

CRÍTICA, SUBVERSÃO E PRÁXIS UTÓPICA: UM CAMINHO ALÉM DA MODERNIDADE

Dr. Helmut Thielen

PRÉ-HISTÓRIA, MOVIMENTOS SOCIAIS E UMA NOVA PERSPECTIVA

A crise da civilização moderna

Desde a passagem dos anos 80 aos anos 90, deste final do século XX, está ocorrendo uma transformação em nível mundial, já preparada em seus primeiros passos há 15 ou 20 anos, que pode ser chamada de dissolução da modernidade. Esta crise de decadência da modernidade tem o seu centro de gravidade numa nova forma concreta da economia capitalista. Sua característica mais central é a passagem da exploração integrativa à excludente incapacidade de exploração (1). Deste centro econômico de crise da modernidade resultam as seguintes tendências: em primeiro lugar, trata-se de uma desvinculação da economia capitalista de mercado com a sociedade civil, democrática, de tal forma que a economia capitalista de mercado destrói gradativamente a civilidade e a democracia. A concepção de uma necessária unidade ou ligação de mercado capitalista e a democracia se torna insustentável, revela-se como um mito, tanto histórica como atualmente. Com esta impossibilidade está conexada a segunda tendência. Nas próprias metrópoles capitalistas, desaparece o poder de regulação econômica e sócio-política da crise econômica e da desigualdade social. Em vez disso, crescem a crise econômica e a miséria social, que se conectam à miséria psíquica há longa data, e finalmente a destruição da natureza, que não é mais delimitada e nivelada por um adequado comando político. A terceira tendência é a transformação da clássica dependência do chamado “Tercei-

ro Mundo”, em direção de uma mistura de autonomia negativa com uma persistente e agravada dependência.

O sistema moderno de dominação - sete teses

1. O processo da civilização européia - norte-americana desdobra-se em conexão com quatro estruturas reais de dominação formal-racional, com uma lógica interna, as quais formam, junto e reciprocamente, o sistema integral da dominação moderna. Trata-se, **primeiro**, da valorização da força humana de trabalho como acumulação de capital; **segundo**, da dominação e valorização da natureza em ciências naturais e a aplicação industrial das técnicas respectivas baseadas nestes; **terceiro**, da sujeição do ser humano no estado legal do poder como burocracia, polícia e instituições militares; e, enfim, **quarto**, da auto-dominação dos indivíduos pelos mecanismos internos psíquicos (neuróticos) de opressão. O desdobramento efetivo desta conexão de disposição e poder é aqui chamado *techne* (palavra grega). A este termo, e só nele, entende-se a atitude instrumental em oposição àquilo que é respectivamente objetivado.

2. *Techne* é a dinâmica de dominação em oposição à *práxis* (grega). Esta, pelo contrário, é a forma de ser (*Daseinsweise*) da verdadeira vida, diferentemente do mero fazer pelo fazer, e seu produto acabado, portanto alienado, isto é, já morto. Esta *práxis* tem-se dado até agora de modo externo, apenas pelos vestígios materiais, e de modo interno pelas imagens vividas da vida potencial, reconciliada e acabada, uma vez desdobrada e realizada. Estes vestígios e imagens são - como veios de metal precioso na pedra - embutidos na falsa totalidade do sistema. *Práxis* é a realidade em efetivação, em seu lugar e em seu tempo, do **não-idêntico**, do exterior ao sistema repressivo ou -na positivação externa ao sistema- da **alteridade**. Como conceito crítico, a *práxis* dirige-se ao conflito entre a vida que cresce de um lado nas formas dialógicas e de conciliação, e entre o sistema totalizado e dominador, observado a partir desta vida.

3. O modo fundamental da práxis é o **relacionar** dos seres e coisas no encontro como reconhecimento e promoção recíproca de seu **assim-ser** (So-, Da-Sein). Isto é vivo entre as situações da relações dialógicas reais como o **ser-outro** e o **ser-para-si-mesmo**, quer dizer, ser-próprio, com sentido próprio. O modo fundamental da *techne*, pelo contrário, é **ter poder** sobre seres e coisas. Os meios desse ter e dispor, pelos quais a *techne* se objeta como ação instrumental, são a técnica, o dinheiro, a hierarquia e uma consciência neurótica. Seus modos de ação são a atividade técnica, a troca econômica, o poder formal-racional-político e a dinâmica psíquica neurótica. Apriorística e constitutivamente excluem estes meios e processos a possibilidade de presentear e ser presenteado, naquela aparece a qualidade essencial do relacionar-se. A **subversão**, como conexão de métodos para uma práxis da libertação (veja a explicação mais embaixo), pretende atuar na dimensão da práxis em vez da dimensão da *techne*, isto é, em vez da violência, da dominação e do poder.

