

FIM E/OU CRISE DAS IDEOLOGIAS E UTOPIAS?*

Henri de Ternay
Centre Sèvres — Paris

* Conferência pronunciada na XI Semana Filosófica da UNICAP, em 26/10/90. O texto foi modificado para a publicação.

Resumo: Fim e/ou crise das ideologias e utopias? Descobrimos o aspecto positivo das ideologias e a dimensão antropológica das utopias, o A. sustenta que, mais do que fim, deve-se falar de uma crise das ideologias e utopias, e que esta coincide com a crise geral da modernidade. O A. conclui com uma reflexão sobre a dimensão escatológica da vida humana, como possibilidade de superação dos limites das ideologias e utopias.

Summary: End and/or crisis of ideologies and utopias? Discovering the positive aspect of ideologies and the anthropological dimension of utopias, the A. sustains that, more than the end, one should speak of a crisis of ideologies and utopias, and that this coincides with the general crisis of modernity. The A. concludes with a reflection on the escatological dimension of human life as a possibility of overcoming the limits of ideologies and utopias.

Pode parecer anacrônico e mesmo vão tentar iniciar uma reflexão sobre as ideologias e utopias na situação concreta do Brasil e, pior ainda, depois das declarações do fim ou da morte tanto das ideologias como das utopias, várias vezes repetidas desde as décadas de 60 e 70. Depois de tantas esperanças frustradas, num país sempre mais sugado pela escandalosa drenagem de riquezas produzidas a custo de suor e sangue para o pagamento de juros da dívida externa, o clima dominante é de ceticismo, desesperança, busca de saídas mágicas, materialistas e espiritualistas. A cada onda de entusiasmo e esperança segue-se o doloroso fracasso, acumulando-se frustrações so-

bre frustrações. Depois da derrota da Nova República, vem a desilusão do Brasil Novo. São os sinais da morte da utopia no Brasil. Mas parece que o mal vem de mais longe. Herbert Marcuse, no seu livro *O Fim da Utopia*¹, pretendia traduzir o clima espiritual geral da crise da modernidade.

A sorte das ideologias não é melhor. Depois da valorização das ideologias nos anos 50, na década seguinte, a famosa tese do fim das ideologias tentou impor-se. Depois que Daniel Bell formulou essa idéia, pela primeira vez, no seu livro *O Fim das Ideologias*, um infundável debate se abriu². Muitos sociólogos consideram que por razão da mundialização da crítica científica ou do pragmatismo político, as ideologias estão desaparecendo e não têm mais força. Reagindo contra o excesso desse diagnóstico, Wright Mills exprimiu a questão decisiva: "*Morte das ideologias ou ideologias da morte?*"³.

Parece que falam depressa demais sobre o fim ou a morte das ideologias e utopias aqueles que as acham incômodas, por exemplo, os futurólogos nas suas previsões e buscas de prospectivas. Não é por acaso que Daniel Bell era o presidente da Comissão de Previsão para o Ano 2000 da Academia das Ciências dos Estados Unidos, quando escreveu o seu livro *O Fim das Ideologias*. Será que devemos contar com o fim das ideologias e utopias ou não seria mais adequado pensar que ambas passam por uma crise, que pode ser salutar se soubermos aproveitar dela para perscrutar de onde vêm as falhas e por onde se deve buscar a sua superação? Hölderlin ensinou-nos que "é no perigo que cresce o que salva".

Como ideologia e utopia são conceitos polissêmicos, que assumiram vários sentidos ao longo da história, alguns esclarecimentos semânticos se fazem necessários no início desta reflexão. A palavra "ideologia" foi criada por Destutt de Tracy no fim do século XVIII. Ela aparece no contexto dos filósofos materialistas franceses de então, com o sentido de "ciência das idéias", isto é, de todos os fenômenos de consciência. Pela aplicação ao homem dos métodos de observação que tinham permitido o desenvolvimento das ciências da natureza, os "ideólogos" queriam analisar a origem e o desenvolvimento das idéias. Ligados à escola do sensualismo, eles pensavam que as idéias derivam das sensações. A influência deles foi grande sobre a Revolução de 1789 e, mais tarde, sobre o Positivismo.

À primeira vista, constatamos uma ambigüidade fundamental na palavra "ideologia": o termo é utilizado ora com sentido neutro, para não dizer laudatório, ora com sentido crítico (pejorativo). No sentido neutro, aquele que Destutt de Tracy

1. H. MARCUSE, *Das Ende der Utopie*, Verlag Peter von Naikowski, Berlin, 1967, trad. bras., Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.

2. D. BELL, *The end of the ideologies: on the exhaustion of political ideas in the fifties*, 1959.

3. Cf. o livro de J. MEYNAUD, *Destin des idéologies* (1961) no qual se encontra o estudo de W. MILLS, *Letter to the Left*, no qual coloca a pergunta: "Mort des idéologies ou idéologie de la Mort?".

utiliza, trata-se da ciência que tem por objeto o estudo das idéias (no sentido geral de fatos ou fenômenos de consciência). No sentido pejorativo, a ideologia se refere à análise ou discussão de idéias abstratas que não correspondem aos fatos reais.

