclusões, temos que ver como ele tenta demonstrar o seu caráter lógico e não empírico.

a.1) *A teoria do planejamento econômico de Popper*

A teoria do planejamento econômico de Popper é uma crítica do planejamento, constituindo, como tal, o núcleo de seu conceito de utopismo e de sua denúncia. Assim, representa a base de sua visão do mundo, um mundo dividido entre a sociedade aberta e seus inimigos. Daí a importância que ele dá à elaboração dessa teoria. Então reaparece o problema da metodologia popperiana. O juízo de Popper sobre o planejamento pode ser considerado hipotético até mesmo quando ele conclama a se reprimir aqueles que não o compartilham?

A crítica do planejamento elaborada por Popper apresenta um contexto amplo, sem o qual não é compreensível. Popper sustenta que o planejamento do conjunto social é impossível porque isso pressupõe conhecimento ilimitado. Não obstante, é possível tentar o impossível, embora isso, segundo Popper, leve à destruição da sociedade, entendida como caos (o caos ordenado de von Mises), à tirania ou à sociedade fechada, etc. Trata-se, então, de predisposição inevitável para a violência, diante da qual é legítima a aplicação da violência. Ou seja, a utopia leva o utopismo à violência e, portanto, é preciso reprimir — mesmo violentamente — o utopista. Desse modo, a crítica do planejamento de Popper converte-se em legitimação da violência contra aqueles que não a compartilham e, como em qualquer ideologia, essa legitimação da violência passa pela afirmação de que os outros, contra os quais essa violência se volta, é que são os violentos.

Somente nesse quadro é que se torna apreensível a crítica de Popper ao planejamento. Por um lado, trata-se da demonstração da impossibilidade lógica do planejamento. Por outro lado,

trata-se da demonstração do efeito nefasto dessa tentativa de realizar um planejamento logicamente impossível.

Vamos partir, assim, da demonstração da impossibilidade lógica do planejamento. Popper tenta essa demonstração de dois modos diferentes. O primeiro pode ser encontrado em *A miséria do historicismo*,³ ao passo que a outra se encontra no "Prólogo" à edição inglesa de 1957 dessa obra,⁴ sendo destacada por Popper como a mais importante e definitiva.

O primeiro argumento é o mais conhecido, referindo-se não apenas ao planejamento econômico, mas ao planejamento de toda a sociedade, implicando obviamente a economia. Popper tem em mente um possível planejador, que tenta planejar literalmente tudo. Nesse sentido, enfoca um planejamento total. Assim resume o argumento de sua impossibilidade:

O termo "sociedade", naturalmente, abarca todas as relações sociais, inclusive as pessoais: tanto as de uma mãe com seu filho como as de um funcionário do Juizado de Menores com qualquer dos dois. Por várias razões, são inteiramente impossíveis todas ou "quase todas" estas relações, nem que seja porque, *com todo novo controle das relações sociais, criamos um sem número de novas relações a controlar. Em resumo, a impossibilidade é impossibilidade lógica. (A tentativa leva a regressão infinita: a posição é a mesma no caso da tentativa de estudar a totalidade da sociedade que teria que incluir este estudo). (Os grifos são nossos).*⁵

Esse argumento é correto no caso de supormos que o planejador, por um lado, quer efetivamente planejar literalmente tudo e, por outro lado, possui *a priori* conhecimentos limitados, ou seja, teremos que supor que vale também para ele o princípio empírico geral da impossibilidade de um conhecimento ilimitado. Nesse caso, se produz um planejamento que é tentativa de planejar tudo, ao passo que o próprio mecanismo do planejamento impede que se alcance esta meta. Nem um tempo infinito é suficiente para que se possa planejar tudo. Por conseguinte, tal tentativa é falaciosa. Podemos deduzir esse planejamento falacioso do princípio da impossibilidade, mas também podemos

3 *Idem, ibidem*, especialmente, p. 93.

4 *Idem, ibidem*, pp. 11-14.

5 *Idem, ibidem*, pp. 93-94.

deduzir da frustração de tal tentativa de planejamento total a vigência da impossibilidade do conhecimento ilimitado.

Esta última dedução é uma espécie de indução: como a tentativa falha, se conclui que qualquer reflexão também falhará no futuro, decorrendo daí que falha por uma razão inevitável. Buscando tal razão, a encontramos no conhecimento limitado em termos de um princípio de impossibilidade. Assim, transformamos um juízo hipotético segundo o qual até agora tais tentativas de planejamento total fracassaram em um juízo apodítico, segundo o qual fracassarão sempre. A partir desse juízo apodítico, formulamos um juízo categórico, segundo o qual a instituição do planejamento fatalmente desemboca em planejamento frustrado, na medida em que tenta planificar tudo. Daí, deduzimos que é fatalmente inevitável renunciar a esse planejamento de tudo, quando tal ocorre. A partir disso tudo, Popper conclui que é preciso reprimir aquele que tente realizar tal planejamento, tanto em nome do impossível que tenta realizar, como porque sua tentativa de realização destrói a realização daquilo que é possível.

No entanto, o argumento apresenta duas fraquezas. A primeira consiste na tese do caráter lógico da impossibilidade do planejamento total. Se a razão é a vigência de um princípio empírico geral da impossibilidade, tal impossibilidade não é lógica, mas sim fática. Não é logicamente impossível que um homem tenha um conhecimento limitado: isto é impossível faticamente. A lógica não nos diz nada sobre esse ponto, porque ela é vazia em relação a qualquer conteúdo empírico, pelo menos quando entendemos por lógica a lógica formal. À medida que Popper nos diz permanentemente que não existe outra lógica, se aceitarmos o conteúdo de seu argumento teremos que rejeitar sua apresentação metodológica no sentido da impossibilidade *lógica*.

Por outro lado, o argumento expressa um juízo empírico sobre a relação do homem atuante com a totalidade dos fenômenos empíricos que o cercam. A caracterização dessa relação apresenta como resultado o princípio da impossibilidade, do qual se deriva a inevitável frustração do planejamento de tudo. A palavra "lógica" esconde apenas o fato desse juízo, cuja aceitação não cabe na metodologia de Popper, chegando mesmo a destruí-la. O juízo não é falseável, no entanto, é um juízo empírico de validade científica.

E aqui aparece a segunda fraqueza do argumento de Popper. Ele nos diz que a tentativa impossível da realização desse plane-

jamento total desemboca na “regressão infinita”. Entretanto, não existe tal regressão infinita, mas apenas aquilo que Hegel chama “progressão infinita”. A regressão aponta para trás; a progressão aponta para a frente. O argumento de Popper refere-se a algo que acontecerá no futuro e não no passado: é uma predição a partir de um princípio de impossibilidade que prevê algo que acontecerá em todos os futuros possíveis. Assim, o que Popper estabelece é a lei da história em forma de predição da progressão infinita. Foi Hegel quem enfocou pela primeira vez tais progressões, imputando-lhe o caráter de “má infinitude”, que é outra expressão para designar a frustração da perseguição da meta da progressão.

Assim, portanto, podemos resumir adequadamente a tese de Popper nos seguintes termos: devido à impossibilidade do planejamento total, a tentativa de realizá-lo desemboca na “progressão infinita” que é de “má infinitude”, no sentido de que não consegue alcançar sua meta nem mesmo em tempo infinito. O argumento de Popper revela-se então argumento dialético hegeliano. E, efetivamente, nesse contexto, Hegel fala de impossibilidades lógicas. Além de Popper, Hegel é o único que considera tais processos como *logicamente* impossíveis. Conseqüentemente, é muito surpreendente e reveladora a nota que Popper coloca ao pé da página do texto acima citado:

Os holistas talvez tenham a esperança de sair dessa dificuldade através da negação da validade da lógica, que consideram ter sido arrombada pela dialética. Tentei barrar-lhes esse caminho em *What is Dialectic?*⁶

A nota revela apenas a incapacidade de Popper para entender os argumentos dos outros e até mesmo os seus próprios argumentos. Cego por seu ódio a Hegel, transforma-se em ignorante, quando seu argumento é pura dialética hegeliana.

No entanto, Popper não está totalmente satisfeito com esse seu primeiro argumento da impossibilidade do planejamento total. Na realidade, o argumento é concludente, mas Popper se importa muito mais com o seu caráter lógico. Ele precisa sustentar tal caráter lógico para proteger sua metodologia, que estaria derrocada se a impossibilidade não fosse lógica, pois, nesse caso, teria

6 *Idem, ibidem*, p. 93, nota 37.

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, ele passa agora à previsão científica implicada em qualquer planejamento, com o que transforma seu argumento em crítica de todo conhecimento do futuro. Volta-se contra o cientista que pretende saber tudo, inclusive aquilo que só poderá saber amanhã. Assim, Popper descobre um progresso infinito frustrado, do tipo de sua primeira crítica do planejamento:

(...) se existe na realidade crescimento dos conhecimentos humanos, não podemos antecipar hoje o que só saberemos amanhã (...) Minha prova consiste em mostrar que *nenhum previsor científico — seja homem ou máquina — tem a possibilidade de prever por métodos científicos os seus próprios resultados futuros*. A tentativa de realizá-lo só pode alcançar resultado depois que o fato tenha ocorrido, mas aí já é muito tarde para uma previsão; desse modo, só pode alcançar resultado depois que a previsão se tiver convertido em retrodição. *Como é puramente lógico, esse argumento se aplica a previsores científicos de qualquer complexidade, inclusive “sociedades” de previsores mútuos. Mas isso significa que nenhuma sociedade pode prever cientificamente os seus próprios estados de conhecimento futuro. (O último grifo é nosso).*⁷

Ele apresenta esse argumento como “prova lógica”. O argumento não se volta contra as previsões aproximadas, mas sim contra as previsões exatas. Segundo Popper, a ciência não pode ter o saber do futuro, mas isso não exclui conjecturas sobre o futuro.

Mais uma vez, nossa crítica não se dirige contra o conteúdo do argumento, que geralmente é aceito em todas as partes, mas sim 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 as relações sobre presente e futuro. Mais uma vez, ele pressupõe um fato empírico por detrás dos fenômenos dos

⁷ *Idem, ibidem*, p. 13.

quais fala. Trata-se novamente de princípio empírico geral de impossibilidade que se refere ao caráter do tempo. Esse princípio sustenta a impossibilidade empírica de presença simultânea no passado, no presente e no futuro, do qual se deduz o caráter empírico do tempo como tempo discursivo. Se o tempo é discursivo, então esse caráter empírico do tempo torna impossível ter hoje o saber exato do que acontecerá amanhã. Mas o caráter empírico do tempo — como o caráter discreto do espaço — não deriva da lógica, e sim de juízo empírico. Como o tempo é discursivo, a afirmação de que se pode saber com exatidão algo que somente acontecerá amanhã é uma contradição lógica. No entanto, 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 homem fará amanhã não há nenhuma contradição lógica.

Se tomarmos então esses dois argumentos da impossibilidade do planejamento, teremos que interpretá-los no sentido radical exposto por Popper. Segundo ele, é impossível o planejamento que planeje literalmente todos os fenômenos e consiga ser planejamento literalmente exato no curso do tempo discursivo. Popper deduz as impossibilidades do caráter empírico inevitável do conhecimento humano limitado e da discursividade do tempo. Ora, para transformar essa crítica do planejamento literalmente perfeito em crítica a correntes políticas concretas, Popper tem que sustentar que os “historicistas”, como “inimigos da sociedade aberta”, tentam realizar tal tipo de planejamento. Precisa sustentar que eles buscam uma sociedade que se situe fora do tempo discursivo e pretendem a consciência de pelo menos um homem, que seria então o planejador. Por isso é que ele diz dos “utopistas”:

No entanto, não se pode duvidar de que a intenção do utópico é precisamente tentar o impossível...⁸

A posição dessa aspiração ao planejamento perfeito é chamada por ele de “holismo”, que é algo impossível, algo que irrompe em termos destrutivos na realidade quando se tenta realizá-lo e diante do qual a sociedade tem o legítimo direito de

⁸ *Idem, ibidem*, p. 94.

se defender. Popper identifica o holismo com “intuição totalitária”,⁹ que apresenta as duas faces, a face tirânica e a face caótica.

Essa visão de exclusiva denúncia do planejamento reflete a visão absolutamente arbitrária que Popper tem do planejador. Para Popper, o planejador não tem nenhuma função que possa ser tratada objetivamente, mas é homem possuído pelo poder, homem que camufla o seu imenso desejo de poder com a exigência de planejamento. O planejador de Popper é homem ansioso por controlar o mais possível e, por fim, controlar tudo. Ele quer prescrever o que todo mundo tem que fazer, de modo que o planejamento transforma-se simplesmente em eufemismo para esse afã de controle.

Como é impossível para o planejador realizar o seu afã absoluto de poder, ele acaba fracassando e criando o fenômeno do “planejamento não planejado”.¹⁰ O planejamento holístico torna-se então irracional, ao qual Popper contrapõe sua visão de engenharia social fragmentária ou “improvisação fragmentária”.¹¹ Na realidade, não são dois métodos em disputa, pois somente um deles é factível. O outro, por ser impossível, é irracionalismo que destrói o possível que a engenharia social fragmentária poderia alcançar.

Dos dois métodos, sustento que um é possível, ao passo que o outro simplesmente não existe: é impossível.¹²

Desse modo, Popper passa da análise da impossibilidade do planejamento perfeito (planejar tudo com conhecimento absoluto do futuro) à impossibilidade mesma do planejamento em termos de planejamento aproximado:

Não obstante, os holistas não só se propõem a estudar a totalidade de nossa sociedade por um método impossível como se propõem também a controlar e reconstruir nossa sociedade “como um todo”. Profetizam que “o poder do Estado tem necessariamente que aumentar, até que o Estado se identifique quase total-

9 *Idem, ibidem*, p. 93.

10 *Idem, ibidem*, p. 83.

11 *Idem, ibidem*.

12 *Idem, ibidem*.

mente com a sociedade” (Mannheim). A intuição expressa por esta passagem é bastante clara: é a intuição totalitária.¹³

Deixemos de lado a acusação gratuita que Popper faz a Mannheim, a qual nada tem a ver com o que este realmente diz. Destaquemos muito mais o fato de Popper identificar, sem mais nem menos, o 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” sem dúvida é possível, só que em termos aproximados e imperfeitos, da mesma forma como tudo é imperfeito neste mundo. Popper quer deduzir de um modelo teórico um “mundo dos fatos” e, como sempre nesses casos, constrói um “mundo de demônios independentes dos fatos” que não lhe permite mais ver a realidade empírica. Desse modo, desemboca em uma visão da história na qual sua “sociedade aberta” está constantemente ameaçada por uma gigantesca conspiração de inimigos fanáticos de poder, que traem a liberdade e se apossam da irracionalidade, cuja raiz está em seus sonhos de construir um mundo impossível cujo brilho aparente é a outra face do inferno.

Isso não pode ser feito. São sonhos utópicos ou talvez mal entendidos. O fato de dizer que hoje nos vemos *forçados* a fazer uma coisa que é *logicamente impossível* — a saber, montar e dirigir todo o sistema da sociedade e regular a totalidade da vida social — é simplesmente uma tentativa típica de nos ameaçar com as “forças históricas” e os “desenvolvimentos iminentes” que tornam inevitável o planejamento utópico. (Os grifos são nossos).¹⁴

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

Como outros antes de mim, cheguei ao resultado de que a idéia de um *planejamento social utópico* é fogo fátuo de grandes dimensões, que nos atrai para o pântano. A *hibris* que nos leva a tentar realizar o céu na terra também nos seduz a transformar *a terra em inferno* — um inferno como só os homens podem realizar uns contra os outros.¹⁵

13 *Idem, ibidem*, p. 93.

14 *Idem, ibidem*, pp. 95-96.

15 Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1974, p. VIII.

Passando sem mais nem menos de seu conceito de planejamento perfeito ao planejamento real, Popper transforma todo o complexo do planejamento em planejamento social utópico, vinculando-o com a *hibris*, que tenta passar à onisciência e para além da discursividade do tempo, considerando-a como o “diabo” que está realizando o seu inferno na terra. Desse modo, Popper cria o mecanismo da agressão contra qualquer socialismo, uma agressão que pode recorrer às raízes últimas da metafísica de todos os tempos. O “Deus-Popper” luta contra o “socialismo-diabo”.

a.2) *A teoria da concorrência de Popper*

Popper enfoca a concorrência de mercado nos termos da “teoria do equilíbrio” fundada por Walras e Pareto e de modo próximo à interpretação dessa teoria por Hayek nos dias de hoje. Ele distingue entre a institucionalidade da concorrência de mercado e a teoria dessa institucionalidade, que é a teoria do equilíbrio. Essa é uma distinção que Popper rejeita expressamente em seu enfoque de planejamento, no qual a teoria do planejamento é simplesmente identificada com a institucionalidade do planejamento. Referindo-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, de “*método zero*”. Com isso, quero significar o método de construção de um modelo, com base na suposição de *completa racionalidade* (e, talvez, também sobre a suposição de *possuir informação completa*) por parte de todos os indivíduos implicados, bem como o método de estimar o desvio da conduta real das pessoas em relação à conduta modelo, usando esta última como uma espécie de coordenada zero. (Os grifos são nossos).¹⁶

Certamente, esse é o método da teoria do equilíbrio de concorrência em excelente descrição. A realidade aparece como desvio de idealização teoricamente descrita por esse “método zero”, ao passo que, obviamente, dadas as suposições de completa racionalidade e informação, o próprio equilíbrio é inalcançá-

¹⁶ *Idem*, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, p. 156.

vel. Mas não há dúvida de que esse mesmo método rege também a teoria do planejamento.¹⁷ No entanto, Popper nega enfaticamente a aplicação desse método ao planejamento e à teoria do planejamento:

Pode-se inclusive dizer que as totalidades (no sentido de totalidade de todas as propriedades e aspectos de uma coisa, especialmente de todas as relações mantidas entre suas partes constituintes) *nunca podem ser objeto de nenhuma atividade científica ou de outro tipo*. (O grifo é nosso).¹⁸

Não obstante, o “método zero” refere-se exatamente a este tipo de totalidade, embora somente em termos teóricos, isto é, sem pretender conhecer completamente tal totalidade. Entretanto, volta-se para ela, a fim de elaborar teorias e técnicas, para interpretar ou influir sobre esta totalidade, especialmente no que se refere a “todas as relações mantidas entre suas constituintes”. Tais modelos de otimização necessariamente se referem a “tudo”, devido ao pressuposto de que “tudo” é planejado e mercantilizado. Ademais, supõem que a decisão seja provida de informação completa, porque, de outra forma, não se poderia formular nem sequer o que é um comportamento completamente racional, seja do planejador, seja do participante do mercado. Não se pode construir modelos de otimização sem pressupor o conhecimento da totalidade dos fenômenos.

Entretanto, tais modelos não são o fenômeno em si, nem a institucionalidade que faz a mediação entre os fenômenos. Por outro lado, eles não são lógicos, mas somente empregam a lógica: trata-se de uma empiria idealizada, com a que se observa também nas ciências naturais.¹⁹ Sua realização como modelo é impossível, embora não se trate de impossibilidade lógica, como pretende Popper. Não obstante, esse caráter de impossibilidade não impede que sejam teorias ou modelos científicos. A realidade só pode aproximar-se deles, mas neles se encontra sua referência de racionalidade. Jamais se pode deduzir desses modelos a impossi-

17 Cf., por exemplo, Kantorovich, *La Asignación Óptima de Recursos*, Ariel, Barcelona, 1968.

18 Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 91 (a referência entre parênteses é da p. 90).

19 *Idem*, *ibidem*, p. 156, nota 38.

bilidade dos processos reais, mas apenas a conclusão de que os processos reais nunca podem ser simples repetição desses modelos.

Registrado esse dado, podemos agora voltar ao argumento popperiano sobre a impossibilidade do planejamento. O que é impossível é apenas o planejamento perfeito, tal como é analisado pelo modelo e teoria do planejamento perfeito. Da mesma forma, o modelo do equilíbrio de concorrência não redundaria na impossibilidade da concorrência, mas somente na impossibilidade de alcançar o equilíbrio descrito pelas equações desse modelo de concorrência perfeitamente equilibrado. Se Popper fosse coerente, teria que concluir da impossibilidade lógica tanto da concorrência como do planejamento ou admitir a possibilidade de ambos. Não tendo essa coerência, a impossibilidade lógica popperiana do planejamento mostra-se simplesmente *ideo-lógica*: é uma racionalização de preconceitos.

Desse modo, Popper não nega a possibilidade da “institucionalidade da concorrência”, negando apenas a possibilidade de que essa concorrência possa alcançar o equilíbrio descrito pela teoria do equilíbrio (modelo de concorrência perfeita). No que se refere a essa impossibilidade, ele utiliza dois argumentos: o primeiro refere-se à tendência do equilíbrio dos mercados; o segundo ao antiintervencionismo.

Em relação ao primeiro argumento, Popper assinala:

Essa teoria (do equilíbrio) não afirma que o equilíbrio é alcançado em parte alguma. Afirma apenas que todo desequilíbrio (e estão ocorrendo desequilíbrios durante todo o tempo) é seguido por reajuste, de “movimento” em direção ao equilíbrio.²⁰

Assim, segundo Popper, temos a tendência ao equilíbrio que nunca se realiza. O que existe são movimentos no sentido do equilíbrio, que sempre são interrompidos por desequilíbrios, que provocam novamente a tendência para o equilíbrio. Na mesma linha dessa teoria do equilíbrio pode-se acrescentar, ainda, que são os próprios movimentos de equilíbrio que provocam reações a partir das quais se provocam os novos desequilíbrios. O próprio Popper aponta essa relação em resumo de uma teoria de Marx, corroborando-a:

20 *Idem, ibidem*, p. 131, nota 16.

(...) Mesmo sendo certo que as leis inerentes ao mercado livre defendem a tendência no sentido da ocupação total, não menos certo é que cada aproximação isolada à ocupação total, ou seja, à escassez da mão-de-obra, estimula os inventores e investidores a criarem e introduzirem novas máquinas, destinadas a economizar mão-de-obra, dando lugar, assim (...), a nova onda de desemprego e crise.²¹

Assim, ao lado da meta do equilíbrio, temos a afirmação de Popper de que a “institucionalidade de mercado”, ao tentar se aproximar dessa meta, cria desequilíbrios que torna a afastá-los dela. Tal equilíbrio-meta não é alcançável nem em tempo infinito. Conseqüentemente, *mutatis mutandis*, voltamos à análise da má infinitude do progresso infinito, que já vimos ao analisar sua crítica do planejamento. A diferença está em que, no caso do planejamento, Popper menciona o problema do progresso infinito como a questão vinculada à tentativa de realizar o plano perfeito, ao passo que, no caso do mercado, essa análise não aparece. Entretanto, sua análise da relação entre o movimento do mercado e o equilíbrio é simétrica à sua análise da relação entre a “institucionalidade do planejamento” e o plano equilibrado como meta ideal. A razão do porquê dessa simetria é clara: ele teria que sustentar não apenas a “impossibilidade lógica” do planejamento, como também a “impossibilidade lógica” do mercado, do que redundaria a “impossibilidade lógica” de toda a sociedade moderna, seja capitalista seja socialista.

O segundo argumento, referente à impossibilidade do equilíbrio do mercado em sua forma perfeita, lança mão do antiintervencionismo. Diante da economia de mercado, o antiintervencionismo sustenta a minimização da atividade estatal na economia. Encontra-se vinculado à postura extrema do anarco-capitalismo, que sonha com a extinção total do Estado por meio da transformação de todas as atividades públicas em atividades das empresas privadas do mercado. Diz Popper sobre o antiintervencionismo:

(...) Sustento que uma política de antiintervencionismo *universal* é insustentável, quanto mais não seja *por razões puramente*

²¹ *Idem*, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Vol. II, p. 266.

lógicas, já que seus partidários não terão outro remédio a não ser recomendar uma intervenção política destinada a impedir a intervenção. (O último grifo é nosso).²²

Mais uma vez, compartilhamos o conteúdo do juízo: a experiência das políticas antiintervencionistas, tanto do passado como hoje, tanto na América do Sul como nos Estados Unidos, parece confirmar que a diminuição da intervenção do Estado benfeitor foi substituída pelo intervencionismo político do Estado policial e militar. A intervenção não diminuiu, apenas se deslocou do campo social para o campo policial e militar.

Mais uma vez, o problema está na forma do argumento de Popper. Por um lado, Popper não nos dá a razão pela qual a tentativa do não-intervencionismo fracassa, passando a ser uma mudança da linha da intervenção estatal. Nesse caso, o princípio da impossibilidade do conhecimento perfeito não serve como referência explicativa. Ele serviu na crítica do planejamento e da tendência para o equilíbrio do mercado. Entretanto, o fracasso do antiintervencionismo não tem essa mesma origem, o que Popper reconhecerá indiretamente mais tarde. Mais uma vez, o que existe por detrás disso é o princípio de impossibilidade. Podemos chegar a esse princípio se, com Popper, sustentarmos que, com a diminuição das intervenções do Estado benfeitor, aumentam as crises econômicas e seus efeitos sobre a população. Essa população dificilmente pode agüentar a pauperização, tendendo a levantar-se em favor dessas intervenções. Assim, é preciso a intervenção para suportar as reivindicações populares — e essa intervenção será policial e militar.

Há um lugar no qual Popper menciona o princípio empírico geral da impossibilidade correspondente: ele fala de “leis como a de que os homens não podem viver sem alimento...”²³ Como não podem fazê-lo, o descontentamento tem a raiz de necessidade que obriga a fomentar a intervenção policial ao diminuir a segurança do bem-estar. Nesse ponto, aparece outro princípio de impossibilidade, que é tão pouco falseável como os anteriores. Ninguém duvida de que o homem não possa viver sem alimento. No entanto, o enunciado correspondente não é falseável. Ele forma um juízo apodítico que Popper usa em termos de catego-

²² *Idem*, *La Miseria del Historicismismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, pp. 74-75.

²³ *Idem*, *ibidem*, p. 77, nota 10.

rias, ou seja, como categoria para avaliar o fenômeno empírico do antiintervencionismo. O princípio correspondente da impossibilidade, assim, sustenta que o conjunto de fenômenos possíveis está ligado a essa impossibilidade categórica. Se formulássemos um falseamento correspondente, ele seria o seguinte: “Esse homem vive sem alimento”. Em termos do princípio de impossibilidade, essa formulação seria *a priori* falsa, não admissível como enunciado básico, o qual tem que se referir a acontecimentos possíveis.

Mais uma vez, Popper esconde o fato das afirmações empíricas não-falseáveis atrás da afirmação da “impossibilidade lógica”. Assim, diz que o antiintervencionismo é universalmente insustentável por razões “puramente lógicas”,²⁴ confundindo-nos mais uma vez com a palavra “lógica” em relação a juízos empíricos não-falseáveis que ele mesmo tem que usar. No entanto, a impossibilidade do antiintervencionismo não é lógica, mas sim fática. A lógica não impõe a ninguém que se alimente para poder viver. O que impõe isso é o mundo real empírico.

Mais uma vez, vemos que Popper desemboca na constatação da impossibilidade a partir da má infinitude do progresso infinito, como resultado da vigência do princípio empírico geral de impossibilidade. Agora, sim, se pode concluir a impossibilidade de uma política correspondente, mas não de uma institucionalidade completa, como no caso do planejamento. Partindo da simetria do movimento sobre o planejamento e sobre o antiintervencionismo, ele não chega a uma simetria das conclusões. Se buscasse essa simetria, teria chegado ao resultado de que um planejamento da sociedade “como um todo” nunca pode substituir o próprio mercado e que uma política de aumento da autonomia dos mercados não pode prescindir universalmente do planejamento da sociedade “como um todo”. Então, planejamento e mercado apareceriam como institucionalidades complementares e não excludentes na perseguição do equilíbrio econômico.

Não obstante, Popper não busca esse tipo de coerência. Daí o fato de tirar a conclusão sobre a política do antiintervencionismo que leva à contradição mais evidente, com suas posições sobre o planejamento. Com efeito, declara ele que a política antiintervencionista é impossível — e até logicamente impossível. Conseqüentemente, teria que concluir agora, como no caso do planeja-

24 *Idem, ibidem*, p. 74.

mento, que aquele que tenta realizar o impossível é utopista, violento, despótico, caótico e, finalmente, diabólico, que transforma a terra em inferno por sua tentativa de construir nela o céu. Mas ele não faz nada disso. Pelo contrário, nos diz agora que o antiintervencionismo, que, segundo o próprio Popper, é a perseguição de algo logicamente impossível, constitui atitude “tipicamente tecnológica”:

Pelo contrário, creio que o antiintervencionismo implica um ponto de vista tecnológico, à medida que ele afirma que o intervencionismo piora as coisas, ou seja, que certas ações políticas não teriam certos efeitos, a saber, não os efeitos desejados. É uma das tarefas mais características de toda a tecnologia é *destacar o que não pode ser realizado*.

Entretanto, isso mostra que o antiintervencionismo pode ser qualificado como *doutrina tipicamente tecnológica*.²⁵

Quando alguém tenta o impossível em nome do mercado, isso é bom. Quando alguém tenta o impossível em nome do planejamento, isso é mau. Toda a argumentação apresentada por Popper é excessiva: ele poderia ter dito desde o princípio que o planejamento é mau e que o mercado é bom. Para isso, não seria necessário escrever nenhum livro. Devido à sua insistência na “impossibilidade lógica” de fenômenos empíricos, acabou por perder toda a lógica.

Mantendo assim bem firme suas coordenadas ideológicas, Popper apresenta uma solução que, por meio da *engenharia fragmentária*, deve evitar tanto o planejamento da sociedade “como um todo” quanto o antiintervencionismo. Ele apresenta essa engenharia fragmentária como o caminho viável entre dois pólos impossíveis, embora nada mais faça do que afirmar o preconceito majoritariamente compartilhado no momento em que escreve seus livros correspondentes. Efetivamente, o que apresenta como única alternativa viável entre pólos metafisicamente impossíveis é simplesmente um intervencionismo keynesiano, extremamente cauteloso, mas metafisicamente fundamentado e transformado na essência de todos os tempos vindouros:

25 *Idem, ibidem*, p. 75.

À medida que tenho criticado Marx e, até certo ponto, elogiado o intervencionismo democrático gradual...²⁶

No entanto, sua cautela diante do intervencionismo keynesiano é tão grande que, em última instância, é muito difícil distinguir entre o antiintervencionismo de Hayek e da Escola de Chicago e o intervencionismo tímido de Popper.

Para encerrar esta análise, poderia ser interessante a sugestiva crítica de Hayek a tal tipo de intervencionismo econômico-social, embora sua solução antiintervencionista seja insustentável, como já demonstrou Popper:

Corrupta e, ao mesmo tempo, fraca: incapaz de resistir à pressão dos grupos que o compõem, a maioria governante *deve fazer o que pode* para satisfazer aos desejos dos grupos de cujo apoio necessita, sem se importar com os danos que essas medidas podem causar ao resto, pelo menos na medida em que não sejam visíveis facilmente ou que os grupos que devem sofrê-la não sejam muito populares. Embora seja imensa e opressivamente poderosa, bem como capaz de esmagar qualquer resistência de uma minoria, é completamente incapaz de seguir um curso consistente de ação, balançando como máquina a vapor dirigida por alguém bêbado.²⁷

E não apenas balançando, mas também produzindo efeitos contrários não desejados:

Uma série de negociações, através das quais os desejos de um grupo são satisfeitos em troca da satisfação dos desejos de outro (e, freqüentemente, às custas de terceiro grupo, que não é consultado), pode determinar objetivos de ação comum de uma coalizão, mas isso não significa a 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 vez oportunidade de votar por eles.²⁸

26 *Idem*, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Vol. II, p. 265. Ele expressa sua cautela, por exemplo, na p. 169.

27 Friedrich Hayek, "El Ideal Democrático y la Contención del Poder", in *Estudios Públicos*, nº 1, Santiago do Chile, p. 36.

28 *Idem*, *ibidem*, p. 40.

Mais uma vez, trata-se da crítica da má infinitude do progresso infinito, que destrói as intenções diretas pelos efeitos não-intencionais de sua ação intencional. Assim, temos a crítica do progresso infinito nas mais variadas dimensões da institucionalidade: crítica à tendência ao equilíbrio de mercado, ao antiintervencionismo, ao intervencionismo e ao planejamento. Trata-se de más infinitudes de progressos infinitos por toda parte. Então, a questão tem que girar em torno do ordenamento institucional em seu conjunto.

a.3) *O processo de institucionalização*

A partir dessa análise do progresso infinito contido nas diversas opções de institucionalidade, surge um conceito de “liberdade” descoberto pelo idealismo alemão, que está na raiz do pensamento marxista e que volta a aparecer no âmbito do pensamento neoconservador. Se não nos deixamos enganar pela construção superficial da chamada “sociedade aberta” por parte de Popper, acabamos por descobrir atrás dela uma visualização diferente da liberdade. Certamente, no caso, a liberdade aparece como a capacidade de fazer história sem deixar-se dominar por ela. Nessa opinião, a liberdade chega a se constituir em institucionalidade dentro da qual o homem pode escolher livremente seus fins, sem que eles sejam constantemente desvirtuados pelos efeitos não-intencionais de sua ação intencional. Por detrás da “sociedade aberta” de Popper — que nada mais é do que hipótese da sociedade burguesa de hoje, que ele projeta sobre toda a história —, aparece então esse conceito de liberdade que Popper constantemente insinua, mas que jamais elabora. Defendendo uma “ciência social tecnológica”, diz ele:

Uma metodologia desse tipo levaria ao estudo das leis gerais da vida social, cujo fim seria o de descobrir todos os fatos que se deveriam levar em conta sempre que se quisesse reformar as instituições sociais. Não há dúvida de que esses fatos existem. Nós conhecemos, por exemplo, muitas *utopias que são impraticáveis* apenas porque tais fatos não são suficientemente levados em conta. O fim da *metodologia tecnológica* que considera-

mos seria o de *proporcionar meios para evitar construções irreais* desse tipo. (Os grifos são nossos).²⁹

Como já vimos, ele analisa essas construções irreais através da análise de progresso infinito de suas conseqüências. Quando a má infinitude do progresso infinito se apresenta, então se transgrediu um limite de possibilidade. Até esse ponto, ele serve literalmente à análise de Marx. No fim de *A sociedade aberta e seus inimigos*, ele o expressa do seguinte modo:

Ao invés de posar como profetas, devemos nos converter em forjadores de nosso destino.³⁰

Mas, a partir daí, Popper passa para uma formulação do concreto que rompe a coerência de seu argumento:

Entretanto, uma luta sistemática contra deformações definidas, *contra formas concretas* de injustiça, exploração e sofrimentos evitáveis, como a *pobreza ou o desemprego*, é algo muito diferente da tentativa de construir um modelo ideal e distinto de sociedade.

(...) Além disso, uma luta desse tipo contra males concretos e perigos concretos *encontraria o apoio da grande maioria mais facilmente do que uma luta pelo estabelecimento de uma utopia*, por mais ideal que pareça aos planejadores. (Os grifos são nossos).³¹

Agora, então, ele separa os planos, estabelecendo uma polarização entre metas concretas, por um lado, e uma utopia, por outro. Para lutar por metas concretas, é preciso descartar a utopia; para lutar pela utopia, é preciso descartar as metas concretas. Ou seja, metas concretas e utopia se apresentam agora como mutuamente excludentes. E isso tem duas importantes conseqüências para o pensamento de Popper.

Em primeiro lugar, aparece um problema empírico que Popper deixa de lado. Se o jogo do mercado, juntamente com o

29 Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, p. 60.

30 *Idem*. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Vol. II, p. 400.