4. A *pré-história*, segundo Marx (2), ou a *história natural da vida humana na sociedade*, segundo Adorno (3), do gênero humano é determinada através deste conflito entre sistema e alteridade, entre *techne* e práxis. Através de suas variáveis formas de surgimento, mostra uma **estrutura invariante**: é a **ontologia negativa** da crescente **realidade efetiva** da dominação e da igualmente crescente **realidade potencial** de liberdade e justiça. O conjunto entre a dominação da natureza e a dominação do ser humano aparece nas formas pré-historicamente variáveis como uma essência invariável. É, segundo Benjamin, “*uma catástrofe única*” (4).

5. A dominação social da natureza e a dominação entre homens, como consequência desta, têm sido sempre, como forma de reação, a continuação da violência pré-existente na natureza mesma e de seu potencial de destruição. Por isso, formulavam os teóricos críticos Max Horkheimer e Theodor W. Adorno na sua obra *Dialética do Esclarecimento*: “*A civilização é a vitória da sociedade sobre a natureza, a qual muda tudo na pura natureza*” (5). Temos aqui concentrada numa só frase uma filosofia social e também ecológica. O desenvolvimento, como dominação concreta da natureza, das forças pro-

dutivas na forma europeia das ciências de natureza e da técnica, é duplamente conectado com a dominação social: em primeiro lugar existe um parentesco, até uma identidade **estrutural**, das elementares características das duas dimensões: quantificação, matematização, e, além disso, instrumentalização da realidade. E, em segundo lugar, igualmente concatenado nesta citada afinidade, encontra-se o **papel funcional específico**, papel este exercido pelas ciências da natureza e pela técnica, na produção da mais-valia, no processo de acumulação capitalista. Nesta conexão complexa, resolve-se também o enigma que surge da constatação de que a destruição da natureza pela técnica e indústria caracteriza estratégias ainda não-capitalistas (chamadas socialistas) de modernização, e de que esta destruição tem, assim, causas especificamente capitalistas, que se cruzam na economia de mercado com estas causas mais gerais.

Nas suas conseqüências atuais, a dominação moderna da natureza regride ao estado pré-moderno de perigos naturais ameaçadores. Mais ultra-modernamente crescem de novo os perigos naturais, como resultado da modernidade. Eles não significam natureza pré-técnica ou imediata, e sim, contra suas intenções, são o resultado da dominação da natureza, quer dizer, de uma transformação técnica e social das forças da natureza.

6. De uma maneira mais filosófica se pode dizer: o sistema da dominação formal-racional, como foi esboçado até agora, e o particular, que se declara como todo (totalidade), disfarça desta forma sua particularidade e a repressividade que lhe é inerente. É o “*todo*” como “*não-verdadeiro*”, como Adorno formulou contra Hegel (6).

“Esta não-verdade aparece ao exterior, a quem permanece fora, por exemplo, às crianças jovens, aos velhos, aos desempregados e estrangeiros, aos doentes e famintos, aos presos, torturados e marginalizados de qualquer forma no ‘Terceiro Mundo’ do sul e do leste, assim como no interior do próprio ‘Primeiro Mundo’, e, finalmente, à natureza devastada. O olhar do sistema ao exterior (por exemplo pelos sociólogos contemporâneos Talcott Parsons, nos Esta-

dos Unidos, pelo seu conceito de 'disfuncional', e semelhante o Niklas Luhmann na Alemanha) encobre a substância deste exterior. Ele é ser-outro e sua dignidade, em estado de alienação e fermento, é a alteridade."

O ser-outro na sua alteridade se corporifica, na verdade de relação do **tu**, dialógica e responsável, e em comunidades livres. A situação livre do **falar** dialogicamente é só um momento de tal relação, ampla e verdadeira. Separado desta relação verdadeira, reduz-se o discurso livre a um procedimento formal e oferece-se como complemento e ideologia do sistema opressivo. Isto aparece no uso inflacionário de termos como "diálogo", "ética do discurso", "ética da responsabilidade", "comunidade de comunicação". Desta forma, os criadores alemães da ética do discurso, Habermas e Apel (veja discussão abaixo), tornam-na impotente pela marginalização e platonização do elemento subversivo e libertador, que o discurso e sua ética poderia ter como **elemento** nas comunidades de vida enquanto está se libertando.