É justamente no sentido pejorativo que o marxismo tradicional considera como ideologia o pensamento teórico que pensa desenvolver-se abstratamente sobre seus próprios dados, mas que é, na realidade, a expressão de fatos sociais e, particularmente, econômicos, dos quais aquele que constrói não tem consciência ou, pelo menos, não se dá conta de que eles determinam o seu pensamento. "A ideologia, diz Engels, é um processo que o suposto pensador cumpre com consciência, mas com uma consciência falseada"⁴.

4. Carta de Engels a Mehring do dia 14 de junho de 1893.

Basta dar mais um passo para que a ideologia possa exercer um papel social, correspondendo à elaboração doutrinal da consciência que uma classe tem dela mesma, destinada a representá-la e a justificar os seus interesses. A ideologia não é mais, então, qualquer doutrina que inspira ou parece inspirar um governo ou um partido. Ela é utilizada como recurso para defender os interesses da classe que tem o poder.

Foi Thomas Morus quem forjou o termo "utopia" na sua obra *Utopia*, em 1516. Esse termo apresenta uma dupla composição, quanto às suas raízes etimológicas: não-lugar (*ouk + topos*); bom-lugar (*eu + topos*). A primeira composição traduz a dimensão de irrealizabilidade, de ausência de lugar, de caráter fantástico, ideal, irreal da utopia. A segunda composição traduz mais a dimensão de fim (*telos*) da utopia. Ela quer ser uma realidade boa, melhor. Quando conjugamos as duas etimologias, o sentido torna-se mais completo. A utopia é, então aquele lugar maravilhoso que ainda não tem lugar na história.

Na sua obra, *Ideologia e Utopia*, Karl Manheinn pensa que ideologia e utopia são corolários de falsa consciência, mas ele desconhece a ambigüidade fundamental do conceito de utopia, que designa, ora comportamento individual de fuga nos sonhos estéreis, ora a atitude de grupos que sonham o impossível para realizar o possível⁵. A primeira forma de utopia ignora a história, a segunda compromete-se com ela para agir, a fim de transformar a sociedade. No segundo caso, o conceito de utopia se aproximaria bastante daquele de mito social, mas já não se trata mais de utopia, no seu estatuto de força fraca e sempre ameaçada. De fato, a utopia degenera em ideologia quando passa das mãos dos explorados para as mãos dos detentores do poder. Nesse momento, ela corre pelo menos o risco de assumir a forma de uma ideologia opressora.

5. Ver K. MANHEIM, *Ideologia e Utopia*, trad. de S. M. Santeiro, revisão de C. Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1968.

Aproveitamos esta observação para apontar já a pertinência da reflexão de E. Bloch sobre a interconexão possível entre ideologia e utopia. Como marxista, ele reconhece o mérito da crítica da ideologia por Marx. Mas, segundo Bloch, "ideologia" não se identifica por inteiro com a dissimulação objetiva de relações sociais, ou seja, com a deformação por inversão. Existe para ele uma "ideologia objetiva" e nela reside a cultura. Essa é ideologia enquanto tem um excedente, um "saldo positivo" que os tempos nos deixaram. Por meio de uma comparação, Bloch torna mais explícito o caráter ambivalente, ou melhor, dialético da ideologia: ele a compara com a cabeça do deus Jano, de duas faces, uma olhando para trás, para o passado, a outra para frente, para o futuro. Dentro da ideologia, vista dialeticamente, gera-se a "herança" positiva que sobrevive e da qual nasce a força dinâmica no processo da humanidade rumo à sua identidade. Por essa razão, a ideologia, para Bloch, sempre implica um elemento utópico. Assim, o conceito de utopia, segundo ele, apresenta-se não só como conceito contrário, oposto ao de ideologia (*Gegenbegriff*), mas também como conceito intercambiável (*Wechselbegriff*). O que equivale a dizer que a ideologia contém e sempre conteve elementos integrantes de potencialidade utópica⁶.

6. Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973.

Crise ou fim das ideologias e utopias

A partir dessa breve aproximação conceitual podemos abordar o primeiro passo de nossa reflexão, no qual queremos nos opor às declarações apressadas sobre o fim das ideologias e utopias. Achamos que se trata de uma crise e não de seu fim. Podemos reconhecer que na capacidade de reaparecer e ressurgir constantemente com uma nova força, elas têm de fato uma raiz antropológica bem-establishada. Perguntemo-nos, para começar, de onde as ideologias tiram esta força que desmente constantemente o anúncio de sua morte e de seu fim. Mais concretamente, o que há na base das ideologias como elemento dinâmico, que explique por que as sociedades não podem privar-se delas? Por que as ideologias se tornam tão indispensáveis para a existência de grupos humanos?