31 *Idem*, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madri, 1973, pp. 105-106.

tímido intervencionismo que ele propõe, é inoperante para eliminar significativamente “a pobreza e o desemprego”, então o que é necessário fazer? Trata-se de algo perfeitamente óbvio. A resposta de Marx é que é preciso mudar todo o sistema social até se poder alcançar essa meta. Já a de Popper, embora ele não a explicita muito, é totalmente contrária: é preciso viver com a pobreza e o desemprego, porque agora eles serão inevitáveis. O problema de Popper é que ele declara sua hipóstase do capitalismo atual — chamada de sociedade aberta — no limite da possibilidade de toda a história. Através de golpe metafísico, proclama qualquer alternativa até mesmo “logicamente impossível” e estabelece, para todos os tempos vindouros, que o capitalismo atual contém esse futuro, tal como ele hoje se apresenta. Ou seja, ao separar metas concretas e utopias em termos excludentes, ele exclui como alternativa a única possibilidade concreta de eliminar “a pobreza e o desemprego”, que seria precisamente o planejamento da sociedade “como um todo”, sendo impossível o planejamento “de tudo”. Ele proclama metas concretas, mas diaboliza os meios concretos para alcançá-las, legitimando a repressão de todos aqueles que pretendam solucionar concretamente essas metas concretas. Popper atua como o Tzar Nicolau, que permitia 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 utopias em uma análise teórica, tem que fazê-lo em todos os casos. No entanto, só o faz nos casos que convêm à sua “ideologia”. Ele opera como anti-socialismo dogmático *a priori*, que o leva a nunca separar a utopia burguesa das metas concretas da burguesia. A *utopia burguesa* de hoje — e, talvez, de sempre — é formulada como *concorrência perfeita*. Quando a teoria econômica burguesa pensa suas metas em termos de concorrência perfeita e tomando-a como referência, Popper, com grande inocência, fala do “método zero”³² e de “método de compulsão racional ou lógica”. Até mesmo em relação ao utopismo burguês do antiintervencionismo anarco-capitalista, Popper fala de “tecnologia social”, sem apresentar a menor denúncia desse utopismo. Se também nesse caso ele fizesse a mesma denúncia que faz em outros, ficaria totalmente só, em solipsismo total, porque teria que proclamar como não-científica não apenas toda teoria

32 *Idem, ibidem*, p. 156.

do planejamento econômico, mas também toda a teoria econômica, em todas as suas orientações ideológicas. E isso pelo fato de que a utopia, na forma do “método zero”, está onipresente nas ciências sociais, mas de modo algum como algo específico dos grupos socialistas.

Ora, embora a utopia socialista seja diferente da utopia burguesa, ela também aparece nos termos desse mesmo “método zero”, sem o qual seria perfeitamente impossível pensar “técnicas sociais” para realizar o mais possível as suas metas. *É preciso pensar o impossível para poder pensar o possível.* Quando Popper proíbe de se pensar a eliminação da pobreza e do desemprego ao nível impossível do “método zero”, proíbe sua eliminação em termos possíveis. E essa utopia dos pobres e desempregados — ou daqueles que são ameaçados pela pobreza e o desemprego — é uma sociedade na qual cada um possa realizar seu próprio projeto de vida, com a segurança de vida decente a partir de seu trabalho. Essa utopia é o resultado de seu respectivo “método zero”, do qual derivam os meios de realização adequados, que os leva a propiciar o planejamento da sociedade “como um todo” em grau que a sociedade capitalista, apesar de todo o seu intervencionismo, não é capaz de alcançar para solucionar seus problemas. Ao diabolizar esses meios, Popper, de fato, diaboliza essas metas concretas às quais ele serve. E assim aparece o “fogo fátuo” do popperianismo, que destrói o possível, em nome da proibição de pensar o impossível.

Devido a essas incoerências no pensamento de Popper, sua teoria do processo de institucionalização se apresenta extremamente limitada. Como ele não pode analisar a relação entre utopias impossíveis e metas possíveis, também não pode captar a institucionalização como o meio de transformação — e, muitas vezes, de deformação — das metas utópicas impossíveis em metas possíveis, bem como não pode captar a reformulação das metas possíveis através de novas metas utópicas possíveis. Popper separa o possível e o impossível em dois mundos, embora, por força dos fatos, sempre tenha que confundi-los de novo, porque tal separação, efetivamente, é impossível. Assim, Popper não pode derivar um “princípio de inteligibilidade” do sistema institucional. E, como se comporta agressivamente diante de qualquer posição contrária à sua, denuncia a busca de tal inteligibilidade como “essencialismo”. Essa é a palavra milagrosa com a qual se protege de qualquer crítica. A outra palavra é “trivial”.

Verificado isto, podemos agora nos referir ao sentido no qual Popper usa a palavra “instituição”:

A expressão “instituição social” é usada aqui em sentido muito amplo, que inclui corpos tanto de caráter público como privado. Assim, a usarei para descrever uma empresa, seja ela um pequeno boteco ou uma companhia de seguros, como também a usarei, da mesma forma, para descrever uma escola ou um “sistema educativo”, uma força policial, uma igreja ou um tribunal. (Os grifos são nossos).³³

Popper nem sequer tenta formular uma definição. Ele substitui a palavra por mera lista de exemplos, mantendo-se em estado pré-científico de aproximação ao conceito de “instituição social”. A partir desse sem-número de instituições simplesmente exemplificadas, ele faz depois afirmações universais que carecem absolutamente de sentido sem a correspondente definição do fenômeno a que se refere. Não se pode fazer afirmação geral e universal a partir simplesmente de uma série de exemplos.

O que mais chama a atenção em sua lista é o fato de que ela contém apenas instituições parciais. Está claro que esse não é um “sentido muito amplo” da expressão, mas sim um “sentido muito estreito”. Entretanto, há ainda outro fato que também chama muito a atenção: o fato de, nessa lista, estarem ausentes as duas “institucionalidades” que desempenham o papel-chave em suas discussões do progresso infinito. Trata-se, por um lado, do Estado e do planejamento. E, por outro, do mercado e das relações mercantis. Trata-se precisamente das instituições universais que, como institucionalidades, englobam todas as outras “instituições parciais”.

Falando dessas instituições parciais, Popper afirma agora:

O engenheiro ou técnico fragmentário reconhece que somente uma minoria de instituições sociais se projeta conscientemente, ao passo que a grande maioria “nasceu” como resultado não premeditado das ações humanas. (O grifo é de Popper).³⁴

De acordo com esse ponto de vista, as instituições sociais não projetadas podem nascer como *conseqüências involuntárias de*

³³ *Idem, ibidem*, p. 79.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 79.

ações racionais: exatamente como um caminho pode ser formado, sem nenhuma intenção de fazê-lo, por gente que acha conveniente usar um atalho já existente (como observa Descartes). (O grifo é de Popper).³⁵

No entanto, nenhuma das instituições da lista de Popper poderia jamais nascer ou crescer de modo premeditado ou como consequência involuntária de ações racionais. Por acaso um boteco, um tribunal, uma força policial ou uma Igreja podem aparecer sem premeditação? Se isso, possivelmente, vale para um caminho, por que haveria de valer para um boteco? Por acaso o caminho é uma instituição social? Nós não sabemos, porque Popper não define a instituição social. Não obstante, usualmente não o é. O que são então as instituições não-intencionais? Somente de passagem é que Popper faz uma menção que poderia nos indicar algo, quando se refere às “instituições não-projetadas (como a linguagem)”.³⁶ De repente, a linguagem torna-se uma instituição. E ninguém sabe por quê.

Mas, logo em seguida, Popper nos tranquiliza:

Mas, por mais fortemente que esse importante fato (do surgimento de instituições não-projetadas) o impressione como tecnólogo ou como engenheiro, (o técnico fragmentário) as contemplará a partir do ponto de vista “funcional” ou “instrumental”.³⁷

Graças a Deus! O que iríamos pensar de um engenheiro social que espera que empresas, tribunais e escolas cresçam como árvores?

Essa incapacidade de enfocar racionalmente as instituições sociais é novamente demonstrada por Popper quando discute o *status* metodológico das instituições como objeto das ciências sociais:

À medida que são objetos abstratos, a maioria dos objetos da ciência social, se não todos eles, são construções *teóricas*. (Até mesmo “a guerra” ou “o exército” são conceitos abstratos, por mais estranho que isso soe para alguns. O que é concreto são as muitas pessoas que morreram ou os homens e mulheres em uni-

35 *Idem, ibidem* (nota 14).

36 *Idem, ibidem*, p. 79.

37 *Idem, ibidem*, p. 79.

forme, etc.). Esses objetos, essas construções teóricas usadas para interpretar nossa experiência, derivam da construção de certos *modelos* (especialmente de instituições), a fim de explicar certas experiências — um método teórico familiar às ciências naturais, onde construímos nossos modelos de átomos, moléculas, sólidos, líquidos, etc. (...) Com muita freqüência, não percebemos que operamos com hipóteses ou teorias e, portanto, confundimos nossos modelos teóricos como coisas concretas. (Os grifos são de Popper).³⁸

O erro para o qual Popper adverte os outros nesta última frase é precisamente o erro que ele comete ao identificar expressamente instituições com conceitos abstratos, de um lado, e o modelo teórico da instituição com a própria instituição, por outro. Segundo Popper, a instituição *é* teoria — e isso em sentido propriamente “essencialista”. Fora dessa identidade entre construção teórica e instituição, ele só admite apenas os elementos visíveis da instituição. Assim, o exército, por um lado, como elemento concreto, é um conjunto de homens uniformizados, mas, por outro, é uma construção teórica. Entre esses dois pólos — elementos concretos visíveis e construção teórica — não existe um elemento objetivo intermediário que seja o “objeto instituição”, como um procedimento objetivamente válido de organizar esses elementos concretos visíveis. A consequência disso é que a construção teórica da instituição não contém elemento objetivo de referência, constituindo ela mesma a empiria sobre a qual gira.

Mas um grupo de homens uniformizados não tem obrigatoriamente que ser um exército. Pode-se tratar de ladrões que se fazem passar por um exército. Também pode-se tratar do capitão de Köpenik. Como é que se comprova tratar-se de um exército? Somente pelo fato de pertencer à instituição Exército, que não é sensorialmente perceptível, mas sim uma relação social objetivada. O modelo teórico se refere a essa relação social objetivada e, conseqüentemente, pode ser falso ou verdadeiro, mas jamais *será* a instituição. Nas ciências naturais, o modelo do átomo também não é o átomo, pois os modelos do átomo podem corresponder ou não à realidade não diretamente perceptível do átomo. Nesse caso, também a realidade do átomo se encontra fora do modelo, determinando-o e não sendo determinado por ele.

38 *Idem, ibidem*, pp. 150-151.

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: no melhor dos casos, as instituições podem reduzir a incerteza do elemento pessoal, ajudando os que trabalham em prol dos fins para o qual as instituições foram projetadas, dependendo principalmente da iniciativa e do conhecimento pessoal desses elementos. (As instituições são como fortalezas: precisam ser bem construídas e, *além disso*, têm que estar adequadamente guarnecidas de pessoas).³⁹

Ainda não sabemos o que são estas instituições, nem por que elas fazem falta, mas Popper sabe que é preciso *defendê-las*. Ele nem precisa analisar a razão disso. Será que a linguagem, que segundo Popper, também é uma instituição, é igualmente uma fortaleza? Não se sabe o que defender nem por que defender — mas se sabe que é preciso defender. Esqueçam a cabeça, mas ponham-lhe o elmo!

A pista que permitiria buscar uma solução para essa dificuldade de tratamento das instituições encontrada por Popper situa-se muito mais a partir das instituições que ele silencia em sua lista. As instituições que Popper não menciona, mas que constituem precisamente o objeto de sua análise de progresso infinito são, principalmente, duas: trata-se do *mercado* e do *Estado*. Nenhuma das duas é instituição parcial. Ambas englobam o conjunto de todas as instituições parciais. De fato, são “institucionalidades” e não “instituições parciais”, porque contém os critérios de organização do conjunto das instituições parciais. É por isso que estão em toda a parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma. Nunca encontramos o mercado, sempre encontramos empresas. Não obstante, a conexão do conjunto de empresas entre si constitui a institucionalidade “mercado”. Da mesma forma, nunca encontramos o Estado, mas sim alguns de seus órgãos, que são instituições parciais, embora a institucionalidade “Estado” seja a sua configuração.

Essas institucionalidades estão sempre juntas, podendo se dizer até que se desenvolvem de modo “não projetado”, em

39 *Idem, ibidem*, p. 80.

analogia com a linguagem, sem nenhuma necessidade de considerar a linguagem como uma instituição. No caso de cada instituição parcial, conhecemos seu fundador, o projeto de sua fundação e os passos de sua reformulação — ou, pelo menos, poderíamos conhecê-los. Entretanto, não é possível conhecer nenhum fundador do Estado e do mercado, porque eles não aparecem por um ato de fundação. Quando se funda “intencionalmente” instituições parciais, estão sendo fundados e reformulados de modo “não-intencional” o mercado e o Estado, a sociedade civil e a sociedade política.

Naturalmente, “não-intencional” não significa sem conflitos. Trata-se de exigência a partir de problemas reais, que não têm solução no quadro das instituições parciais, mas que, não sendo solucionados, tornam-se presentes na vida social com força sempre maior a partir dos sujeitos atingidos. É isso o que impulsiona o conflito em função de readequação institucional, até o momento em que a reordenação institucional é capaz de responder à solução de tais problemas. Os problemas são sentidos, projetam-se instituições para solucioná-los e, de modo não-intencional, desenvolvem-se o Estado e o mercado, que sempre se impõem de novo. Por isso, podemos dizer que um desenvolvimento não-intencional da institucionalidade do mercado e do Estado, seja qual for a intenção dos atores dessa história, encontra-se subjacente à história das instituições parciais.

As análises do progresso infinito realizadas por Popper indicam muito bem esse modo não-intencional do Estado e do mercado se abstrairmos conclusões tais como a “impossibilidade lógica” do planejamento. Na União Soviética, efetivamente, o primeiro projeto intencional foi um planejamento “de tudo”, com a substituição definitiva do mercado. O processo de transformação desse projeto de planejamento “de tudo” em um planejamento da sociedade “como um todo” baseada nas relações mercantis e, portanto, reconhecendo a impossibilidade do planejamento “de tudo”, ainda está em curso, não sendo explicável a não ser como desenvolvimento não-intencional desse planejamento. Na verdade, trata-se exatamente disso, embora cada passo de transformação tenha que ser dado em instituições parciais e, por conseguinte, de modo intencional. Trata-se de transformações inevitáveis, embora ninguém as queira fazer, mas que precisam ser feitas se a sociedade quiser sobreviver. Deixar de fazê-las seria suicídio coletivo.

Assim, as transformações desse tipo são obrigatórias. Trata-se de leis históricas, por assim dizer, que nada têm a ver com essencialismo nem com fantasmas, como o historicismo de Popper. No entanto, Popper parece rejeitar sua análise por causa de um apriorismo anti-socialista dogmático, o que explicaria sua capacidade de analisar o próprio processo de institucionalização. E isso porque, hoje, o mundo capitalista se encontra diante de uma crise — crise ecológica, crise de desemprego, crise de pauperização —, cuja solução ultrapassa os limites da sociedade capitalista, pois exige planejamento da sociedade e da natureza “como um todo” e implica a transformação da própria sociedade capitalista. Na medida em que seja certa tal conclusão, se produz o desenvolvimento não-intencional que só pode romper com a própria sociedade capitalista e que é resultado de ações intencionais voltadas para a solução dessas crises fundamentais. Entretanto, não se trata de leis inexoráveis, de vez que sempre existe a alternativa do suicídio coletivo, no qual pode-se buscar o último testemunho da liberdade burguesa.

b) A lógica da pesquisa científica

A partir da análise do planejamento, da concorrência e do processo de institucionalização com base no ponto de vista de Popper, bem como de nossa crítica às suas colocações, podemos voltar agora à crítica da metodologia popperiana. Trata-se, acima de tudo, de suas duas conclusões principais: sua crítica da indução e seu princípio de demarcação entre ciência e metafísica. As duas conclusões estão estreitamente vinculadas entre si e sua discussão permite resumir a problemática da metodologia de Popper.

b.1) A crítica da indução formulada por Popper

Podemos partir de dois exemplos que Popper considera como sendo de indução. O primeiro afirma que “o Sol nascerá amanhã e haverá um pôr-do-sol a cada vinte e quatro horas”.⁴⁰

40 *Idem, Conocimiento Objetivo*, Editorial Tecnos, Madri, 1974, p. 23.

Popper sustenta que esse exemplo foi refutado. Ora, devemos notar que se trata de norma empírica e não de lei científica. Nenhuma lei das ciências empíricas sustenta regularidades desse tipo, que são modelos da lei, mas nunca a própria lei. Assim, se amanhã o sol nascer e se pôr, nenhuma lei científica estará questionada. A lei da gravidade sustentaria unicamente que o sol não pode se pôr a não ser nos termos dessa própria lei. Assim, o exemplo é absolutamente irrelevante para a discussão da indução das ciências empíricas.

O segundo exemplo afirma que “todos os homens são mortais”.⁴¹ Esse enunciado seria de indução na medida em que sustenta que é impossível um homem ser imortal. Mas, nesse caso, também não se trata de uma lei: estamos diante de um princípio empírico geral de impossibilidade, cujo juízo correspondente apresenta caráter apodítico. Em contrapartida, Popper argumenta que ele é falseável — e que, além disso, já foi *falseado*. No entanto, seu argumento⁴² nada mais é do que um progresso infinito com sua correspondente má infinitude. Por outro lado, é absolutamente contraditório, encontrando-se nas fronteiras do econômico.

Nossa conclusão é que, quando a indução tem relevância nas ciências empíricas, também a terá na formulação dos princípios empíricos gerais da impossibilidade. E, embora o enunciado da mortalidade constitua princípio de impossibilidade, não se insere diretamente na formulação de leis empíricas. Por conseguinte é preciso passar a outro enunciado para demonstrar a incidência da afirmação de impossibilidade nas ciências empíricas.

Outro exemplo muito caro a Popper é o enunciado segundo o qual é impossível que o homem construa um *perpetuum mobile*. Vamos citar esse princípio em três formulações diferentes, duas das quais do próprio Popper.

1. A possibilidade do “*perpetuum mobile*”

Com base nesse modo de formulação, vemos que as leis naturais podem ser comparadas a “vetos” ou “proibições” (...) E é precisamente por isso que elas são *falseáveis*: se aceitamos como verdadeiro um enunciado singular que, por assim dizer, infringe

41 *Idem, ibidem*, p. 23.

42 *Idem, ibidem*, p. 23.

a proibição por afirmar a existência de uma coisa (ou a aparição de um acontecimento) excluída pela lei, então a lei é refutada. (Teríamos um exemplo com o seguinte enunciado: “Em tal ou qual lugar existe um aparelho que é uma máquina de movimento perpétuo”).⁴³

A tese é unívoca: a impossibilidade do *perpetuum mobile* é considerada hipotética. O enunciado que afirma a existência de um *perpetuum mobile* em tal ou qual lugar é considerado enunciado básico, ou seja, enunciado que se refere a acontecimento possível, embora ainda não ocorra. Em consequência, Popper nega a impossibilidade do *perpetuum mobile*.

2. A impossibilidade do *perpetuum mobile*

Vamos ver agora a descrição que um físico faz desse mesmo exemplo:

Assim, a partir do resultado geral da experiência, segundo o qual um *perpetuum mobile* é impossível, a termodinâmica procura derivar de modo analítico relações fixas (Bindungen), às quais *devem* os acontecimentos singulares.⁴⁴

Em outro texto, o próprio Einstein fala desses resultados gerais da experiência, referindo-se à “indução a partir da experiência”,⁴⁵ querendo se referir ao juízo segundo o qual o nosso espaço de experiências é euclidiano.

Também nesse caso a tese é unívoca: a impossibilidade do *perpetuum mobile* é considerada apodítica. Além disso, destaca-se o caráter de categoria do juízo quando se afirma que são derivadas de modo analítico relações fixas que devem seguir os acontecimentos.

3. A solução ambivalente

Popper volta mais tarde ao mesmo exemplo nos seguintes termos:

⁴³ *Idem*, *La Lógica de la Investigación Científica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1980, pp. 66-67.

⁴⁴ Albert Einstein, *op. cit.*, pp. 127-128.

⁴⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 121.

Por exemplo, a lei da conservação da energia pode ser assim expressa: “Não se pode construir uma máquina de movimento contínuo”.⁴⁶

Agora a afirmação é ambígua, mas, sob determinado aspecto, contraria a de Einstein. “Não se pode construir...” pode significar uma impossibilidade estrita ou então uma simples constatação de que ainda não se pode construir. Somente no segundo caso é que se afirma a *falseabilidade*.

Por outro lado, Popper sustenta que a lei da conservação da energia tem por conseqüência o fato de não se poder construir um *perpetuum mobile*. Já o físico, ao contrário, sustenta o oposto: a formulação da lei decorre de modo analítico dessa impossibilidade. Einstein chama essas impossibilidades de “princípios”, chamando as leis derivadas de tais impossibilidades de “leis de princípios” (*Prinziptheorien*). E acrescenta:

(...) A vantagem das teorias de princípios está em sua perfeição lógica e na segurança de seus fundamentos.⁴⁷

Assim, pois, Popper revela-se uma espécie de alquimista em busca do *perpetuum mobile*. Ele só pode censurar o alquimista pelo fato de se ter apressado em demasia, já que o *perpetuum mobile* só poderá ser construído em futuro ainda não determinado. Na visão de Popper, o alquimista aparece como o alfaiate de Ulmo que, no século XV, construiu uma espécie de avião: lançando-se do alto da catedral de Ulmo, matou-se. Ou seja, tentou algo que somente séculos depois seria possível, mas sua visão era realista. Ao contrário, a ciência empírica moderna surge a partir do momento no qual se declara a busca do *perpetuum mobile* como busca de algo definitivamente possível. Efetivamente, com esta declaração de impossibilidade radical, dá-se lugar à formulação da lei de conservação da energia como categoria básica das ciências naturais. O alfaiate de Ulmo era realista prematuro. O alquimista, ao contrário, é ilusionista. Descobrimos a ilusão de um, descobrimos o realismo do outro.

Ora, embora a impossibilidade do *perpetuum mobile* possa ser descoberta pelos inúmeros casos nos quais a tentativa fracas-

⁴⁶ Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 75.

⁴⁷ Albert Einstein, *op. cit.*, p. 128.

sou, ela é formulada como juízo pela avaliação de todos os fatos possíveis a partir dessa experiência necessariamente pontual. Não há nenhuma dedução que possa justificar tal juízo de impossibilidade, mas somente a formulação apodítica do juízo permite uma ciência empírica. A prova da validade do juízo da impossibilidade, portanto, implica a validade do conjunto de todos os conhecimentos derivados a partir daí. Se este juízo fosse falso, o conjunto de conhecimentos dele derivados — no caso, toda a ciência natural — também seria falso.

Então, se estabelece uma relação entre a totalidade do mundo físico, a totalidade do conhecimento desse 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 isso ocorra afirma, indutivamente, o próprio princípio de impossibilidade do qual se partiu. Conseqüentemente, se desemboca em “círculo autovalidante”, na medida em que se declaram os conhecimentos científicos derivados do princípio de impossibilidade e o espaço tecnológico que eles abrem como o verdadeiro conhecimento do mundo. Como o princípio de impossibilidade do *perpetuum mobile* descreve todo o âmbito da ação tecnológica humana, a generalização desse princípio leva à redução da ação humana em seu aspecto tecnológico. Logo, o princípio da impossibilidade só vale para a ação tecnológica, ação que o comprova indutivamente. Não existe a menor razão para aceitá-lo em si mesmo e para a práxis humana total. A ciência empírica conclui aquilo que o homem pode fazer com o mundo à medida que se aproxima tecnologicamente dele.

Nas análises anteriores, já vimos em que termos Popper trata dos princípios da impossibilidade nas ciências sociais. No caso da impossibilidade do conhecimento humano ilimitado, ele abandona toda a ambigüidade que sustenta quando fala das ciências naturais. No que se refere à negação dos princípios de impossibilidade, fala de “utopismo” — e até do “diabo” —, oferecendo a democracia pensada em seus termos metodológicos como a “chave para o controle dos demônios”. Também condena, nos termos mais dogmáticos que se possa imaginar, a consideração dos princípios da impossibilidade como princípios hipotéticos e falseáveis, como resultado do demônio.

Mas, se a impossibilidade do *perpetuum mobile* é simplesmente hipótese, porque também não o será a impossibilidade do conhecimento ilimitado? Esse “utopismo” nada mais é do que o

resultado de sua metodologia, a qual declara todos os enunciados científicos como falseáveis, não podendo admitir impossibilidades apodíticas, a não ser como derivadas de contradições da lógica formal. Por isso, sua afirmação da impossibilidade do conhecimento ilimitado é certa, embora a afirmação contrária não seja diabólica, nem se conheça ninguém que a faça. Entretanto, essa afirmação põe abaixo sua própria metodologia, pois, se Popper fosse coerente, indicaria a aceitação de juízos apodítico: de impossibilidade cuja validade só pode ser indutiva, desembocando em "círculo autovalidante".

b.2) O critério da demarcação

Para examinar as implicações da análise da indução sobre o critério de demarcação proposto por Popper, faremos uma lista dos princípios empíricos gerais de impossibilidade que ele menciona explicitamente:

1. É impossível ao homem construir um *perpetuum mobile*.
2. É impossível um homem imortal.
3. É impossível um homem viver sem alimentos.
4. É impossível que um homem possa ter conhecimentos ilimitados.
5. É impossível um homem para o qual não tenha validade a discursividade do tempo.
6. É impossível que, para um homem, não tenha validade a discricionalidade do espaço.

Todas essas impossibilidades são fáticas, de validade indutiva e de afirmação apodítica. Assim, sua possibilidade imaginária não contém a mínima contradição lógica. Popper aceita essas afirmações como científicas. Daí o fato de considerá-las como falseáveis. Para a primeira, ele constrói explicitamente o falsificador que considera um enunciado básico.⁴⁸ Segundo essa indicação de Popper, podemos agora construir os falseadores para cada uma destas impossibilidades:

1. Este é um *perpetuum mobile*.
2. Este homem é imortal.

⁴⁸ Karl Popper, *La Lógica de la Investigación Científica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1974, p. 67.

3. Este homem vive sem alimentos, ou, alternativamente, este homem tem produtividade ilimitada no trabalho que realiza e, portanto, nunca pode lhe faltar alimentos.

4. Este homem possui conhecimentos ilimitados.

5. Este homem move-se no tempo segundo sua vontade, para trás e para a frente, podendo estar em vários momentos ao mesmo tempo.

6. Este homem move-se segundo sua vontade, instantaneamente, no espaço, podendo estar em vários lugares ao mesmo tempo.

Esse é o mundo dos falseadores dos princípios empíricos gerais de impossibilidade. Excetuando a existência de Deus, que não aparece nos falseadores, esse mundo é um conjunto de todos os mundos metafísicos e religiosos até agora pensados e, provavelmente, possíveis de pensar (excluindo-se mundos logicamente contraditórios).

Ora, Popper declara explicitamente o primeiro falseador como enunciado básico⁴⁹ e insinua esse caráter de enunciado básico para o segundo.⁵⁰ Por conseguinte, tem que considerar todos esses falseadores como enunciados básicos no sentido de sua própria definição, mas então todos os milagres alguma vez pensados pelos homens aparecem agora como possíveis enunciados básicos. Trata-se, sem dúvida, de um mundo maravilhoso dos falseadores do impossível.

Se agora revela-se que esses falseadores são enunciados básicos, por que então Popper busca um critério de demarcação entre as ciências e a metafísica? Por meio de sua tese da falseabilidade de todos os enunciados científicos, ele já inseriu a metafísica dentro das ciências. Popper não descobre sequer uma diferença séria entre esses falseadores maravilhosos e o enunciado “este corvo é branco”.

Vejamos primeiro a definição de “enunciado básico” tal como Popper a explicita:

Assim, os enunciados básicos, materialmente falando, são enunciados que afirmam que um evento observado acontece em uma região individual do espaço e do tempo.⁵¹

49 *Idem, ibidem*, p. 67.

50 *Idem, Conocimiento Objetivo*, Editorial Tecnos, Madri, 1980, p. 23.

51 *Idem, La Lógica de la Investigación Científica*, Editorial Tecnos, Madri, 1974, p. 99.

Essa definição já parte de tempo discursivo e de espaço discreto. Em conseqüência, o enunciado dessas características do tempo e do espaço — que é enunciado empírico — não pode ser falseável, pois, necessariamente, seus falseadores potenciais encontram-se fora do tempo discursivo e do espaço discreto. Logo, os falseadores correspondentes (nn. 5 e 6 de nossa lista) não são enunciados básicos.

Restam, porém, os outros quatro, dos quais pelo menos um — o referente ao *perpetuum mobile* — Popper sustenta explicitamente ser um enunciado básico. Por implicação, os outros também têm que sê-lo. Sendo enunciados básicos, formulam os possíveis falseadores dos princípios de impossibilidade correspondentes. Deve-se considerar esses enunciados básicos como acontecimentos possíveis, embora, de fato, eles não ocorram:

Ao invés de falar de enunciados básicos excluídos ou proibidos por uma teoria, podemos dizer que a teoria exclui certos acontecimentos possíveis, ficando falseada se tais acontecimentos possíveis realmente acontecem.⁵²

Assim, os maravilhosos falseadores descrevem acontecimentos possíveis. No entanto, o princípio de impossibilidade que eles têm que *falsear* sustentam, 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. Na medida em que constituem juízos apodícticos, implicam que seus possíveis falseadores descrevem acontecimentos impossíveis, razão pela qual não podem ser enunciados básicos (que descrevem acontecimentos possíveis, segundo Popper).

Agora, se restringirmos os enunciados básicos aos acontecimentos possíveis dentro dos limites do conjunto dos princípios empíricos gerais de impossibilidade, poderíamos mudar a definição de Popper no seguinte sentido: os enunciados básicos afirmam que um evento observado acontece em uma região circunscrita pelos princípios empíricos gerais de impossibilidade, incluindo neles o tempo discursivo e o espaço discreto. Efetivamente, se há princípios de impossibilidade nas ciências empíricas, os

52 *Idem, ibidem*, p. 84.

enunciados básicos só podem ser definidos nesses termos. Dessa forma, o enunciado “este é um *perpetuum mobile*” não é enunciado básico, pois se refere a acontecimento impossível, ao passo que o enunciado “este é um corvo branco” é enunciado básico.

À medida que Popper tem que aceitar essa reformulação, toda a sua metodologia se inverte. A partir dos princípios de impossibilidade, são extraídas “de modo analítico” as leis das ciências empíricas, para usar a citada expressão de Einstein. Assim, a lei da conservação da energia deriva analiticamente da impossibilidade do *perpetuum mobile*. Sua única referência empírica está no princípio da impossibilidade correspondente. É por essa razão que essa lei não é falseável, pois seu falseador potencial não se refere a acontecimento possível, mas sim impossível. Só têm caráter falseável as condições iniciais através das quais essa lei pode aparecer na realidade, mas, por si só, ela não informa nada sobre a realidade. Se chamarmos todas aquelas leis que se derivam de modo analítico de algum princípio de impossibilidade como “leis gerais”, então, conseqüentemente, as leis gerais das ciências empíricas — as leis de princípio de Einstein — não são falseáveis em princípio. Assim, se um enunciado científico é falseável, não pode ser uma lei empírica geral. E, se é uma lei empírica geral, não pode ser falseável.

Ora, isso é o contrário do que afirma Popper:

A medida que um enunciado científico fala sobre a realidade, tem que ser falseável. E, à medida que não é falseável, não fala sobre a realidade.⁵³

Entretanto, as leis empíricas gerais continuam sendo empíricas e, conseqüentemente, podem ser avaliadas em termos empíricos. Por outro lado, como elas derivam analiticamente dos princípios de impossibilidade, seu conteúdo empírico é o mesmo já contido por esses princípios. Desse modo, a experimentação das leis gerais constitui a base da experimentação desses princípios. É por isso que, à medida que esses princípios tenham validade por indução, também as leis gerais têm validade. Trata-se de leis de validade indutiva, mas essa experimentação não pode *falseá-las* à medida que, comprovando-se sua falseabilidade, deixam de ser leis gerais, tendo que ser substituídas por outras

53 *Idem, ibidem*, p. 292.

formulações que se mostrem não-falseáveis, pois somente dessa forma podem indicar o limite da possibilidade. Essa reformulação só pode ser necessária por duas razões. A primeira, no caso de que o princípio de impossibilidade do qual são deduzidas se mostre falseável, caso em que esse princípio precisa ser reformulado até deixar de sê-lo, para poder servir como princípio. A segunda se dá na possibilidade de erro de dedução na derivação analítica da lei geral: no sentido dessa experimentabilidade, são contrastáveis, mas não falseáveis. Somente as condições iniciais dos modelos de tais leis gerais é que são falseáveis.

Podemos agora ver como Popper enfoca esse problema dos princípios da impossibilidade, que lhe foi colocado por William Kneale.⁵⁴ Popper aceita a expressão, mas não o conceito.⁵⁵ Seguindo Kneale, ele fala 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, e descrevem a impossibilidade como limite necessário.

No entanto, Popper corta toda possibilidade de discussão por sua insistência em uma nova concepção de indução, concepção que segue a de Hume. Para Popper, indução é “a doutrina da primazia das repetições”,⁵⁶ referindo-se a repetições de fenômenos do tipo “todos os dias o sol nasce em tal lugar”.

Deve-se notar, porém, que se trata de repetições de “fatos positivos”, ao passo que os princípios de impossibilidade referem-se a repetições de “impossibilidades”. Com efeito, o fato de que novas tentativas de construir *perpetuum mobiles* sempre voltam a fracassar constitui algo diferente da afirmação de que “as macieiras todos os anos dão maçãs”. A ciência empírica só se preocupa com a indução a partir de impossibilidades, não de fatos, pois suas leis derivam de tais impossibilidades e não da regularidade dos fatos.

A tudo isso Popper acrescenta uma confusão que torna sua metodologia vazia. O fato de um enunciado empírico — e os enunciados empíricos incluem os princípios de impossibilidade — poder ser falso em termos empíricos não indica que seja também falseável. Popper definiu a falseabilidade por sua definição

54 Cf. William Kneale, *Probability and Induction*, Londres, 1949.

55 Cf. Karl Popper, *La Lógica de la Investigación Científica* já citada (novos apêndices, X).

56 *Idem, ibidem*, p. 392.

de enunciados básicos que têm que expressar acontecimentos possíveis. O fato de um enunciado empírico ser falso já não implica necessariamente que seja falseável. No entanto, como acontece com os princípios de impossibilidade, apresenta-se o problema de enunciados empíricos não falseáveis. Então, ele se apóia no fato de que também podem ser falsos empiricamente para deduzir que são falseáveis. E isso produz uma confusão que percorre todo o capítulo.

O problema-chave continua sendo o de que Popper trata de negar a diferença qualitativa inevitável na análise metodológica entre impossibilidades empíricas e regularidades dos fatos empíricos. Toda a sua argumentação gira em torno da tese em que enunciados como “este é um *perpetuum mobile*” e “este é um corvo branco” são da mesma índole. Como os dois são falseadores de enunciados universais que podem ser expressos como proibições, ele os identifica. Não obstante, o enunciado universal “não é possível construir um *perpetuum mobile*” declara uma impossibilidade, ao passo que o enunciado “todos os corvos são negros” declara uma regularidade que estabelece a simples exclusão contingente dos corvos brancos. Por essa razão, o primeiro enunciado produz leis gerais, ao passo que o segundo somente produz condições iniciais que podem mudar, sem que esteja em jogo nenhuma lei geral.

Podemos concluir então que, à medida que for necessário aceitar nas ciências empíricas a distinção entre dois tipos de indução e dois tipos de enunciados empíricos, dos quais somente um é falseável, ao passo que o outro não o é, o critério de demarcação de Popper cai por terra. O limite entre enunciados falseáveis e enunciados não-falseáveis deixa de determinar o limite entre ciências empíricas e ciências não-empíricas (que Popper costuma chamar de metafísica). Desse modo, a crítica que Popper faz a Carnap, a quem censura pelo fato de que seu critério das ciências deixa fora todas as ciências, volta-se agora contra o próprio Popper. Efetivamente, ao excluir da ciência empírica todos os enunciados não-falseáveis, ele desterra da ciência os princípios da impossibilidade e, conseqüentemente, as leis empíricas gerais analiticamente derivadas deles. Segundo o critério de demarcação de Popper, quer se trate das ciências naturais quer das ciências sociais, o seu conjunto fica fora da ciência à medida que suas leis gerais também ficam excluídas.