O conceito de alteridade, além disso, traz consigo um problema, que a dialética do esclarecimento europeu pode somente formular como tarefa ainda não resolvida: "*a recuperação do esclarecimento (seja razão) pelo reconhecer a relação positiva entre o Absoluto (isto é: Deus, ht.) e o pensamento humano*"(7).

7. Parece que o conceito de alteridade tem sido até hoje determinado abstratamente, como positivamente daquilo que a lógica da totalidade sistêmica exclui. Povo, não só classe, é agora o conceito sob o qual a alteridade se materializa histórico-socialmente, incluindo condições internas. Como sujeito-objeto da política de libertação opõe o povo às organizações e ideologias alienadas pela sua força, sua abrangência, sua multiplicidade de procedência social. Este fato não é de se idealizar nem de se desprezar. Conceito e realidade de povo incluem as classes determinadas por trabalho dependente sem se limitar a elas. Além disso, povo indica um problema central da práxis ou política da libertação, que Max Horkheimer assinalou com clareza: "*uma forma de vida da sociedade de dominação precisa não somente ser fraca; sua barbárie interna não deve também haver atingido o nível em que*

o povo tenha sido absorvido pela barbárie” (8). Com relação a isto, pode ser observada desde os anos oitenta, na América Latina, a desagregação e transformação reacionária de uma parte da cultura popular que surge pela sempre crescente repressão à fé e à realidade social das Comunidades Eclesiais de Base, por parte da hierarquia eclesiástica e do fundamentalismo protestante. Também muitas vezes pululam a violência, resignação e acomodação, sobretudo nas favelas urbanas, sem que isto se reverta a favor da política de libertação (9).

O particularismo e a derrota dos movimentos libertadores até agora

Em quase todas as dimensões da dominação acima caracterizadas correspondeu, na história recente, um contra-movimento vivo, uma forma específica de práxis. Contra a exploração da força de trabalho pelo poder do capital revoltou-se o movimento socialista nas duas formas conhecidas: uma reformista e outra com intenção revolucionária de efetivar o comunismo. Contra o estado de poder formal-racional opôs-se o movimento anarquista com a intenção de efetivar uma ordem (!) sem poder e sem domínio. Contra a destruição da natureza atua o movimento ecológico, objetivando, em parte, a reconciliação da sociedade humana com a natureza.

Cada um destes movimentos tinha duas falhas centrais. Primeiro: o desconhecer ou conhecer insuficientemente a verdade e a necessidade de cada um dos outros movimentos, e o fato de com eles não se mediar. Segundo: cada um destes contra-movimentos era envolvido em alguns aspectos parciais do sistema de dominação moderna. A este duplo particularismo e restrição fundamental deve-se o fracasso daqueles movimentos. Fracassa o movimento socialista em sua dupla forma: como social-democracia reformista e como bolchevismo chamado revolucionário, à medida que acha que a dominação científico-técnica sobre a natureza e as formas políticas de poder, sobretudo estatais, são não mais do que meios úteis para alcançar bons fins. O socialismo fracassou pelo desconhecimento, tanto da verdade do anarquismo quanto do mo-

vimento ecológico, do caráter opressivo, em si mesmo, de cada política de poder e das estruturas das ciências naturais e da técnica e indústria respectiva. A política social reformista fica, desde seu princípio, subordinada à economia e ao estado capitalista. O sistema e a política chamados socialista-real somente imitam estruturas básicas desta economia e, sobretudo, deste estado, numa aparência alternativa e com intensificações, adiantamentos e degradações entre os elementos imitados. Além disso, ficam até agora neste marco referencial das estruturas básicas de dominação moderna, sobretudo do estado, os movimentos libertadores das regiões do sul no mundo. A ainda recente direção da política do meio ambiente, a chamada ecologia, é posta em perigo de cair em ruínas pelo envolvimento na dinâmica do mercado capitalista e dos mecanismos políticos convencionais respectivos. O anarquismo, enfim, às vezes cai na regressão, num individualismo caótico ou no terrorismo. Socialismo, política em favor do meio ambiente, e parcialmente anarquismo, perdem, desta forma, sua propriedade como práxis da libertação dos oprimidos, dos seres humanos e da natureza, em direção a seu ser-outro e ser-para-si; eles passam da utopia e da crítica à ideologia e à afirmação; da realidade potencial de liberdade à realidade existente da opressão; tornam-se variações da sempre-idêntica dominação progressiva. O particularismo em sua concepção produz, deste modo, o universalismo em sua função afirmativa. É isto que expressa o dito popular: *“Quem ganha um dedo quer a mão inteira”*.