Na origem dos grupos humanos ou das sociedades, há um fator bem mais importante do que a simples referência a algumas idéias ou crenças. Todo grupo se constitui a partir de um ato fundador. As nações modernas têm seu ato de nascimento próprio. O dia 7 de setembro no Brasil, o dia 4 de julho nos Estados Unidos, o dia 14 de julho na França são celebrados, não como

um simples acontecimento histórico, mas como o grande advento da Independência destes países. Os fundadores dessas nações lutaram para conseguir a independência de seu país ou a libertação de um poder que mantinha uma desigualdade insuportável entre as pessoas do mesmo país. Na origem dessas nações, não há nenhuma ideologia, mas um advento que se torna fundador para todos os membros da mesma nação. Quanto mais se torna distante a origem do acontecimento, mais a sua força se enfraquece, mais a coesão do grupo se torna ameaçada. Deve-se proceder, então, a uma revitalização ou reanimação pela celebração dos eventos fundadores. É precisamente essa repetição que se torna ou pode tornar-se ideológica. É necessário fazer entender aos jovens, que não viveram o ato fundador, o que ele foi. A criação de um conjunto de crenças vai ser importante para ganhar a adesão deles. Ritos, símbolos, cerimônias vão fabricar um entusiasmo coletivo, criar um sentido atualizado do advento, que foi tão importante para o crescimento do país ou da nação. O que vale do ato fundador vale de outros acontecimentos que marcam a vida de um grupo ou de uma nação. Em relação a esses acontecimentos, a ideologia exerce um papel interpretativo e mediador para enfrentar o choque do real e assimilá-lo progressivamente. É justamente nessa função de assimilação que a ideologia revela uma dimensão que escapou à crítica de Marx. A ideologia não é só reflexão e justificação, ela é também projeto. Do ponto de vista reflexo, a ideologia é a tradução em termos intelectuais, transmissíveis, da experiência e da situação do acontecimento. Mas a ideologia não serviria a nada se fosse só reflexão. Ela deve comportar também um elemento de justificação. A partir do momento em que a formação das nações suscita guerras nacionais, não se pode aceitar as consequências trágicas destes conflitos sem uma alta justificação ideológica. Outro exemplo disso foi a constituição das classes no início da era industrial. As classes superiores não podem aceitar responsabilizar-se pela alienação dos proletariados, então constitui-se uma ideologia justificadora, o liberalismo. A esse título, o mecanismo da ideologia foi bem estudado por Marx, mas ele não percebeu que a ideologia pode ter também uma outra função em relação à situação ou ao acontecimento. Ela pode ser igualmente projeto. "Esse aspecto, nota Jacques Ellul, não é nem superior nem subordinado em relação ao reflexo e à justificação"⁷.

7. J. ELLUL, "Le rôle médiateur de l'idéologie" in *Démythisation et idéologie. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes, aux soins d'Enrico Castelli, Aubier/Montaigne, 1973*, pp. 345s.

Vale a pena reconhecer essa terceira função da ideologia que a torna próxima da utopia. Jacques Ellul toma o exemplo delicado da ideologia colonial. Por um lado, essa ideologia era o reflexo da conquista e a justificação dos empreendimentos de expansão e de enriquecimento elaborados a partir do Ocidente em relação

com o resto do mundo. Mas, ao mesmo tempo, a missão civilizadora, a preocupação de fazer os povos “progredirem”, a vontade de difundir o Cristianismo eram, pelo menos sob certo aspecto, verdadeiros e não emanavam da má fé. Eles expressavam uma preocupação de humanidade. É na medida em que a ideologia apresenta um projeto consistente, que ela dá nascimento a instituições, que se inscrevem numa tradição política e jurídica. Não é o aspecto justificador da ideologia que é criador de novidade institucional.

Quanto às utopias, é mais fácil reconhecer que elas pertencem à estrutura mais profunda do ser humano. O homem é um eterno insatisfeito. O desejo o arranca constantemente do presente para projetá-lo num futuro que ainda não existe. Mesmo o que ele cria fica sempre aquém de suas possibilidades e aspirações. Até mesmo a memória que o liga ao passado, longe de se reduzir a uma força conservadora, possui um impulso criador. Ela reordena radicalmente os processos da razão para produzir alternativas. Dotado de fantasia e de imaginação, o homem é um ser simbólico que pode produzir aspirações e anseios inesperados. Ele se autotranscende sempre em novas utopias, sinais de uma abertura que aponta para um novo nunca último e definitivo, mas sempre penúltimo. Ele vive continuamente a experiência desconfortável de defasagem entre a finitude de seus atos, de suas realizações e a amplidão infinita de seus desejos. Tal experiência o impulsiona a criar novas utopias. Até mesmo a estrutura de sua liberdade reforça a sua tendência utópica. A liberdade arranca o homem continuamente de seu presente para novas situações imprevistas e incontidas no presente. É a própria liberdade que faz do homem um ser “exodal”, gestando sempre novos projetos utópicos. Quanto mais o homem é oprimido, mais a resistência à opressão é capaz de suscitar utopias que vêm reforçar a solidariedade ameaçada.

O que acabamos de dizer da dimensão antropológica das utopias, depois de ter sublinhado o aspecto positivo das ideologias, manifesta que longe de chegar a um fim, as ideologias e as utopias passam por uma crise. O diagnóstico dessa crise permite facilmente reconhecer que ela é ligada à crise da modernidade.