Aparentemente, Popper evita esta confusão através da declaração de tais princípios de impossibilidade como falseáveis. No entanto, a lógica dessa tese faz com que Popper perca toda a base de sua crítica às utopias. Certamente, ao considerar os princípios de impossibilidade como hipotéticos e falseáveis, ele não pode enunciar seus falseadores — os maravilhosos falseadores — como “impossíveis”, tendo-os que tratar no sentido de um “ainda não possível”. Assim, abre-se campo infinito de metas humanas aparentemente possíveis que, naturalmente, inclui todas as metas que Popper costuma chamar de “utópicas”. Logo, todas as utopias que ele critica voltam a ser factíveis, pelo menos em princípio, embora agora como resultado de *progresso técnico* indefinidamente longo. A radicalidade desse “utopismo popperiano” já anuncia expressamente em sua tese segundo a qual o enunciado “todos os homens são mortais” já está falseado. Se esse enunciado já está falseado, não há meta, por infinita que seja, que não esteja ao alcance do progresso técnico.

Assim, Popper não supera a utopia nem consegue criticá-la. O que faz é transformá-la de utopia de libertação do homem — de utopia da práxis — em utopia do progresso técnico: não há metas que esse progresso técnico não possa alcançar. Ele transfere a força utópica para a tecnologia e para a inércia objetiva de seu progresso, fazendo-a atuar assim contra a liberdade humana. Não é precisamente Marx que promete o céu na terra. Quem o promete é Popper, mas o faz pela força cega da tecnologia, inclusive integrando seu “mito da imortalidade” nessa hipótese do capitalismo desenvolvido de hoje.

Essas duas últimas críticas ao pensamento de Popper já esclarecem o que consideramos a sua principal contribuição à discussão científica atual. Por um lado, trata-se da sua teoria da falseabilidade. Por outro lado, de sua crítica ao pensamento utópico. Nos dois casos, trata-se de passos decisivos. No entanto, em nenhum deles Popper consegue alcançar coerência em suas posições. Consideramos que uma das principais explicações desse fato encontra-se nos preconceitos ideológicos de Popper. É preciso ir além de suas colocações para poder dar sentido às contribuições que ele faz.

b.3) O núcleo metodológico das ciências empíricas

Embora seja necessário rejeitar o critério de demarcação de Popper, os falseadores transcendentais dos princípios de impossibilidade continuam sendo parte das ciências empíricas. Não sendo enunciados básicos, já não são falseadores empíricos. A consequência disso é que os princípios de impossibilidade revelam-se não-falseáveis no sentido da definição de Popper. Não obstante, à medida que esses princípios sustentam 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 enunciado empírico, então o *perpetuum mobile* é conceito pertencente às ciências empíricas. O mesmo vale para outros enunciados. Se o enunciado “é impossível que o homem tenha conhecimento ilimitado” é científico, então o homem com conhecimentos ilimitados é conceito das ciências empíricas. Ou seja, embora os falseadores transcendentais sejam considerados como radicalmente impossíveis, sua conceituação é parte da própria ciência empírica.

Com base nisso, já não podemos voltar a pronunciar o critério de demarcação excluindo os *falseadores* transcendentais e sua conceituação das ciências empíricas. Esses falseadores fazem parte das ciências empíricas, pois as leis empíricas gerais são formuladas analiticamente a partir de sua negação. Através desse processo de negações, a conceituação desses falseadores transcendentais influi sobre o conteúdo da lei geral e, inversamente, o conteúdo da lei geral influi sobre a conceituação desses falseadores transcendentais. Esses dois aspectos constituem duas faces da mesma moeda, sendo impossível proclamar uma face como científica e outra como não-científica. Por conseguinte, se declaramos esses falseadores transcendentais 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 — é posto em questão.

Apresenta-se então uma espécie de “espelhismo” no interior das ciências empíricas, por meio do qual o possível é expresso como espaço empírico pela negação do impossível. Finalmente, isso pressupõe que a impossibilidade do impossível não seja impossibilidade lógica. As impossibilidades lógicas constituem a “fronteira cega” do conhecimento e da ação. Em contrapartida,

nas ciências empíricas, o impossível é logicamente coerente (nesse sentido, logicamente possível), mas, de fato, é impossível. Declarando-se 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 caráter impossível do impossível é que marca o espaço do possível.

Assim, o conjunto dos mundos inseridos na reflexão das ciências empíricas se divide em dois: um conjunto de mundos possíveis e um 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. Isto é, ao invés da demarcação entre aquilo que é científico e aquilo que não o é, aparece a demarcação entre mundos possíveis e mundos impossíveis, na qual o conhecimento do possível passa pela tomada de consciência da impossibilidade do outro mundo que é o mundo dos falseadores transcendentais. Ambos os mundos pertencem ao âmbito das ciências empíricas. Quem não acredita nisso, que tente construir uma teoria do equilíbrio econômico sem recorrer ao conceito do homem com conhecimentos ilimitados ou uma teoria física sem recorrer à conceituação do *perpetuum mobile*. Ora, se a referência a um homem com conhecimentos ilimitados é cientificamente necessária, então esse conceito é parte da ciência. Pelo fato de negar sua possibilidade, esse conceito do impossível não deixa de pertencer a ciência. Assim, o mito penetra na ciência, embora, pela negação de sua possibilidade, aparentemente fique fora dela.

Logo, podemos ver que o conjunto de todos os mundos concebíveis em termos de coerência formal se divide em conjunto de mundos possíveis e conjunto de mundos impossíveis, bem como que a negação da possibilidade do conjunto dos mundos impossíveis é o modo de conhecer aquilo que se encontra no conjunto dos mundos possíveis. Desse modo, entre os dois conjuntos há uma fronteira que traça o limite do possível para a condição humana. Trata-se de limite real que, no entanto, não pode ser conhecido pela reflexão pura. Com efeito, trata-se de limite experimentado, não dedutível logicamente de nenhuma lei geral das ciências empíricas, pois a formulação dessas leis deriva analiticamente de princípios de impossibilidade que não podem ser deduzidos nem de tais leis nem de quaisquer outras.

Por conseguinte, a impossibilidade é experimentável e, nesse processo, descobre-se sua relevância categorial para a formulação de leis gerais. Sem provar ou experimentar a impossibilidade, não se pode conhecê-la nem introduzi-la como categoria da ciência empírica.

Por outro lado, não parece existir nenhuma possibilidade de formular algo como uma lista completa de tais princípios de impossibilidade. Eles são descobertos e a partir daí têm validade, mas não pode haver método regulamentado para isso. Assim, por exemplo, vimos como o princípio da impossibilidade do conhecimento ilimitado apareceu nos últimos cinquenta anos através da descoberta de sua relevância categorial a partir de certas experiências políticas ocorridas, muito embora o fato da impossibilidade de tal conhecimento ter sido universalmente conhecido e aceito ao longo de toda a história humana. A descoberta que funda novo princípio é o fato de se descobrir a possibilidade de julgar a validade de teorias e práticas a partir desse princípio. 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 apresentam história parecida. Nenhum deles aparece sem a descoberta de que representa um quadro de categorias válido para a ação humana. E, muito embora expressem impossibilidades frequentemente conhecidas muito antes de sua aparição, revestem a expressão dessa impossibilidade com a precisão, dando início a uma história de reformulações e adaptações. Além disso, nunca apresentam a expressão definitiva, por mais que apareçam com alto grau de segurança.

Por isso mesmo, embora a partir dos princípios de impossibilidade surjam as categorias da ação e do pensamento empírico sobre essa ação, tais categorias não apresentam nenhum caráter *a priori* em relação à razão. São, isto sim, *a prioris* práticos, cuja existência é a existência da própria realidade e que são descobertos em relação a essa realidade. Isto é, são *a prioris* existentes que são descobertos *a posteriori*, mas que já impregnavam a realidade antes de ser descobertos. Daí o fato de que as categorias podem ter história.

Até agora, vimos os falseadores transcendentais como impossibilidades que entram na ciência empírica pela afirmação de sua impossibilidade. Nos termos discutidos até aqui, não passam dessa presença negativa da afirmação de sua impossibili-

dade, embora, desse modo, estejam presentes em todas as leis empíricas gerais derivadas analiticamente do princípio de impossibilidade em questão. No entanto, também entram na formulação das leis gerais da ciência em sua fórmula positiva.

Os falseadores transcendentais se inserem positivamente nas teorias da ciência empírica através das idealizações empíricas mediante as quais são formuladas as leis gerais. Trata-se do método que Popper chamava de “método zero” nas ciências empíricas.⁵⁷ O pressuposto da “informação completa” aparece como pressuposto teórico da construção racional de todas as formulações da teoria do equilíbrio econômico — trata-se de teorias do planejamento ótimo ou de teorias do equilíbrio perfeito de mercado. O princípio da impossibilidade sustenta que tal conhecimento ilimitado é impossível e daí deriva a própria inevitabilidade, tanto das relações mercantis como da existência do Estado ou do planejamento. Ou seja, se tal informação completa existisse, nem as relações mercantis nem o planejamento ou o Estado fariam falta. É do princípio da impossibilidade do conhecimento ilimitado que deriva a inevitabilidade dessas institucionalidades.

No entanto, à medida que formulamos teorias de mercado ou do planejamento, introduzimos como pressuposto da análise aquele conhecimento completo cuja impossibilidade nos permite explicar o caráter inevitável tanto do mercado como do planejamento. Efetivamente, existem 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 de que se está falando. À medida que tais reflexões aparecem, evidentemente, também aparecem no interior da ciência empírica os falseadores transcendentais em forma afirmativa, embora não necessariamente realizável. Não se afirma que esse conhecimento ilimitado seja factível. O que se afirma é esse conhecimento como pressuposto teórico que permite analisar teoricamente o fenômeno. Mas, à medida que tais pressupostos se estabelecem, os falseadores transcendentais em sua forma afirmativa são introduzidos na ciência empírica, embora somente sejam afirmados como pressupostos cuja não-factibilidade se conhece.

Esse mesmo “método zero” aparece também nas ciências naturais. Popper alude ao fato:

57 *Idem, La Miseria del Historicismismo* já citada, p. 156.

Até mesmo aqui pode-se dizer, talvez, que o uso de modelos racionais ou “lógicos” nas ciências sociais ou do “método zero” apresenta um vago paralelo nas ciências naturais, especialmente na biologia e na termodinâmica (a construção de modelos mecânicos e de modelos fisiológicos de processos de órgãos).⁵⁸

Talvez o exemplo mais claro seja o da mecânica clássica, constituída quase inteiramente por tais modelos. Se entendemos por *perpetuum mobile* uma máquina que realiza trabalho sem receber energia do exterior, podemos considerar então uma máquina que esteja em movimento contínuo e efetuando um trabalho zero sem receber energia exterior como o caso limite do *perpetuum mobile*. Dessa forma, o *perpetuum mobile* aparece na maioria dos teoremas da mecânica clássica. Nesse sentido, o pêndulo matemático é um *perpetuum mobile*, pois 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 com base na lei de conservação de energia, analiticamente derivada do princípio da impossibilidade da construção de um *perpetuum mobile*. A lei da inércia também descreve um caso de *perpetuum mobile* do mesmo tipo, bem como a lei da queda livre e outras leis. O falseador transcendental do princípio da impossibilidade é interiorizado pela teoria e sua forma afirmativa permite a derivação da lei (uma exceção é constituída pelas leis da alavanca, que não usam tais pressupostos). Também nesses casos se reconhece a não-factibilidade de tal caso limite do *perpetuum mobile*, mas esse conhecimento não obstrui a derivação da lei empírica.

Em todas as ciências empíricas — ciências sociais e ciências naturais — pode-se observar tais idealizações empíricas que transformam o impossível enunciado pelo princípio da impossibilidade em possível em termos do pressuposto teórico que serve como meio de derivação de leis. O falseador transcendental do princípio da impossibilidade é transformado em pressuposto teórico da análise teórica da empiria.

Até esse ponto, os falseadores transcendentais continuam tendo função estritamente teórica, por mais que apareçam em termos afirmativos como pressupostos da análise do possível e não somente como coisas negadas pelo princípio da impossibili-

58 *Idem, ibidem* (nota 38).

dade. Entretanto, há um passo adicional que os transforma novamente em metas da ação. E isso pelo fato de que os falseadores transcendentais em sua forma afirmada pelos pressupostos teóricos abrem espaços de possibilidade tanto reais como ilusórios. Certamente, a partir deles pode-se descobrir agora espaços possíveis de desenvolvimentos técnicos que permitam que nos aproximemos o mais possível, mesmo ilusoriamente, daquilo que o princípio de impossibilidade enuncia como impossível. Não se pode construir um *perpetuum mobile*, mas podem-se construir máquinas que se aproximem o mais possível do *perpetuum mobile* e que, portanto, apresentem gasto mínimo para realizar determinado trabalho. Fica então aberto o caminho para o desenvolvimento técnico de máquinas mais racionais. E, embora não se possa construir uma concorrência perfeita, pode-se estender ao máximo possível a concorrência, assegurando a informação mais completa possível para que as empresas possam competir racionalmente. E, embora não se possa realizar um planejamento "de tudo", pode-se fazer o planejamento mais eficiente possível. Ou seja, os falseadores transcendentais, em sua forma afirmativa, abrem possibilidades tecnológicas para o futuro, que, sem tais horizontes, não poderiam ser vistas.

O impossível deixa assim de ser taxativo: não mais paralisa, mas sim agita. Sempre existe uma meta além daquilo que já se alcançou. Assim, a partir dessa forma afirmativa aparecem os progressos infinitos baseados no princípio das metas implicadas nos falseadores transcendentais. Mas, à medida que se abre esse espaço de desenvolvimento tecnológico, aparece igualmente a ilusão infinita do progresso tecnológico ou social. Através da infinitude desse progresso técnico, aquelas metas cuja declaração de impossibilidade encontra-se na sua origem tornam-se aparentemente alcançáveis. Parece ocorrer algo como uma aproximação assintótica às metas transcendentais implicadas nos falseadores transcendentais, o que dá ao desenvolvimento tecnológico a força mítica do progresso infinito. Tudo aquilo que os princípios de impossibilidade negam manifesta-se de repente com a aparência objetiva da factibilidade pela magia da aproximação assintótica.

Agora a utopia dos novos céus e das novas terras parece estar ao alcance da ação humana através do progresso técnico infinito. E para alcançá-la só é preciso impelir esse progresso. Assim, aparece a verdadeira ilusão transcendental, a magia do

progresso infinito, à luz do qual tudo o que é impossível torna-se possível.

A ciência empírica possui termo próprio de aparência realista para designar esta ilusão: o "possível em princípio". Vistos em termos do progresso infinito, os falseadores transcendentais transformam-se em "possíveis em princípio", embora se admita que "nunca" se chegará à sua realização. Entretanto, esse "nunca" sempre é deixado em certa penumbra. A imortalidade do homem é impossível, mas é possível em princípio a partir do progresso infinito da ciência médica (Popper). Viajar por telefone é impossível, mas torna-se possível em princípio a partir do progresso infinito da cibernética (Norbert Wiener). A concorrência perfeita é impossível, mas torna-se possível em princípio pela tendência ao equilíbrio do progresso infinito. Com sua ilusão da concorrência de proprietários privados prescindindo de qualquer Estado, o anarco-capitalismo é impossível, mas, à luz do progresso infinito, transforma-se em possível em princípio (Hans Albert). É impossível saber tudo, mas isso torna-se possível em princípio à luz do progresso infinito (Einstein). E o mesmo vale para toda a ciência empírica e para todas as impossibilidades negadas pelos princípios de impossibilidade que estão em sua origem, tanto histórica como logicamente. Toda esperança humana deriva da inter-relação social e é projetada no sentido da infinitude do progresso técnico, à luz da qual torna-se possível em princípio. A idéia de que ninguém vá precisar trabalhar mais torna-se possível em princípio, bem como a idéia de que as máquinas pensarão por nós também se torna possível em princípio.

Entretanto, como a ilusão encontra-se no próprio método das ciências empíricas, é muito difícil detectá-las. O mito não está fora da ciência, mas sim em seu interior. Ele pretende mostrar o princípio do paraíso. E cuida zelosamente desse seu monopólio. Não aceita teologia, pois é teologia ele mesmo. Pretende ter secularizado o mundo, quando, na realidade o mitificou.

O método da abstração, através do qual se deriva o mito do possível em princípio, é descrito por Einstein nos seguintes termos:

Suponhamos que um homem que conduz um carrinho em uma rua horizontal deixe de repente de empurrá-lo. Sabemos que o carrinho percorrerá certa distância antes de parar. Perguntamo-nos então: será possível aumentar essa distância? E como?

A experiência diária nos ensina que isso é possível, indicando-nos vários modos de realizá-lo: por exemplo, engraxando o eixo das rodas ou tornando o caminho mais liso. *O carrinho irá mais longe quanto mais facilmente girarem as rodas e quanto mais liso for o caminho (...)* Isso significa que diminuíram as influências externas. Foram amenizados os efeitos daquilo que se chama fricção, tanto nas rodas como no caminho (...) Mais um passo à frente e nos depararemos com a chave verdadeira do problema. Para tanto, podemos imaginar *um caminho perfeitamente liso e rodas sem qualquer fricção*. Nesse caso, não haveria causa que se opusesse ao movimento e o *carrinho se moveria eternamente*.

Chegou-se a essa conclusão imaginando um experimento ideal que *jamais poderá se verificar*, já que é impossível eliminar toda influência externa. A *experiência idealizada* deu a chave que constituiu a verdadeira fundamentação da mecânica do movimento. (Os grifos são nossos).⁵⁹

O método é o de uma idealização da empiria, pensada em termos absolutamente perfeitos. É o mesmo método que já vimos funcionando nas análises do planejamento perfeito e da concorrência perfeita. Ao objeto real se contrapõe esse mesmo objeto em termos perfeitamente funcionais, idealizando-o. A partir dessa sua idealização, deriva-se o espaço do possível como uma aproximação a esse objeto perfeito e absolutamente idealizado. Por um lado, aparece a conceituação da lei que pressupõe tal idealização:

Um corpo em repouso ou em movimento se manterá em repouso ou em movimento retilíneo e uniforme, a menos que sobre ele atuem forças exteriores que o obriguem a modificar tais estados.⁶⁰

No entanto, essa mesma idealização abre espaço tecnológico de aproximação: “Quanto mais facilmente girarem as rodas e quanto mais liso for o caminho...”

A construção do método passa pelo progresso infinito que, em termos de processo infinito de abstração, chega à empiria,

59 Albert Einstein Leopold Infeld, *La Física: Aventura del Pensamiento*, Losada, Buenos Aires, 1977, pp. 14-15.

60 *Idem, ibidem*, p. 15.

idealizada nos termos em que se formula a lei e que, em termos tecnológicos, leva a aproximação a essa empiria idealizada infinitamente distante e que não se pode alcançar sequer em tempo infinito. Logo, a experiência idealizada é tal que, embora “jamais possa se verificar”, é em seu sentido que tende a aproximação tecnológica que enfoca essa meta infinitamente distante como meta possível em princípio, embora impossível de fato. Trata-se de meta infinitamente distante e impossível de alcançar, no sentido da qual, no entanto, se avança. Mas, como se avança em direção a algo inalcançável, esse progresso técnico também é de má infinitude.

Tais progressos infinitos foram descobertos nos séculos XVI e XVII, tanto nas ciências naturais (Galileu Galilei) como nas ciências sociais (Hobbes). Eles chegaram a transformar integralmente a percepção da realidade ao transformarem todos os objetos em ponto de partida de progressos infinitos. Essa universalização dos progressos infinitos é a raiz das ciências empíricas, que constrói em torno do mundo real um mundo ideal resultante de número indefinido de progressos infinitos, em função dos quais são interpretados os objetos reais, tanto os do mundo macrofísico como os do mundo microfísico, tanto os do mundo macro-social como os do mundo intrasubjetivo.

Daremos apenas outro exemplo, desta vez tomado da química. A água é transformada em H_2O , o que mais uma vez é uma experiência idealizada. Com efeito, a água real é determinado líquido da nossa experiência diária. A construção física parte de moléculas dessa água real e formula sua composição em torno de tais moléculas. Desse modo, aparece novo conceito de água pura. Na percepção do senso comum intuitivo, água pura é água potável limpa. No entanto, a partir da química, aparece outro conceito de água pura: um líquido composto exclusivamente de moléculas H_2O . Tal líquido é tão impossível como a estrada plana da lei da inércia, pois mesmo a água quimicamente mais pura é sempre determinada mistura. Não obstante, a partir do conceito H_2O de uma empiria idealizada, aparece um espaço tecnológico de aproximação da água quimicamente pura que é infinito e que mais pode alcançar sua meta. O homem produz água destilada, que é a água mais pura possível do ponto de vista químico, mas nunca efetivamente água pura. Para o homem comum que clama por água pura, a água destilada é veneno. O homem que clama por água pura não deve receber H_2O : a água

pura do sentido comum e a água pura da química se excluem. Do ponto de vista químico, a água potável é água tão impura como a água contaminada. Assim, mais uma vez, 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 de água destilada, a água mais pura possível.

Da mesma forma que nas ciências naturais, também nas ciências sociais esses progressos infinitos aparecem em função de qualquer objeto real. Em sua metodologia dos tipos ideais, Max Weber a declara como a forma científica de compreensão. Tomando por referência qualquer objeto das ciências sociais, são construídos tipos ideais como espaço de compreensão e em termos de racionalidade voltada para fins. Então, o objeto real torna-se compreensível, medindo a distância entre este e o tipo ideal construído em torno dele. Mais uma vez, esse tipo ideal abre espaço tecnológico em função de uma reestruturação social voltada para a ação, em função de fins, embora nunca a possa alcançar perfeitamente.

A empiria idealizada abre espaços tecnológicos no sentido de fazer ver sua possibilidade. Ela não obriga ninguém a lançar-se à corrida do progresso tecnológico infinito, mas o deixa aberto. Por isso, antes de descobrir o método da empiria idealizada não há desenvolvimento tecnológico sistemático e refletivo, pois sua própria possibilidade não é visível. Há melhoras empíricas, muitas vezes casuais, mas não em desenvolvimento tecnológico conscientemente enfocado. A carruagem de que nos fala Einstein é desenhada com flores, se quisermos melhorá-la, mas não transformada tecnologicamente.

Entretanto, embora uma ciência empírica somente torne visíveis espaços tecnológicos, sem convocar expressamente a preenchê-los, de fato ela destrói todas as razões possíveis que possam ser interpostas a tal desenvolvimento tecnológico. Parece não haver nenhuma razão séria para não aproveitar qualquer possibilidade que se abra, sem discutir sequer até que ponto tais espaços tecnológicos poderiam ser aparentes ou até destrutivos. Assim, implicitamente, a ciência empírica incita à corrida tecnológica cuja possibilidade ela mesma abriu. E o faz com base na já analisada ilusão transcendental, que vincula as ciências empíricas com a construção tecnológica do paraíso perdido que se quer recuperar. Através da aproximação quantitativa, aparece a ilusão

de que esses paraísos estão ao alcance humano, embora se acrescentem que são apenas aproximáveis. Em termos de aproximação quantitativa do progresso infinito, aparentemente estamos nos aproximando da solução de todos os problemas humanos. O que falta é acelerar o mais possível o desenvolvimento tecnológico, sem considerações de qualquer outro tipo. Desse modo, a ilusão transcendental dos progressos infinitos começa a devorar a própria realidade de cuja idealização parte.

Certamente, o progresso tecnológico infinito — de qualquer tipo — começa a subverter a realidade, reduzindo-a a simples empiria, que é campo de manobras de conceitos idealizados e sua atração sobre a humanidade. Não há nada mais idealista do que a ciência empírica submetida à ilusão transcendental. E esse idealismo, como todos os idealismos, é absolutamente destrutivo e de modo algum pragmático ou racional. De forma racional, desencadeia a irracionalidade mais absoluta. Essa é a forma pela qual o utopismo consegue destrutividade absoluta, desvinculado das necessidades reais dos homens. A empiria subverte a realidade quando reduz essa realidade à empiria. Quando um sedento pede água pura e alguém lhe dá água destilada em forma de H₂O, acaba matando-o. Da mesma forma, quando o homem pede trabalho, pão e teto e uma sociedade tecnológica lhe dá uma ilusão transcendental de progresso técnico, também o acaba matando.

Popper, que vive completamente na ilusão transcendental, percebe essa voragem infinita como verdadeira infinitude do homem. Em termos de progresso científico, chama-a de “terceiro mundo”, descrevendo-a como verdadeiro “encontro de terceiro grau”.

Todos nós contribuimos para o seu desenvolvimento, embora todas as contribuições individuais sejam significativamente pequenas. Todos nós tratamos de aprendê-lo, já que não podemos viver sem entrar em contato com ele (...) No entanto, o terceiro mundo foi crescendo para além do alcance, não só de qualquer homem, como também de todos os homens (...) Seus efeitos sobre nós tornaram-se mais importantes para o nosso desenvolvimento e o seu próprio desenvolvimento do que os efeitos de nossa ação criadora sobre ele, já que quase a totalidade de seu crescimento deve-se a efeito de retroalimentação (...) Além disso, sempre teremos diante de nós a tarefa de descobrir problemas

novos, já que *há infinidade de problemas que sempre ficarão por descobrir*. (Os grifos são nossos).⁶¹

Trata-se de texto pseudo-religioso e mítico: “É preciso que ele aumente e eu diminua”. Com sua seqüência de progresso técnico, o progresso científico é erigido no verdadeiro sujeito. O homem aparece simplesmente como servidor desse sujeito coletivo, que está além de cada um e da humanidade inteira, embora tenha surgido dela. Trata-se do mito do mundo secularizado.

À medida que se caiu na ilusão transcendental, todo o mundo real e presente se desvanece. Vistas à 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 no caminho da perfeição da meta absoluta. Vista com os óculos do H₂O, qualquer água é suja. Qualquer instituição cai por terra à luz das instituições perfeitas e qualquer homem revela-se pecador radical. Ou seja, as raízes da segurança diante da realidade desaparecem e, uma vez enfocado em termos de progresso infinito, também desaparece o próprio presente.

Em termos reais, o presente é vivência do homem que se estende entre o passado e o futuro, tendo extensão própria entre esses dois pólos, extensão que depende do horizonte de percepção vivida de cada um. À luz do progresso infinito, isso é totalmente diferente: não há presente, tudo é passado ou futuro. Por quê? Porque o momento passa. E já passou enquanto refletíamos sobre ele. Não existe o presente de um dia, porque, ao meio-dia, já passou meio dia. E outro meio dia resta por passar. Nem os minutos nem os segundos podem medir o presente, pois este sempre se encontra na linha do tempo entre o passado e o futuro. O presente se reduz à parte infinitamente pequena do segundo, logo deixando de existir. Mas, então, se o presente existe em termos de tal progresso infinito, não se pode reivindicar nenhum presente. Nenhuma realidade tem então valor, pois nada mais é do que um passo de aproximação da ilusão transcendental. E, como só se vive no presente, vive-se somente enfrentando a morte. Como já não há o presente, também já não há vida, apenas morte que ainda não aconteceu. Logo, a vida é morte provisoriamente adiada.

61 Karl Popper, *Conocimiento Objetivo* já citado, p. 154.

A falácia da argumentação implicada na ilusão transcendental talvez possa ser explicada pela analogia com um problema matemático — mas se trata apenas de analogia. Na matemática, há duas aproximações infinitas que podem nos servir para essa analogia. Por um lado, a aproximação assintótica na qual uma *seqüência infinita* aproxima-se de um valor finito. Assim, a seqüência 9,999... aproxima-se de dez e, como seqüência infinita é igual a dez. Há outra seqüência, que é uma *seqüência ao infinito* não admitida na matemática. Trata-se do caso da seqüência dos números inteiros em relação ao infinito: por mais que se siga infinitamente a seqüência desses números, nunca se chega ao infinito. O infinito não é um número, mas sim uma expressão de qualquer número finito, por maior que ele seja. Assim, a seqüência dos números não se aproxima quantitativamente do infinito. O número um milhão não está mais próximo do infinito do que o número dez, embora o número um milhão seja maior do que dez. Embora haja números maiores do que outros, não há números mais próximos do infinito do que outros. Isso também não implica que se possa dizer que todos os números têm a mesma distância em relação ao infinito, pois falar de distância em relação ao infinito não tem sentido.

Com base nessa analogia, podemos dizer que o mito tecnológico aparece quando se interpreta um desenvolvimento tecnológico como uma aproximação ao infinito, tomando uma meta infinita como meta de aproximação. O mito tecnológico não é uma aproximação assintótica, dado que esta somente ocorre com metas finitas. Pelo contrário, voltando a ilusão transcendental para metas infinitas, tenta uma aproximação ao infinito que não é admissível nem na matemática.

Se a meta infinita é um relógio exato, este pode ser possível em princípio, mas continua sendo absolutamente impossível. Em consequência, a tecnologia dos relógios sempre mais exatos não se aproxima da meta do relógio exato. O relógio de quartzo não está mais próximo do relógio exato do que o relógio da cozinha de nossas avós, muito embora seja muito mais exato do que o relógio de nossas avós. Interpretar a corrida dos relógios sempre mais exatos como uma aproximação ao relógio perfeitamente exato constitui apenas o passo decisivo para entrar de cheio na ilusão transcendental das ciências empíricas. O conjunto dos falsadores transcendentais e maravilhosos penetra nas ciências empíricas com esse passo. E a ilusão transcendental transforma-se na

idéia da humanidade que põe essa humanidade a seu serviço. Em nome da empiria foge-se da realidade, enfrentando-a e podendo-se até destruí-la. Em nome de estradas perfeitamente planas, de carruagens sem fricção, de relógios exatos, de medicina que torna a vida indefinidamente longa, de máquinas que pensam, de competições e planejamentos perfeitos, enfim, em nome da aproximação infinita a essas metas maravilhosas, despreza-se a realidade, minando-a e subvertendo-a.

Assim, encontra pleno sentido o projeto de libertação que exige que as ciências empíricas se coloquem a serviço da realidade ao invés de estarem a serviço da ilusão transcendental. E não somente as ciências, mas também a política e toda a sociedade: elas devem servir ao homem e não a tais ilusões. E se tornam tanto mais necessárias quando se sabe que nos Estados Unidos apareceram um governo e todo um movimento político que, como nunca, estão imersos na idéia fixa da realização de ilusões transcendentais, ameaçando a própria existência do mundo.

Essa exigência, de que as ciências empíricas se coloquem a serviço da realidade, choca-se com a crença comum de que elas são, precisamente, as ciências da realidade. Entretanto, elas jamais podem dizer algo sobre a realidade, pois a reduzem a uma empiria que é simples objeto da ação tecnológica. As ciências empíricas só podem dizer aquilo que o homem pode fazer tecnologicamente, mas não podem retratar a realidade. Elas não possuem nenhuma lei que possa dizer algo da realidade, a não ser em termos da ação tecnológica do homem sobre essa realidade. Nenhum dos conceitos-chave das ciências empíricas pode ser considerado um conceito real: todos eles são conceitos que idealizam a empiria até o nível do impossível, para voltar sobre ela depois, interpretando-a como desvio dessa perfeição imaginária. Assim, por exemplo, se uma folha de árvore cai, essa queda é vista como desvio da queda livre idealizada que nunca pode acontecer. Como tal, é tecnologicamente interpretada e, portanto, a lei tem sentido objetivo. Mas nada fala sobre a realidade.

Ocorre que a realidade é aquilo que é e não a idealização daquilo que é. Por isso, a carruagem real parece ser desvio da carruagem ideal, sem fricção; a estrada real parece desvio da estrada perfeitamente plana; a água real parece desvio do H₂O; a concorrência perfeita parece desvio do mercado perfeito; e assim por diante. A empiria é a interpretação da realidade como

desvio da realidade idealizada em termos funcionais. E, como as leis das ciências empíricas são expressões dessa idealização, elas não são reais, mas constituem a empiria a partir da realidade. Por conseguinte, essas leis não têm existência sem que o homem as formule, pois são formuladas a partir de impossibilidades do homem. Elas não formulam impossibilidades em si mesmas, mas sim exclusivamente as impossibilidades do homem.

Ora, enquanto as ciências empíricas derivam suas leis gerais de forma analítica a partir de princípios de impossibilidade do homem, elas são ao mesmo tempo radicalmente antropocêntricas e tecnológicas. Isso não lhes tira sua objetividade, mas tira-lhes o seu monopólio da realidade.

O cientista pode dizer muito bem que aquilo que ele busca é a verdade e não aplicações tecnológicas. Mas essa é questão de motivos e não de procedimentos. O que ele efetivamente faz é algo que se decide ao nível dos critérios de verdade que usa. E os critérios de verdade das ciências empíricas são tecnológicos, pois consistem em fazer com que o resultado científico seja tecnologicamente aproveitável.

O fato de as ciências empíricas serem tecnológicas não significa, de modo algum, que somente busquem tecnologias aplicadas. Isso seria falso. O que buscam são conhecimentos vazados em tal forma que seja possível aproveitá-los para a tecnologia. Por essa 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 homem e de suas possibilidades tecnológicas, expressas através dos princípios de impossibilidade da ação humana.

Por esse motivo, a reivindicação da realidade diante das ciências empíricas, da ação política e da sociedade inteira constitui um projeto de libertação com pleno sentido, pressupondo a crítica das próprias ciências empíricas em relação à sua ilusão transcendental.

b.4) *O teológico visto a partir da perspectiva da metodologia de Popper*

Com base nessas análises, podemos extrair certos critérios para o pensamento teológico que os teóricos popperianos explicitam em várias ocasiões.

Já vimos onde Popper situa o inferno e o demônio. Para ele, onde quer que se tente construir o céu na terra se está construindo o inferno — e, portanto, aqueles que tentam fazê-lo são demoníacos. Assim, com inspiração na metodologia de Popper, a democracia se apresenta como “chave para o controle dos demônios”. Essa demonologia popperiana, efetivamente onipresente em seus escritos, é facilmente detectável.

Sem negar a existência do problema do fracasso necessário da construção do céu na terra e de seus conseqüentes e possíveis resultados destrutivos, não se pode derivar desse fato um juízo tão absoluto. A conclusão adequada é a necessidade de discernimento das utopias e de sua mediatização institucional, mas não a necessidade de identificá-las com algum demônio. Se alguém quer o inferno na terra, certamente o terá, sem necessidade de passar pela ilusão de construir algum céu, pois o inferno é feito por quem quer o inferno. O inferno no nazismo não foi nenhuma tentativa para construir um céu na terra: os nazistas marcharam para o inferno com os olhos bem abertos.

Quem quer o inferno, terá o inferno. Por que então terá que tê-lo necessariamente aquele que quer o céu? Mesmo produzindo-o sem querê-lo, mantém a possibilidade de sair dele, pois o caminho para o inferno está asfaltado de más intenções, ao passo que o caminho para o céu o está com boas intenções. É extremamente difícil e exigente ser absolutamente mau — as boas intenções salvam. Esse é o único modo de evitar o maniqueísmo da postura popperiana.

A idéia de Popper, de que o inferno é feito por aqueles que querem realizar o céu na terra, atualmente é muito comum. Michael Novak a expressa nos seguintes termos:

No mundo como ele é hoje — e como Reinhold Niebuhr advertiu durante sua exemplar vida intelectual — “os filhos da luz”, em muitos aspectos, constituem uma ameaça maior para a fé bíblica do que “os filhos das trevas”.⁶²

Se isso fosse certo, não estaríamos de volta ao fascismo nazista, gritando com eles “Vivam os filhos das trevas e viva a morte!”? O antiutopismo radical desemboca nessa marcha para o inferno, marcha que se realiza com os olhos abertos e exata-

⁶² Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Nova Iorque, 1982, p. 68.

mente em direção ao ponto onde Dante situava o inferno: “Ah, vós que aqui entraís, deixai toda esperança!” *Somente aquele que é capaz de sonhar com o céu na terra poderá construir uma terra melhor, seja qual for o seu sonho.*

Por essa razão, nossa crítica a Popper não pode ser uma simples inversão de sua crítica à utopia. Pode-se interpretar a ingenuidade das ciências empíricas diante da ilusão transcendental como uma tentativa de construir o céu na terra, com suas conseqüentes tendências destrutivas sobre a terra. Mas daí não se pode concluir que se trate de caminho que produz o inferno na terra.