Socialismo utópico, comunitarismo, anarco-comunismo: tradições alternativas heterodoxas como fontes históricas de uma alternativa contemporânea

A peculiaridade dos movimentos utópico-socialistas e anarquistas consiste em que eles apresentam um potencial para uma libertação abrangente e integrada. Uma síntese criativa das concepções e das experiências destes movimentos estaria, de acordo com o socialismo, entendendo a libertação como negação da dominação do capi-

tal, mas se lhe opõe com sua crítica libertária do estado como o mais universal agente da libertação como tal. Socialismo utópico e anarquismo intentam suprimir a opressão pela dominação do capital e, além disso, da violência institucionalizada como política, sobretudo do estado moderno. Pois pertence à compreensão da época do colapso da modernização, que está começando embaixo dos nossos olhos, a saber, que a repressão estrutural do sistema capitalista, bem como a do estado moderno, constituem-se em momentos, juntos e mediatamente recíprocos, dentro do único projeto da modernidade. Numa compreensão crítica, estes momentos não podem ser separados um do outro, nem ser postos em conflito teórico, como parecia aos ideólogos do marxismo-leninismo e ainda parece aos ideólogos social e ecologicamente reformistas. Além do mais, uma potencial revolução das necessidades, quer dizer, das estruturas psíquicas do indivíduo, que seria o cerne interno da libertação social, remete à capacidade de conciliar-se com a natureza. Finalmente, mostra-se visível, acima de tudo, no socialismo utópico, um outro caminho de realização fundamental. Em vez de lutar tecnocrático e político convencionalmente - quer dizer, usando e envolvendo-se nas estruturas de poder, seja reformista, seja chamada revolucionário - a subversão fundamental não-violenta pode dissolucionar a dominação e o poder, como parte da práxis primária da vida libertada em comunidades livres no aqui e agora. Deve-se e pode-se efetivamente recolocar a política de poder simplesmente única, pelas formas múltiplas e diferenciadas da subversão como resistência civil. Nisto pode integrar-se cada indivíduo, cada grupo, cada comunidade etc., com as suas capacidades valiosas especiais, que possam fomentar reciprocamente e por isso gerar uma nova força verdadeira e efetivamente revolucionária.

A práxis utópico-socialista e anarquista aparece, como no dito de Brecht, a respeito do comunismo, como *“a coisa simples, que é tão fácil de realizar”*. Suas dificuldades específicas situam-se entre a deformação terrorista e a integração reformista. Mas o socialismo utópico e o anarquismo não têm a mesma medida destes outros movimentos, e talvez não o tenham absolutamente, já em princípio de sua constituição, um fundamental reconhecimento do domínio do capital

ou da violência do estado ou do domínio da natureza como inevitavelmente necessário. Por causa destas importantes, ainda que limitadas, vantagens, a práxis utópico-socialista e anarquista deve ser profundamente renovada neste momento histórico atual, com paciência e persistência, no sentido de superação de seus problemas internos. A tradição teórico-prática do socialismo utópico e do anarquismo somente é um **material**, cuja transformação crítica, sobretudo imanente, poderia oferecer uma práxis e um conceito amplo da libertação.

O papel da **utopia** neste contexto é tentar, em cada momento e em cada presença, realizar modelos da vida pessoal e comunitária verdadeiramente livres e justos, como base da felicidade. O papel do **anarquismo** como momento integrado é, cada vez mais, atribuir a idéia e a realidade da liberdade de praticá-la criativamente, dentro das estruturas da vida e prevenir a práxis libertadora contra o autoritarismo, o centralismo, a opressão como momentos potenciais desta práxis, e, por isso, livrar o socialismo e o comunismo destes perigos internos fundamentais. A concepção especial que tenta sintetizar a liberdade pessoal como o fim ulterior, o qual demanda e intenta sobretudo o anarquismo, pelo seu grande respeito à liberdade do ser humano, com a igualdade social estrutural como condição imprescindível desta liberdade pessoal, é o anarco-comunismo ou a democracia de conselhos (“soviets”). O sistema institucional dos conselhos como democracia efetiva tem no seu cerne uma estrutura verdadeiramente democrática da economia como alternativa, tanto do capitalismo como do estatismo.