Crise das ideologias e utopias e crise da modernidade

Há realmente entre ideologia e modernidade uma certa complicidade. “Se a ideologia for um conceito tipicamente moderno,

escreve Jean Baudrillard, se as ideologias forem a expressão da modernidade, sem dúvida também a modernidade é ela mesma unicamente um imenso processo ideológico"⁸. É por essa razão que este sociólogo considera a modernidade como mais paradoxal do que dialética. Ela corresponde a um processo mais linear do que circular. De fato, a modernidade não é a transmutação de todos os valores, como não é propriamente a revolução, embora ela se articule sobre várias revoluções (industrial, política, informática, etc.).

Ligada à ideologia da modernidade, a ideologia da ciência nos faz entender facilmente em quê a crise das utopias participa da crise da modernidade. "O que está em crise — em julgamento quanto à sua adequação histórica atual — é a ciência de uma determinada maneira de procurar a realização da utopia"⁹. De uma maneira mais geral, as utopias passam pela prova do desencanto quando a ciência, a base de uma racionalidade instrumental, pretende esgotar a racionalidade humana e mesmo fazer-se a fonte última de inteligibilidade da totalidade da existência humana. O espaço de interrogação para um além é assim progressivamente eliminado. Impõem-se sempre mais idolatrias e novas sacralizações da sociedade atual como sociedade técnica, que não só contestam o verdadeiro sagrado, mas desumanizam o próprio homem¹⁰. A crise da racionalidade moderna, que está subjacente à crise das ideologias e utopias, aponta os limites e os riscos de uma cultura radicada na racionalidade instrumental. Torna-se urgente não deixar o homem fechar-se na única dimensão de pretender dominar o mundo sem buscar uma razão para viver, uma orientação que lhe dê um sentido último.

O risco e a ameaça de um fracasso total desse mundo movido pela busca de dominação sempre maior da natureza, analisados por Hans Jonas, no seu livro *O Princípio Responsabilidade*, denunciavam a ilusão de uma das formas mais expressivas da utopia moderna, a utopia marxista baseada no sonho de um progresso que não tem mais limites senão os da tecnologia sobre a qual ele se fundamenta¹¹. As tendências tão graves às quais conduziu o ideal baconiano de saber e de ciência são ligadas a uma apropriação totalitária da ideologia, que acaba tornando-se paradoxalmente uma negação histórica da história. Basta lembrar aqui os três elementos especificamente totalitários, peculiares de todo pensamento ideológico segundo H. Arendt. Em primeiro, lugar, "a pretensão de explicação total", em segundo lugar, "a capacidade de libertar-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer", e, finalmente, "como as ideologias não têm o poder

8. J. BAUDRILLARD, "Modernité" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, 1980, p. 141.

9. Cf. "Socialismo e Teologia face aos acontecimentos do Leste Europeu", in *Perspectiva Teológica*, ano XXII, nº 57, maio-agosto, 1990, p. 147.

10. Cf. X. HERRERO, "Filosofia da Religião e crise da fé. Dialética do sagrado cristão" in *Síntese Nova Fase*, nº 35, 1985, pp. 13-39.

11. Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp Verlag, 1984. Uma excelente tradução francesa feita por Jean Greisch acaba de ser publicada Editora du Cerf, Paris, 1990.

de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração¹². Partilho entretanto, a reserva de M. Perine e penso que a ideologia, embora comporte sempre um caráter globalizante, só desemboca necessariamente no totalitarismo quando a sua dimensão de perda da realidade atinge a máxima expressão de substituição à realidade¹³.

Todas estas reflexões vêm confirmar como a crise das ideologias e utopias participam da crise da modernidade, uma crise que, à diferença de todas as crises anteriores da humanidade, não é mais regional e não é mais passageira ou transitória. "Pode-se dizer, escreve Paul Ricoeur, que a crise de nosso tempo é pela primeira vez ilimitada, definitiva e sem saída"¹⁴. Para Ricoeur, o que parece caracterizar melhor a crise de nossa época é, de uma parte, "a falta de um consenso numa sociedade dividida entre tradição, modernidade e pós-modernidade", de outra, e mais gravemente, "o recuo geral das convicções, assim como a diminuição da capacidade de compromisso que esse recuo comporta ou, o que é o mesmo, a retração geral do sagrado, entendido seja como sagrado vertical (religiosidade em sentido lato) ou como sagrado horizontal (política em sentido lato)"¹⁵. A crise é realmente profunda porque as reações às ameaças de um domínio e mesmo de um totalitarismo sempre mais poderoso da ideologia da ciência se traduzem pela explosão do individualismo, sob todas as suas formas, que se opõe ao exercício concreto da responsabilidade. Apesar disso, não dá para aceitar a solução do ceticismo. Vale a pena buscar uma autêntica possibilidade de superação das ideologias e utopias, partindo do que elas têm de positivo como expressão da abertura ou da transcendência do homem, que não se esgota na perspectiva de uma transcendência intra-histórica, mas pode ser pensada na dimensão da escatologia.