No entanto, a ingenuidade diante da ilusão transcendental apresenta ingenuidade igual diante do teológico. Através da ilusão transcendental, a ciência empírica passa a ser mítica, de vez que todas as possibilidades dos princípios empíricos gerais de impossibilidade passam a ser possíveis “em princípio”, em vinculação com seus progressos infinitos correspondentes. O mito se integra à realidade. E esta parece ser simplesmente a realidade, com o mito como a sua perspectiva real para o futuro. Não obstante, o cientista empírico sente-se o único que se libertou do mito, quando, na realidade, é aquele que mais ingenuamente está submetido ao mito. Ocorre que o mito da ilusão transcendental parece ser a realidade. E esta se apresenta então como realidade secularizada. Certamente não o é, mas o fato de o mito ser percebido como realidade, mesmo à luz do progresso infinito, faz o mundo aparecer como secularizado.

Por isso, a ciência empírica não é tão unidimensional como se pensa, por mais que tenha essa aparência. O homem unidimensional tem tantos mitos como qualquer outro homem, só que, aparentemente, os tem sob controle. Até o milionário que morre e se deixa congelar 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 sim algo perfeitamente real, embora extremamente curioso. Através dos progressos infinitos, com sua correspondente ilusão transcendental, tais fatos estão integrados à realidade.

É por isso que, quando deseja pesquisar o mundo mítico, a ciência empírica volta-se para o mundo passado, preferencialmente para o mundo mais passado possível na história, ou seja, ao período tribal da pré-história humana. Nesse mundo, podem ser descobertos mitos, mas jamais se consegue nem se procura

encontrar o mito moderno. E, quanto mais se evita a análise do mito moderno, mais se destacam os antigos e se descobrem resquícios marginais desses mitos antigos no mundo moderno. No entanto, o fato de que o mundo moderno é mítico constitui algo que escapa totalmente a tais análises.

O interessante é que, para o homem pré-histórico, também não havia mito. Isso é algo que podemos descobrir observando esse homem. Mas o certo é que esse homem vê sua realidade do mesmo modo como o homem moderno vê a sua, tal e qual. O mito de uma sociedade é parte da realidade social, não sendo percebido como separado dela. Assim, descobrir esse mito separadamente da realidade equivale a afastar-se dele, de modo que é fácil descobrir o mito das sociedades pré-históricas, mas é cada vez mais difícil descobrir o mito à medida que mais nos aproxima da época atual. Acontece que o mito é “a essência” vívida da realidade, que se percebe quando se vê essa realidade, mas que não se pode distinguir dela. Atacando abstratamente tais essências, a única coisa que se consegue é cair ingenuamente nelas. A essência moderna é a ilusão transcendental dos progressos infinitos, não havendo nenhum modo de evitar essa ilusão, embora se possa tomar uma distância crítica em relação a ela. No entanto, trata-se de crítica ao estilo de Kant e não de crítica destrutiva ao estilo de Popper.

Essa dificuldade do pensamento das ciências empíricas pode ser observada quando se analisa brevemente a crítica feita por Hans Albert (*A miséria da teologia*) à teologia de Hans Küng (*Existiert Gott*, Munique/Zurique, 1978, principalmente). Interessa-nos principalmente sua crítica à tese da ressurreição de Jesus:

Como é que nosso autor soluciona o fato de que, em si, a “ressurreição” e a “aparição” de um morto, em geral, não são aceitas como possíveis, já que, *com base no atual estado da ciência*, não podemos contar com acontecimentos desse tipo? (Grifo nosso).⁶³

Ele continua dizendo que “a ‘fé na ressurreição’ é uma ‘radicalização da fé em Deus’”. E, falando sobre tal fé em Deus, conclui:

63 Hans Albert, *La Miseria de la Teología*, p. 139.

Há muito tempo que a cosmometafísica na qual estava ancorada a fé em Deus vem sofrendo a erosão produzida pelo desenvolvimento das ciências modernas e seus elementos constitutivos, relevantes para a conservação da fé em Deus, mas que, *desde há muito tempo, já não são* componentes de *nossa concepção do mundo*. Por isso, atualmente, só é possível conservar as suposições metafísicas de existência que estão vinculadas com a fé em Deus quando *se as isola suficientemente do resto de nosso saber*, de modo que já não desempenhem nenhum papel nas explicações e percam seu enraizamento em *nossa concepção total dessa realidade*. (Grifos nossos).⁶⁴

Obviamente, o que nos interessa é o procedimento formal da argumentação e não a problemática do conteúdo. Assim, não perguntamos se Deus existe ou se houve ressurreição, mas buscamos o método pelo qual Albert enfrenta tais perguntas.

Logo de saída, chamam a atenção as referências de juízo por ele mencionadas: por um lado, “nossa concepção do mundo” e “nossa concepção total da realidade”; por outro lado, “o estado atual da ciência”.

Como Albert considera que a fé na ressurreição é uma radicalização da fé em Deus, podemos nos concentrar em sua argumentação relacionada com a ressurreição. Diz ele:

A ressurreição e a aparição de um morto, em geral, não são aceitas como possíveis, já que, com base no atual estado da ciência, não podemos contar com acontecimentos desse tipo.

Isso é claramente falso. Em “nossa concepção do mundo” tais conhecimentos são perfeitamente aceitos como possíveis, enquanto são parte do mito das ciências empíricas. O milionário Hughes ordenou que seu cadáver fosse congelado depois de sua morte para que algum dia, no futuro, quando a medicina tenha progredido o suficiente para fazê-lo tornar à vida e curar sua doença hoje incurável, seja ressuscitado. Depositou uma soma considerável de capital para que os custos de seu congelamento sejam cobertos pelos juros, bem como para ter um capital de partida suficiente para reiniciar seus negócios depois de sua ressurreição. E tem a esperança de voltar a ser congelado no

64 *Idem, ibidem*, p. 148.

dia em que morrer de novo, por causa de outra doença incurável naquele futuro, para ser outra vez ressuscitado quando a medicina também possa curar essa outra doença, e assim por diante. E sua fortuna sempre o acompanhará, uma fortuna cujos juros cobrirão com sobras os custos de seus sucessivos congelamentos e ressurreições. E existem centenas de milionários que agem assim.

Isso não é simples curiosidade, mas sim atitude perfeitamente realista à luz do mito das ciências empíricas, embora não deixe de ser curioso. E “nossa concepção do mundo” e “nossa concepção total da realidade” aceitam tal fé na ressurreição, que é algo muito comum. Claro, o “nível do estado atual da ciência” não pode ressuscitar ninguém. Mas isso não poderia ser feito ao nível do “estado futuro da ciência”? Não há nenhum argumento que as ciências empíricas possam esgrimir contra tal fé na ressurreição, que é o que chamamos de ilusão transcendental das ciências empíricas. E, naturalmente, também não se pode nem vislumbrar algum argumento que Albert queira ou possa usar contra essa ilusão.

O que “nossa concepção do mundo” rejeita não é a “ressurreição”, mas a “ressurreição de Jesus”. Com efeito, essa concepção não rejeita de modo algum a ressurreição de Hughes — nem a de Albert, se ele se decide a deixar-se congelar. Inclusive os funcionários públicos alemães poderiam pedir uma pensão que perdurasse depois de sua morte, para financiar seu congelamento até a sua futura ressurreição pela medicina em constante progresso. O Estado alemão rejeitaria o pedido por falta de fundos, mas jamais por absurdo, porque, para “nossa concepção do mundo”, isso não seria um absurdo, mas tremendamente realista.

De acordo com a fé cristã, Jesus foi ressuscitado dentre os mortos por Deus. Segundo “nossa concepção do mundo”, o milionário Hughes será ressuscitado dentre os mortos por homens que viverão no futuro e saberão como fazê-lo. Assim, há duas formas de esperança de ressurreição em jogo e não simplesmente a aparente alternativa de ressurreição ou não-ressurreição admitida por Albert. Agora, se levarmos a sério a afirmação de Albert de que a fé na ressurreição é uma radicalização da lei de Deus — e, na verdade, é o contrário: a fé em Deus é uma radicalização na ressurreição —, chegaremos a uma disjuntiva diferença: 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.

Não há critério de verdade positivo para essas alternativas. Pode-se argumentar que a ressurreição dos milionários congelados é ilusão transcendental das ciências empíricas, sem nenhuma visão realista do futuro. Mas isso só pode ser feito recorrendo ao argumento, originalmente hegeliano, da má infinitude de progresso infinito constituindo progressões ilusórias transcendentais, mas nenhuma realidade do futuro. Por outro lado, é impossível argumentar a realidade da ressurreição de Jesus. Não se trata de deficiência de provas históricas, mas sim de impossibilidade metodológica de conceber provas. Qualquer prova teria que passar pelo filtro das ciências empíricas, as quais, por seu método, não podem aceitar nem conceber provas. Se procurássemos provas, ocorreria o que acontece com a prova ontológica da existência de Deus: qualquer prova só vale para os crentes. O santo sepulcro está vazio depois da ressurreição. Se não estivesse, não teria havido ressurreição. Mas o fato de estar vazio não comprova nenhuma ressurreição, a não ser para os crentes. Essa impossibilidade de conceber provas é resultado do caráter autovalidante das ciências empíricas. Um caso apenas, que não possa ser repetido, não constitui prova. E isso é perfeitamente legítimo nas ciências empíricas. Se, ao contrário, Hughes ressuscitasse, então sim ter-se-ia uma prova.

No entanto, o problema é mais profundo. Albert aponta essa dimensão quando fala do pensamento teológico como pensamento “guiado por necessidades que nada têm a ver com o afã de conhecimento”.⁶⁵

Uma explicação da fé em poderes divinos de todo o tipo, sobre bases naturais, constitui precisamente um *desideratum* urgente dentro do quadro da concepção naturalista do mundo, concepção dentro da qual as essências supranaturais ou extranaturais já não desempenham papel algum para a explicação dos fenômenos e contextos.⁶⁶

Ele também fala da “fé específica enraizada em fortes necessidades humanas de felicidade”, o que leva à situação na qual é “difícil impor a influência do puro interesse cognoscitivo para a condução do pensamento”.⁶⁷ O pensamento teológico aparece

65 *Idem, ibidem*, p. 151.

66 *Idem, ibidem*, p. 151.

67 *Idem, ibidem*, p. 152.

como racionalização de desejos de felicidade, ao passo que o pensamento científico aparece como pensamento guiado exclusivamente pelo “puro interesse cognoscitivo”. Albert diz que “interesses alheios ao conhecimento (...) dificultam (...) a busca da verdade”.⁶⁸ Então, aparece a alternativa entre a racionalização de desejos por parte da teologia e o puro interesse cognoscitivo por parte das ciências empíricas. Alguma harmonia pré-estabelecida faz com que esse puro interesse cognoscitivo desemboque em puros conhecimentos tecnologicamente aplicáveis.

É evidente que o pensamento teológico racionaliza desejos e, para usar termo mais comum, 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, à luz da ressurreição, essa esperança se mantém como esperança com sentido. É muito difícil imaginar uma fé que espere que tudo continue mal como está atualmente.

Algo bem diferente é a tese segundo a qual as ciências empíricas se derivam de “puro interesse cognoscitivo”. Trata-se de ilusão muito comum entre os cientistas naturais, sendo tanto mais comum entre os cientistas sociais quanto mais conservadores são. Ora, o puro interesse cognoscitivo teria que saber pelo menos para onde dirigir-se. Não obstante, não possui outro objeto para o qual dirigir-se além dos mesmos desejos ou esperanças para os quais se dirige o pensamento teológico. O que é diferente é o modo de dirigir-se a tais desejos, bem como o seu cumprimento.

Para demonstrá-lo, podemos começar pela própria ressurreição e pela vida eterna, que tanto interessam a Albert. O começo de tudo se dá nos primórdios da civilização humana. Gilgamesh percorre o mundo em busca da fonte da vida, que pode salvá-lo da morte. Essa busca é efetivamente empírica. Gilgamesh espera encontrar a fonte da vida em longa caminhada pelo mundo. Nem Gilgamesh nem aqueles que o seguíam a encontram, mas a esperança da vida eterna está presente como desejo.

A fé na ressurreição de Jesus pode ser entendida como resposta que já não espera uma fonte da vida dentro do mundo imanente, esperando então que Deus ressuscite o homem dentre os mortos. Então, já não é preciso buscar outra fonte da vida. E o mundo se abre para outras buscas. Assim, aparece o princípio

68 *Idem, ibidem*, p. 153.

de impossibilidade humana: não é possível que o homem consiga imortalizar o homem. No entanto, uma vez aparecido tal princípio, pode aparecer também outra busca: como prolongar a vida procedendo tecnologicamente. Ou seja, embora a vida eterna seja impossível, a prorrogação da vida é possível.

Desse modo, a medicina aparece como ciência empírica. A vida eterna obtida de repente é substituída então pela prorrogação da vida em termos aproximativos. Trata-se de interesse, desejo ou esperança? Dá exatamente no mesmo, mas isso é racionalizado em termos tecnológicos. Assim, a medicina aparece como ciência empírica, sem se saber o que significa dizer que ela é produto de “puro interesse cognoscitivo”. Além disso, depois de surgir, a medicina produz sua ilusão transcendental correspondente. Com efeito, quando se consegue prolongar a vida e, depois, prolongá-la ainda mais e mais, chega-se a pensar tal processo como progresso infinito em direção à vida eterna. Aquilo que Gilgamesh procurava conseguir por assalto, essa ilusão transcendental acredita conseguir pelo progresso infinito, ao final do qual caída aquela fonte da vida que fugiu de Gilgamesh. Assim, racionaliza-se um desejo, transformando-o na meta do progresso técnico de aproximação.

Como vimos, todas as ciências empíricas procedem de modo análogo. Em sua infinitude direta, o desejo é negado pelo princípio de impossibilidade humana. E, a partir dessa impossibilidade, se constitui o processo de aproximação a tal desejo. A ciência empírica estuda e analisa as leis naturais ou sociais objetivas que regem essa aproximação. Por isso, tais ciências são objetivas. No entanto, não tem o menor sentido falar de “puro interesse cognoscitivo”.

Em consequência, precisamente a partir das ciências empíricas, aparece um *espaço mítico*, para o qual a teologia também se dirige. Podemos descrevê-lo em termos de *mundos possíveis* e *mundos impossíveis*, podendo distinguir três desses tipos de mundo. Temos primeiro o conjunto dos mundos logicamente contraditórios. Tais mundos são *a priori* impossíveis, não podendo ser objeto de desejos, porque tais desejos não podem sequer ser imaginados ou expressos. Em segundo lugar, temos o conjunto dos mundos tecnologicamente possíveis. Trata-se dos mundos reais nos quais ocorre aproximação tecnológica ao cumprimento dos desejos. 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 são cumpridos para além de qualquer consideração tecnológica. Os mundos contraditórios não interessam para a argumentação do espaço mítico do pensamento porque não podem ser objeto de nenhum pensamento. Restam então os mundos factíveis e os mundos imaginários. Como ambos são logicamente não-contraditórios, não podemos descrever o limite entre eles através de leis lógicas. O que os separa são os princípios da impossibilidade. Entretanto, essa impossibilidade é *impossibilidade de satisfazer desejos*. Com efeito, existem desejos impossíveis de satisfazer que aparecem nos mundos da possibilidade imaginária; por outro lado, existem desejos factíveis que aparecem potencialmente satisfeitos nos mundos reais.

Mas os desejos que aparecem nesses dois mundos não são qualitativamente diferentes: são os mesmos. Nos mundos de possibilidade imaginária, esses desejos são imaginados na plenitude de sua satisfação, ao passo que, nos mundos reais, esses mesmos desejos são satisfeitos em termos de aproximação. Assim, o conjunto dos mundos de possibilidade imaginária é o espaço mítico do pensamento humano, ao passo que o conjunto dos mundos de aproximação é o espaço das ciências empíricas. No entanto, ambos os conjuntos de mundos se interpenetram. Um está no outro — e ninguém pode se referir a um sem se referir, ao mesmo tempo, ao outro.

Além disso, todo pensamento se origina a partir do mundo real de aproximação à satisfação dos desejos, seja o pensamento das ciências empíricas, seja o pensamento teológico. O homem acede ao mundo mítico transcendendo o mundo real — e não de forma direta. Por outro lado, tanto o pensamento das ciências empíricas quanto o pensamento teológico transcendem efetivamente esse mundo real. As ciências empíricas o transcendem por seus modelos transcendentais (ou, como Popper o chama, o “método zero”), ao passo que o pensamento teológico o faz por sua reflexão sobre os poderes sobre-humanos. Logo, ambos os pensamentos transcendem o real, mas o transcendem de modo diferente.

No entanto, nesse processo de transcender o real é que aparece a concorrência entre ambos os pensamentos. As ciências empíricas ocupam o espaço mítico à medida que desenvolvem a ilusão transcendental dos progressos infinitos. E, à medida que isso ocorre, resta a transcendência teológica. Quando a ciência

empírica promete ressuscitar os mortos, resta um Deus que promete ressuscitar o homem dentre os mortos. Embora a ciência empírica nunca o faça em termos explícitos, a ilusão transcendental que aparece a partir daí dá essa aparência. Tudo o que Deus pode prometer ao homem como plenitude da vida, a ilusão transcendental dos progressos infinitos das ciências empíricas também pode prometer. E, aparentemente, com realismo muito maior. Um compêndio dessas ilusões transcendentais nos é dado pelas publicações de Arthur Clark na década de 60 ou pelas de Toffler nos dias de hoje.⁶⁹ Pelo contrário, quanto mais se desenvolve a crise do progresso técnico, seja como crise do subdesenvolvimento, seja como crise ecológica, a ilusão transcendental é destruída pela crítica da má infinitude do progresso técnico. Então, a transcendência à realidade toma outra forma, surgindo o espaço para a transcendência teológica. Assim, a crítica da ilusão transcendental é decisiva para o possível espaço que os pensamentos teológicos podem ter. A ilusão transcendental retira-lhes espaço, mas eles voltam quando ela se desvanece.

É precisamente nesse ponto que está em jogo o problema do sentido da sociedade moderna. Não se trata de um simples problema de legitimidade de sociedade, mas sim de todo um tipo de civilização. Habitualmente, quando se discute a legitimidade, tanto do socialismo como do capitalismo, costuma-se pressupor o sentido da aproximação infinita e a ilusão transcendental como sua perspectiva de projeção infinita. Como solo comum, está sempre subjacente o progresso técnico, escolhendo-se muito mais entre tipos sociais de aproximação infinita, sem colocar em dúvida a própria aproximação. Por isso, trata-se de discussão no interior de um tipo de civilização que é comum a ambos, a qual chamamos “civilização ocidental” e, se for capitalista, “civilização ocidental e cristã”. Ou seja, o confronto compartilha uma civilização comum, cujo caráter não é suficientemente descritível por diferenças de estrutura de classe.

No entanto, quando falamos de crise de sentido, referimo-nos a uma crise desse tipo de civilização, que perpassa todas as sociedades, surgindo da percepção de que o progresso infinito de qualquer tipo desemboca no nada. Não desemboca nem no comunismo, nem no anarco-capitalismo, nem na concorrência perfeita, nem na viagem por telefone, nem em uma vida humana inde-

69 Cf. Alvim Toffler, *A terceira onda*.

finidamente longa, nem em uma abundância derivada de uma produção completa, ente automático que nos serve tudo na boca. Isso não exclui a possibilidade de uma sociedade melhor do que a atual, mas exclui uma sociedade que seja melhor amanhã do que hoje, melhor depois de amanhã do que amanhã, cada vez melhor e sempre muito melhor, para projetar-se na imensa infinitude de um futuro infinitamente rico, do qual nos aproximamos através de passos aproximativos e que tem como fecho a nebulosa esperança de uma ilusão transcendental do todo possível, que abarca todo o espaço do possível imaginário.

Não obstante, os últimos séculos da sociedade ocidental, que chegou a dominar e explorar o mundo inteiro, encontraram seu sentido de viver nessa perspectiva ilusória. Através dela, integrou-se o conjunto dos mundos de possibilidade imaginária no interior do mundo real, no qual se havia desencadeado um desenvolvimento técnico que parecia ser do tipo de progresso técnico infinito. A sociedade moderna fez aquilo que, de algum modo, todas as sociedades humanas fizeram, buscando o sentido de sua existência: integrar o espaço mítico do possível imaginário no mundo real. Embora todas as sociedades o façam de modo diferente, todas o fazem para afirmar seu sentido. E trata-se sempre de interpretar a sociedade presente não só como uma boa sociedade, mas também como a melhor das sociedades possíveis, onde esse possível se integra e se conecta com o possível imaginário de alguma plenitude humana. Embora se busque a saída na superação da própria tensão entre o realmente possível e o possível imaginário, caminhando-se para um espécie de Nirvana, o sentido deriva dessa tensão entre dois mundos, cuja solução vivida dá o sentido do viver de uma sociedade.

A sociedade ocidental surge de determinado modo de ocupar o espaço mítico do possível imaginário a partir do mundo real. Por isso, é tão mítica como qualquer outra, mas especificamente diferente dentro desse quadro comum. Ela faz a conexão através dos progressos infinitos de aproximação ao possível imaginário, o que dá a seu mito o caráter do mundo secularizado, embora a transforme, por seu turno, em sociedade plenamente dinâmica. Apesar das origens judaico-cristãs serem óbvias, tal tipo de sociedade se origina, na realidade, a partir do Renascimento. Naturalmente, o surgimento dessa sociedade já havia sido preparado desde antes: para a sua compreensão não basta a simples análise do calvinismo, como pretendem alguns.

O sentido da sociedade moderna aparece através da radicalização e da posterior secularização de algo que já havia aparecido bastante antes. Para explicá-lo, podemos fazer um pequeno desvio através da tradição messiânica judaica e da esperança cristã de novas terras e novos céus, até chegar à aproximação tecnológica ao possível imaginário do espaço mítico.

Está claro que a tradição messiânica judaica tem uma esperança terrena, mas extremamente realista. Citaremos dois de seus elementos que nos parecem chaves. Em relação à vida longa e tranqüila:

Já não morrerá aí nenhum menino,
nem ancião que não haja completado seus dias;
Será ainda jovem o que morrer aos cem anos,
não atingir cem anos será uma maldição.

E se poderá viver sem ser explorado:
Serão construídas casas onde habitarão,
serão plantadas vinhas cujos frutos comerão.
Não mais se construirá para que outro se instale,
não mais se plantará para que outro se alimente.
Os filhos de meu povo durarão tanto quanto as árvores
e meus eleitos gozarão do trabalho de suas mãos.

(Isaías, 65,20-22)

Trata-se de metas que, em princípio, se mantêm dentro das possibilidades do mundo real. Vida longa não é vida eterna e não ser explorado por outros não é abundância. A imagem não é a de possível imaginário, mas sim a de possível real, embora se espere o advento dessa situação graças a um Messias enviado por Deus. No entanto, como sentido, o possível imaginário existe em torno dessas metas. Por um lado, temos o paraíso perdido dos homens imortais que vivem na abundância, mas ao qual jamais se voltará. Por outro lado, temos imagens laterais de harmonia da natureza que supera o mundo real, harmonia que faz com que leões e ovelhas pastem juntos. Não obstante, o núcleo do possível imaginário está concentrado na imagem de Javé, que é imortal e criador *ex-nihilo*, ou seja, de abundância absoluta. O vínculo entre esse possível imaginário e o possível real é o Messias, do qual, sem embargo, não se espera que seja levado além do mundo real, para uma humanidade que viva as possibilidades do

mundo imaginário. Longa vida e satisfação das necessidades sem exploração — é isso o que o Messias do Deus imortal e de abundância traz para os homens.

O cristianismo radicaliza essa esperança. Agora, Deus promete muito mais, isto é, levar o homem ao nível no qual ele próprio se encontra. O Deus criador *ex-nihilo* e imortal promete agora ao homem chamá-lo a uma nova terra na qual o homem tenha a mesma imortalidade e uma abundância que corresponda ao poder de Deus como criador *ex-nihilo*. Ou seja, a esperança messiânica transforma-se em esperança de ser chamado a ser como Deus. No mundo real, a esperança real continua sendo a de vida longa sem exploração, mas essa vida real recebeu um horizonte radical de promessa, no qual o homem pode ser habitante do mundo das possibilidades imaginárias, ou seja, resumidamente, tendo imortalidade e abundância. Assim, a vida no céu apresenta-se como banquete de homens imortais.

Agora, o realmente possível e o possível imaginário dividem-se bacteante nitidamente em relação às possibilidades humanas. Toda possibilidade humana real apresenta como corolário uma possibilidade real imaginária projetada na nova terra, que representa a plenitude das possibilidades reais ilimitadas. Essa conexão fornece ao homem a esperança na vinda do Senhor, o que dá sentido a determinada atitude antecipativa dessa vida, atitude que, sobretudo, consiste no aperfeiçoamento ético e na pregação do Evangelho, para que ele chegue a todo o mundo. Embora essa esperança seja espiritualista, apresenta nova dinâmica de expansão que, por certo, muitas vezes é surpreendentemente agressiva.

O adiamento da parusia esperada pela sociedade cristã medieval faz com que apareça nítida limitação entre o possível do mundo real — longa repressão da bruxaria — e frustração da antecipação da vinda do Senhor através do aperfeiçoamento ético e da pregação. Assim, abre-se espaço para a antecipação ativa dessa vinda no mundo real através da transformação da natureza e da sociedade. O desespero pela parusia adiada 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 esse mundo por meio da atividade humana diante da natureza e da sociedade. A transição da Idade Média para o mundo moderno, portanto, 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 santos dos milenaristas passa a ser o parlamento burguês, ao passo que o alquimista, que busca por ascendo o ouro e o *perpetuum mobile*, submete-se aos respectivos princípios de impossibilidade humana, no quadro dos quais pode tentar realizar agora a máxima aproximação possível a esse impossível. Assim, a sociedade moderna é o resultado da institucionalização do carisma milenarista do messianismo cristão.

Ocorrendo isso, os progressos infinitos ocupam o espaço mítico do possível imaginário e todo o processo se seculariza. Mas o sentido do qual essa sociedade moderna vive continua sendo derivado desse possível imaginário, embora de modo diferente. A partir de sua aparente e própria infinitude imanente, a capacidade tecnológica recebe sua base de sustentação. Assim, é secularizada a raiz que dá sentido, embora não desapareça toda vinculação religiosa. Desse modo, a morte individual recorre à consolação religiosa, pois nenhuma promessa de aproximação a uma vida indefinidamente longa pode apagar o fato de que o homem continua morrendo exatamente como antes, por mais longa que seja a sua vida. Por outro lado, aparece também a religiosidade estética, que decora religiosamente esse progresso infinito em marcha e fornece-lhe os seus rituais. Trata-se do humanismo ético-prático que propicia forças adicionais de motivação do progresso e que mobiliza forças religiosas de apoio.

Entretanto, continua a existir uma função religiosa, que se torna constantemente presente, em especial nos períodos de crise de legitimidade das sociedades modernas. Em toda sociedade moderna freqüentemente aparece uma suspeita, muitas vezes bastante popular, que é preciso controlar. Miticamente, esta suspeita se expressa pela diabolização do progresso técnico: trata-se da suspeita de *pacto com o diabo*. Juntamente com a ilusão transcendental provocada pelas projeções infinitas do progresso técnico, percebe-se a capacidade de destruição desse progresso, passando-se então a mitificá-lo pela suspeita do pacto com o diabo. Ora, o Criador *ex-nihilo* pode salvar o homem de toda a destrutividade do progresso técnico. À luz desse Criador, até mesmo a guerra atômica tem solução, porque ele pode recriar o mundo. Se já o criou uma vez, por que não poderia fazê-lo outra vez?

A percepção da destrutividade do progresso técnico já estava presente nos próprios primórdios desse progresso. Efetivamente, já no tempo de Paracelso acreditava-se que ele tinha pacto com o diabo, pacto que teria acabado por destruí-lo, apesar de todos os seus êxitos. Mas há outra figura, aparentemente afastada do problema, que é tratada de igual modo pela lenda. Estamos falando de Don Juan, que transforma a conquista de mulheres em progresso infinito, passando de uma para outra e acabando no inferno. Em outro campo, trata-se da aproximação infinita à feminilidade, aproximação que desemboca no desespero de Don Juan, acabando por levá-lo ao diabo. Uma das tradições mais fortes é configurada pelo pacto de Fausto com o diabo, cujo protótipo é o pacto de Paracelso.

Fausto promete jamais descansar em sua viagem infinita, embora sua viagem acabe num final feliz, devido ao otimismo burguês do século XIX.

Não obstante, nesse caso há um elemento novo. Segundo o pacto, o diabo pode levar Fausto, à medida que ele decide descansar e apreciar o momento presente. Já no caso de Don Juan, ao contrário, o diabo pode levá-lo por não ser capaz de apreciar o momento presente. A suspeita do pacto com o diabo segue-se a suspeita do *anticristo*. O capitalismo, o capital, o socialismo, o planejamento — todas essas formas entram na suspeita, muitas vezes manipulada, do anticristo e do pacto com o diabo. É uma suspeita tão secularizada que se apresenta na sociedade moderna e, no entanto, tão religiosa que pode expressar suas suspeitas.

Em oposição ao pacto com o diabo, embora nem sempre, pode aparecer o Deus que garante o final feliz do progresso infinito. Trata-se do Deus Deísta, o Deus cristão que instaurou a propriedade privada como direito natural, a idéia hegeliana, chegando-se finalmente ao Deus Senhor da História das juntas militares da América Latina atual, que se inspiram na doutrina da Segurança Nacional. O mesmo ocorre com o Deus que aparece no dólar — *"In God We trust"* —, que cuida dos depósitos do Banco do Espírito Santo. No entanto, até mesmo o socialismo soviético, em sua extrema crise da Segunda Guerra Mundial, evocou Deus diante das 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, transformando-as em muletas de sustentação. Certamente,

a ilusão transcendental dava sentido. Entretanto, tinha que usar muletas para se sustentar — e foram muitos os *deuses* que se apressaram a servir de muletas.

Hoje, quando aparece a dúvida acerca do sentido que sustentou a sociedade moderna nos últimos séculos, essa dúvida parece ser de outro tipo. Não é a do pacto com o diabo, que ainda participa da ilusão transcendental, com a única diferença que a pinta de negro. Trata-se muito mais da experiência cada vez mais convincente de que, a partir de determinado nível, o desenvolvimento tecnológico tem teto acima do qual não progride mais. O desenvolvimento tecnológico continua, mas, mesmo com todo o seu impulso, o máximo que consegue é manter o nível de produtividade e de vida que já havia sido alcançado. E isso quando esse nível não baixa.

Ou seja, o desenvolvimento tecnológico deixa de acrescentar algo àquilo que já se alcançou, transformando-se em atividade de manutenção daquilo que já foi alcançado. Essa manutenção do que foi alcançado necessita de mais desenvolvimento técnico, porque a base natural de um nível já alcançado se esgota e, neste caso, o nível só pode ser mantido com outras técnicas, que funcionem sobre outra base natural. Assim, manter o já alcançado transforma-se em ambiciosa aspiração do desenvolvimento técnico. Com isso, o desenvolvimento técnico perde sua aparência centenária de ser progresso técnico. E perdendo essa aparência, perde sua magia, derivada da ilusão transcendental. Assim, perde sua capacidade de integrar o espaço mítico do possível imaginário através dos progressos infinitos. Ou seja, perde suas flores. Enfim, trata-se de novo adiamento da parusia, embora se trate da parusia secularizada da ilusão transcendental.

Isso implica o “crepúsculo de muitos deuses”, sobretudo o dos deuses que cumpriram a função de muletas da ilusão transcendental do progresso infinito. Na visão niilista, implica inclusive o crepúsculo de “todos” os deuses. Desde Nietzsche, essa visão percebia o desvanecimento da ilusão transcendental, com o conseqüente irracionalismo, que pode chegar a ameaçar a própria existência da humanidade. Daí, a preocupação de Hans Küng com o sentido, embora sua discussão seja efetivamente bastante deficiente. Em contrapartida, Albert nem sequer capta a situação, em virtude de seu otimismo cego e de sua fé — pseudo-religiosa — na ilusão transcendental.

Uma sociedade diferente só pode se orientar para a satisfação das necessidades básicas de todos. Ou seja, uma sociedade que legitime o desenvolvimento técnico como parte integrante do esforço para assegurar vida digna para todos e que continue sendo o que era na Antigüidade: alcançar a velhice sem ser explorado, podendo satisfazer suas necessidades a partir de seu próprio trabalho. Trata-se daquilo que o Conselho Mundial de Igrejas chama de "sociedade sustentável".

No entanto, em si mesmo, isso não soluciona o problema do sentido. Dizer que a vida e a possibilidade de viver encontram sentido em si mesmas, embora certo, não constitui a resposta. A garantia de bom sistema de saúde e das necessidades básicas faz com que uma sociedade seja sustentável e, talvez, suportável, mas de modo algum elimina os sofrimentos ou a pobreza em seu sentido mais existencial. Para que uma sociedade sustentável possa existir, também é necessário dar-lhe sentido em relação ao espaço mítico do possível imaginário, pois tal sociedade também apresenta a tensão de não ser sociedade de plenitude humana. Como resposta imaginária aos sofrimentos, apresenta a referência ao mundo do possível imaginário da plenitude humana, mas não tem nenhuma ilusão transcendental para com ela vincular-se. Por isso, é lógico esperar que volte a aparecer o sentido explicitamente religioso da vida, logo que a sociedade sustentável seja assumida como a única possível.

A questão teológica que daí deriva gira em torno da possível configuração de tal sentido explicitamente religioso da sociedade sustentável. A partir dessa situação, torna-se compreensível o fato de que, nos movimentos sociais orientados para uma sociedade sustentável, volta a aparecer a imagem de Deus como aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos e que ressuscitará todos os homens na plenitude dos tempos. É o Deus do Reino. Essa fé é muito adequada para o esforço voltado para a constituição de uma sociedade sustentável. Com efeito, enquanto é necessário dar sentido a essa sociedade, sentido que só pode derivar da relação com o possível imaginário, mas sem recorrer aos progressos infinitos de má infinitude, tal configuração religiosa mostra-se bastante adequada, embora talvez não seja a única.

Ora, o fato é que essa renovação religiosa tem ocorrido — e está ocorrendo — em países de tradição cristã, à medida que aparecem movimentos sociais em favor de uma sociedade sustentável de satisfação das necessidades básicas. No entanto, esses

movimentos são socialistas, pois o modo capitalista de produção é estruturalmente incapaz de sustentar uma sociedade sustentável: por suas próprias estruturas, esse modo de produção está condenado a seguir a ilusão transcendental até a destruição de tudo. Assim, tais movimentos são socialistas, mas definindo-se por um socialismo que se liberte por si próprio, afinal, dessa ilusão transcendental, pelo menos em grau que lhe permita dominar seus efeitos mais daninhos.

Isso não constitui prova da verdade dessa fé, mas somente a explicação do contexto no qual ela aparece. Se constitui prova, o é unicamente para os crentes. Quando Albert, contrariamente a Küng, insiste neste fato, está com toda razão. Küng não distingue suficientemente os níveis da argumentação. Entretanto, como Albert não aprofunda sua resposta, não consegue sair da superfície dos argumentos fáceis, que, no fim das contas, em nada contribuem para a discussão.