Por isso, uma federação de comunidades na forma da democracia de conselhos, descentralizadas e vinculadas em redes, poderia ser o substrato estrutural para o desenvolvimento duma vida libertada a partir de sinais já existentes. Em tais comunidades diretamente democráticas, teriam, não por acaso, um grande peso as formas ecológicas de economia agrária, acrescentando-se aos centros urbanos médios e às formas ecológicas da produção manufateira e industrial em pequena e média escala. Estes elementos possuem em si mesmos um potencial de formas mais adequadas de vida social do homem consigo mesmo e com a natureza. Assim, seriam também fontes materiais dum novo modelo a tradição agrário-socialista ultrapassada e as formas

indígenas da produção comunitária e ecologicamente adaptada. A utopia estrutural do trabalho, com base e cerne econômico destas comunidades livres, poderia ser, conforme as idéias do economista francês André Gorz, desdobradas no seu livro *Crítica da razão econômica* (10), triplamente determinada: primeiro, como uma diminuição do tempo exigido para o trabalho alienado em centros relativamente grandes de produção e de administração, baseados nas técnicas ultra-modernas, que, porém, em si seriam ecologicamente adaptadas o mais que possível; segundo, como trabalho próprio e múltiplo, concreto e pessoal, em pequenas unidades sociais; terceiro, como atividade autônoma individual e/ou em grupos sem utilidade para satisfazer necessidades, isto é, com sua finalidade em si, por exemplo, arte, jogos, erótica, festas, música e baile, como verdadeiros anjos, costumes e atividades religiosas, filosofia e ciência, indistintamente, e outras esferas da vida livre e criativa.

CRÍTICA E SUBVERSÃO COMO ÉTICA PRÁTICA

A origem e o fundamento prático de cada ética com significação real

Em sua origem, toda ética existe realmente antes da reflexão ou da teoria ética, de modo que constitui-se como *o impulso prático de reduzir e afastar o sofrimento*. Este impulso está constituído através da relação fundamental real ao outro ser humano e por estar tocado pelo seu sofrimento. Além disso, o próprio sofrimento e o próprio desejo por felicidade estão mediadoramente presentes neste impulso. Ele se traduz, seja na negação prática e teórica, descompromissado do sofrimento, seja na neutralização e paralisação através de sua transformação numa ética teorética e abstrata, de um lado, e pelo reconhecimento resignado do fatalmente existente, de outro.

A essa última transformação subjaz uma falsa metafísica! Esta é a arcaica ideologia da sociedade burguesa referente à precendência

e inevitabilidade do mal, que, por isso, deve ser controlado por normas e traços de justiça, sem que possamos afastá-lo definitivamente. Este argumento é circular e tautológico porque diz: “*os homens são maus, por isso existem somente sociedades de dominação, sobretudo o capitalismo*”. O capitalismo deve existir como o melhor de todos os mundos possíveis, porque os homens, da forma como eles são, só conseguem sobreviver com ele.

Nesta ideologia, falta uma concepção fundamental, encontrada na velha Teoria Crítica, num texto de Max Horkheimer (11), sobre as relações de base e historicamente variáveis entre as entidades da vida humana. São as seguintes: o indivíduo e sua estrutura física-psíquica (a natureza interna humana); a estrutura dinâmica da sociedade humana; as relações entre o indivíduo e a sociedade; as relações do indivíduo e da sociedade à natureza externa (como convencionalmente só é chamada de natureza). Tanto estas entidades em si como entre elas mudam profundamente na história humana e contém, por isso, a chance duma transformação além dos sistemas de dominação. Na última instância, esta variabilidade histórica dos elementos e das relações entre eles, que constituem a vida humana, é fundamentada na abertura e na indeterminação através dos instintos da natureza biológica do ser humano. Desta abertura biológica surge a necessidade do trabalho social e também a razão instrumental e de domínio, mas, por outro lado, o desejo de viver livre e justa a razão substancial correspondente. Por fim, resulta daí o processo histórico da sociedade real e da linguagem e do pensamento no qual estão dialeticamente vinculadas a razão instrumental e a razão essencial, a realidade da dominação e a possibilidade real para libertar a liberdade. Na ideologia burguesa, do tipo de uma antropologia pessimista, falta completamente este marco referencial do pensamento filosófico-científico, glorifica em vez disto o capitalismo como invariável, também por meio de algumas limitadas concepções científicas.