12. Ver H. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, trad. de R. Raposo, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

13. Cf. o excelente artigo de M. PERINE, "Filosofia e Crítica das ideologias" in *Síntese Nova Fase*, nº 52, 1991, p. 29.

14. Cf. P. RICOEUR, "La crisi como fenomeno della modernità" in *Il Nuovo Aeropago*, 6/3, 1987, p. 101.

15. Id. *Ibid.*, pp. 101s.

Uma possibilidade de superação das ideologias

Para apontar uma perspectiva de superação das ideologias e utopias partiremos de uma função que elas têm em comum. A função de projeto que podem exercer as ideologias as aproxima das utopias, ao mesmo tempo que faz perceber a necessidade de superação de ambas. Já reconhecemos que toda ideologia comporta uma parte de utopia e toda utopia, uma parte de

16. Cf. G. VAHANIAN, "Idéologie et eschatologie: du Mythe à l'eschatologie du langage de la foi" in *Démithisation et idéologie*, Aubier/Montaigne, 1973, p. 95.

ideologia. O que elas partilham seria uma relação com o acontecimento, e mais precisamente, o acontecimento da linguagem. Desse ponto de vista, como dois extremos, ideologia e utopia se encontram, mas também divergem no mesmo momento. Na base tanto de sua convergência como de sua divergência, devemos, apontar, segundo Gabriel Vahanian, um mesmo e único acontecimento, o advento à linguagem, que permita ao homem reencontrar e reassumir a sua condição aberta ao futuro e sua realidade "escática" diante do mundo¹⁶. No diagnóstico que faz Vahanian da carência fundamental da ideologia, como esclerose da condição verbal do homem, teríamos o núcleo da distinção entre ideologias e utopias, como a orientação da superação de ambas num reencontro do homem com o verdadeiro *escaton*, isto é, com o seu verdadeiro destino. Isso precisa de certo esclarecimento.

Para iniciar esse terceiro passo de nossa reflexão, podemos dizer que o advento do homem à palavra, no universo das crenças ou dos saberes, é incapaz de usurpação: ele não acumula riqueza. O advento ou mesmo o acontecimento não se deixa encerrar em torno de nossas dicotomias como crer e saber, teoria e prática. Ele não se deixa prender, nem nas armadilhas do passado, nem do futuro: ele é o que surpreende, um "novum". Isto é: ele é o que não pode ter lugar e por isso pertence à utopia. Em face do acontecimento que ela transforma em lugar-comum, a ideologia se beneficia, não obstante, de um não-lugar. Ela chega mesmo a localizar o acontecimento, fazendo dele a pedra angular de outro mundo, de outra sociedade, de uma outra humanidade. Concentrada sobre o desejo de uma origem das origens ou sobre a visão de um fim dos fins, ela é, contudo, apocalíptica. Ao contrário da linguagem que demonstra nisso a sua dimensão utópica, a ideologia é incapaz de admitir a sua própria caducidade. Por esta razão, a utopia que é, comparada à ideologia, menos apocalíptica que escatológica, menos orientada para um paraíso perdido que para o reino a vir, tem mais chance de superar os seus próprios limites, se ela souber aproveitar da sua proximidade natural, se posso dizer, com a escatologia.

Pode parecer paradoxal pensar que a escatologia possa ajudar a utopia a ultrapassar os seus limites. Será que a realidade do *escaton* não corre o risco de reforçar o dualismo já latente na própria utopia? Não necessariamente, se nos abirmos aos recursos reais da escatologia. Para começar, devemos entender bem Karl Manheinn quando declara que a utopia parece estar sempre em estado de divórcio com a realidade. Isso não quer dizer que a utopia rompa definitivamente com a realidade. "Ela

recua só para poder saltar melhor". Ela situa, de fato, o real onde as únicas aparências de realidade não saberiam cercá-lo, a saber: no coração mesmo do imaginário. É neste sentido que a utopia é mais semelhante à escatologia do que à ideologia. De fato, qual é a tendência geral da ideologia? Ela socializa o acontecimento e o dissolve na permanência de uma sociedade, enquanto a utopia concebe esta como a parábola, quer dizer, a dialética do imaginário e do real, "de um *novum* constantemente renovado". Em todos os sentidos da palavra, precisa Vahanian, a utopia não conhece fim, isto é, não se satisfaz de nenhum fim: é uma técnica, um método de *Weltanschauung* incapaz, por definição, de reduzir o *escaton* ao *novum*, ou melhor de fazê-los coincidir. Isto exigiria pois, uma radicalização do *novum* e substitui o apanágio da escatologia¹⁷.

17. Id. *ibid.*, p. 98.

Estamos aqui num ponto crucial de nossa reflexão. Enquanto a ideologia desce da história e a utopia tende a atolar-se numa perpétua escalada para o futuro, é justamente a conjunção do *novum* e do *escaton* que preserva a utopia das tentações utopistas. Esta conjunção, pela qual o *novum* se encontra radicalizado e toma a figura do *escaton*, permite, ao contrário, à escatologia fazer passar ao iconoclasmo próprio, em verdade, à única ética do "*pleroma*" (i.é. do cumprimento), tudo o que a utopia podia sonhar de melhor, buscando o pluralismo ou a ideologia o universalismo. Ademais, na interseção do *novum* e do *escaton*, só uma ética do *pleroma* pode autorizar ao mesmo tempo a reabilitação do imaginário que a ideologia prejudica, fazendo dele o museu de uma realidade fixista, e a recapitulação do real que a utopia prejudica, apresentando-o como a hemorragia do imaginário.