Vivendo ingenuamente a ilusão transcendental, o teológico aparece como simples decoração emocional dos progressos infinitos, daquilo que é possível “em princípio” como infinitude desses progressos técnicos. Então, o teológico se reduz a “humanismo ético-prático”,⁷⁰ que no fundo sobra, mas que é bem-vindo quando aparece. Assim, trata-se de um bizantinismo religioso relacionado com a ilusão transcendental, uma visão do teológico que rejeita qualquer conceituação de algo como um “reino de Deus” que se oporia à ilusão transcendental.

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

No entanto, Schweitzer retomou a idéia do “Reino de Deus” e, assim, tentou criar uma continuidade com a herança cristã, embora, naturalmente, de forma *que não pode resistir à investigação crítica*. O *quid* de sua referência à herança cristã consistia no fato de 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 seja a forma como se possa julgar essa interpretação, o aspecto essencial de sua teo-

70 Hans Albert, *La Miseria de la Teología* já citada, p. 172.

ria, que é relevante para a nossa situação, parece-me ser o de ter mostrado a possibilidade de *uma teologia que renuncia ao abuso da razão em nome dos anseios humanos* e aponta para as igrejas o caminho de uma práxis que já não obedece a dogmas religiosos. (Grifos nossos).⁷¹

Nesse caso, o “abuso da razão em nome dos anseios humanos” não é precisamente dos teólogos, mas sim do próprio Albert. A ilusão transcendental das ciências empíricas, que declara como “possível em princípio” aquilo que é impossível pelos princípios da impossibilidade, constitui tal abuso da razão. Uma referência ao “Reino” implica necessariamente a rejeição da ilusão transcendental. Por isso, se Albert rejeita tal referência, dizendo que “não pode resistir a uma investigação crítica”, o que está fazendo é simplesmente erigir a ilusão transcendental em critério da verdade. Sua “investigação crítica” é precisamente o mito que precisamos discernir. No entanto, ele chega a uma conclusão:

Ao contrário, deve-se supor que um humanismo ético-prático, tal como o que foi representado e expresso em suas formas de vida por Albert Schweitzer, em pessoas que escolheram a profissão de pároco, pelo menos, pode influir de modo tão favorável como a fé em determinadas concepções acerca de Deus, seu Filho e certos acontecimentos históricos que ocorreram há cerca de dois mil anos.⁷²

Esse “ateísmo decorado” de herança popperiana aparentemente está em contradição com a referência a Deus que encontramos em Hayek,⁷³ segundo a qual via-se Deus como o único ser que pode ter a onisciência pressuposta na teoria do equilíbrio econômico. Aqui, Deus aparece como o personagem capaz de realizar aquilo que os princípios da impossibilidade excluem no que se refere à factibilidade humana: é o personagem supra-humano que tem a onisciência, que é criador, que existe fora do tempo discursivo e do espaço discreto, que tem vida eterna e que vive sem necessidade de se alimentar. Em outro caso, Deus aparece como a força emocional de um humanismo ético-prático, que

71 *Idem, ibidem*, pp. 167-168.

72 *Idem, ibidem*, p. 172.

73 Friedrich Hayek, (sem referência).

impele progressos infinitos no sentido dessas mesmas impossibilidades, agora expressas em termos de possibilidades “em princípio”. No primeiro caso, trata-se apenas do retorno à metafísica pura, formada a partir da herança filosófica grega. No segundo caso, trata-se da transformação dessa herança em impulsão emocional da ilusão transcendental, que só pode conceber Deus em termos panteístas extremamente ambíguos.

Quanto ao resultado, porém, a contradição é apenas aparente. Em ambos os casos, a concepção de Deus exclui o “reino de Deus” como reivindicação do homem diante de uma realidade depravada. Com efeito, ambos desembocam em uma visão do teológico que condena o “reino de Deus” do homem necessitado em nome de uma religião de um Deus metafísico, por um lado, e de uma redução religiosa ao emacional, por outro. Nos dois casos, a ilusão transcendental constitui o centro da conceituação de Deus e de sua vontade.

b.5) *O controle das ciências em nome da cientificidade: prescrever as perguntas e admitir as provas*

Resta-nos ainda por analisar importante conseqüência da metodologia popperiana. Trata-se dos efeitos de controle das ciências que emanam do critério de demarcação desenvolvido por Popper. Ocorre que este critério estabelece norma metodológica e não simples reflexão metodológica dos caminhos e resultados das ciências. Efetivamente, ao declarar todo enunciado científico como hipotético, não declara que todo enunciado é duvidoso. Isso é óbvio. O que declara é que todo enunciado tem a forma da falseabilidade, de modo que constitui um “deve ser” que é prescritivo e impositivo. A exigência da forma de falseabilidade é introduzida de modo apodítico e utilizada como quadro categorial para julgar a potencialidade da verdade científica. O resultado é a exigência de que, para ser científico, qualquer enunciado tem que ser falseável, bem como de que só os enunciados falseáveis podem reivindicar potencialmente a condição de verdadeiros enunciados em sentido científico.

Assim, aparece uma metodologia dogmática e apriorística. Popper sempre a introduz em termos de proposições, negando a possibilidade de discussão científica sobre essas proposições. A ciência não pode discutir sobre metodologia; pode apenas inscre-

ver-se em uma metodologia, descartando assim, por ato de decisão, qualquer pensamento metodológico alternativo. Não pode haver teorias sobre a metodologia e, em conseqüência, não pode haver discussão de argumentos, porque, fora da metodologia popperiana, não pode haver argumentos científicos.

Certamente, essa metodologia estabelece um limite de cientificidade que não pode ser transcendido por nada e que encontra em si mesmo a sua validade. Para que Popper possa aceitar um argumento como científico, esse argumento tem que ter aceito previamente sua metodologia; se não a aceita, está demonstrando, pelo fato de não aceitá-la, que não é científico. Ou seja, o fato do desacordo com a metodologia popperiana demonstra o caráter não-científico daquele que a critica. E mais: a própria crítica dessa metodologia é a prova de que não a compreendeu. Na visão popperiana, criticar Popper equivale a desclassificar-se e invalidar a crítica. Qualquer crítica é qualificada *a priori* como metafísica, razão pela qual Popper não tem por que levá-la em conta. Obviamente, trata-se de círculo vicioso, do qual Popper não pode escapar. Ele pode simplesmente se limitar a repetir suas "proposições" e denunciar seus críticos como "essencialistas", "metafísicos", "utopistas", etc. Assim, Popper substitui a defesa de sua metodologia com argumentos pela denúncia de todos os seus críticos, uma denúncia que sempre repete os mesmos chavões. Desse modo, sua metodologia transforma-se em solipsismo, que não é capaz de compreender o mundo que está fora de sua própria imaginação.

Esse dogmatismo da metodologia popperiana talvez seja o pior de todos os dogmatismos já conhecidos nas ciências. Todos os outros dogmatismos anteriores deram alguma razão àqueles que não compartilhavam o dogma, mesmo rejeitando seus argumentos. O certo, porém, é que nunca se rejeitou a possibilidade de que houvesse argumentos contrários. Já o dogmatismo de Popper é realmente completo, enquanto o fato de argumentar contra ele constitui prova inequívoca de que não se tem razão em relação a ele. O exemplo clássico desse procedimento é constituído pela introdução ao livro *A miséria do historicismo*, na qual, *a priori*, Popper denuncia todos os possíveis críticos desse livro como metafísicos essencialistas:

Com (esta) introdução, espero evitar discussões simplesmente verbais, porque, espero, ninguém será tentado a discutir se

qualquer dos argumentos aqui examinados pertencem ou não, real, própria ou essencialmente, ao historicismo, ou o que a palavra “historicismo” real significa própria ou essencialmente.⁷⁴

Essa é uma condenação apriorística de qualquer crítica. De fato, sua construção do historicismo é meramente emocional: trata-se de saco no qual Popper coloca tudo o que não lhe agrada na história mundial. É uma espécie de fantasma hipostasiado. E o próprio Popper, sem querer, nos diz em que grau se trata de um fantasma:

Não tive dúvidas em constituir argumentos em seu favor, os quais, pelo que sei, *nunca foram propostos pelos próprios historicistas*. Dessa forma, espero que tenha conseguido *elaborar uma posição que realmente valha a pena atacar*. Em outras palavras, tentei *aperfeiçoar uma teoria* que freqüentemente tem sido proposta, mas *talvez nunca de forma tão perfeitamente desenvolvida*. Essa é a razão por que *escolhi deliberadamente o rótulo pouco familiar de “historicismo”*. (Grifos nossos).⁷⁵

Como vemos, os argumentos que Popper ataca nos “historicistas” nunca foram propostos” por eles. Foi ele quem conseguiu “elaborar uma posição” e “aperfeiçoar uma teoria” que nunca existiu nesses termos. Finalmente, o próprio nome “historicismo” foi “deliberadamente” criado por ele.

Qualquer pessoa pergunta-se o que isso significa para a realidade. No entanto, prevendo isso, Popper denuncia *a priori* tal pergunta, proibindo que a façamos. Quem pergunta sobre o conceito de “historicismo” e seu significado real se autodesqualifica, a medida que Popper lava as mãos, simplesmente limitando-se a pôr em dúvida a capacidade mental do crítico. Mas, se não podemos fazer tais perguntas, que crítica resta então? Naturalmente, nenhuma. Diante de Popper, é preciso submeter-se a ele ou, ao contrário, expor-se a ser declarado louco. Está claro que essa linguagem não é da ciência, mas muito mais dos quartéis. Assim, não surpreende que Popper suba ao primeiro plano nas sociedades em que os quartéis impõem a Segurança Nacional, transformando-se no principal filósofo das ditaduras militares da América do Sul.

74 Karl Popper, *La Miseria del Historicismo* já citada, p. 18.

75 *Idem, ibidem*, pp. 17-18.

Ora, alguns popperianos desenvolvem esse espírito de denúncia diante de qualquer crítica, chegando mesmo ao nível do controle político sobre as ciências. Ou seja, a normatividade implícita no critério de demarcação é elevada agora a nível explícito. Pode-se citar 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), afirma ele:

Longe de ser alheia à ciência, a filosofia (...) faz parte dela pelo simples fato de que o arsenal do enfoque científico de qualquer pesquisa tem componentes filosóficos. Mas, além dessa filosofia *inerente* à ciência, existe a filosofia *da ciência*, que *examina o trabalho científico e seus resultados* a partir da perspectiva filosófica. Esta outra filosofia *não é só descritiva, mas também crítica e, conseqüentemente, prescritiva*. (Os últimos grifos são nossos).⁷⁶

Sendo prescritiva, essa filosofia examina a ciência com autoridade. Ela pretende ser juiz com poder:

Por exemplo, ao examinar as principais correntes da psicologia atual, dissemos não apenas que a escola de X faz Y, mas também *que faz bem ou faz mal* em fazer Y, já que *o enfoque científico manda ou proíbe fazer Y*. Assim, analisamos um aspecto da ciência com a ajuda de ferramentas filosóficas — particularmente lógicas e semânticas —, *julgando-o ou avaliando-o* em contraste tanto com outros resultados da pesquisa como com teorias gnoseológicas e ontológicas. (Grifos nossos).⁷⁷

À medida que se “manda ou proíbe fazer” pode-se desqualificar ciências inteiras. Afora do pensamento marxista, os popperianos coincidem, sem exceção, em excluir a psicanálise da ciência. No entanto, o mandar e proibir dos popperianos não se refere aos “conteúdos”, mas sim, exclusivamente, às “formas” da ciência:

Em contrapartida, a filosofia científica favorece a elaboração de técnicas específicas em cada campo, *com a única condição* de

76 Mario Bunge, *Epistemología*, Ed. Ariel Barcelona, 1980, p. 138.

77 *Idem, ibidem*, pp. 138-139.

que essas técnicas *cumpram as exigências essenciais do método científico no que se refere às perguntas e às provas. É desse modo que se pode entender a extensão do método científico a todos os campos especiais do conhecimento.* (Grifos nossos).⁷⁸

Todos são livres, podendo dizer o que quiserem. Só existe uma “única condição”: cumprir com as “exigências essenciais do método científico”. Nada mais. No entanto, o que Bunge nos diz é que, simplesmente, é preciso ser popperiano para poder falar livremente. Podemos dizer tudo, mas com a condição de sermos popperianos. Com efeito, sua referência ao “método científico”, que coloca como condição da ciência, significa simplesmente aquilo que ele mesmo e Karl Popper acreditam que é o método científico. Assim, a condição é submeter-se aos limites metodológicos que eles postulam, não reivindicando nenhuma ciência que *Sir Karl Popper* não reconheça como tal. E Bunge deixa muito claro como se coloca essa condição de nossa liberdade científica. Ela está em respeitar o que essa metodologia estipula no que se refere “às perguntas e às provas”. Isto é, não se devem fazer perguntas que essa metodologia não permita, nem apresentar provas que *Sir Karl Popper* rejeite.

O que se reivindica é o controle das ciências e não algum *ethos* pessoal dos cientistas. Não é que apenas se fale em prescrever, mas, efetivamente, pretende-se fazer. Essa 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”. Reclama-se o direito de agenda da Instituição Ciência e, com isso, o poder sobre ela: um poder tal que, através do direito de agenda, se estenda “a todos os campos especiais do conhecimento”, nem mais nem menos. Os popperianos, entretanto, não são o primeiro secretário geral deste século que baseiam seu poder no direito de agenda.

O fato de tratar-se de controle efetivo é dito claramente por Bunge quando ele se refere à epistemologia:

Isso tem importância não apenas teórica, mas também prática, porque, quando nos permitimos *distinguir a ciência da não-ciência*, estamos nos dando *um critério para avaliar projetos de*

⁷⁸ *Idem, La Ciencia, su Método y su Filosofía*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1980, pp. 65-66.

*pesquisa e, com isso, um critério para saber se devemos ou não apoiá-los. (Grifos nossos).*⁷⁹

E, quando os projetos não se ajustam ao que essa metodologia moderna estipula, então não se deve apoiá-los. Isso vale para toda a Instituição Ciência, inclusive as universidades. Quem não é popperiano não tem lugar em parte alguma, porque não é capaz de assegurar a cientificidade da ciência, porque não há garantia de que se mantenha no quadro do Secretário Geral, que determina as perguntas e as provas.

Daí redonda uma ideologia de controle burocrático das ciências, que atua em nome da “cientificidade”. Já não é necessário conhecer determinado campo da ciência para fazer julgamentos sobre ele: basta usar os critérios dessa metodologia para saber se se trata de ciência ou não. Não é mais necessário ler um livro para julgar sobre sua qualidade: basta olhá-lo a partir da ótica de alguns critérios “propostos” para distinguir a ciência da não-ciência — e, se se revela não-ciência, nem sequer é necessário lê-lo. Não há dúvida de que isso é extremamente atrativo para certas instituições que apóiam financeiramente as ciências, bem como para os diversos ministérios de cultura ou educação que querem “limpar” universidades. Nesse caso, não é necessário conhecer absolutamente nada: basta conhecer as proposições de Popper. Até os militares podem assumir legitimamente tais postos, como os estão assumindo.

O fato de que a metodologia de Popper seja incapaz de analisar as ciências empíricas mais elementares não constitui nenhum obstáculo. Pelo contrário, do ponto de vista do controle, isso é uma vantagem que a torna superior àquele outro grande secretário geral deste século. Segundo o critério da falseabilidade, todas as leis gerais das ciências empíricas são não-falseáveis e, portanto, constituem a não-ciência. Em nome da cientificidade de Popper, o Secretário Geral da Instituição Ciência pode proibir todas as ciências, embora não vá fazê-lo. Não obstante, caso elas se tornarem incômodas, então ele as proíbe. E, quando o cientista se torna incômodo, ele o demite. No entanto, ele jamais persegue a ciência: simplesmente assegura sua “cientificidade”. Em sua época, Orwell falava de 1984, apresentando um “Ministério da Verdade”. Hoje, já não poderia fazer isso: seu “Ministé-

⁷⁹ *Idem, Epistemologia já citada, p. 34.*

rio da Verdade” mudou de nome, passando a chamar-se “Ministério da Cientificidade”. É esse ministério que dá as garantias necessárias para que a ciência continue sendo científica — e seu ministro pode muito bem ser um popperiano.

Assim, em nome da cientificidade assegurada, aparece um antidogmatismo que é tanto mais antidogmático quanto mais cegamente segue os postulados da filosofia popperiana das ciências. Usa-se agora um certificado de antidogmatismo, um atestado de criticidade assinado por *Sir* Karl Popper. Quem possui esse atestado deixou de ser dogmático, pois aceitou sem vacilações, sem dúvidas e sem escrúpulos de qualquer índole essa moderna filosofia da ciência, que nunca falha. Esse antidogmático profissional, com suas dúvidas, restringe-se exatamente àquele espaço que o Secretário Geral da Instituição Ciência determinou através da prescrição das perguntas e das provas. E, assim, não se poderá enganar nunca.

À primeira vista, esse resultado é surpreendente, de vez que Popper começa seu pensamento com real preocupação pela liberdade da ciência. Mas, quanto mais se opunha ao totalitarismo político, mais se opunha a ele. Ao fim e ao cabo, opunha-se tão totalmente que acabou desembocando no postulado da *cientificidade total*. Trata-se do mesmo caminho trilhado por Hayek: opunha-se tão totalmente ao planejamento total que acabou desembocando no *mercado total*. O certo é que o único totalitarismo que se combate nos dias de hoje é o do mercado total e o da cientificidade total. No entanto, *ninguém vê esse totalitarismo como sendo um “antitotalitarismo total”*.

Esse controle das ciências em nome da cientificidade apresenta uma perspectiva mais radical ainda quando se refere à sociedade inteira. Isso ocorre quando se explicitam as conseqüências políticas da cientificidade para o conjunto da sociedade. Nesse contexto, Popper fala de “paradoxo da liberdade” e de “paradoxo da tolerância”.⁸⁰

Essa dimensão política é destacada por Hans Albert, que diz:

80 Karl Popper, *Die Offene Gesellschaft und Ihre Feinde*, Francke Verlag, Munique, 1957, p. 173, nota 4.

O modelo de racionalidade do criticismo é o projeto de uma forma de vida, de uma *práxis* especial, tendo, portanto, significação ética e, acima de tudo, significação política.⁸¹

Félix von Cube expressa essa dimensão política em termos mais abruptos, 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. Só o conceito de ciências do Racionalismo Crítico é compatível com uma democracia libertária.⁸²

Assim, quem critica a metodologia de Popper transforma-se em “inimigo político”. Criticando essa metodologia, revela-se como dogmático e, portanto, como totalitário. Defendendo-se de seus inimigos, a sociedade aberta tem que persegui-los política e policialmente. Mais uma vez, trata-se da inquisição para que nunca mais haja inquisições, o que nos remete àquelas guerras travadas para que nunca mais haja guerras.

No livro já citado, Spinner acredita que isso constitui exagero, representando o abandono das boas intenções de Popper. Entretanto, vejamos o que o próprio Popper nos diz a respeito do “paradoxo da tolerância”:

Com isso, não quero dizer que deveríamos reprimir em todos os casos uma *filosofia intolerante* com violência. À medida que possamos limitá-los através de argumentos racionais e possamos sustentar limites na opinião pública, sua repressão seria altamente irracional. *Mas teríamos que reivindicar o direito de reprimi-los violentamente em caso de necessidade*, porque pode ocorrer que seus representantes *não estejam dispostos a se encontrar conosco no plano de uma discussão racional* e comecem a rejeitar a própria discussão (...) Assim, *em nome da tolerância, de-*

81 Hans Albert, *Tratado sobre la Razón Crítica*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973, p. 66.

82 Citado segundo Helmut F. Spinner, *Popper und die Politik*, Bonn, Berlim, 1978, p. 514.

*veríamos reivindicar para nós o direito de não tolerar os intolerantes. (Grifos nossos).*⁸³

Sem negar que toda tolerância tem que ter limites definidos, trata-se assim dos critérios desses limites. As filosofias intolerantes a cujas repressões Popper conclama são todas as filosofias que não aceitam se inscrever nas perguntas e provas admitidas pela filosofia popperiana. Quando elas são fracas, pode-se tolerá-las; mas, quando ganham terreno, Popper reivindica o direito à sua repressão violenta. O ponto a partir do qual tal reação violenta é necessária é aquele em que tal movimento já não aceita “se encontrar conosco no plano de discussão racional”. Só que o “nós” é constituído precisamente pelos popperianos e a discussão racional é discussão limitada às perguntas e provas admitidas por Popper.

Então, desemboca-se em algo verdadeiramente terrorífico: uma teoria metodológica de 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”. Para tanto, se atribui alguma conseqüência fatalmente totalitária aos movimentos que não aceitam a teoria de Popper e se conclama à perseguição violenta desses movimentos. Tudo se polariza entre Popper e os outros, entre o bom e o mau, entre o antidogmatismo com “Atestado de Popper” e o dogmatismo de todos os outros e, finalmente, entre a democracia de Popper e o totalitarismo de todos os outros. Muitos inimigos, muita honra. O modo como Hans Albert enche esse saco de *todos os outros* pode ser mostrado pelas seguintes linhas:

O que mais importa aqui é que, a partir de certos pontos de vista estruturais, *o catolicismo, o calvinismo, o comunismo e o fascismo caminham juntos (...)*, porque neles é efetivo — ou já o foi — *o extremo pólo oposto da neutralidade postulada no pensamento analítico: o partidarismo cego, a fé obediente, o compromisso incorrigível.* (Grifos nossos).⁸⁴

Os inimigos políticos do Estado democrático são agora todos aqueles que não aceitam esse famoso “pensamento analítico”,

⁸³ Karl Popper, *Die Offene Gesellschaft und Ihre Feinde*, já citado, p. 173, nota 4.

⁸⁴ Hans Albert, *Tratado sobre la Razón Crítica* já citado, p. 14.

que nada mais é do que outro eufemismo para designar o pensamento popperiano. Alguém que é capaz de polarizar o mundo em termos tão maniqueístas tem que se transformar a si mesmo em alguém que segue “o partidatismo cego, a fé obediente, o compromisso incorrigível”. O chamado dos popperianos nada mais é do que: “Inquisição para os inquisidores!” E isso não passa de chamado à verdadeira inquisição.

Já que se trata de estender o método científico a todo conhecimento, a teologia também não escapa a essa pretensão. Então, ela entra no âmbito da discussão popperiana em termos do dogmatismo desse pensamento. Certamente, as teologias cristãs atuais também têm caráter dogmático. No entanto, diante do dogmatismo popperiano — que é dogmatismo metodológico e, portanto, formal —, o dogmatismo teológico é dogmatismo de conteúdos. No fundo, isso representa uma vantagem em relação ao dogmatismo metodológico, pois o dogmatismo de conteúdo não nega a seus críticos a capacidade racional, mas sim seus resultados, ao passo que o dogmatismo metodológico nega-lhes sua própria capacidade racional, isto é, transforma seus críticos em seres irracionais.

Longe de uni-los, o fato de os dois serem dogmáticos os separa ainda mais. Com seu atestado de antidogmatismo no bolso do colete e com sua característica cegueira diante do dogmatismo que ele mesmo representa, Hans Albert lança-se contra a teologia em nome do seu “antidogmatismo total”. Como os teólogos tornam-se incômodos, faz a pergunta do Secretário Geral da Instituição Ciência no que se refere às perguntas e às provas:

Essa profissão de fé em favor de autocensura voluntária mostra claramente a posição das faculdades de teologia e coloca o problema de saber até que ponto a existência de faculdades desse tipo é conciliável dentro do quadro de universidades livres, com uma constituição na qual tal limitação da pesquisa não está prevista.⁸⁵

Como a teologia está se tornando incômoda, essa preocupação por assegurar a liberdade de reflexão teológica torna-se extremamente ambígua:

85 *Idem, La Miseria de la Teología*, já citado, p. 170.

Se fosse o caso de se aplicar rigorosamente o princípio de liberdade em toda Universidade (e um Estado liberal de direito não tem por que dar qualquer motivo de privilégio em suas universidades aos partidários de determinadas opiniões), então deveria ser possível também chamar para essas cátedras teológicas professores agnósticos e ateus. Está claro que eles proporiam para os problemas teológicos soluções diferentes das apresentadas por seus colegas cristãos.⁸⁷

Esses agnósticos ou ateus que Albert quer chamar para as faculdades de teologia, naturalmente, não poderiam ser, por exemplo, marxistas ou psicanalistas, pois nesse caso também seriam tachados de dogmáticos, essencialistas, utópicos, etc. Os agnósticos ou ateus aos quais Albert se refere têm que ter cientificidade, ou seja, só podem ser popperianos. Esses, sim, podem fazer teologia, por terem atestado de antidogmatismo. Assim, podemos ver que, efetivamente, a cientificidade total se faz presente na totalidade do saber, reclamando-o para si. Embora tal abertura da teologia pudesse ser preferível, jamais o seria sobre o controle popperiano das perguntas e provas.

No entanto, a liberdade das ciências implica outro tipo de tolerância diante dos dogmatismos, inclusive diante do dogmatismo metodológico dos popperianos. E isso porque a forma dogmática não exclui em si mesma a validade relativa de um pensamento, enquanto a exigência de cientificidade total não contém nenhuma tolerância, destruindo a possibilidade da convivência. Não se trata mais de liberdade, mas sim da submissão da ciência e de sua conseqüente frustração.

86 Hans Albert, *Tratado sobre la Razón Crítica*, já citado, p. 181.

**LEIS UNIVERSAIS, INSTITUCIONALIDADE
E LIBERDADE: O SUJEITO HUMANO
E A REPRODUÇÃO DA VIDA REAL**

**a) A realidade transcende a empiria:
sujeito cognoscente e sujeito atuante**

A análise dos princípios de impossibilidade faz com que se veja todo o conhecimento das ciências empíricas em torno de estreita vinculação entre ação e teoria. As categorias do pensamento teórico derivam-se dos limites da ação e, por conseguinte, esses limites da ação determinam a forma do pensamento. Desse modo, as ciências empíricas não podem sequer falar da realidade sem que esteja implicada a ação humana sobre essa realidade como sua referência de verdade — por essa razão, são antropocêntricas e subjetivas.

Os princípios de impossibilidade dizem respeito às impossibilidades com as quais se choca a ação humana. Não se pode falar de “impossibilidades em si mesmas”. Essas impossibilidades só aparecem no caso de mundo logicamente contraditório. No entanto, à medida que os princípios de impossibilidade excluem mundos logicamente não-contraditórios, mas impossíveis para a ação humana, a impossibilidade é humana. À medida que dela se derivam os quadros de categorias da ciência empírica, essa contém como algo inerente o ponto de partida de sujeito humano atuante, sendo assim radicalmente antropocêntrica. Não se trata do homem como observador, mas sim do homem como realizador, em cujo caráter ele impregna toda a ciência empírica. À medida que o homem desenvolve finalidades para além do imediatamente dado, pode experimentar limites de impossibilidade e, portanto, categorias de pensamento dele derivadas.

Assim, à raiz das ciências empíricas encontra-se o sujeito humano que se aproxima da realidade com determinados fins e a trabalha em função desses fins. A máquina de movimento contínuo só pode constituir um fim para tal sujeito, bem como a impossibilidade de construí-la só pode para tal sujeito ser a razão da conceituação da empiria em termos da lei de conservação da energia. Para um observador puro não existem fins. Assim, não existe nenhuma aspiração ao *perpetuum mobile* e, conseqüentemente, nenhuma experiência de sua impossibilidade e muito menos lei de conservação. As impossibilidades são experimentadas à medida que se persegue fins; logo, sem a perseguição de fins, não podem ocorrer impossibilidades conhecidas. Somente o conhecimento de tais impossibilidades permite falar do possível. Mas esse possível também é subjetivo, ou seja, é possível em função de ação especificamente humana. Assim, se retiramos o homem das ciências empíricas, não existe mais ciência empírica.

O resultado disso é que o sujeito atuante, que reflete sobre sua ação, transcende a realidade, mas, ao mesmo tempo, encontra-se submetido a ela, à medida que sua ação é delimitada pelo marco do possível. Se não houvesse marco do possível, também não poderia haver limite da ação e esta não estaria submetida à realidade — então, seria a liberdade pura em correspondência necessária com a realidade. Por outro lado, se um sujeito não transcendesse o marco do possível, não poderia ir além do imediatamente dado, ficando limitado ao já existente. Desse modo, 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. No entanto, toda tecnologia aparece nos termos dessa transcendência no interior do possível.

Fora da teoria marxista, as ciências empíricas costumam negar (ou não refletir) essa subjetividade. Trata-se de esconder ao máximo a transcendência do sujeito em relação à realidade, como elemento inerente e constituinte das ciências empíricas. O fato de tais ciências serem objetivas é interpretado no sentido de ter validade independentemente do sujeito humano. No entanto, isso se revela ilusão, enquanto mostra o fato fundamental de que todo quadro de categorias das ciências empíricas se deriva do princípio de impossibilidade da ação humana.

Não obstante, a problemática da transcendência continua aparecendo, mesmo de modo extremamente limitado. Isso pode

ser visto, antes de mais nada, a partir de uma reflexão de Popper:

As leis universais transcendem a experiência, quanto mais não seja pelo fato de que, por serem universais, transcendem qualquer número finito de seus exemplos observáveis. E os enunciados singulares também as transcendem devido ao fato de que os termos universais que normalmente aparecem neles apresentam disposições que os levam a comportar-se de modo legal, de sorte que levam em si leis universais (...) Assim, as leis universais transcendem a experiência pelo menos de dois modos: devido à sua universalidade e em virtude do aparecimento de termos universais em seu interior (...) Também o fazem em nível mais elevado se os termos das disposições que nelas se encontram apresentam esse caráter em nível mais alto ou são mais abstratos.¹

Nesses termos, o pensamento transcende a realidade quando usa conceitos universais que designam todos e, portanto, um número ilimitado de casos, ao passo que os casos observáveis — e, por conseguinte, experimentáveis — são limitados. Ou seja, o conjunto dos casos observáveis constitui uma parcialidade em relação à qual o conceito universal designa uma totalidade desconhecida. Logo, o conceito universal transcende qualquer conjunto de casos observáveis. Daí, Popper conclui:

Naturalmente, as leis ou teorias científicas não são verificáveis por causa dessa transcendência. Mas, devido a ela, a *contrastabilidade* ou a *refutabilidade* é a única coisa que, em geral, as distingue das teorias metafísicas.²

No entanto, Popper não explicita aí um fato subjetivo implicado em suas afirmações: sua caracterização do sujeito cognoscente. Através dos conceitos universais, o sujeito cognoscente designa a totalidade dos casos compreendidos pelo conceito, ao passo que, como observador, só pode se referir aos casos observáveis. Assim, o sujeito cognoscente de Popper tem dupla dimensão: por um lado, em termos abstratos, através de seus conceitos

1 Karl Popper, *La lógica de la Investigación Científica*, Editorial Tecnos, Madri, 1980, p. 397.

2 *Idem, ibidem*, p. 397.

universais, refere-se à totalidade dos casos compreendidos; por outro lado, como observador, é sujeito limitado, que só tem acesso a um número limitado de casos. Ou seja, o número observado de casos é inferior à totalidade dos casos designados abstratamente pelo conceito universal.

Desse modo, poderíamos deduzir que a transcendência dos conceitos universais em relação à experiência repousa no caráter limitado do sujeito cognoscente. Na medida em que este não pode aceder à totalidade dos fatos por seu conhecimento direto, tem que transcender abstratamente a realidade através de conceitos universais, contrapondo-os a um número limitado de casos observáveis.

No entanto, tomando esse sujeito cognoscente como nosso ponto de partida, vemos que o resultado é o contrário daquilo que Popper afirma. Efetivamente, do ponto de vista do sujeito cognoscente, a realidade ilimitada transcende a realidade limitada dos fatos observáveis que tal sujeito pode perceber diretamente. A realidade transcende a experiência e a empiria do observador. Mas, como este aspira à totalidade da realidade, não pode fazê-lo senão recorrendo a conceitos universais. Estes transcendem a experiência no sentido dos casos observáveis porque, antes, a realidade transcende a experiência. Desse modo, a transcendência dos conceitos universais corresponde a uma transcendência anterior da realidade. A transcendência dos conceitos universais relacionados com a experiência designa a transcendência da realidade em relação a ela. Assim, a realidade transcende a experiência e os conceitos universais são instrumentos de busca dessa realidade transcendente.

Essa realidade transcendente é sempre a realidade dos casos, e da qual apenas um número limitado de casos constitui a experiência. Assim, a limitação do sujeito cognoscente obriga-o a recorrer a conceitos universais. Mas o faz apenas pelo fato de que o sujeito cognoscente limitado aspira ao conhecimento da totalidade e, portanto, devido ao fato de que saber que existe totalidade transcendente. Ao aspirar a essa totalidade transcendente, o sujeito cria conceitos universais para conhecê-la.

Então, podemos acrescentar: se o sujeito cognoscente não estivesse limitado à experiência como parcialidade, ele não recorreria a conceitos universais. Esses conceitos são muleta para o sujeito cognoscente, enquanto ele aspira à totalidade, embora se encontre limitado a um número finito e parcial de casos

observáveis. Ou, para dizê-lo com palavras de Marx: se essência e aparência coincidissem, não seria necessária uma ciência. Ou seja, se a totalidade dos fatos constituisse a experiência observável, a realidade não transcenderia os fatos observados e, então, não seriam necessários conceitos universais para apreendê-la. A razão humana seria então uma razão intuitiva.

Embora possamos deduzir tudo isso da citação de Popper, vejamos outro autor, Francisco Miró Quesada, para tirar conclusões parecidas:

Entretanto, há um fato que parece mostrar uma via de acesso para a compreensão dos mecanismos que produzem a ideologização das teorias: *a superação da teoria pela realidade (...)*

Basta considerar que a realidade supera o pensamento devido às limitações do sujeito cognoscente. O sujeito só dispõe de conjunto finito de recursos para fundamentar e elaborar seus conhecimentos, ao passo que a realidade é de dimensão incomensurável.³

Miró discute a realidade como totalidade de fatos, sustentando que ela transcende o pensamento teórico. Mas também não percebe o circuito completo. À medida que a realidade transcende os fatos observados, a experiência e a empiria, o pensamento teórico aborda a realidade por meio de teorias. Como essas teorias são necessariamente inseguras — pois teorias seguras pressupõem o conhecimento de todos os fatos — elas transcendem a experiência e, ao mesmo tempo, são transcendidas pela realidade. Assim, a transcendência mencionada por Popper é englobada por outra. Ou seja, embora os conceitos universais transcendam a experiência, eles, por seu turno, são transcendidos pela realidade. Assim, em última instância, o que transcende é a realidade e não o pensamento. No entanto, trata-se de fato subjetivo, dado que essa transcendência se dá à medida que o sujeito cognoscente aspira à realidade sem poder conhecê-la diretamente. O fato objetivo reflete a limitação do sujeito cognoscente, não existindo independentemente dele. O sujeito cognoscente é limitado, mas, com a aspiração da totalidade, constitui o fato de a realidade transcender a experiência e, por conseguinte, a teoria. Embora isso seja objetivamente certo, trata-se de produto da subjetividade humana.

³ Francisco Miró Quesada, "Conocimiento Científico, Dialéctica e Ideología", in Guillermo Hoyos (ed.), *Epistemología y política*, Bogotá, 1980, p. 95.

Quanto ao caráter do pensamento teórico, Miró extrai a seguinte conclusão:

Devido ao *fato* de a realidade superar a teoria, uma teoria científica nunca pode ser considerada como algo acabado, mas sim como um conjunto de hipóteses.⁴

Trata-se da mesma conclusão de Popper. Não obstante, a teoria científica é a afirmação teórica sobre fatos. Proclama-se que toda afirmação teórica sobre fatos é hipotética. No entanto, essa afirmação se deriva do “*fato* de a realidade superar a teoria”, o que nada mais é do que a afirmação teórica sobre fatos e, conseqüentemente, teoria que se supõe ser científica. Assim, essa afirmação tem que ser hipotética. Mas se ela é hipotética, também o é a conclusão de que todas as teorias científicas são hipotéticas. Ora, se a afirmação do caráter hipotético de todas as teorias científicas também é, por seu turno, hipotética, a afirmação em pauta é perfeitamente gratuita. Ela só teria sentido se a afirmação de que a realidade transcende a teoria não fosse hipotética. Mas, nesse caso, o resultado segundo o qual todas as teorias são hipotéticas seria falso.