“*A exigência de uma fundamentação do agir moral baseia-se sobre um problema aparente*”, escreve a esse respeito Friedrich Pollock, um dos economistas da Teoria Crítica, e continua: “*ela pressupõe que o impulso de sobrevivência individual é o único fato decisivo*

no homem, e que, para o que é propriamente humano, isto é, tudo que só se pode desenvolver sob melhores condições, ainda necessita de uma fundamentação teórica” (12). Segundo Adorno, somente aquelas sentenças são moral e eticamente verdadeiras, que acompanham imediatamente uma práxis participativa, resistente e transformadora,

“sentenças como: não se deve torturar, não devem existir campos de concentração (...) essas sentenças são verdadeiras como impulso, se se for denunciando que em algum lugar houve tortura. Eles não devem se racionalizar como princípio abstrato, pois com isso elas incorreriam na mal infinidade repetitiva, circular, de sua dedução e validade” (13).

Se esta crítica de Pollock e de Adorno é acertada, então cada ética, como sistema normativo, como fundamentação da ética em princípios abstratos, é fundamentalmente falso: uma fuga para o beco sem saída da pura abstração, às custas de uma práxis ética e moral e uma teoria dialogicamente vinculada com esta prática. Assim; encontramos aqui uma objeção principal contra toda ética abstrata.

A perspectiva da práxis subversiva e da sua teoria crítica-solidária - ética como práxis e teoria da resistência

Vamos planejar aqui a alternativa como resposta à análise da crise atual dum ponto de vista mais ético. Ele corresponde ao esboço duma alternativa em termos sócio-políticos, como ordem institucional da democracia de conselho referido anteriormente.

Se o impulso prático de eliminar a injustiça, de que fala Adorno, não for paralisado, por um lado, em sistemas teóricos da justiça, e por outro lado, pelo reconhecimento básico de estruturas sociais injustas, como o chamado sistema de sobrevivência, ele se transforma em negação teórica e prática da injustiça concreta, aqui e agora. Transforma-se em crítica, de um lado, e em subversão, de outro. A negação da

alienação até a destruição da alteridade do ser humano, da natureza e da relação livre entre outros é a primeira ética e a base de toda a ética restante. Seu lado teórico é a crítica, sua prática é a revolução ou subversão. A crítica e a subversão são uma ética e a origem da ética, porque são seu início prático. Pois antes de cada norma ou teoria da justiça, vem o grito da dignidade ferida, e o levantar-se dos homens humilhados, ofendidos, explorados, a revolução e a subversão, interpelação como prática integrada, da qual a interpelação vocal (lingüística) apenas é uma parte. OCUPAR - RESISTIR - PRODUZIR: este lema, a ler em muitos acampamentos de ocupantes Sem Terra, indica simbolicamente esta realidade apriorística, fundamental, da ética.

Na prática, a ética é proporcionada duplamente: na medida em que se origina do próprio livro da vida real, na qual está inscrita, e enquanto exerce influência reflexa sobre esse livro real. Ao caráter necessariamente negativo da teoria ética indicam Max Horkheimer e Theodor W. Adorno em sua *Dialética do Esclarecimento*: “*Não é o bem, mas o mal o objeto da teoria. Seu elemento é a liberdade, seu tema a opressão (...); só existe uma expressão para a verdade: a idéia que nega a injustiça*” (14).

Aqui temos uma expressão muito clara de dois tipos da teoria ética: por um lado, a construção sistemática das normas de bem e regras de atuação justa como conteúdo positivo, e por outro, o conhecimento do mal existente numa forma crítica negadora, que relaciona-se dialogicamente à práxis negadora do mal e, por isso, participa dele. Como tal crítica é o lado teórico, assim é a subversão e a revolução o lado prático da base da ética da libertação. Isto significa: crítica e subversão são a primeira ética e seu fundamento. A práxis ética é seguir ao “*imperativo categórico, de derrubar todas as condições, nas quais o homem é um ser rebaixado, escravizado, abandonado, desprezível*” - como diz Karl Marx num trecho famoso do seu texto *Introdução à crítica da filosofia do direito hegeliana* (15). A imagem positiva e concreta de condições corretas de vida torna-se excelentemente visível, enquanto *se inflama na prática da negação* das estruturas reais da injustiça. Ela não é primeiramente construída ontologicamente, nem nos conceitos gerais da ontologia das relações

humanas do filósofo judeu-francês Emmanuel Lévinas, e desde as origens da Filosofia da Libertação. Sem tal negação, como crítica e como subversão não pode existir justiça positiva, nem concreta nem abstrata (porque, como diz a boca do povo: o pelego não pode ser lavado sem que seja molhado).