Esta reflexão pode parecer bem abstrata, mas vamos ver que a realidade do homem não está longe. "Seria vão, explica Vahanian, fazer da realidade do homem o quadro de uma prospectiva ou de uma pura retrospectiva. Tanto na sua realidade carnal como no carisma de seu espírito, o homem não deve ser reduzido a um tipo de prelúdio ou de poslúdio em relação com o próprio advento da palavra, isto é, da encarnação do Verbo. Pois não é só na convergência da natureza e da história que se situa o homem, mas na confluência da palavra e da escritura, na interseção do imaginário e do real, no cruzamento da carne e do espírito, no *Kairos* do *novum* e do *escaton*. Pelo fato de que elas ignoram essa dimensão 'escática' da realidade humana, nem a ideologia, nem a utopia são capazes de munir a linguagem da escritura que ela merece: é, entretanto, necessário que Deus fale para que a coisa aconteça e que todas as coisas sejam feitas novas. Vetor de uma escatologia da realidade hu-

18. Id. *ibid.*, p. 99.

mana, a linguagem é, então, ainda nosso melhor bastião contra o pluralismo da utopia e contra o universalismo totalitário da ideologia"¹⁸.

Essas linhas fortes e densas nos convidam a parar um pouco porque corremos o risco de passar, sem muito cuidado, da reflexão filosófica ao registro de uma parte do discurso sistemático da teologia, a escatologia. A escatologia como tal se refere, necessariamente, à revelação como articulação do Verbo, no cruzamento entre a palavra divina e a palavra humana, a eternidade e o tempo¹⁹.

Para prevenir as críticas e justificar certa audácia, apontarei a mesma situação-limite à qual chega Jean Ladrière num estudo bastante interessante sobre a especificidade dos direitos humanos. Podemos confiar nele para não ultrapassar, sem as precauções do rigor lógico, a fronteira aberta entre a filosofia e a teologia.

Ladrière parte da questão fundamental à qual cada época tenta responder com a formulação dos direitos humanos: qual é a forma generalizável das exigências que fazem o caráter humano do homem? Tentar responder ao enigma de tal questão obriga o filósofo de Lovaina a considerar a estrutura teleológica do ser humano como ser social e ser de linguagem que é, por razão dessa meta ou dessa tarefa, devolvido a um *escaton*. É melhor deixar a palavra a Ladrière.

"Se a evolução dos direitos deve ser considerada como a série das respostas, ou melhor, como a resposta continuada, dada no curso da história, à questão relativa ao conteúdo do ser humano, então ela é a progressiva realização de um 'telos', isto é, de um princípio ao mesmo tempo, antecipador e dinamizador, presente em todo o processo, sem realidade efetiva fora dos momentos realizados, mas ultrapassando, entretanto, sempre a sua efetividade presente. É naturalmente necessário precisar que a teleologia, da qual a evolução dos direitos é a manifestação, concerne ao homem no seu ser social, porque a noção mesma de direito só tem sentido no contexto de um relacionamento social: o direito só existe na medida em que ele é socialmente reconhecido, pelo menos em princípio e, por outro lado, ele constitui a possibilidade de um recurso, para cada indivíduo em relação com os outros. Mas se o direito se inscreve numa teleologia social, é que o ser humano inteiro é teleologicamente determinado. Devemos, então, precisar em que sentido ele o é e, por outro lado, mostrar o que há de específico na teleologia dos direitos"²⁰.

19. Para justificar esta abertura à escatologia, numa perspectiva de interdisciplinaridade, permito-me apontar a observação de Hegel, em *Fé e Saber*: "A cultura é religião positiva (...) a partir de agora, é no seio da filosofia ela mesma que se encontra a oposição entre fé e saber". Cf. HEGEL, *Werkausgabe*, Frankfurt, trad. franc. in *Premières Publications*, trad. Marcel Méry, Paris, 1952, p. 193.

20. J. LADRIÈRE, "Les droits de l'homme et l'historicité" in *Vie sociale et destinés*, ed. Duculot, Gembloux, 1973, p. 131.