Miró desemboca no paradoxo do mentiroso. Talvez existisse uma saída puramente sofista, que teria que insistir na idéia de que a transcendência da realidade sobre a teoria não é afirmação teórica, ao passo que outras afirmações sobre fatos o são. Mas, então, teria que dizer de que tipo de afirmação se trata. Tratando-se de afirmação de fatos, não pode ser metodológica, pois uma metodologia não poderia fazer afirmações sobre fatos empíricos. Por outro lado, tratar-se-ia de afirmações de fatos das quais se derivariam conclusões metodológicas segundo as quais todas as teorias são hipotéticas. No entanto, nesse caso, a metodologia teria a ciência empírica como resultado e não como seu programa.

Miró desemboca numa situação que não tem solução: enredando fatos com fatos, não encontra uma saída do paradoxo, a não ser reformulando a própria metodologia. Popper salta esse obstáculo através de uma solução simplesmente dogmática: introduz proposições tomadas do ar, segundo as quais a metodologia se constitui sem nenhuma reflexão fundante. Miró, ao contrário,

4 *Idem, ibidem*, p. 95.

renuncia a esse caminho simplista e dogmático, passando a refletir acerca dos fundamentos da metodologia. Mas o resultado é que chega a beco sem saída.

Assim, voltemos à tese de que é preciso distinguir dois tipos de fatos: os fatos fundantes (ou meta-fatos), cuja afirmação não é falseável; os fatos cuja afirmação é falseável e, portanto, hipotética. Os fatos fundantes são afirmados por princípios de impossibilidade, constituindo o âmbito dos fatos hipoteticamente afirmados. Mas, como tais, os fatos fundantes constituem o ponto de partida das deduções das leis gerais das ciências empíricas.

No entanto, desse modo, chegamos a dois tipos de fatos fundantes. O primeiro e básico é o fato de que a realidade transcende a experiência, no qual se deriva a necessidade de aceder à realidade, transformando-a em empiria, por meio dos conceitos universais. Assim se constitui o sujeito cognoscente das ciências empíricas e, ao mesmo tempo, seu objeto: a empiria.

Ora, os conceitos universais não são conhecimentos, mas sim instrumental do conhecimento. Só chegamos, porém, ao conhecimento empírico quando formulamos teorias gerais ou leis universais, o que pressupõe os conceitos universais. Por outro lado, só chegamos a essas teorias gerais quando formulamos princípios de impossibilidade da ação humana e não simplesmente do conhecimento. Com efeito, as teorias gerais só podem aparecer quando a ação humana sobre a realidade é enfocada como objeto do conhecimento. Baseando-nos nos conceitos universais, então, deduzimos de tais princípios de impossibilidade da ação humana, como o outro fato fundante, as teorias gerais. Assim, por exemplo, quando se trata de construir máquinas como fim da ação, o princípio de impossibilidade da construção do *perpetuum mobile* nos dá o marco do possível a partir do qual derivamos dedutivamente a lei de conservação da energia, que agora é uma teoria geral. Por seu turno, a partir dessa teoria se podem deduzir outras teorias gerais, assumindo elementos empíricos no raciocínio.

Nesse nível, porém, já está claro que, se reduzimos o sujeito ao sujeito cognoscente, esse sujeito não pode sequer conhecer. Certamente, um sujeito puramente cognoscente não tem nenhum acesso à realidade empírica, porquanto esta se transforma em objeto do conhecimento das ciências empíricas somente pelo fato de que o sujeito atua com determinados fins sobre a realidade. É dessa atuação que resultam os princípios de impossibilidade

e, por dedução, as teorias gerais. Sem essa atuação, não se conhece nenhuma impossibilidade da ação humana. E, sem isso, não se podem conhecer teorias.

Se o objeto do conhecimento empírico é constituído pelo sujeito atuante, devemos admitir então que esse sujeito atuante também transcende o sujeito cognoscente e que somente um sujeito atuante pode ser, ao mesmo tempo, sujeito cognoscente. Ora, assim como a realidade transcende a experiência, da mesma forma o sujeito atuante real transcende o sujeito cognoscente. Em última instância, o sujeito cognoscente é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante que reflete sua capacidade de ação por meio de conceitos universais.

Esse sujeito atuante com capacidade reflexiva, que aspira à totalidade da realidade, mas que está impossibilitado de alcançá-la, é o sujeito da tecnologia que se relaciona com o mundo exterior do homem. Logo, todo o conhecimento empírico, em última instância, é conhecimento tecnológico e o critério de verdade em todo conhecimento empírico é sua transformabilidade em tecnologia. No entanto, tem sentido distinguir entre ciências puras e ciências aplicadas, apesar de ambas estarem tecnologicamente orientadas. A ciência pura aspira à teoria geral e, portanto, ao conjunto de todos os *fins possíveis*, ao passo que a ciência aplicada aspira a teorias específicas e, portanto, à obtenção de *fins específicos*. A teoria da conservação da energia refere-se a todos os fins possíveis, afirmando que, independentemente dos fins específicos de que se trate, as máquinas usadas não podem ser máquinas de movimento contínuo. Ao contrário, uma ciência aplicada volta-se para o desenvolvimento de máquinas específicas, mas mantendo-se sempre dentro do quadro geral daquilo que é válido para todas as máquinas. Em consequência, dizer que as ciências empíricas puras referem-se ao conjunto de todos os fins possíveis equivale a dizer que suas leis gerais não podem ser falseáveis e, portanto, não têm forma hipotética, embora possam ser falsas.

Chamando de ciências naturais as ciências empíricas voltadas para o mundo exterior do homem, podemos resumir tudo o que foi dito, afirmando: o sujeito das ciências naturais é sujeito-atuante com capacidade reflexiva, que se volta para o mundo exterior do homem em função de fins da ação que estão além de qualquer consideração de factibilidade e que, nesse sentido, aspira à totalidade. Ao chocar-se, em sua atuação, com impossi-

bilidades expressas em termos de princípios de impossibilidade, esse sujeito atuante, a partir deles, reflete sobre o âmbito de todos os fins tecnologicamente possíveis. Desse modo, antecipa a totalidade por meio de conceitos universais e processos tecnológicos infinitos, transformando a realidade em empiria do sujeito atuante. Ou seja, à medida que a realidade transcende a experiência, o sujeito atuante transcende o sujeito cognoscente e transforma a realidade em empiria.

**b) Sujeito prático e sujeito vivo:
preferências e necessidades**

A se julgar a partir do sujeito atuante, parece que os fins tecnologicamente possíveis também são indiferentemente elegíveis. A partir dos princípios de impossibilidade, seria dado o conjunto de todos os fins tecnologicamente possíveis e o homem escolheria aquele que mais lhe agradasse. A neutralidade das ciências empíricas baseia-se na redução do homem ao sujeito atuante que se defronta com o conjunto de todos os fins tecnicamente possíveis.

No entanto, uma vez esclarecido o fato de o sujeito cognoscente ser instância reflexiva do sujeito atuante, aparece nova dimensão, tanto da realidade quanto do sujeito que se defronta com ela: trata-se da dimensão do sujeito prático. Ao escolher os fins a realizar, aparece a escassez de meios para essa realização como o condicionante material de toda escolha. Assim, o conjunto dos fins tecnologicamente possíveis não é praticamente possível em si mesmo, pois somente um subconjunto desses fins pode ser realizado.

Logo, assim como o conjunto de todos os fins possíveis aparece a partir do conhecimento do universo exterior ao homem pelas ciências naturais, da mesma forma aparece agora um universo econômico que condiciona os fins realizáveis através da necessidade de inscrevê-los no produto social da economia. Ou seja, todos os fins possíveis e condições materiais de possibilidade e o produto social é o universo no qual os fins a realizar disputam entre si as condições materiais. Independentemente da vontade humana e da capacidade de realização, as condições mate-

riais da possibilidade, cujo conjunto é o produto social, obrigam à seleção dos fins efetivamente enfocados e realizados. Projetos tecnicamente possíveis só se tornam economicamente possíveis quando podem recorrer a um espaço nesse universo econômico do produto social e, portanto, quando podem contar com suas condições materiais de possibilidade.

Então aparece o limite dos projetos materialmente possíveis, que é mais estreito do que o limite dos projetos tecnicamente possíveis. Nenhum projeto pode se realizar se não for materialmente possível. E a vontade jamais poderá substituir as condições materiais de possibilidade. Havendo vontade, nem por isso existe o caminho para a sua realização. Somente quando a vontade consegue mobilizar condições materiais de possibilidade para seus fins é que aparece o caminho. E o ponto máximo absoluto para esse caminho é o tamanho do produto social de meios materiais. Não se pode usar o que não se tem e não se pode realizar fins para cuja realização não há suficientes meios materiais.

Mais uma vez, a realidade se apresenta como transcendente. Agora, ela transcende a empiria das ciências naturais e o conjunto dos fins tecnicamente possíveis que ela demonstra, submetendo-a ao universo econômico do produto social. No entanto, esse universo econômico do produto social não é estático, enquanto possui sua própria dinâmica. Assumindo as tecnologias possíveis, o trabalho humano pode aumentar sua própria produtividade e, desse modo, aumentar o âmbito dos projetos possíveis. Mas o que nenhuma tecnologia pode fazer é alcançar o desaparecimento da própria escassez de meios, de modo que, em qualquer nível do produto social, sempre aparece o condicionamento da escolha de fins pelas condições materiais de sua possibilidade. A abundância de meios significaria a determinação direta do tamanho do produto social pela vontade e, portanto, implicaria algo além dos próprios princípios de impossibilidade das ciências empíricas.

No entanto, 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 os fins que se devem escolher: ela só pode falar do fato de que é preciso realizar qualquer fim no marco do produto social e, por conseguinte, da escassez quantitativa dada.

Ora, o sujeito prático só pode atuar sendo um *sujeito vivo*. É preciso viver para poder conceber o fim e encaminhar-se em sua direção, mas não se vive automaticamente nem por simples inércia. Viver também é um projeto que tem condições materiais de possibilidade, mas que fracassa se não as conseguir. Mas esse projeto de vida não é projeto específico. Nenhum fim determinado pode ser deduzido do projeto de vida; é este que se realiza através dos vários projetos voltados para fins específicos. São precisamente esses fins específicos que conformam as condições materiais da possibilidade do projeto de vida.

Assim, a decisão sobre os fins é decisão sobre a concretização do projeto de vida do sujeito, não se esgotando em uma relação formal meio-fim. Toda essa relação meio-fim é o meio no qual se realiza um projeto de vida, isto é, o projeto de vida engloba essa relação e a transcende. Ao nível reduzido da relação meio-fim pode haver neutralidade de valor, mas ela é impossível ao nível do projeto de vida que a engloba. Com efeito, à medida que somente um sujeito vivo pode projetar e realizar fins, a sua escolha necessariamente está subordinada à vida do sujeito. Em consequência, nem todos os fins tecnicamente concebíveis e naturalmente realizáveis segundo o cálculo meio-fim também são factíveis. Só é factível aquele subconjunto de fins que se integra em algum projeto de vida. Ou seja, fins não compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito estão fora da factibilidade. Quando se realizam, acabam com a vida daquele que os realiza, apresentando o resultado de já não se poderem realizar fins. Assim, podem-se realizar fins fora dessa factibilidade, mas sua realização implica a decisão de acabar com o projeto de vida que engloba todos os projetos específicos de fins. Trata-se de decisão pelo suicídio.

Em contrapartida, englobar todos os fins no projeto de vida implica em renunciar ao suicídio. Renunciando ao suicídio, aparece um marco de factibilidade de fins que é dado por algum projeto de vida que julga todos os fins com base em sua factibilidade. A decisão de viver com base em algum projeto de vida, que se concretiza através dos fins para os quais o sujeito se encaminha, julga os fins e os submete à racionalidade de vida que não permite neutralidade de valores simplista. Logo, os fins não são neutros, mas sim os veículos da vida do sujeito, que nem sequer pode perseguir fins sem a realização de seu projeto de vida.

Por outro lado, sendo necessariamente sujeito atuante e sujeito prático ao mesmo tempo, o sujeito vivo é parte da natureza sobre a qual atua, perseguindo seus fins. É um ser natural que, encaminhando-se para seus fins, transforma a natureza. E, ao integrar esses fins e os meios para alcançá-los em seu projeto de vida, transforma-se a si mesmo. Ora, a partir do fato de que o sujeito é ser natural, aparece a hierarquização necessária dos fins. Não é qualquer combinação de fins que permite realizar um projeto de vida. Como o sujeito é ser natural, a combinação de fins tem que se ajustar às condições naturais de qualquer projeto de vida. Desse modo, aparecem as *necessidades*. É preciso satisfazer as necessidades e, portanto, dirigir a escolha dos fins de modo que satisfaçam as necessidades, para que o conjunto da ação possa se manter no marco de algum projeto de vida.

Com efeito, para viver, é preciso *poder viver*. E, para isso, é preciso aplicar um critério de *satisfação das necessidades* à escolha dos fins. Sendo o sujeito um ser natural, essa satisfação de necessidades tem raiz insubstituível que se baseia na própria natureza humana. Seja qual for o projeto de vida, ele não pode se realizar se não assegura os alimentos para viver, o vestuário, a habitação, etc. Podem ocorrer grandes variações em relação a esses elementos, mas eles não podem faltar. Em consequência, seja qual for, o projeto de vida pressupõe o ordenamento obrigatório dos fins a realizar, não se podendo combiná-los arbitrariamente. Por isso, está submetido a necessidades. A medida que o sujeito vivo transcende o sujeito prático, as necessidades transcendem a escolha dos fins. Assim, a retroalimentação pelas necessidades é que conforma o marco da factibilidade dos fins.

Não obstante, o sujeito não é livre para escolher, mas sim vive para satisfazer suas necessidades. Aquele que pode satisfazê-las nos termos de suas preferências tem margem maior de liberdade, mas, necessariamente, essa margem é parte derivada e subordinada. Se há necessidades, as preferências ou gostos não podem ser o critério de orientação em relação aos fins. O critério básico só pode ser constituído pelas necessidades.

Por isso, a negação da satisfação das necessidades é encoberda em nome da *satisfação das preferências*, escondendo a redução do homem ao sujeito prático que se defronta com os fins, julgados com neutralidade de valores. Toda a teoria econômica neoclássica e neoliberal faz isso nos dias de hoje. Em virtude desse ocultamento, reduz-se o sujeito, nega-se a retroalimenta-

ção da escolha de fins por um projeto de vida e, ao fim, nega-se toda legitimidade de qualquer projeto de vida. É certo que não se podem julgar teoricamente as preferências ou gostos, mas pode-se sustentar teoricamente que, independentemente dos gostos, sua factibilidade se baseia no respeito ao marco da satisfação das necessidades. *A satisfação das necessidades torna possível a vida; a satisfação das preferências a torna agradável. Mas para que ela possa ser agradável, antes tem que ser possível.* Cada qual pode construir seu projeto de vida a seu gosto. Mas somente na medida em que seus gostos e sua realização se baseiem na satisfação das necessidades.

O que constitui hoje a diferença entre socialismo e capitalismo é o reconhecimento das necessidades humanas ou a sufocação de sua satisfação em nome das preferências. No entanto, para mostrar isso, teremos que voltar mais uma vez à teoria do mercado e do planejamento.

Quando falamos do sujeito prático e do sujeito vivo como o sujeito que transcende o sujeito prático, deixamos de fora, até agora, as relações sociais entre os sujeitos. Indistintamente, poderíamos afirmar as teses derivadas, tanto para sujeitos isolados do tipo Robinson Crusó como para sujeitos em sociedade. Entretanto, o sujeito humano sempre existe em sociedade. E, portanto, os fins e os projetos de vida aparecem no quadro das relações sociais de sociedades determinadas. Por isso, o próprio produto do processo de produção humano somente é concebido como produto social de um conjunto de homens, produzido pela divisão social do trabalho. Não há *um* sujeito humano, mas sim um *conjunto* de sujeitos humanos que, por suas inter-relações, formam a sociedade.

A submissão da escolha dos fins e dos projetos de vida de cada um, por conseguinte, é um processo social no qual, através da integração de cada um à divisão social do trabalho e à distribuição da renda, se determina o grau de satisfação das necessidades de cada um e, portanto, sua possibilidade de realizar algum projeto de vida. Por outro lado, como o produto é *produto social*, que contém as condições de vida de todos e cada um, aparece a possibilidade da apropriação dos meios de produção por uns poucos ou por um grupo social mais amplo, bem como a conseqüente redução dos outros seja à simples subsistência, seja à pauperização — e até mesmo simplesmente à morte. Devido ao fato de a última instância de cada um dos projetos de vida estar no

acesso aos meios materiais de vida, certamente o acesso à divisão social do trabalho e à distribuição da renda determina as possibilidades de vida de cada um. Assim, aparece a possibilidade da *exploração* e da *dominação*. Açambarcar e concentrar os meios materiais de vida significa destruir as possibilidades de vida do outro, já que aquilo que se concentra e se retira de outros não são simples riquezas, mas sim meios de vida — víveres, no sentido mais literal da palavra. A dominação torna possível a exploração. E esta é que dá materialidade à dominação. Nenhuma dominação pode ser definida sem a manipulação dos meios materiais de vida.

Tanto o conceito de exploração como o conceito de dominação aparecem aqui como derivados do conceito de necessidade. Efetivamente, se só existem necessidades e não simples preferências, podem ocorrer a exploração e a dominação. A dominação equivale a limitar ou retirar a possibilidade de viver através da exploração, vinculando-se, portanto, com o conceito de necessidade. Por seu turno, em relação às necessidades, a exploração significa a morte. Ao contrário, se alguém só vê as preferências, as diferenças de renda simplesmente implicam o problema de uma vida mais ou menos agradável, de maior ou menor satisfação dos gostos. Diante de simples preferências, não existe dominação nem exploração, nem pode haver mais-valia como resultado da exploração: tudo se reduz a simples mais ou menos. Pelo contrário, onde há necessidade, está em jogo uma relação de vida ou morte, quando se decide sobre a divisão social de trabalho e a distribuição de renda.

Assim, à luz das necessidades, trata-se da possibilidade de viver, ao passo que, à luz das preferências, trata-se apenas de viver em níveis quantitativamente diferentes, que são melhores ou piores. Então, podemos ver que o problema da vida é eliminado pela manipulação do conceito de preferência. Diante de um simples jogo de preferência a exigência de mudança aparece como resultado da inveja. Diante de tais necessidades, aparece como exigência da possibilidade de viver e como raiz da legitimidade de todas as legitimidades.

c) Automatismo de mercado e planejamento econômico

Por isso, o questionamento das relações capitalistas de produção aparece a partir da exigência da satisfação das necessidades. Se o problema fosse unicamente de preferências, não haveria necessidade de questionar nada. Mas, como o homem é um ser natural que só pode realizar um projeto de vida a partir das necessidades, o questionamento de qualquer relação de produção que exclui essa satisfação torna-se obrigatório. Para tanto, não é preciso saber como o homem consegue ser feliz. Basta saber que não se pode ser feliz sem realizar um projeto de vida e que isso é impossível se não se julga o conjunto de fins elegíveis a partir do ponto de vista da satisfação das necessidades. O que se sabe é que a orientação primária da escolha de fins pelas preferências torna muitos homens infelizes.

O questionamento das relações capitalistas de produção aparece a partir de sua tendência inerente ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica. Essa tendência é produto do próprio automatismo do mercado, no qual existe 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 pelas preferências dos consumidores, ao passo 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, portanto, decide acerca de quais demandas podem ser satisfeitas.

Mas, como, por sua vez, a rentabilidade se transforma no critério dos investimentos, toda decisão sobre o *emprego* da mão-de-obra se transforma em derivado do próprio critério de rentabilidade. Assim, é através da rentabilidade que se determina a distribuição de renda e a estrutura do emprego sem que ambas possam ser determinadas autonomamente. Não existindo nenhuma garantia em relação a elas, o *automatismo do mercado* desemboca em completa arbitrariedade de distribuição e emprego, arbitrariedade que, por si mesma, implica a existência de tendência constante no sentido de distribuição de renda e de estrutura de emprego desequilibradas e economicamente irracionais.

Conseqüentemente, o automatismo do mercado se transforma em *mecanismo destruidor*, enquanto ele impossibilita qual-

quer segurança de integração do sujeito econômico na divisão social do trabalho, através do emprego e da satisfação de suas necessidades. Até mesmo a própria subsistência é constantemente ameaçada e destruída. Esses desequilíbrios básicos se reproduzem em todos os níveis da sociedade capitalista, especialmente na relação entre o automatismo do mercado e o equilíbrio ecológico que, a longo prazo, é a base natural de qualquer possibilidade de satisfação das necessidades. À medida que prima o critério de rentabilidade, o equilíbrio ecológico é destruído, da mesma forma que o equilíbrio econômico-social da distribuição de renda e do emprego.

Essa tendência automática ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica não é produto intencional de ninguém. Ela aparece como *efeito não-intencional* da própria estrutura de mercado. À medida que se atua no quadro de um automatismo de mercado, qualquer coisa que se faça tem como resultado a tendência ao desequilíbrio e à irracionalidade econômica, pois se destrói a segurança da estrutura do emprego e da distribuição de renda. Com efeito, enquanto o sistema econômico capitalista é determinado pelo automatismo do mercado, esse sistema é destruidor, tanto do homem quanto da natureza. Todo o subdesenvolvimento existente nos dias de hoje é apenas o resultado dessa tendência automática à destruição. O automatismo do mercado, assim, transforma-se no Moloc que devora seus filhos.

Não obstante, como essa tendência à destruição é um produto não-intencional do automatismo do mercado, ela não tem responsáveis diretos. Ninguém deseja o *desastre* que ela origina — ou, pelo menos, ele não ocorre porque alguém o tenha desejado. Por isso, ele pode ser apresentado como se fosse resultado de leis “naturais” do mercado, que o homem tem que suportar. Desse modo, o automatismo de mercado é representado como *natureza* porque, efetivamente, ele atua como se fosse natureza: produz catástrofes que ninguém previu nem desejou e que não têm culpados nem responsáveis diretos.

No entanto, existe uma responsabilidade por tais catástrofes: a responsabilidade de deixar e continuar deixando atuar o automatismo de mercado. A existência desse automatismo é de *responsabilidade humana*. E, portanto, também o é a destruição de sua existência. Embora nenhuma catástrofe originada pelo automatismo seja de responsabilidade do homem, o fato de que tais catástrofes possam ocorrer ou possam tomar as dimensões

que alcançam é de responsabilidade humana. Possivelmente, ninguém quis ou originou intencionalmente as catastróficas crises derivadas da escassez de petróleo desde 1973 ou derivadas do atual processo de automatização do processo de produção. Não obstante, a pretensão de que tais problemas serão solucionados pelo automatismo do mercado, com suas conseqüentes catástrofes econômicas e sociais, continua sendo de responsabilidade humana. Efetivamente, não há nenhuma razão definitiva para que isso seja assim: a razão está na rejeição de um ordenamento diferente das relações econômicas e sociais. Em resumo, é o automatismo de mercado que transforma problemas reais em catástrofes econômicas e sociais. E, portanto, o fato de que essa transformação catastrófica ocorra é de responsabilidade humana.

A vivência desse fato de irresponsabilidade humana leva ao questionamento do automatismo de mercado e, por conseguinte, do próprio capitalismo. Como esse automatismo de mercado constitui a raiz do problema, o resultado é que somente um adequado *planejamento econômico* pode assegurar a racionalidade e a tendência ao equilíbrio econômico, com base na distribuição de renda alicerçada na satisfação das necessidades e em uma estrutura econômica que garanta a possibilidade de emprego para todos. Assim, a necessidade de assegurar a racionalidade econômica leva à inevitabilidade do planejamento econômico correspondente. Não se trata de planejar por planejar, mas sim de existir pelo menos um mínimo de racionalidade econômica na *distribuição de renda* e na *estrutura de emprego*. Logo, o planejamento econômico se apresenta como necessário à medida que exige a garantia de autonomia de decisão em relação à distribuição e ao emprego, dado que somente o planejamento pode assegurar, fazendo com que as decisões correspondentes estejam desvinculadas do cálculo de rentabilidade.

No entanto, a discussão do planejamento econômico revela-se muito difícil, porquanto se realiza a partir de uma polarização excludente e maniqueísta, que faz aparecer então a alternativa: mercado ou planejamento. Ora, embora a discussão sobre mercado e planejamento com tais alternativas excludentes tenha começado no século XIX, existe hoje experiência histórica suficiente para se poder ir além dessa polarização.

Para analisar esse fato, devemos voltar ao resultado de nossa discussão anterior, tanto do pensamento neoliberal como do soviético, mais concretamente sobre a análise das razões teóricas

do aparecimento 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, porquanto a própria análise histórica já pressupõe uma análise das razões teóricas de sua existência. Ou seja, a análise da gênese das relações mercantis põe à prova a análise teórica, mas o contrário não é verdadeiro.

A análise das razões teóricas para a existência do mercado desembocou na tese de que ele aparece basicamente a partir de um *problema de conhecimento* e não simplesmente de certa forma jurídica de *propriedade privada*. Embora a gênese do mercado passe pela propriedade privada, esse fato só é explicável por um problema de conhecimento. Quando a divisão social do trabalho se desenvolve até alcançar níveis maiores de complexidade, sua coordenação não pode ser feita sem se recorrer às relações mercantis. Mas, como é produto humano, essa coordenação encontra-se limitada pelas limitações do próprio conhecimento humano. Efetivamente, como o sistema da divisão social do trabalho é sistema interdependente em todos os seus componentes, a coordenação não pode recorrer a conhecimento suficientemente grande para coordenar diretamente o sistema. Essa limitação do conhecimento é suprida pelas relações mercantis, que permitem a coordenação indireta do sistema, devido à impossibilidade de coordenação direta.

Assim, enquanto a complexidade do sistema de divisão social do trabalho foge à possibilidade do conhecimento de qualquer pessoa ou instituição, o mercado aparece como meio através do qual se pode conseguir a coordenação do sistema. As inter-relações são institucionalizadas por meio do mercado. Quanto mais progride o processo de avanço no sentido de maior complexidade da divisão social do trabalho, menos reversível ele se torna, pois a reversão implica o retorno a sistemas de produção anteriores, menos eficientes em termos de produtividade do trabalho.

Por outro lado, afirma-se que, embora a forma jurídica da propriedade privada desempenhe papel-chave nesse processo, não pode explicá-lo plenamente sem recorrer a esse problema de conhecimento. Logo, o mercado e o dinheiro também devem ser explicados, inevitavelmente, como mecanismos para suprir conhecimentos que não possuímos, pois, caso contrário, nenhuma explicação das relações mercantis pode ser satisfatória.

No entanto, nem por isso é necessário cair na ilusão de Hayek, acreditando que o mercado seja mecanismo de elaboração de informação ou conhecimento. O mercado supre a falta de conhecimento, mas nunca transmite qualquer informação: ele não é nenhuma calculadora, mas sim, simplesmente, um mecanismo que transmite reações. Através do mercado podem-se cortar certas atividades, mas seus indicadores não permitem apontar que atividades se devem desenvolver. Os indicadores do mercado não indicam caminhos, embora os fechem. Assim, o mercado é simples sistema de reações *ex-post*. Para que fosse um sistema de informações, teria que dar informações *ex-ante*, o que nenhum mercado pode fazer.

Essa é a razão por que não pode existir tendência ao equilíbrio do mercado. Tal tendência pressupõe a possibilidade de derivar indicações da ação *ex-ante* que sejam confiáveis. É por isso que os modelos do equilíbrio de mercado elaboram os pressupostos teóricos de tal tendência ao equilíbrio, chegando sempre ao pressuposto do conhecimento perfeito como a condição indispensável para poder sustentar essa tendência. Não obstante, o resultado é precisamente a conclusão contrária: dada a impossibilidade de conhecimento perfeito, a tendência ao equilíbrio do mercado é impossível.

Mas, ao mesmo tempo, temos outra conclusão: se tal conhecimento perfeito existisse, não seria necessário nenhum mercado. Certamente, nesse caso todos os participantes do mercado poderiam ter o plano total da economia e, nessa interdependência realmente captada poderiam decidir seu comportamento. Já não seriam necessários indicadores reativos que cortem *ex-post* atividades que não se encaixam na engrenagem interdependente da divisão social do trabalho. Assim, as relações mercantis desapareceriam, fato que o próprio Hayek demonstrou.

No entanto, Hayek apresenta a solução simplificada de que, na forma do automatismo de mercado, as relações mercantis são a única alternativa existente. Mas, pelo contrário, se quiséssemos uma tendência ao equilíbrio, teríamos que garanti-la. E isso jamais poderia ser alcançado através da simples intensificação das relações mercantis. É a partir desse fato que surge a necessidade do planejamento, que não substitui as relações mercantis, mas que cumpre a função de assegurar a tendência ao equilíbrio com base nas relações mercantis, o que nenhum automatismo de mercado pode garantir. Assim, apesar das relações mercantis, o planeja-

mento tem que assegurar um quadro econômico que garanta, por um lado, uma distribuição de renda adequada à satisfação das necessidades e, por outro, uma estrutura de emprego para todos. Somente nesse quadro planejado — e também imposto — é que as relações mercantis subsistem e continuam sendo formas de ação insubstituíveis.

Em conseqüência, somente o planejamento global da economia pode assegurar essa tendência ao equilíbrio. E, embora nunca alcance equilíbrio pleno, pode evitar as catástrofes econômicas e sociais produzidas pelo automatismo de mercado. Como já dissemos, esse planejamento não substitui o mercado, mas sim a incapacidade do automatismo de mercado de produzir alguma tendência ao equilíbrio. Assim, pressupõe o mercado. Logo, da mesma forma como o mercado surge para suprir a falta de conhecimento completo, o planejamento aparece para suprir a incapacidade do mercado de assegurar o equilíbrio econômico. Por isso, o planejamento não surge pela pretensão do conhecimento completo, como insinua Hayek, mas sim pela impossibilidade de tal conhecimento. Certamente, se existisse conhecimento completo, não haveria mercado nem planejamento institucionalizados: haveria apenas simples relação espontânea entre os sujeitos, que lhes permitiria se coordenar espontaneamente para se encaixar na divisão social do trabalho. Ou seja, haveria verdadeira anarquia, sem qualquer institucionalização.

Mas, como não existe o conhecimento completo, surgem então as relações mercantis. Pela mesma razão aparece também a impossibilidade da tendência do automatismo de mercado ao equilíbrio e, da mesma forma, aparece o planejamento como complemento do mercado, planejamento sem o qual não seriam possíveis a tendência ao equilíbrio ou certa racionalidade econômica. Assim, as mesmas razões que explicam a inevitabilidade do mercado também explicam a inevitabilidade do planejamento, isto é, a impossibilidade do conhecimento origina tanto o mercado como o planejamento em relações de complementariedade.

Ora, ao se aproximar desse problema, Hayek o soluciona mal. Ele verifica com razão que as decisões econômicas têm que ser tomadas, na medida do possível, por aqueles que têm conhecimento da matéria, mas logo conclui que existe uma “superioridade da ordem do mercado” porque realiza

(...) a atribuição de recursos (... com base em...) um conhecimento dos fatos particulares (dispersos entre inúmeros indivíduos) superior ao que determinada pessoa pode possuir.⁵

No entanto, os indivíduos particulares só têm conhecimento superior no campo particular em que atuam, tratando-se, portanto, de conhecimento de tipo particular. Quem trabalha com minas de carvão sabe melhor do que ninguém como se produz carvão; o sapateiro é aquele que melhor sabe como fazer sapatos, e assim sucessivamente. Nenhum planejador poderia sabê-lo tão bem quanto o próprio produtor e, por isso, certamente, é melhor que o produtor decida nesses campos. Não obstante, nas decisões que se referem à inserção do produto na divisão social do trabalho, a questão se coloca de forma diferente. Não é necessariamente o produtor de carvão que sabe melhor se amanhã o carvão será necessário e em que quantidade: enquanto isso não depende dele, não tem como sabê-lo. Da mesma forma, o sapateiro não pode saber que tipos de sapatos serão procurados amanhã. Essa insegurança torna-se presente no mercado através da insegurança dos preços. O produtor de carvão e o sapateiro não têm nenhum conhecimento especial sobre os preços que vigorarão amanhã. E os preços de hoje nada dizem a respeito disso. Entretanto, são justamente eles que mais ilusões terão.

Em contrapartida, o planejamento não surge pelo fato de se pretender melhorar os sapatos mais ainda do que podem fazê-lo os sapateiros. Sua função é assegurar a coordenação da divisão social do trabalho com base em tecnologias adotadas pelos produtores. O planejamento pode saber muito mais do que qualquer produtor particular sobre as tendências adequadas da economia no que se refere à distribuição de renda, ao pleno emprego e ao equilíbrio ecológico, podendo assim propiciar indicadores positivos para a orientação das empresas, pois não se limita aos simples indicadores reativos dos preços de mercado.

No entanto, tal equilíbrio só pode se realizar se existe um *plano obrigatório*. Esse caráter obrigatório do plano implica a possibilidade de desvincular, especialmente, as decisões de investimento dos critérios de rentabilidade, mas também de desvincular a oferta de produtos do próprio critério de rentabilidade. Entre-

5 Friedrich Hayek, "La Pretensión del Conocimiento", in *Inflación o Pleno Empleo?*, Unión Editorial, Madri, 1976, p. 17.

tanto só é operativo enquanto efetua o “controle consciente da lei do valor”, baseando-se, em última instância, nos critérios do pleno emprego e da adequada distribuição de renda.

Tendo em vista esses critérios de racionalidade econômica, as sociedades socialistas planejadas — inclusive no caso daquelas que efetivamente padecem de graves problemas de burocratização — têm mais flexibilidade diante das crises econômicas que as sociedades capitalistas, que parecem verdadeiros dinossauros nesse campo decisivo. Ora, embora o planejamento possa dar indicadores confiáveis, esses indicadores também não são totalmente seguros. O plano sempre antecipa um futuro não completamente previsível, podendo, portanto, revelar-se equivocado. Por outro lado, também pode ser mal feito. Em todo caso, diante dessa necessidade de refazer os indicadores, o planejamento pode evitar os excessos para os quais tende o automatismo de mercado, ao provocar suas catástrofes. Não é que o planejamento possa evitar qualquer crise, mas pode garantir que as crises se mantenham dentro de marcos toleráveis.

d) A delimitação entre autonomia empresarial e planejamento central: a práxis

Tudo isso nos permite formular um princípio de delimitação entre planejamento e autonomia das empresas, princípio que pode ser ampliado para a delimitação entre Estado e atividades de grupos econômicos e dos próprios sujeitos. Essa delimitação entre planejamento e autonomia empresarial diz respeito à relação entre orientações básicas do equilíbrio econômico da divisão social do trabalho e as orientações que a empresa recebe do mercado, orientando-se autonomamente por índices mercantis, ou seja, em última instância, pelo lucro. A delimitação teórica não pode se dar, nesse caso, em termos de propriedade pública e privada, embora possamos supor que a propriedade pública se situará nos setores nos quais o planejamento se apresenta em termos diretos, ao passo que a propriedade privada se localizará naqueles setores em que bastam medidas que influam sobre os índices mercantis. Em todo caso, a delimitação teórica só pode ocorrer entre planejamento e autonomia do mercado.

Os pensamentos neoliberal e soviético não apresentam nenhum critério de delimitação. Ao contrário, ambos expressam a ilimitada vigência de suas normas centrais institucionalizadas de comportamento econômico. A ideologia liberal expressa essa rejeição à delimitação pelo princípio “tanta iniciativa privada quanto seja possível, tanto Estado quanto seja 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, que é a expressão da autonomia empresarial. Trata-se simplesmente de princípio de valoração, que avalia positivamente a iniciativa privada e negativamente a atividade estatal. Esse princípio não serve para a análise das necessidades e possibilidades, expressando apenas a ambição empresarial de inundar a sociedade inteira em função do poder burguês. A perspectiva é o mercado total (Lepage).