A negação prática e teórica das estruturas reais da falta de liberdade e da injustiça deve ser compreendida dialeticamente no seguinte sentido: em todo dizer e fazer trata-se de um sim, para cuja conservação, desdobramento e execução, as estruturas injustas e não-livres são negadas. E a respectiva situação da liberdade e da justiça, sua afirmação e seu possível progresso, se concretizam no processo da negação da não-liberdade e da injustiça. Neste processo, especialmente na sua prática, renasce sempre a realidade prioritária de ética como fruto desta negação. Estas origens práticas do ético pré-existem sempre à possibilidade de pensá-lo. A idéia de que, pelo contrário, a ética possa primeiro ser definida de forma puramente teórica, como um derivado transcendental em qualquer forma, é uma **ilusão idealista**. Ora, na aparência do primado teórico reflete-se a heteronomia e a impotência deste tipo de ética, quer dizer, uma falta da vitalidade erótica, sublimada e expressada na esfera da luta teórica-política. Ilusões como esta não conhecem seu fundo real na divisão do trabalho na economia material e complementar à divisão social desigual dos homens. É esta divisão estrutural sócio-econômica, que condena as massas à existência indigna, e permite às minorias serem livres desta mal-liberdade privilegiada, que produz e contém o falso pensamento isolado e ilusório.

Na mudança de perspectiva teórica para o primado da práxis ética entra, em lugar da questão das normas éticas e da sua fundamentação, uma questão bem diversa. Ela pergunta as condições reais das possibilidades de desenvolvimento, cujos caminhos e resultados cabem qualidades éticas como propriedades reais.

O processo de resposta a esta questão pode ser caracterizado como uma transformação crítica-dialética do problema ético (16). Não se deve, naturalmente, confundir este primado da práxis com a orga-

nização tecnocrática de meios de poder para êxitos desta forma de atuar instrumentalmente (17).

É verdade que a práxis ética pretende alcançar êxitos como sua expansão real. Mas da compreensão infinitamente saturada da experiência de destruição do ético pela estratégia do poder dentro da chamada ética da responsabilidade e dentro da história política reformista ou revolucionária, segue-se, para a verdadeira práxis ética, a recusa negadora ou a diminuição de poder, em vez de sua utilização pseudo-ética disfarçada. A dialética da instrumentalização ilusória de poder, como meios para finalidades éticas como êxito, e de sua destruição real pelo próprio uso desses meios, é substituída na práxis ética subversiva através da dialética de uma reconciliação e benevolência sem posse e sem poder e, por outro lado, da subversão do domínio econômico e do poder político. A verdadeira práxis ética descobriu as ilusões e a função conformista da ética da responsabilidade: daquela, a ética do discurso é uma variação concreta, presa à posse e ao poder. Mas ela não coloca em seu lugar ilusões próprias sobre um êxito fácil de seu caminho. Na sóbria consciência de ameaça às suas chances, ela empenha todas as suas forças de realização.

O pessimismo teórico da crítica, como o seu profundo realismo, é um estímulo adicional para o otimismo prático, que gostaria de demonstrar que a análise crítica do mal existente não está justificada na permanência desta realidade. Porém, se a teoria se desliga de tal intermediação com a prática e do reconhecimento de sua primazia como a permanente não-identidade da teoria, ela se transforma na sua totalização auto-referencial falsa e negativa. Por isso, a posição crítica da teoria frente à realidade passou para uma niilista, como figura de afirmação não-crítica (18).

Apesar do perigo interno de um pensamento meramente crítico, somente numa forma própria da crítica, como crítica, e com um conhecimento crítico da sociedade, a teoria ética é uma ética. A crítica da sociedade é ética em si pelo fato de aberta, direta e descompromissadamente, negar a opressão e a destruição. O pensamento crítico é ético também, porque este pensamento transforma as éticas conven-

cionais de uma forma ideológica numa forma subversiva. Ora, a ética só chega até si mesma se completa-se pela auto-crítica de seu caráter ideológico na forma apenas normativa. Finalmente, a crítica é ética se, e na medida em que, reflete criticamente a própria práxis subversiva em vez de ideologizá-la. Também conclui de tudo isso que a crítica, no sentido aqui proposto, é em si uma prática. Às vezes, dentro da prática, isto está melhor entendido pelo lado conservador que pelo lado progressista.