Num sentido, o homem é um ser totalmente determinado, comparável nisso aos seres da natureza. Ele tem certa constituição biológica ao mesmo tempo estável e extremamente complexa. O ser humano não é só um organismo capaz de adaptação, mas é também um ser de sentido. O dinamismo que o atravessa não é só de invenção de respostas apropriadas a situações oferecidas pelo meio; ele é também, precisa Ladrière, "a instauração de uma linguagem (no sentido mais geral da palavra) na qual a existência se propõe a si mesma como um enigma e por meio da qual o ser humano tenta encontrar uma resposta a esse enigma, e expressar o seu próprio ser. Mas esse esforço para decifrar o sentido do ser do homem e do ser em geral não deve ser considerado simplesmente como um esforço especulativo, como se se tratasse só de entender um conteúdo inteligível e expressá-lo corretamente. O questionamento que se pratica na linguagem é, ele mesmo, o indício de uma estrutura interna do ser humano que é, em si mesmo, questionamento"²¹. Para determinar em que consiste tal estrutura "linguagreira" do homem na sua dimensão "escática", Ladrière apresenta a natureza da pergunta na sua dimensão dialogal de chamada de uma resposta e de antecipação dessa resposta.

21. Id. *ibid.*, p. 132.

A vida ética é, justamente, o esforço para coincidir consigo mesmo, é o esforço da pergunta para aprofundar-se e dessa maneira para superar-se, é a espera de uma verdade que estaria além de toda interrogação. Há então nela a forma de uma antecipação; ela é totalmente dependente de um cumprimento por vir, de um termo no qual a existência é chamada a desenvolver-se e em relação ao qual ela é chamada a conferir-se seu sentido. Esse horizonte tem a natureza de um "telos". Vamos ver como Ladrière apresenta este "telos" como um "escaton".

"Dizer que o ser humano é questionamento de si mesmo sob a forma da vida ética, é dizer que ele tem uma estrutura teleológica. Mas a vida ética, embora conote tal estrutura, não é nela mesma pura forma. Ela é forma, sem dúvida, mas enquanto exigência porque pertence à sua essência ser antecipação ativa de um cumprimento a vir. Esta exigência se torna efetiva no fato de ela se dar seu preenchimento concreto numa ação real; esta ação é a retomada, sob a impulsão da meta-ética, do ser natural do homem. Dito de outra maneira, a vida ética, explica Ladrière, não é feita de passos puramente interiores, ela se anuncia num comportamento visível, nos atos reais que se inscrevem no curso do mundo. É pelo seu corpo que o ser humano se expressa e se faz. É através dos gestos, das palavras, dos atos de trabalho, de luta, de expressão, de comunicação, de instauração, que ele edifica seu destino ético. Mas se este só pode determinar-se

teleologicamente, é o ser humano inteiro, não só na sua antecipação de si mesmo, mas também naquilo pelo qual ele já é presente a si mesmo como conteúdo, isto é, como ser natural, que se encontra assim devolvido a um termo sempre a vir, a um 'escaton' no qual deve afirmar-se na plenitude de seu sentido. Se há um dever dos valores, é porque há um preenchimento progressivo, no concreto da existência histórica, daquilo que o ser humano leva nele desde a origem sob a forma de uma pura antecipação de si mesmo. Assim, o verdadeiro princípio desse desenvolvimento é suspenso. A dinâmica da existência histórica é essencialmente escatológica"²².

22. Id. *ibid.*, p. 134s.

A partir daí Ladrière pode apresentar a forma teleológica da evolução dos direitos na dupla dimensão do infinito e do finito, do indizível e do dizível. Os direitos representam efetivamente a passagem à expressão da infinidade ética enquanto esta se projeta nas situações concretas, que ela reveste de uma significação determinada, vindo a investi-los sob a forma de uma exigência. Mas como exigência, ela está sempre além de toda situação histórica contingente e particular (e isso em virtude da infinidade que ela manifesta), ela não pode expressar-se sob a forma de uma determinação limitada, mas deve, necessariamente, tomar a forma de uma figura de antecipação. Os direitos são precisamente as figuras nas quais e graças às quais as implicações sociais da exigência ética encontram seu corpo de expressão. Vemos como, colocados dentro da dimensão teleológica da vida ética, os direitos humanos podem escapar ao âmbito das ideologias e utopias. "Propondo-se a si mesmo sob a forma de direitos, conclui Ladrière, o homem afirma que ele não é um puro dado para si mesmo e que nele o imenso destino de sentido se cumpre. Mas ele afirma ao mesmo tempo que o sentido não é presente imediatamente como uma totalidade, que ele só se conquista pouco a pouco e que é necessária a mediação das figuras que o expressam, para que o seu advento se torne efetivo. Tentando dizer-se a si mesmo, a partir dos desafios que ele se propõe na sua própria história, o homem se anuncia muito mais que se recapitula. Sua linguagem é sempre finita, mas ao mesmo tempo indica sempre mais o que parece expressar. No coração do dizível age a força misteriosa e soberana do indizível"²³.

23. Id. *ibid.*, p. 138.

A referência a Ladrière com o exemplo dos direitos humanos veio injetar a dimensão social que podia faltar ao primeiro momento de nossa reflexão em busca de uma superação dos limites das ideologias e das utopias. A conclusão de Ladrière, chegando ele também à beira da revelação, nos convida a dar mais um passo nessa direção. Paradoxalmente, "a utopia neces-

sita de outra realidade mais utópica que ela para salvá-la da entropia social da degradação de energia espiritual"²⁴. Quero indicar ou sugerir aqui como a linguagem, enquanto advento do *escaton*, pode oferecer uma linha de superação das ideologias e utopias.