Interpretando-se a necessidade do Estado em termos de um “ainda necessário”, aparece então a ideologia anarco-capitalista do capitalismo radical. No entanto, um critério teórico de delimitação precisa expressar a contribuição do Estado que faz com que sua atividade seja necessária. No melhor dos casos, a ideologia liberal pode apresentar uma simples lista, mas isto não constitui delimitação válida nem sequer no caso da afirmação da função do Estado pelas normas da conduta do mercado. Sempre se volta ao mercado como critério do mercado, ou seja, há um círculo vicioso. É por isso que a delimitação só poderia ser válida no caso de se poder comprovar uma tendência empírica ao equilíbrio. Não obstante, como tal tendência não é válida, também não o é o critério de delimitação dela derivado.

A doutrina social católica repete esse princípio liberal, só que com outras palavras. Segundo o *princípio de subsidiariedade*, o plano social superior não deve assumir tarefas que o plano inferior pode assumir. Ora, como não existe concretização das tarefas, mais uma vez se desemboca no ponto de vista liberal antiestatal: o que Cáritas pode fazer, não deve ser feito pelo Ministério de Bem-Estar Social. A orientação no sentido da privatização das funções públicas é a mesma que no liberalismo, inclusive em sua forma extrema de anarco-capitalismo.

O pensamento soviético também não apresenta tal critério de delimitação. Mas suspeita-se que, contrariamente ao pensamento liberal, a autonomia da empresa surge aqui como mal necessário e o planejamento estatal como a garantia de procedi-

mento racional da economia. Assim, a perspectiva última é de um planejamento que possa prescindir dos critérios mercantis. Com efeito, esse planejamento 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 o mercado não ser capaz de produzir tal equilíbrio. No entanto, o planejamento não tem a capacidade suficiente para substituir o mercado. Por conseguinte, o mercado sobrevive em termos de resíduo. Deixando a reflexão nesse ponto, o planejamento tem legitimidade originária para se estender ilimitadamente sobre a sociedade, ao passo que a autonomia empresarial aparece como resíduo diante do fato das imperfeições do planejamento. Trata-se exatamente do reverso do pensamento liberal, no qual o mercado tem essa legitimidade originária, ao passo que o Estado é devido às imperfeições que não permitem sua eliminação definitiva. Assim, no lado liberal, o mercado aparece como âmbito de liberdade (ação arbitrária) e o Estado como sua limitação inevitável. Em contrapartida, no lado do pensamento soviético, o planejamento do equilíbrio econômico aparece como o âmbito da liberdade (ação real) — a base real da liberdade —, ao passo que o mercado se apresenta como o âmbito de limitação dessa liberdade, que não pode ser eliminado devido às imperfeições do planejamento.

Entretanto, a reprodução da vida real não constitui por si mesma a liberdade, mas sim a condição de possibilidade de seu exercício. Isso nos permite voltar à discussão inicial do critério de delimitação na relação entre planejamento e autonomia empresarial. Nem o planejamento é o âmbito da liberdade diante da economia da empresa, com uma legitimidade originária para se estender ilimitadamente nem, ao contrário, o mercado é esse âmbito originário de liberdade diante das atividades estatais. Podemos conceber a relação entre ambos em termos de equilíbrio entre suas respectivas atividades, equilíbrio que delimita tanto a legitimidade do planejamento como a legitimidade da autonomia empresarial. Desse ponto de vista, o planejamento tem que se estender em tal grau que possa assegurar o equilíbrio econômico da divisão social do trabalho, nos termos de pleno emprego garantido para todos e de correspondente satisfação de suas necessidades vitais como resultado de seu trabalho. Não há nenhuma razão para estender o planejamento econômico além desse ponto, mas de forma alguma ele pode abranger menos do que isso. Esse

mesmo critério delimita a autonomia empresarial, que não pode indicar um âmbito além daquele que permite garantir a reprodução da vida real de todos por meio do planejamento, embora também não haja qualquer razão para que o âmbito seja menor do que esse.

As orientações econômicas que tendem a levar o planejamento além de seu grau necessário ou que levem à autonomia empresarial além de seu respectivo âmbito possível só podem ser justificadas por argumentos ideológicos inspirados nos respectivos “espelhismos” do planejamento ou da concorrência perfeita. Esses espelhismos, porém, nascem de processo de abstração a partir de sociedades específicas. Quando se transformam em meta de ação, apenas produzem imaginações ilusórias sobre a marcha da história. No entanto, o que move a história não são essas metas ilusórias: elas podem servir como motivações da ação, embora não indiquem de modo algum a direção em que se está avançando. Essa direção deriva unicamente das necessidades de reprodução da vida real, sendo a liberdade transcendental o horizonte do desenvolvimento puro dessa vida, que é inacessível a essa ação, embora seja o seu sonho objetivo. A partir dessa visualização da vida plena, a reprodução da vida real só permite derivar os próximos passos que o homem tem que dar em sua história, se efetivamente ele afirma a vida e rejeita submeter-se às tendências sempre presentes no sentido da morte.

A liberdade socialista — isto é, uma liberdade humana na sociedade socialista — só pode se afirmar pela orientação de um critério de delimitação entre planejamento e autonomia empresarial. Essa é a tese a cujo resultado chegamos. Entretanto, ela não constitui uma espécie de modelo da sociedade socialista, mas muito mais um critério de racionalidade ou discernimento que, segundo as circunstâncias históricas, pode dar lugar a modelos socialistas extremamente diferentes. Trata-se de critério que poderia ser resumido nos seguintes termos: *a liberdade de cada um tem que ser restringida de tal modo a não pôr em perigo a base real do exercício da liberdade de qualquer outro*. Assim, o limite da liberdade de cada um é a garantia da base real de reprodução da vida de cada um. Por conseguinte, a liberdade não deve intervir nas condições da reprodução da vida real de cada um. Qualquer conflito tem que respeitar essas condições básicas, só podendo ser legítimo quando as respeita.

Assim, o socialismo tem que afirmar tanto a autonomia da empresa como o planejamento do equilíbrio do conjunto social. Para que tal afirmação de contrários não desemboque em contradição sem solução, deve existir uma delimitação que determine sobre que aspecto prevalece o planejamento de conjunto e sobre que aspecto prevalece a autonomia. Essa delimitação está no consenso sobre o critério de reprodução da vida real. É ele que possibilita levar esse conflito inevitável aos termos concretos de uma delimitação, demarcando-a dentro de limites que não ponham em questão essa orientação básica de toda a sociedade em função da reprodução da vida real.

O fato de o planejamento e a autonomia se encontrarem em relação complementar propicia a possibilidade definitiva do *reconhecimento do homem como o sujeito da sociedade*. Com efeito, essa subjetividade do homem não é garantida nem pelo planejamento em si nem pela autonomia empresarial em si. Ela só pode se realizar pela relação desses dois aspectos em termos tais que a reprodução da vida real de cada um seja assegurada e que, dentro desse marco, cada um — e não somente as empresas — possam se desenvolver autonomamente. Nesse sentido, a democracia socialista não se deve unicamente ao pensamento marxista, mas também ao pensamento liberal-nacionalista. Desde os seus primórdios, com Rousseau e o Iluminismo do século XVIII, esse pensamento está em disputa com o liberalismo anti-subjetivo que, atualmente, é representado especialmente pela corrente neoliberal “chicaguiana” e popperiana. Estamos falando do liberalismo da soberania popular que, embora em seus termos burgueses não chegue à concepção de direito à vida de cada um em termos concretos, possui elementos que tendem para essa direção.

Esse liberalismo racionalista já estava presente no próprio pensamento marxista. Com efeito, não há dúvida sobre a raiz do pensamento de Marx na tradição de Rousseau. Não obstante, hoje, a conceituação de democracia socialista tem que destacar esse liberalismo racionalista de modo novo, na crítica de um socialismo que não conseguiu conceber a limitação da atividade estatal em função do sujeito e que dificilmente poderá avançar mais sem aceitar o critério objetivo de delimitação de Estado ilimitado e, portanto, aceitar sua orientação subjetiva, que estava plenamente presente nas origens desse socialismo — especialmente no pensamento de Marx —, mas que se perdeu conside-

ravelmente à medida que o socialismo soviético tinha que institucionalizar a utopia socialista original.

Não há dúvida de que, hoje, uma democracia socialista tem que questionar esse tipo de institucionalização através do Estado ilimitado para poder afirmar o sujeito diante desse Estado socialista sem destruí-lo. E isso porque, tal como existe atualmente, esse Estado socialista desenvolveu a base real da vida humana como nenhum outro Estado ou sistema social. Mas a base real da liberdade, em si mesma, não é a liberdade. Assim, é preciso passar à afirmação da liberdade em todas as suas dimensões sem destruir o Estado socialista — e, onde ele não existe, constituindo-o —, mas levando-o à sua dimensão legítima: assegurar a base real de liberdade permitindo que essa liberdade se desenvolva no quadro estabelecido. É isso que constitui a submissão do Estado socialista à soberania popular. E esse fato explica por que o pensamento socialista tem que assimilar de modo novo a tradição liberal-racionalista.

Limitamo-nos a uma análise do quadro econômico-social do socialismo, por isso não tratamos aqui dos problemas do poder político e de sua estruturação. Podemos dizer apenas que qualquer poder político socialista tem que se estruturar dentro desse quadro fundamental, fora do qual a liberdade humana não é possível. Mas, ao nível da análise que fazemos, não é possível fazer afirmações positivas sobre tal estrutura política. Tais afirmações são tão impossíveis como seria a derivação positiva de um projeto específico de socialismo, que precisa surgir sempre a partir das condições específicas dos países que se libertam. E somente no quadro de tal projeto específico é que pode aparecer a afirmação de uma estrutura específica do poder político.

Como já dissemos, o quadro de referência é a vida real como princípio de organização da sociedade. É ele que permite discernir projetos econômico-políticos no sentido de fixar um limite entre todos os projetos que têm conteúdo de libertação e os que não o têm. Assim, pode ajudar a apontar algo que não pode faltar em nenhuma sociedade livre. No entanto, não permite dizer de que forma concreta isso pode e deve ser especificado e realizado.

Chegando-se a essa perspectiva de institucionalização da satisfação das necessidades, surge então o *sujeito livre* como o *sujeito da práxis*. O objetivo da *práxis* é assegurar a vida pela transformação de todo o sistema institucional em função da possibilidade de viver de cada um. Assim, a *práxis* não se reduz a

simples práticas. Ela significa assegurar ao sujeito humano uma institucionalidade que garanta a possibilidade de seu desenvolvimento e, por conseguinte, a possibilidade de realizar efetivamente um projeto de vida num quadro de condições materiais asseguradas.

**e) O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito:
o sujeito livre**

Na análise que fizemos, por força, o sujeito aparecia como objeto, tanto da linguagem como das instituições. Quando se fala do sujeito, ele é tratado como objeto até o momento em que o sujeito fala de si mesmo. Quando se atua no âmbito das instituições, se está atuando sobre homens transformados em objetos das instituições, mesmo em se tratando do homem destacado como superior de todo o sistema institucional.

Enquanto atua como rei ou presidente, ele age como sujeito transformado em objeto de si mesmo e dos outros. Na linguagem, o sujeito se transforma em objeto pelo fato de que só pode falar em termos universais. No conjunto institucional, o sujeito é transformado em objeto porque as instituições voltam-se fatalmente para categorias sociais, mesmo que tais categorias se componham de um só indivíduo. O sujeito é reduzido então a ser representante de uma categoria, para que possa ser tratado nos termos reduzidos em que podem funcionar as instituições. Como portador de uma categoria, um papel, uma camada, uma classe, o sujeito só pode ser integrado no sistema institucional.

Isso é resultado de falta de adequação ao sujeito, problema apresentado por qualquer teoria ou instituições. Sendo o sujeito um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é inadequado em si mesmo, porque jamais pode corresponder ao ser subjetivo do sujeito, que é plenitude inalcançável. Por isso, toda teoria é má teoria e toda instituição, má instituição.

Já afirmamos esse fato, embora indiretamente, quando constatamos que a linguagem e as instituições são produtos não-intencionais do sujeito. Se são produtos, o sujeito tem que se encontrar fora deles, apesar de, sendo produtos não-intencionais, é inevitável que o sujeito os produza. Ao entrar em relação

com outros sujeitos, tais produtos não-intencionais aparecem e o próprio sujeito só existe porque entra em relação com outros sujeitos.

Assim, o sujeito transcende a todas as suas objetivações, embora não possa existir sem elas. Desse modo, o sujeito também transcende todas as formas de sujeito que aparecem quando se trata o sujeito como objeto. O sujeito cognoscente, o sujeito atuante, o sujeito prático, o sujeito vivo e o sujeito da práxis são todos sujeitos tratados como objetos. Como sujeito, o sujeito transcende a todos eles. Existem sujeitos objetivados como tais, mas isso não coincide com o sujeito, enquanto a objetivação do sujeito é produto não-intencional do próprio sujeito, ao qual nunca podem corresponder integralmente as objetivações do sujeito.⁶

Essa problemática de sujeito transcendente a todas as objetivações do sujeito aparece na teoria de tais objetivações de dois modos análogos. Por um lado, ao nível da teoria da linguagem. Por outro, ao nível da teoria das instituições. Isso ocorre em dois conceitos transcendentais, referentes a esses dois objetos, elaborados mediante o que Popper chama de “método zero”.

Nenhuma linguagem pode interpretar o sujeito em sua integridade pela utilização de conceitos universais. No entanto, a teoria da linguagem elabora conceitos transcendentais que são capazes de realizar isso. A linguagem perfeita ou a linguagem unívoca da lingüística faz exatamente isso. Idealmente, é linguagem suficientemente capaz de evitar todo mal-entendido. Entretanto, essa linguagem teria que ser de tal modo que fosse capaz de descrever, em termos objetivados, a subjetividade íntegra do sujeito. A objetivação é tão perfeita que reflete integralmente o sujeito cuja objetivação representa. Na teoria das instituições aparecem conceitos transcendentais análogos, na forma pela qual Parsons fala de institucionalidade perfeita. Em especial, trata-se do modelo neoclássico do equilíbrio econômico e do modelo de planejamento perfeito. Ambos tratam o sujeito como objeto, mas pensam a institucionalidade de modo tão acentuado que ela corresponde integralmente à subjetividade complexa do sujeito. Não há diferença entre o sujeito como sujeito e o sujeito objetivado pelas instituições. As instituições já não o distorcem, porque o sujeito é tratado por elas em sua integridade.

6 Norbert Lechner, *El Consenso como Estrategia y como Utopía* (documento de trabalho), n° 189, setembro de 1983, FLACSO, Santiago do Chile.

Tanto no plano de um conceito transcendental da linguagem unívoca como no plano da institucionalidade perfeita e, portanto, transparentes, surgem pressupostos que servem como muletas de construção: os pressupostos do conhecimento perfeito e da velocidade infinita de reação dos fatores de produção. Como o segundo é condição do primeiro, podemos tratar os dois pressupostos como um só: o pressuposto do conhecimento perfeito. Somente esse pressuposto permite conceber transcendentalmente uma coincidência entre a objetivação do sujeito e o próprio sujeito.

No entanto, já vimos a contradição dialética contida por tais conceitos transcendentais. Se a objetivação do sujeito é tão perfeita a ponto de coincidir com toda a complexidade do sujeito, tais objetivações já não têm nenhuma razão de ser. Idealmente, essas objetivações são abolidas no conceito transcendental das objetivações. Se existem na realidade, isso se deve unicamente ao fato de que, visto como objeto, o sujeito é uma redução do sujeito em sua integridade. Podemos acrescentar também que existe porque o conhecimento é limitado e incompleto. Isso não nega de modo algum a utilidade científica de tais conceitos transcendentais, tanto para a explicação da linguagem como para a explicação das instituições. Eles são estritamente necessários e instrumentos imprescindíveis, tanto do conhecimento como da ação. Mas essa contradição dialética de tais conceitos transcendentais, nos termos teóricos das ciências empíricas, testemunha que o sujeito transcende todas as suas objetivações. Ora, esse sujeito é sempre um sujeito em sociedade. Para que o sujeito seja tratado como objeto tem que haver alguém que o trate assim. Somente em sociedade o sujeito pode ser tratado como objeto. O sujeito humano em questão é sujeito social — e, se não fosse assim, o problema não existiria. Então, poderíamos perguntar como podemos falar do sujeito que transcende todas as objetivações se, ao tentar falar dele, o estamos transformando em sujeito como objeto devido à linguagem que empregamos. Obviamente, em termos definitivos, esse limite é intransponível. Trata-se da questão do sujeito transcendente, que se comunica sem linguagem materializada e, portanto, é sujeito objetivado e sem instituições. Não pode haver conceito de tal sujeito, como também não é possível descrever alguma institucionalidade correspondente, mesmo da forma mais arbitrária. No entanto, trata-se do sujeito que na realidade transcende todas as objetivações do sujeito em termos de linguagem

e de instituições. E, como é necessário falar desse sujeito, a linguagem só pode ser uma linguagem de apelação.

Só podemos encontrar o sujeito que transcende todas as suas objetivações na vivência subjetiva entre sujeitos. A linguagem mais apelativa ou até mítica objetiva tais vivências. E, portanto, só pode vislumbrar indiretamente aquele estado de coisas no qual o sujeito é sujeito para o outro, sem transformar-se nunca em seu objeto. Assim, estamos falando também de transcendentalidade que é a contrapartida, a partir do real, daquilo que os conceitos transcendentais são a partir da teoria do real.

Há duas situações nas quais esse sujeito pode ser visto como sujeito que se defronta com outro como sujeito, sem objetivá-lo. A primeira situação é descrita na famosa parábola do samaritano, no Evangelho de São Lucas (10,25-37). O samaritano encontra um infeliz no caminho, indo ajudá-lo em seu sofrimento. Não espera a ambulância nem se limita a bons conselhos. Assume sua desgraça e faz com que ele possa sair dela. Não o conhece e, por isso, não calcula eventuais vantagens. Teria feito com qualquer outro aquilo que fez. A relação é diretamente subjetiva, passando longe de qualquer comunicação objetivada ou instituição. O que há é um reconhecimento entre sujeitos, através do qual se produz a comunidade entre eles, passando longe da comunidade de bens que eles têm, no caso, de bens que um tem e o outro não. É uma situação na qual tudo é fluido, dissolvendo-se qualquer "eu" e "tu"; qualquer norma fica suspensa e a comunicação torna-se direta pela captação de uma situação, passando longe de qualquer linguagem. A partir do reconhecimento entre sujeitos, ocorre a sua identificação.

A segunda situação é complementar: trata-se da festa como identificação entre sujeitos na alegria. Também a encontramos em uma parábola descrita por Lucas (14,15-24). Ela começa com uma festa formal, na qual alguém dá um banquete e convida outras pessoas. Tudo é objetivado por rituais. Quando os convidados se desculpam por não comparecer, a festa então ultrapassa os limites dados pelas normas, transformando-se em festa da qual estão convidados a participar todos aqueles que estão disponíveis. A festa é aberta. E até aqueles que vacilam são chamados a participar. Trata-se de banquete, ou seja, de festa sensual, que passa longe de qualquer norma social ou ritual, passando a ser reconhecimento festivo de todos, que anula todas as categorias sociais.

A festa varre as desigualdades e até a propriedade daquele que estava convidando.

Em ambas as situações, o núcleo do comportamento é o reconhecimento entre sujeitos. Como a festa não exclui ninguém, dirigindo-se ao sujeito como sujeito, são destruídas as objetivações do caso, dissolvidas as normas e compartilhado o que existe segundo o gosto ou a necessidade. Tudo se torna fluido logo que ocorre o reconhecimento.

Pensando ambas as situações até seus limites, teremos a imaginação da felicidade humana em sua plenitude. Os primeiros cristãos já desenvolveram essa imaginação em extremo, em termos de nova terra. A nova terra é "terra sem morte", na qual todos os sofrimentos serão consolados e onde o reino de Deus será celebrado nos termos de grande banquete. A nova terra é uma grande festa sensual, que apaga todos os limites e todas as normas, instalando uma fluidez de todas as relações entre os sujeitos e entre esses sujeitos e a natureza, que libera a sensualidade, adequando-a ao desejo subjetivo de cada um.

Em sua radicalidade, essa imaginação é transcendental e, portanto, impossível. Entretanto, ela parte da realidade. Enquanto os conceitos transcendentais partem de objetivações das relações sociais entre os sujeitos e os levam ao limite de conceito de perfeição institucional, a imaginação transcendental parte do reconhecimento entre sujeitos efetivamente experimentados, transcendentalizando-os também em situação de perfeição. Diante da rigidez das instituições perfeitas, surge 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, pelo reconhecimento, tratam-se simplesmente como sujeitos. Diante das objetivações perfeitas, encontramos o reino da liberdade como gozo. É um gozo, no qual cada sofrimento encontra sua consolação e no qual a festa não tem por resultado uma "fossa", mas sim o relaxamento. Marx fala com razão de transformação do trabalho em "livre jogo das forças físicas e espirituais". Entretanto, também é preciso explicar tanto o amor ao próximo como o reconhecimento festivo entre os sujeitos.

Essa imaginação transcendental, que representa o pólo contrário dos conceitos transcendentais, é a imaginação de vida plena, pensada a partir da vigência de plenitude proporcionada pelo reconhecimento entre sujeitos na vida real, o que ocorre em determinadas situações, especialmente no amor ao próximo e na

alegria festiva, nas quais se vive — ou se acredita viver — a identidade desses sujeitos e o mundo sensual dentro do qual ocorre tal encontro.

Então, a fome ou qualquer sofrimento é consolado e a satisfação resultante é vivida como festa. A imaginação transcendental não aponta para o desaparecimento da fome, porque então apontaria igualmente para a impossibilidade da satisfação da fome e, portanto, da festa. *Onde não há fome, também não é necessário comer.* Assim, o ritmo da vida real desaparece e o céu se transforma em céu de almas puras, próprio da expressão transcendente dos conceitos transcendentais. A imaginação transcendental descreve uma situação na qual todo homem será satisfeito e todas as lágrimas enxugadas. Por isso, apresenta como contrapartida da fome e do sofrimento a festa sensual e o banquete. Trata-se da concepção de um ritmo de vida no qual o sofrimento deixa de desembocar na morte e no qual a consolação posterior é ilimitada em termos de festa.

Na realidade, o mal da pobreza não está na fome. A fome é algo bom. O mal está na impossibilidade de satisfazer a fome. A fome é a contrapartida da satisfação sensual e, em sua totalidade, o gozo contém a fome como um de seus aspectos. A fome é parte do gozo. Ter fome é algo bom se isso desemboca em boa refeição: sem a fome anterior, de nada serve uma boa refeição. Como desespero pela fome, a pobreza se deriva da impossibilidade de satisfazê-la. Nem fome, nem sede, nem frio, nem calor constituem algo mau. A maldade da pobreza só aparece quando a fome não tem comida, a sede não tem bebida, o frio não recebe calor agradável e o calor, boa brisa refrescante. O corte entre a fome e sua satisfação é que produz a desgraça. A partir desse corte entre fome e satisfação é que aparecem a pobreza e toda possibilidade de exploração. A imaginação transcendental pensa uma vida humana plena, na qual esse corte entre a fome sensual e sua satisfação também sensual deixa de existir. À medida que se dá conta do fato de que a existência desse corte é a presença da morte, ela pensa a vida humana sem a morte: a “terra sem morte”. Trata-se de uma plenitude em cuja imaginação não cabe qualquer institucionalidade: nem dinheiro, nem Estado, nem casamento. Não se trata de concorrência perfeita, nem de planejamento perfeito. É a espontaneidade do reconhecimento de todos os sujeitos, que só pode ser pensada dentro da imaginação de uma natureza fluida, amiga do homem. Assim, a imaginação

transcendental descreve a própria natureza sem a morte, uma natureza que corresponde aos próprios desejos do homem, que seja lar do homem, fazendo desaparecer a própria dureza do trabalho e transformando-o em jogo das forças físicas e espirituais. Pensa-se assim um trabalho fluido, que seja pura criatividade e que tenha o ritmo harmônico do cansaço e do descanso.

Essa imaginação transcendental também não exclui a história: ao contrário, implica a historicidade da vida humana imaginária. Entretanto, também se trata de uma história sem morte, na qual uma situação satisfatória atualmente deixa de sê-lo, sendo substituída por outra. É uma história na qual são criadas novas formas de ser.

Assim, essa imaginação transcendental não é nenhuma utopia estática. O caso mais famoso de utopia estática é a utopia de Thomas Morus, que, aliás, criou a palavra "utopia". A utopia estática combina, em uma só imagem, conceitos transcendentais e imaginação transcendental. A história parece detida no tempo e a perfeição utópica é tal que todas as coisas estão ordenadas aprioristicamente. Por isso, tais utopias podem ser imagem de consolo para alguns, ao passo que, a partir de outro ponto de vista, oferecem imagem de terror. Sua importância reside no fato de que são antecedentes dos conceitos transcendentais modernos, embora não tenham nenhuma conexão direta com a imaginação transcendental do reino da liberdade. A imaginação transcendental nasce muito antes das utopias. As utopias estáticas modernas são muito mais utopias inversas, que só pretendem evocar imagens de terror diante de institucionalizações totalizantes (por exemplo, Georges Orwell) ou diante do progresso técnico irrestrito (a inversão da ilusão transcendental feita por Huxley em seu *Mundo feliz*). Entretanto, ainda persistem as utopias do tipo de Morus, embora com menos impacto (por exemplo, Slinner em *Walden Dos*). Seu enfoque está sempre centrado na institucionalidade, nunca elaborando a vida plena com liberdade. Na utopia estática, a liberdade do sujeito sempre é negada ou, pelo menos, é indiferente, o que explica o fato de que elas sempre podem ser elaboradas ou compreendidas em termos de imagens do terror.

A imaginação transcendental não apresenta essa inversão para uma imagem terrorífica. Como parte da espontaneidade da liberdade, não há lugar para a transformação em termos de uma liberdade definitivamente perdida, como ocorre com as utopias estáticas.

No entanto, na imaginação transcendental também aparecem problemas de consistência: trata-se de imaginação que parte de situações concretas, do reconhecimento entre sujeitos dentro de sua existência corporal e sensual, passando então longe de toda institucionalização. Imagina-se a existência corporal em sua plenitude e, forçosamente, é preciso imaginá-la sem a morte: a “terra sem morte” é a única expressão explícita resumida da imaginação transcendental. Somente essa explicação do “sem morte” é que evidencia o caráter transcendental da imaginação, sendo, ao mesmo tempo, a condição da consistência da imaginação.

A questão torna-se óbvia quando se interpreta imaginações transcendentais que não realizam a explicitação do “sem morte”. Em especial, trata-se da ordem espontânea dos anarquistas e do reino da liberdade e do comunismo de Marx. Ambos imaginam um encontro de sujeitos no qual eles se reconhecem universalmente, percebendo-o como imaginação sem institucionalização. Por isso, a ordem espontânea não tem Estado nem dinheiro e o reino da liberdade é simples jogo das forças físicas e espirituais em um contorno social não institucionalizado. O princípio comunista da distribuição o diz claramente: “de cada um segundo sua capacidade a cada um segundo sua necessidade”. Mas a raiz última da necessidade das instituições é precisamente a morte. E a totalidade das instituições apresenta em comum o fato de ser administração da morte. Onde não há morte não se pode obrigar ninguém. 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, contando com homens mortais. A raiz de todos os males está na morte e a raiz da superação de todos os males está na superação da morte.

Por isso, a imaginação transcendental anarquista e marxista é inconsistente. Entretanto, ao mesmo tempo, essa sua inconsistência é a condição de sua aparente factibilidade e de sua apresentação como possível fim empírico de ações humanas que possam realizá-la. No momento em que Marx percebesse o caráter transcendental de sua reflexão sobre o reino da liberdade e o comunismo, toda a sua conceituação do socialismo teria que mudar, precisando levar em conta todo o difícil problema de sua institucionalização. Em contrapartida, a interpretação empírica do comunismo faz com que seja possível passar por cima da institucionalização do socialismo, como tarefa de existência do pró-

prio socialismo. Sua própria crítica à religião não teria podido sustentá-la.

A medida que a imaginação transcendental é a imaginação radical da liberdade, leva à identificação da liberdade com a superação da morte, levando a conceber a liberdade humana, em sua radicalidade, como liberdade transcendental. O homem pode buscar sua liberdade relativa no mundo dado porque tem como perspectiva imaginária de possibilidade a liberdade transcendental de uma vida sem morte.

De fato, os conceitos transcendentais da institucionalização perfeita também se defrontam com um problema parecido. Neles, a última instância da institucionalização é a impossibilidade do 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 instituições pensadas em âmbito sem risco. Através do uso do pressuposto de conhecimento perfeito, o conceito transcendental elimina teoricamente o risco. Mas o risco-chave da vida humana é a morte. Assim, os conceitos transcendentais da institucionalização perfeita forçosamente abstraem a morte. O sujeito de tais conceitos é imortal. Poucos cientistas insistiram nisso. Entretanto, um dos poucos foi precisamente Max Weber.

Assim, a imaginação transcendental só se torna consistente se imagina explicitamente uma terra sem morte — e esse fato testemunha o seu caráter transcendental.

Já vimos como as utopias estáticas adquirem o seu caráter ambivalente — serem interpretáveis como promessas ou como terror —, de acordo com o ângulo pelo qual são olhadas. E adquirem esse caráter exatamente porque são utopias referentes a institucionalizações. No entanto, os conceitos transcendentais da institucionalização não são utopias estáticas, mas assumem o dinamismo da vida humana, vendo unicamente como estática a especificidade institucional da qual partem. Mas isso é suficiente para provocar a mesma ambigüidade de promessa e terror. Conforme o ângulo do qual se olha, um mercado total em termos de concorrência perfeita é terrorífico, porque toda liberdade do sujeito desaparece, restando apenas a pura dinâmica da instituição do mercado, cujo apêndice são os sujeitos. O mesmo pode ser demonstrado em relação ao planejamento total do planejamento perfeito. Mercado total e planejamento total podem ser igualmen-

te vistos e experimentados como terríficos. A ilusão transcendental é o meio para evitar que essa visão terrífica se torne dominante.

A imaginação transcendental não apresenta esse mesmo tipo de ambigüidade. No entanto, também não é inocente. O terrífico também está presente na imaginação transcendental enquanto a relação com ela é vista e tomada como ação direta. O potencialmente terrífico não está no interior dessa imaginação, mas sim na aproximação que se faz dela. A potencial destrutividade dos conceitos transcendentais de institucionalização corresponde à potencial destrutividade da imaginação transcendental, enquanto toma a forma decidida e generalizada da ação direta. Essa destrutividade — e, portanto, o terrífico potencial da imaginação transcendental —, por seu turno, se esconde por detrás de um escudo mítico, que poderíamos chamar de mitificação transcendental. Trata-se do mito segundo o qual a imaginação transcendental é factível e uma possível meta empírica, da qual o homem se aproxima prescindindo, em maior ou menor grau, da institucionalização das relações entre os sujeitos.

Anteriormente, já havíamos visto a crítica da ação direta na forma anarquista e a produção da imagem terrífica referente à imaginação transcendental, pela seqüência antiutópica tal como é usada pelos neoliberais e conservadores. Mas o problema é muito mais amplo. Trata-se de colocar toda a relação entre o homem concreto que imagina suas necessidades em termos de imaginação transcendental com a inevitável institucionalização de suas relações sociais teoretizadas em termos de conceitos transcendentais e institucionalização perfeita. Colocada a questão nesses termos, fica excluída como possibilidade a ação direta anarquista.

Isso nos dá agora a possibilidade de colocar a relação entre o sujeito tratado como objeto, que aparece na institucionalização, e o sujeito que se relaciona com o outro sujeito como sujeito, que aparece na relação direta entre os sujeitos, descrita anteriormente nas duas situações centrais de amor ao próximo e de festa. Trata-se sempre de sujeitos corporais e sensuais, que não podem se relacionar a não ser se expressando corporal e sensualmente. Em virtude desse fato, toda a relação intersubjetiva só pode se dar através da atividade transformadora da natureza que, como trabalho, é o meio através do qual o sujeito pode se expressar corporalmente. Assim, as situações centrais de amor ao pró-

ximo e de festa constituem um só conjunto, enquanto percebemos que somente a partir da atividade transformadora da natureza pelo trabalho humano é que podem ocorrer. Enquanto essas situações são reconhecimento entre sujeitos e implicam o estabelecimento da fluidez de todo o meio circundante no qual ocorrem, também implicam a fluidez de toda atividade de trabalho e de seus resultados. Ao nível da imaginação transcendental, as duas situações centrais mencionadas, vistas em sua união pelo trabalho humano, levam a conceber em plenitude a satisfação de todas as necessidades e a possibilidade de viver plenamente o ritmo da vida compartilhando tudo com todos.

A institucionalização aparece como imprescindível a partir da impossibilidade humana de viver a vida nesses termos. Trata-se de uma mediação necessária da vida humana, cuja liberdade plena está em não ter que recorrer a tal institucionalização. Em relação à vida direta entre sujeitos que se reconhecem diretamente, portanto, apresenta um caráter muito mais subsidiário. Mas é imprescindível enquanto a vida humana não pode se manter por uma relação subjetiva com base em simples reconhecimento de sujeitos como sujeitos. Essa subsidiariedade das instituições em relação ao sujeito humano em seu reconhecimento por outros sujeitos no meio de uma comunidade de bens implica especialmente a subsidiariedade do mercado em relação ao sujeito. A fórmula burguesa análoga é diferente e significa exatamente o contrário: a subsidiariedade do Estado em relação ao indivíduo. Sendo o indivíduo uma categoria de mercado, essa fórmula descreve precisamente a hipótese do mercado e a deificação da instituição do mercado, que devora o sujeito e o destrói. É uma fórmula do tipo Moloc. Em contrapartida, a humanização das relações sociais só pode ser alcançada quando o sujeito que se reconhece no e pelo outro sujeito, implicando uma comunidade de bens entre eles, é anterior a toda institucionalização — e, portanto, a institucionalidade é subsidiária em relação a ele. As instituições são muletas imprescindíveis devido à impossibilidade de uma sociedade humana ordenada por essa espontaneidade da relação entre sujeitos que se tratam como sujeitos. É por isso que são subsidiárias. Se não forem tratadas assim, devorarão o sujeito. Nem o mercado nem o Estado marcam a passagem de Deus pela história. Quem o faz é o sujeito humano, enquanto consegue instituir situações de reconhecimento com outro sujeito, compartilhando o que tiver.

A institucionalidade, ao contrário, se erige em Senhor da história, deificando-se em Senhor da história à medida que é vivida e interpretada em função da ilusão transcendental. Assim, a crítica da ilusão transcendental é o primeiro passo para se poder dar ao sujeito humano a posição de centro da história, em relação ao qual toda institucionalidade é subsidiária. A crítica, porém, não é suficiente: ela é apenas um passo necessário. O que se trata é de transformar o sistema institucional de tal modo que dê lugar à vida pessoal subjetiva reconhecida entre sujeitos e por eles compartilhada. Isso não constitui simplesmente uma forma admissível, mas sim de apoio. Trata-se de uma institucionalidade que fomente as possibilidades efetivas de o sujeito viver uma vida subjetiva.

A idéia de que o sujeito possa viver como sujeito teria que ser o sentido da própria institucionalidade. No entanto, as instituições não podem se dirigir para o sujeito sem tratá-lo como objeto. As instituições não podem ser o âmbito do reconhecimento entre os sujeitos porque esse reconhecimento, à medida que ocorre, rompe a lógica institucional. Entretanto, podem assegurar a vida humana de tal modo que tais situações possam se produzir. Transformando o sujeito em seu objeto em função dessa meta, as instituições voltam-se para ele em virtude de sua orientação para as necessidades básicas da vida de todos. Orientar o sistema institucional pelas necessidades básicas significa tratar o sujeito como objeto, promovendo a possibilidade de uma vida entre sujeitos que se tratem como sujeitos. No entanto, orientar a institucionalidade pelas necessidades básicas significa organizar a vida de tal modo que cada um possa conseguir sustento digno por meio de seu trabalho. Isso implica o controle consciente da lei do valor e o planejamento socialista adequado a tal finalidade, nos termos que já analisamos. A condição institucional subsidiária em relação a uma vida subjetiva que se desenvolve o máximo possível, assim, passa a ser constituída por esse controle consciente da lei do valor em forma de planejamento socialista. A razão para isso é que a espontaneidade subjetiva não é capaz de assegurar por si mesma a satisfação das necessidades básicas, necessitando, portanto, como complemento, das relações mercantis conscientemente controladas como muletas indispensáveis de seu desenvolvimento. É imprescindível que o sujeito seja tratado como objeto nesses termos para que ele possa se recuperar como sujeito.