Como vetor escatológico da realidade humana, a linguagem é um princípio de estruturação desta realidade, enquanto condição verbal de Deus na sua relação com os homens e com o mundo. Trata-se, naturalmente, de um linha cristã, com as duas vertentes da linguagem, uma ideológica e a outra utópica. Mas a linguagem do *escaton*, especialmente quando assume o *novum*, é uma linguagem encarnada. Ela é, de fato, a articulação do Verbo que toma corpo e se faz carne, expondo-se assim à maior vulnerabilidade. O que falta justamente à utopia e à ideologia é a encarnação na realidade com os seus desafios provocantes, como o grito dos oprimidos. Vê-se, afinal de contas, a importância do domínio ou do espaço que se confere à linguagem. Se esse domínio é colocado sob o sinal da origem, enfrentaremos uma preponderância da utopia que vai tentar impor-se. É só quando a linguagem é colocada sob a égide do destino e do futuro que nos encontramos com a escatologia. Segundo Vahanian, "a sede de origem ou de *arché* da qual sofre a ideologia torna-a cega em relação aos aspectos positivos do futurismo e da inovação da qual se gloria a utopia. Mas ela também tropeça na confusão que ela mesma estabelece entre futurismo e ressurreição. Só uma aproximação escatológica pode permitir conceber a linguagem como fator do futuro, isto é, como antecipação da ressurreição, cume do *novum* permanente"²⁵. Esta concepção escatológica da linguagem, pelo menos sugere como, enquanto instrumento do *pleroma*, uma linguagem realmente encarnada pode superar as vicissitudes tanto das ideologias como das utopias.

Para finalizar estas reflexões, gostaria de expressar uma convicção que se reforçou durante a preparação deste artigo e que me parece fundamental no que concerne às relações do político com o ético. O limite das ideologias e das utopias viria essencialmente de uma falta de reconhecimento do verdadeiro desafio da realidade humana. Quero evocar o enigma do mal que se reforça quando toma, num país como o nosso, a proporção estrutural de um mal social, sem falar de todas as formas da famosa corrupção generalizada. A crise das ideologias e utopias para ser superada de uma maneira satisfatória deve, pelo menos, colocar o dedo nessa chaga de nossa realidade, ante a qual a ciência e qualquer tipo de ideologia ou de utopia cientificista não podem mais pretender ter a solução definitiva. Aqui a pre-

24. J. B. LIBANIO, *Utopia e Esperança Cristã*, Ed. Loyola, 1989, p. 128. O autor indica neste livro como é reservada à escatologia, à esperança cristã, a missão de salvar a utopia.

25. G. VAHANIAN, "Idéologie et eschatologie", op. cit., p. 101.

26. Poderíamos reportar aqui à leitura que fazemos da liberdade kantiana como um imperativo de êxodo. Cf. nosso ensaio *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Paris, Cerf, 1992, e igualmente nosso livro *Traces bibliques dans la loi morale kantienne*, Paris, Beauchesne, 1986.

27. Cf. Hans Jonas escrevendo no fim do seu livro, *O princípio responsabilidade*: "La critique de l'utopie en tant que modèle extrême, ne sert donc pas tellement à la réfutation d'une erreur de pensée, peu importe son influence, qu'à fonder son *alternative* fondamentale qui nous incombe: celle de l'éthique de la responsabilité qui aujourd'hui, après plusieurs siècles d'euphorie prométhéenne post-baconienne (dont est issu également le marxisme) doit contenir sa progression galopante", op. cit., trad. de J. Greisch, p. 298.

tensão do "saber é poder" é realmente desarmada, enquanto o *escaton* da escatologia cristã tem a chance de apontar como a iniciativa e o dom de Deus vêm auxiliar o que corresponderia a um esforço prometício do homem de querer superar, por ele mesmo, o que constitui, sem dúvida, a raiz da sua finitude. Numa procura a qualquer custo do progresso sob a impulsão da tecnologia, o homem se deixou enganar numa polarização utópica sobre a busca da felicidade, esquecendo que o mal é uma componente essencial da nossa realidade. O confronto desse enigma o obriga, mais do que nunca, hoje a renunciar aos seus projetos babilônicos para abrir-se à dimensão do dom e do perdão.

Na mesma linha, a escatologia oferece a oportunidade de chamar os homens, a partir do triunfo definitivo sobre o mal daquele que foi obediente até a morte da cruz, a encontrar na responsabilidade solidária e na solidariedade responsável a única maneira de fazer recuar as forças do mal, que não podem mais pretender ter a última palavra, porque são intrinsecamente divididas entre elas²⁶. Hans Jonas faz bem de nos lembrar que mesmo o "princípio esperança" e, com mais forte razão, o "princípio utopia" devem ceder o lugar ao "princípio responsabilidade"²⁷, se não quisermos expor nosso mundo à ameaça de destruição total, provocada pela inexaurível satisfação dos interesses selvagens de uma pequena minoria da humanidade, em detrimento de todos os outros.

Endereço do autor
35, rue de Sèvres
75006 — Paris — França