Mas a sociedade burguesa resiste a isso através da mitificação transcendental. Ela agiganta certos aspectos da subjetividade humana para além daquilo que efetivamente pode alcançar. Surge então a rejeição da justiça, que se expressa pela orientação de toda institucionalidade para as necessidades básicas, em nome da relação subjetiva direta da caridade, do amor ao próximo. A caridade é apresentada agora como o remédio que faz com que a transformação realista da sociedade seja prescindível. A sociedade burguesa é boa, os homens é que são maus. Se os homens fossem bons e tivessem mais amor ao próximo, então a pobreza e o sofrimento teriam solução. *Ao invés de justiça, caridade.* O argumento dessa caridade é a contrapartida piedosa da deificação do mercado na versão liberal.

Entretanto, com isso, se está pedindo à caridade algo que ela não pode dar. Com efeito, ela não pode alcançar seu fim de consolar os sofrimentos se rejeitar as mediações institucionais que são condições objetivas para que se possa chegar a esse fim. De fato, trata-se da forma burguesa da ação direta, que já havíamos visto antes em sua forma anarquista. Em suas conseqüências, essa ação direta burguesa é mais terrorífica do que a de tipo anarquista, que, por rejeitar toda institucionalização, desemboca rapidamente em uma situação da qual só pode surgir uma nova institucionalização. O mito da ação direta da caridade que se esconde por detrás da mitificação transcendental piedosa dos sujeitos bons produz destruição ainda maior, porque pode encobrir, a longo prazo, a rejeição da justiça como princípio de estruturação do próprio sistema institucional. Com isso, destrói precisamente a subjetividade em cujo nome se autoproclama. Em sua forma mais radical, inclusive, recorda conscientemente a analogia com a ação direta do anarquismo: chama-se então anarco-capitalismo.

Entretanto, a satisfação das necessidades básicas — a partir do próprio trabalho, poder contar com alimentação, habitação, saúde, educação, etc. — não equivale à satisfação de *todas* as necessidades. Nenhum sistema institucional pode satisfazer jamais o conjunto de todas as necessidades. Só se chega à sua satisfação pela relação subjetiva entre sujeitos que compartilhem o que tiverem, sem excluir potencialmente ninguém. Ora, para que essa satisfação das necessidades possa progredir, a satisfação das necessidades é condição objetiva, mas não é nada mais além do que isso. Então, surge uma tensão entre o nível de satisfação das

necessidades básicas institucionalmente organizada e a própria satisfação das necessidades que, muitas vezes, rompe institucionalizações e compartilha a vida no reconhecimento subjetivo. A partir dessa tensão, se reproduz constantemente a imaginação transcendental. E, à sua luz, desenvolve-se a satisfação das necessidades, que precisa recorrer a reformulações da satisfação das necessidades básicas como mediação institucional necessária para sua realização. Por essa razão, a satisfação das necessidades básicas não é algo estático, mas sim algo que se desenvolve com o próprio processo histórico. No entanto, a dinâmica desse processo provém da imaginação transcendental como idealização da satisfação subjetiva das necessidades, que, por meio da mediação institucional, coloca a questão da mudança das próprias instituições.

É desse mesmo âmbito que nascem os valores. A conformação do sistema institucional segundo as necessidades básicas é uma condição para a libertação, não o seu cumprimento. A liberdade é muito mais do que isso. Mas, em suas várias dimensões, também nasce do contraste com a imaginação transcendental. Na relação subjetiva, não apenas compartilha objetos, mas também ocorre um reconhecimento. A partir desse reconhecimento, surgem as emancipações e a impossibilidade de tolerar as opressões, discriminações e explorações. Todas as emancipações surgem a partir do reconhecimento vívido entre os sujeitos, reconhecimento que vai além de qualquer fronteira discriminatória erigida entre eles, enquanto é pensado no sentido do limite da imaginação transcendental. Compartilhando com outros e reconhecendo-se mutuamente, os sujeitos rompem as fronteiras e os limites, rumando para a universalidade de todos os homens. Nenhuma discriminação — nem racial, nem de sexo, nem de nações — resiste a esse horizonte de libertação.

Ora, embora nenhuma dessas emancipações tivesse factibilidade fora do quadro de uma institucionalidade orientada para a satisfação das necessidades básicas, enquanto se tornam conscientes e as discriminações correspondentes tornam-se insuportáveis, também não podem se realizar sem que a própria institucionalidade seja transformada em suas bases. A mediação institucional é sempre necessária para que, em suas relações subjetivas, o sujeito possa viver livremente. A satisfação das necessidades básicas como centro de toda institucionalidade é apenas o começo. Para além dessa satisfação, todas as emancipações humanas de-

vem encontrar no sistema institucional em desenvolvimento a sua contrapartida objetivada, pois, embora as emancipações apareçam como necessidade a partir das relações entre sujeitos que se reconhecem, necessitam de uma resposta institucional para se afirmar e generalizar.

Assim, não se trata unicamente de uma institucionalidade que responda economicamente à satisfação das necessidades básicas. Trata-se de uma conformação do sistema político que corresponda aos direitos básicos que, institucionalmente, precisam apoiar as emancipações que surgem a partir do desenvolvimento das relações entre sujeitos que se reconhecem. No entanto, a satisfação das necessidades básicas é a última instância no sentido de que nenhum direito político é sustentável sem se inscrever nesse quadro material.

Chegando a esse ponto da análise, podemos então sustentar a tese de que toda dinâmica da história humana nasce da satisfação das necessidades, pensada em relação à imaginação transcendental de sua plena satisfação. Entretanto, a satisfação das necessidades é apenas uma expressão da relação de reconhecimento entre sujeitos que compartilham o que tiverem. A dinâmica da história surge dos sujeitos que se reconhecem mutuamente e levam esse reconhecimento ao nível da imaginação transcendental. Ao contrário, a dominação surge do fato de que essa relação entre sujeitos não pode prescindir da mediatização institucional.

Sem pretender abarcar o conjunto das razões da dominação, precisamos mencionar uma que está vinculada com nossas análises anteriores e que possui uma raiz inevitável. Trata-se da função de coordenação da divisão social do trabalho nos termos das relações mercantis e de planejamento, cuja institucionalização se vincula com a impossibilidade de um conhecimento perfeito. Essa coordenação sempre contém um elemento de dominação, enquanto é a instância de organização de todo o processo de produção e, portanto, da organização da eficácia formal e técnica do processo produtivo. O tipo de mediação dessa dominação com satisfação das necessidades é que determina o grau e o tipo de exploração e opressão que essa dominação gera. Como o âmbito da liberdade humana é toda a sociedade, incluindo a divisão social do trabalho, a realização dessa liberdade e a conseqüente subordinação do processo de produção à satisfação das necessidades básicas de todos geram a constante tensão com a domina-

ção, o que desemboca em situações de luta de classes de vários tipos.

Do ponto de vista da satisfação das necessidades, trata-se de reestruturação da dominação de modo que, efetivamente, seja possível minimizar a exploração e a opressão resultantes da dominação a partir da satisfação das necessidades básicas. Com efeito, em sentido estrito, não se pode colocar com realismo a abolição da dominação, mas apenas sua transformação no sentido de que a vida de todos seja o mais digna e humana possível. Mais do que do controle consciente da lei do valor, trata-se do controle consciente de todo o processo de institucionalização e, nesse sentido, do controle democrático da dominação. A abolição da dominação em sentido estrito é a ilusão transcendental de progressos infinitos ou a mitificação transcendental das ações diretas. São esses os dois anjos que impedem a entrada no paraíso definitivo — e a impedem com espadas na mão.

O fato é que ocorre uma inversão no próprio interior da sociedade humana. Por um lado, somente a partir da vida que se revela no reconhecimento dos sujeitos que vivem em comunidade é que se percebe que essa vida tem sentido, o que, na imaginação transcendental, adquire o sentido de vida plena. Por outro lado, somente em meio à inevitabilidade da mediação institucional, que é dominação e, como tal, administração da morte, é que essa vida pode ser afirmada. Por conseguinte, a morte não é apenas parte da vida, mas sim, em certo sentido, é também o seu suporte. Ou seja, trata-se de vida que se vive por sua própria inversão e que se sustenta passando por seu contrário. Trata-se do mundo invertido no sentido já invocado por Hegel ao falar de "*verkehrte Welt*".

Isso nos permite uma última reflexão sobre o método seguido. Quando iniciamos nossa discussão da 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*. Por um lado, trata-se dos mundos impossíveis por serem logicamente contraditórios, que são rejeitados *a priori* e, portanto, dedutivamente, por sua impossibilidade. Por conseguinte, a crítica dessa impossibilidade é exclusivamente negativa, não contendo nenhuma superação. Por outro lado, trata-se dos mundos impossíveis a partir da descoberta dos respectivos princípios de impossibilidade humana, dos quais dissemos que, sendo impossíveis, não são logicamente contraditórios. Sua impossibilidade é

indutiva e, por conseguinte, logicamente *a posteriori*, embora continue subjacente *a priori* a toda atividade tecnológica humana.

Chamamos então esse conjunto de mundos impossíveis de mundos imaginariamente possíveis. Nas ciências empíricas, eles aparecem pela negação dos princípios de impossibilidade humana e, positivamente, pelos pressupostos teóricos implícitos dos conceitos transcendentais dessas mesmas ciências empíricas. Assim, no conjunto dos mundos de possibilidade imaginária existem o *perpetuum mobile*, os homens oniscientes, uma produtividade ilimitada do trabalho humano, um tempo não sucessivo e um espaço não discreto. A crítica desses mundos não pode ser feita puramente por negação, porque sua imaginação faz parte metodológica da própria ciência empírica. Como contrapartida desses mundos de possibilidade imaginária, podemos encontrar os mundos da imaginação transcendental, resultantes do processo de idealização progressiva infinita a partir da experiência subjetiva da relação livre entre sujeitos que se reconhecem mutuamente.

Nossa análise mostrou que os mundos da possibilidade imaginária e os mundos da imaginação transcendental coincidem no sentido de que os conceitos transcendentais das ciências empíricas contêm contradição dialética, cuja eliminação os transforma na imaginação transcendental. Logo, através de seus princípios de impossibilidade humana e de seus conceitos transcendentais, a ciência empírica desemboca na imaginação transcendental por intermédio da possibilidade imaginária, seguindo exigências de consistência.

Ora, considerando a passagem da possibilidade imaginária para a imaginação transcendental pela eliminação da contradição dialética dos conceitos transcendentais das ciências empíricas, o ponto de partida das ciências empíricas revela-se aparente. O verdadeiro ponto de partida é constituído pela imaginação transcendental. E a consequência disso é a aproximação à realidade através da possibilidade imaginária e de sua transformação em ciência empírica. Efetivamente, é a realidade que está na origem da ciência empírica, não a empiria. Dentro dessa realidade é que aparece a imaginação transcendental, que vai penetrando em todo o resto por transformações, até chegar a uma ciência empírica que transforma a realidade em empiria e que, correspondentemente, a restringe. Assim, a imaginação transcendental é a transcendentalidade originária. As outras transcendentalidades derivam dela.

No entanto, só o fato de a imaginação transcendental estar implicada nas próprias ciências empíricas e em seu método é que nos permite afirmar definitivamente que ela não pode ser logicamente contraditória. Se o fosse, as ciências empíricas teriam que sê-lo também e, ao contrário, se as ciências empíricas não o são, a imaginação transcendental também não pode sê-lo.

A importância dessa reflexão reside no fato de o mundo imaginário gerado pela imaginação transcendental não poder ser descrito a não ser em termos universais. Enquanto toda linguagem repousa em termos universais e enquanto não podemos nos comunicar sem a linguagem, a imaginação transcendental só pode ser efetuada em forma apelativa, isto é, em forma de linguagem que é mais própria da linguagem poética e mítica. Se o mundo assim descrito fosse logicamente contraditório, seria descartável *a priori*. Assim, é preciso uma reflexão própria para mostrar que não é logicamente contraditório, embora não seja possível descrevê-lo nos termos conceituais em referência aos quais se desenvolve a lógica formal. Na medida que a ciência empírica é logicamente consistente, a imaginação transcendental também o é. Assim, evitamos ter que discutir o problema de até que ponto o próprio conceito de consistência lógica é conceito transcendental da lógica e não algo que seja dado efetivamente em alguma teoria empírica.

f) Espaço tecnológico e reflexão metodológica

A partir de nossa reflexão metodológica, surge o possível espaço teológico, enquanto, teoricamente, temos que admitir um espaço intermediário entre o humanamente possível e o logicamente contraditório. Essa é a nossa conclusão. Os princípios de impossibilidade das ciências empíricas descrevem impossibilidades para a ação humana, mas aquilo que afirmam como impossível não é logicamente contraditório. Desse modo, detectamos um conjunto de mundos pensáveis que se intercala entre o humanamente possível e o logicamente contraditório.

Esse 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; a partir do reconhecimento intersubjetivo dentro do conjunto material e sensual fluidamente compartilhado, a imaginação transcendental. No quadro desse desdobramento, surgem ilusões humanas que, apesar dessa impossibilidade, sustentam a possibilidade humana de ocupar esse espaço do impossível. Segundo o desdobramento indicado, aparece então a ilusão transcendental, que pretende poder realizar o possível imaginário através de progressos infinitos ou a mitificação transcendental que pretende poder realizar o objeto da imaginação transcendental por meio da ação direta. Em ambos os casos, trata-se de formas ilusórias de ocupar o impossível em nome de possibilidades humanas, que desembocam sempre na destrutividade diante da vida humana ao impossibilitarem uma sociedade humanamente sustentável.

É no quadro dessa análise que se teria que buscar o lugar teológico correspondente. Não pretendemos que as ciências empíricas tenham ou possam ter uma teologia. Certamente não a têm. No entanto, podem ter lugares de reflexão nos quais uma reflexão teológica pode se situar racional e responsavelmente. Podemos nos aproximar da questão a partir de uma afirmação bastante comum entre os cientistas empíricos, afirmação que sustenta a existência de algo como um ateísmo metodológico das ciências empíricas. Segundo essa afirmação, as ciências empíricas abstraem-se de qualquer referência a ação extra-humana ou extramundana para a explicação dos fenômenos empíricos. Nenhuma explicação é aceitável, a não ser que recorra a causas imanentes do próprio mundo empírico. Sem negar o fundo desse postulado metodológico, a expressão com a qual se introduz é duvidosa. Afirmando um ateísmo metodológico, faz uma simples afirmação negativa, que exclui tipos inaceitáveis de explicação. Sob esse escudo negativo se introduz uma afirmação positiva por pura contradição: buscar as causas claramente imanentes.

Ora, as ciências empíricas não fazem isso nos termos dessa generalidade. Elas perguntam muito mais quais são as leis da natureza, quando vemos a natureza do ponto de vista das possibilidades humanas. Aquilo que se revela 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 e sim entre ação extramundana e ação humana. A ciência empírica investiga teoricamente os possíveis alcances da ação humana e, a partir desses alcances, determina as causas da ação humana possível. Se se quiser continuar falando em

termos negativos de ateísmo metodológico das ciências empíricas, então ter-se-ia que falar em termos positivos do antropocentrismo dessas ciências. Na outra formulação, se identifica simplesmente uma ciência das possibilidades da ação humana com conhecimento da natureza como tal, como coisa em si.

Dessa forma, porém, a ciência empírica assume aspirações metafísicas ilícitas. Pretende falar *da* natureza quando só fala das possibilidades da ação humana diante da natureza. Por isso é que não chega a leis *da* natureza, mas somente a leis de validade objetiva da ação do homem em relação a essa natureza. Chamar esse antropocentrismo das ciências empíricas de ateísmo metodológico pode ser um modo de falar ou um *a priori* metafísico que não cabe nas ciências empíricas. No primeiro caso, não tem importância, embora seja inconveniente devido a possíveis mal-entendidos; no segundo caso, não é lícito do ponto de vista da metodologia.

Devido a esse antropocentrismo das ciências empíricas, surge um possível lugar teológico a partir das impossibilidades humanas que não sejam logicamente contraditórias, ou seja, a partir dos princípios de impossibilidade que são princípios de impossibilidade da ação humana. Esse espaço teológico surge a partir de um juízo ontológico que não se volta contra as ciências empíricas, embora também não se derive delas. Esse juízo constitutivo do espaço teológico afirma que é realmente possível para uma ação humana aquilo que não o é do ponto de vista dos princípios da impossibilidade. Uma prova ontológica de Deus diria: devido ao fato de ser necessário pensar esse impossível e de, sem pensá-lo, não se poder conhecer o possível, esse impossível tem que ser possível; mas, como não o é a partir da ação humana, deve haver um Deus para o qual é possível. Como já dissemos várias vezes, a prova ontológica só é válida para crentes e, assim, não vamos atribuir-lhe o caráter de prova, mas sim simplesmente o caráter de juízo constitutivo que surge em resposta a problemas do sentido da vida humana.

No entanto, as ocupações do espaço teológico não são necessárias e explicitamente teológicas, misturando-se com ocupações humanas ilusórias. Nesse caso, prescindimos de posições humanas que seriam imunes a qualquer ocupação desse espaço por um desinteresse profundo, embora pareça que esse fenômeno é menor do que se acredita.

Mais importante do que isso é a ocupação do espaço teológico por ilusões humanas do tipo da ilusão transcendental ou da mitificação transcendental. O ateísmo moderno se desenvolve muito mais com base em tais ilusões e não como resultado do desinteresse humano pela possibilidade do humanamente impossível. É aí que têm suas raízes o ateísmo marxista e o ateísmo metafísico das ciências empíricas camuflado como ateísmo metodológico. Também aí residem o ateísmo que vimos em Albert e, em geral, o ateísmo burguês que aparece com a Revolução Francesa. Todos esses ateísmos se sustentam na ilusão transcendental ou na mitificação transcendental. Mas essas ilusões não são necessária e explicitamente atérias: 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 a forma que assume em Albert, que identifica o religioso com o ético-prático, sendo o ético-prático motivação de progressos infinitos de má infinitude que se reforça com motivações religiosas e transcendentais. Em geral, as teologias panteístas também tendem a apresentar essa função decorativa de ilusões.

A ocupação teológica do espaço teológico só ocorre com toda a nitidez quando se passou pela crítica das ilusões, seja do tipo da ilusão transcendental, seja do tipo da mitificação transcendental. Então, aparece pura e simplesmente a impossibilidade humana de realizar o humanamente impossível. E, limitando-nos à análise da tradição cristã, a partir do juízo constitutivo do espaço teológico, Deus aparece como aquele para o qual é possível realizar o que humanamente é impossível. Com efeito, na teologia atual se operou a ruptura com o cristianismo decorativo e motivador de ilusões transcendentais. Apesar disso, também é certo que, sobretudo nos países capitalistas desenvolvidos, esse tipo de cristianismo bizantino continua sendo o dominante, tendo à sua disposição gigantescos meios de propaganda e apoio do grande capital e dos governos. Todos seguem a mitificação dos progressos infinitos de má infinitude e as correspondentes ilusões transcendentais. Seguem o "*In god we trust*", com a condição de que se trate daquele que está impresso no dólar.

No entanto, por detrás desse impressionante poder de um cristianismo que glorifica o poder aparece a ruptura teológica que rompe com a degradação da religião como simples decoração e motivação de ilusões transcendentais. Em parte, é uma ruptura muito mais da teologia acadêmica. Mas, especialmente no Tercei-

ro Mundo — e, em sua forma cristã, particularmente na América Latina, como o continente do Terceiro Mundo que possui mais tradições cristãs —, a ruptura aparece a partir de movimentos populares de libertação que se expressam no âmbito das igrejas cristãs e são acompanhados de pensamentos teológicos de ruptura com o cristianismo decorativo do poder burguês. Essa teologia se apresenta como *teologia da libertação*.

As rupturas da teologia acadêmica nos países capitalistas desenvolvidos e o aparecimento da teologia da libertação no Terceiro Mundo apresentam muitos elementos em comum, mas também algumas diferenças fundamentais. À medida que essa ruptura surge em termos de impossibilidades humanas, podemos analisar as diferenças indicadas a partir do desdobramento dessas impossibilidades em possibilidade imaginária e imaginação transcendental. Pressupomos que, em relação a ambas, a crítica das ilusões se deu de tal modo que se exclui tanto a ilusão transcendental, ou seja, os progressos infinitos e a ação direta como caminhos para tornar tais impossibilidades possíveis.

Então surge uma reflexão teológica a partir da possibilidade imaginária enquanto espaço da impossibilidade humana. Como já vimos anteriormente, na discussão sobre as posições teológicas de Albert, uma teologia correspondente, quando construída em termos cristãos, só pode afirmar sua possibilidade à medida que afirme Deus como aquele que algum dia transformará esta terra em outra, que será terra sem morte, o que só pode acontecer porque as possibilidades imaginárias se tornaram reais pela ação de Deus. Em termos sintéticos, esse Deus se expressa como aquele que ressuscita os homens dentre os mortos. Para poder fazê-lo, ele tem que ser todo-poderoso e, portanto, o criador do mundo. E, para fazê-lo efetivamente, tem que ser o Deus do amor, que, por *seu* amor aos homens, salva-os no fim. Por um lado, trata-se de teologia objetiva, na qual Deus aparece como sujeito atuante. Por outro lado, trata-se de teologia que substitui a ilusão transcendental como racionalização das possibilidades humanas para além do possível por uma racionalização de Deus, um Deus que pode fazer aquilo ao qual a ilusão transcendental só pode aspirar.

A teologia surgida a partir da imaginação transcendental e seu respectivo impossível, em contrapartida, não contradiz essa teologia objetiva, mas a modifica radicalmente. Nessa teologia, Deus não é sujeito atuante em primeira instância. Esses sujeitos atuantes são os homens. E mais: somente os homens são sujeitos

atuantes empiricamente dados. Essa teologia parte da relação entre sujeitos humanos que se reconhecem em meio à comunhão e à comunidade daquilo que tem, tanto a partir do amor ao próximo, do trabalho e da festa como a partir de situações nas quais tal reconhecimento se produz. Enquanto tal reconhecimento se produz, Deus está presente na relação entre esses sujeitos. Assim Deus não é primordialmente uma construção objetiva, da qual cada um se aproxima com a pergunta: "Deus existe?" Ao contrário, é alguém que está presente lá onde os sujeitos se tratam como sujeitos. Ou seja, a presença de Deus se concretiza: a relação primordial não é entre um homem-sujeito e um Deus-sujeito, mas sim entre homens-sujeitos que, tratando-se como tais, operam a presença de Deus. Na parábola do samaritano, embora o pobre que caiu em meio aos ladrões e o próprio samaritano sejam ateus, em seu reconhecimento eles operam a presença de Deus. Embora tenham todas as ilusões transcendentais do mundo juntas, operam a presença de Deus em seu reconhecimento como sujeitos. Naturalmente, tomar consciência disso envolve problemas, mas o fato fundamental da presença de Deus se produziu concretamente.

Assim, nesse reconhecimento há libertação juntamente com a presença de Deus. Entretanto, para tal teologia, a transformação da sociedade é consequência necessária dessa libertação, devendo ser de tal modo que a nova sociedade constitua apoio estrutural para essa libertação. Daí sua insistência na satisfação das necessidades básicas e sua tendência socialista no sentido de que essa transformação socialista, com sua possibilidade do planejamento global do processo produtivo, é que permite tal satisfação das necessidades básicas e, consequentemente, pode constituir apoio objetivo para a libertação e a presença de Deus nas relações subjetivas.

Essa é a razão pela qual a teologia da libertação insiste tanto em que não deve ser distinguida da teologia objetiva enquanto tal, mas sim somente em relação ao método empregado. Ela insiste muito mais no fato de ser uma forma diferente de fazer teologia: teologia feita a partir dos pobres, teologia a partir da predileção pelos pobres, teologia a partir da praxiologia. Mas, enquanto essa libertação aspira à transformação social para se universalizar, ela também é, evidentemente, teologia política.

No entanto, embora a presença de Deus seja uma obra que resulta do reconhecimento entre os sujeitos, por analogia temos que falar também necessariamente do Deus-sujeito. Embora ele

seja o sujeito no interior do qual os sujeitos humanos se reconhecem, não se pode falar desse Deus a não ser em termos que o apresentem como sujeito. Então, o âmbito do reconhecimento entre os sujeitos passa a ser o reino de Deus na história, onde se opera a presença de Deus, que só pode ser concebido como o Deus-sujeito.⁷

Por isso é que ela apresenta uma ponte ligando-a à teologia objetiva, posto que também a imaginação transcendental, a partir de sujeitos que se reconhecem em sua aspiração universal, é uma impossibilidade humana. A esperança considera o Deus-sujeito como aquele que a levará à sua plenitude contra todas as possibilidades humanas.

No entanto, essa plenitude implica todos os elementos da teologia objetiva, especialmente a idéia de que será Deus quem ressuscitará os homens dentre os mortos. Por isso, não há entre elas contradição radical, mas sim profunda diferença no ponto de partida da reflexão. A teologia objetiva reflete a partir de um Deus que se encontra acima dos homens, mas que se dirige a eles por *seu* amor. Em contrapartida, a teologia da libertação é subjetiva, refletindo a partir de um amor entre sujeitos humanos que é amor de Deus. O amor de Deus não vem de fora: torna-se efetivo enquanto existe amor entre os homens. Por isso, desse ponto de vista, é exatamente o mesmo dizer que o reino de Deus é obra de Deus ou dizer que ele é obra dos homens, embora o Deus-sujeito seja considerado como aquele que pode realizá-lo em sua plenitude. E pode fazê-lo porque os homens se humanizam através do amor.

Isso nos permite uma última reflexão metodológica generalizada. O antropocentrismo das ciências empíricas gera norma metodológica, que podemos resumir segundo Feuerbach: o homem cria Deus segundo a sua imagem. Toda a nossa análise anterior seguiu essa norma. Ao falar teologicamente, o homem cria espaço teológico e o preenche pensando Deus a partir das impossibilidades humanas e, portanto, em conceitos de impossibilidades humanas, embora levados a seus limites transcendentais.

Se, ao invés de partir do antropocentrismo das ciências empíricas parte-se do postulado de ateísmo metodológico das ciências, interpretando esse ateísmo em termos metafísicos, a

7 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972. (ed. Bras. *Teologia da Libertação*, ed. Vozes, Petrópolis, 1983).

tese de Feuerbach implica também a tese metafísica segundo a qual Deus é uma ilusão do homem. E, com efeito, Feuerbach a entendia nesse último sentido.

No entanto, a partir do antropocentrismo das ciências empíricas, trata-se de norma metodológica seguida necessariamente por qualquer ciência da religião, enquanto toma o fenômeno religioso como seu objeto empírico. Por isso, uma ciência empírica da religião não é teologia. No entanto, qualquer teologia que sustenta Deus como uma verdade também parte da norma metodológica de que o homem criou Deus à sua imagem.

Entretanto, o ponto de vista teológico precisa ampliar essa afirmação. E essa ampliação pode ser enfocada primeiro através da ampliação da expressão de Feuerbach em sentido que coincide com aquilo que ele quer dizer. Então, diríamos o homem cria Deus segundo a imagem que o homem faz de si mesmo. Da idéia que o homem faz de Deus pode-se derivar a idéia que o homem faz de si mesmo. Daí deriva a teoria da alienação de Feuerbach, que pressupõe a interpretação metafísica do ateísmo metodológico das ciências empíricas. Assim, Feuerbach poderia dizer: enquanto o homem faz uma imagem verdadeira de si mesmo, deixa de criar um Deus segundo essa sua imagem. Desse modo, o fato de o homem criar um Deus testemunha o fato de que o homem ainda não se conhece a si mesmo. Então, o homem realiza-se a si mesmo — e Deus fica sobrando. Evidentemente, nesse caso, outro pressuposto é a afirmação da ilusão transcendental de que o homem é dono de todas as suas possibilidades imaginárias, o que desemboca na afirmação de progressos infinitos de má infinitude.

Superada essa ilusão transcendental, o homem também continua criando um Deus quando se conhece a si mesmo. Na medida em que o homem se defronta com a possibilidade imaginária e com a imaginação transcendental, essas impossibilidades não desaparecem pelo fato de o homem se reconhecer a si mesmo e atuar em consonância com isso. Mesmo então, o homem que se conhece a si mesmo e que sabe o que é, continua criando um Deus, que agora reflete adequadamente o que o homem é. Sem passar ainda para a *verdade* teológica, podemos distinguir então, inclusive nos termos de Feuerbach, entre deuses falsos e deuses verdadeiros: à medida que o homem não se conhece a si mesmo, cria um Deus que reflete uma falsificação do homem; mas, quando se conhece a si mesmo, cria um Deus que reflete o homem

como realmente ele é. A conclusão é que, nunca conseguindo conhecer-se a si mesmo adequadamente, o homem também nunca produzirá uma imagem de Deus que reflita adequadamente o homem como ele é. A criação de deuses é então criação de imagens de Deus, na qual a busca humana para conseguir saber e ser aquilo que o homem realmente é constitui, ao mesmo tempo, a busca de imagem de Deus que reflita adequadamente o homem como ele efetivamente é, embora essa busca não chegue a nenhum lugar determinado.

Até aí, continuamos dentro da norma metodológica segundo a qual o homem cria Deus segundo a imagem que o homem tem de si mesmo. Evidentemente, quando o ponto de vista teológico introduz uma afirmação de *verdade*, tem que passar para além dessa norma metodológica sem aboli-la.

Então, aparece na visão teológica um Deus que cria o homem segundo a sua imagem de tal modo que, sem conhecimento direto de Deus, o homem busca Deus criando imagens de Deus segundo a sua própria imagem. Mas, sendo o homem criado à imagem de Deus, a busca de Deus pela criação humana de imagens de Deus tem que tender à imagem do Deus verdadeiro, enquanto o homem consiga alcançar uma imagem e uma realização dessa imagem que corresponda àquilo que o homem realmente é. Nessa visão, afirmando-se a si mesmo, o homem afirma a imagem de Deus. Fazendo uma imagem de Deus, ele faz uma imagem de si mesmo que coincide com a imagem de Deus, com aquilo que o homem é e com aquilo que é o Deus verdadeiro. Desse modo, o desenvolvimento da crítica de Feuerbach à religião desemboca muito mais na teologia subjetiva da teologia da libertação.

Naturalmente, trata-se de um resultado cuja validade depende inteiramente daquilo que chamamos de juízo constituinte do espaço teológico, segundo o qual aquilo que é 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 relação de coerência e complementariedade com elas.

ÍNDICE

5 Prefácio

Introdução

11 REALISMO EM POLÍTICA COMO ARTE DO POSSÍVEL

1

23 O QUADRO DE CATEGORIAS DO PENSAMENTO CONSERVADOR

- 23 a) A realidade precária
- 30 b) A função social de legitimação
- 33 c) As legitimações secundárias
- 37 d) A religião como hipóstase do *nomos* da sociedade
- 42 e) A mimese cósmica
- 44 f) A plausibilidade perfeita

2

47 O QUADRO DE CATEGORIAS DO PENSAMENTO NEOLIBERAL ATUAL

- 48 a) O mercado como realidade precária de partida:
a impossibilidade de tendência ao equilíbrio
- 53 b) A concorrência perfeita e os conceitos transcendentais
- 57 c) A alternativa ao mercado: o socialismo como utopia
- 62 d) A inconsistência da teoria geral do equilíbrio:
o salário da subsistência
- 66 e) A inconsistência da teoria geral do equilíbrio:
o pressuposto do conhecimento perfeito
- 72 f) A ética do mercado: o mercado milagroso,
a humildade e o orgulho
- 78 g) A aproximação ao equilíbrio: antiintervencionismo
- 82 h) A aproximação ao equilíbrio: os sindicatos e os
gastos sociais do governo
- 86 i) A aproximação ao equilíbrio: o anarco-capitalismo
- 92 j) A teologia neoliberal: Deus e o diabo

3

95 O QUADRO DE CATEGORIAS
DO PENSAMENTO ANARQUISTA

- 95 a) A realidade depravada
- 100 b) A liberdade econômica: base da vida
- 104 c) A liberdade como livre espontaneidade:
humildade e orgulho
- 107 d) Deus e Lúcifer: as imaginações teológicas
- 114 e) A ação direta
- 116 f) A polaridade maniqueísta:
seqüência antiutópica e reação anarquista
- 122 g) A anarquia como conceito transcendental

4

129 A MARCA DE CATEGORIAS
DO PENSAMENTO SOVIÉTICO

- 129 a) O estado socialista na transição
- 133 b) A teoria do planejamento econômico
perfeito e a crítica neoliberal
- 141 c) O planejamento soviético
- 149 d) O critério da maximização
das taxas de crescimento econômico
- 150 e) A mitificação do progresso técnico
- 153 f) A mitificação do progresso social
- 162 g) O caráter transcendental do conceito de comunismo

5

169 A METODOLOGIA DE POPPER E SUAS
ANÁLISES TEÓRICAS DO PLANEJAMENTO,
DA CONCORRÊNCIA E DO PROCESSO
DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

- 170 a) A teoria popperiana do planejamento,
a concorrência e a institucionalização em geral
- 197 b) A lógica da pesquisa científica

255 LEIS UNIVERSAIS, INSTITUCIONALIDADE
E LIBERDADE: O SUJEITO HUMANO
E A REPRODUÇÃO DA VIDA REAL

- 255 a) A realidade transcende a empiria:
sujeito cognoscente e sujeito atuante
- 263 b) Sujeito prático e sujeito vivo:
preferências e necessidades
- 269 c) Automatismo de mercado e planejamento econômico
- 276 d) A delimitação entre autonomia empresarial
e planejamento central: a práxis
- 282 e) O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito:
o sujeito livre
- 299 f) Espaço tecnológico e reflexão metodológica

Como arte do possível, a política contém uma crítica à razão utópica sem a qual não é possível estabelecê-la. Esse "não é possível" não é algo dado, mas sim algo que deve ser descoberto. O que podemos saber é que sua descoberta passa pela conceituação do impossível, diante do qual vai sendo elaborado e experimentado aquilo que é possível. Por isso mesmo, o impossível também é algo que deve ser descoberto. Daí o fato de a história ser tanto uma história das possibilidades como uma história das impossibilidades humanas. A partir das correntes mais importantes das sociedades modernas, o Autor procura seguir o processo de crítica e de produção de utopias, tentando descobrir as suas mais variadas formas para sistematizá-las e, assim, tentar uma crítica mais geral desse pensamento utópico em seu conjunto.

FRANZ J. HINKELAMMERT, doutor em economia pela Universidade Livre de Berlim; é um nome familiar aos cientistas sociais da América Latina.

1963-1973: professor na Universidade Católica do Chile, membro do CEREN.

1973-1976: professor convidado da Universidade Livre de Berlim; desde 1976: professor e pesquisador do CSUCA, San José, Costa Rica, e integrante da equipe de pesquisadores do DEI. Entre suas publicações figuram *As armas ideológicas da morte* (Ed. Paulinas, São Paulo, 1983), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires e Santiago do Chile, 1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (Santiago do Chile 1970, Buenos Aires 1974), *A radicalização de direita dos democrata-cristãos* (em alemão, Berlim 1976), *Ideología del sometimiento* (San José 1977), e muitos artigos em diferentes publicações. Desde 1979 dirige a pós-graduação em Economia na Universidade Nacional Autônoma de Honduras.

PESQUISA
&
PROJETO