Ética é a real e efetiva qualidade da crítica teórica e da comunidade livre e subversão prática. Esta concepção divide as éticas convencionais através das fundamentais características seguintes, as quais pode se denominar: o primado do negativo, do prático, do real e da unidade mediata entre forma e conteúdo. A ética crítico-prática primeiramente é negativa, negando a falta da liberdade e a injustiça, em vez de proclamar positivamente justiça e liberdade. Ela é primeiramente processo prático da mudança, e não idéia de mudança. Ela é primeiramente a real possibilidade subjetivo-objetiva dos caminhos da libertação, e não sua teoria normativa. Ela é ao mesmo tempo formal e substancial, processo estruturado, da vida verdadeiramente justa e boa, e não apenas meio formal de entendimento da base social dos sistemas repressivos e conflitos antagônicos.

A ética teórica como negação crítica da realidade anti-ética existente, da desumanidade e da injustiça, é a primeira figura concreta de uma teoria ética da libertação. Sua segunda figura é o acompanhamento crítico da práxis ética, esta práxis consiste nos caminhos da resistência contra as estruturas da desumanidade, bem como da expansão subversiva de comunidades livres de vida como alternativas, modelos teóricos concretos e experimentos práticos com tais comunidades de vida. A ética é a mostra e lembrança destes caminhos por exemplos e acontecimentos como modelos concretos.

Quando a teoria ética é a representação de modelos e experiências com comunidades de vida livres de sua expansão subversiva, esta necessita de uma forma própria de representação. Isto não é, em primeiro lugar, teoria abstrata, mas descrição, relatório e discussão de experiências e esboços práticos, bem como conclusões instrutivas.

Ou, então, é pressuposta uma tese instrutiva, que é concretizada pela explicação e discussão de experiências relatadas e descritas. A teoria ética toma, pois, a forma concreta duma ética narrativa. Com isso, ela poderia ligar-se às formas da expressão hebraica de Aggadah como narração e de Halacha como doutrina. A esta acresce um aspecto relacionado com experiências na história passada: o procedimento do filósofo judeu-alemão Walter Benjamin da recordação atualizada, como caracterizou concisamente Karl Kaiser num ensaio sobre Benjamin:

“Cada momento histórico compreendido como possibilidade (de uma presença, hoje) torna livres possibilidades da história. Toda possibilidade tornada livre da história vem em auxílio da possibilidade da atualidade (...) O tempo atual (‘Jetztzeit’ - isto é: o momento da revolução possível, ht.) carrega consigo o passado e arranca das circunstâncias da desgraça; ela se carrega de passado como duma força de decisão” (19).

PRÁXIS UTÓPICA - PRÁXIS SUBVERISVA

Conceitos e conseqüências

O conceito geral da teoria crítica da práxis utópica

Realidade e conceito da práxis utópica

A realidade e o conceito da práxis utópica concentram-se na categoria real e pensando do possível objetivo real. Nele se cruzam os dois momentos do utópico: “ainda-não” e “agora-já-ser” da vida plena e digna. A práxis utópica é o lado vivo e ativo desta categoria: no presente conflituoso, o “já-ser” do bem começa e, a partir deste início, ir ao encontro do “ainda-não” para o seu desdobramento pleno. Por outro lado, práxis utópica significa também opor-se às forças que objetivam a depotenciação do “já-ser”, postulando como “não-mais”.

A práxis ética da subversão sucumbe a inevitáveis problemas e perigos. Estes perigos inerentes, e por isso inevitáveis, da práxis utópica e subversiva ameaçam esta práxis e indicam a necessidade da auto-correção de sua dinâmica. O primeiro é a dissociação entre teoria e prática, a passagem dos modelos éticos como momentos da prática, para outros, de utopias e ideologias abstratas. Neste caso, acontece a ideologização através da glorificação e, por isso, pertencem à consolidação real da dominação através das satisfações dos desejos restringidos às fantasias utópicas. O segundo perigo é a decomposição interna dos experimentos com comunidades livres, na medida em que nelas se impõem as estruturas da sociedade circundante, ou se opõem a elas de fora, hostilmente, ou as cercam como asilo isolado. A paralisia interna pode acontecer pela imitação gradativa da economia do ter, da política, do poder e da exploração da natureza destrutivamente. Um outro perigo, simultaneamente interno e externo, é a restrição da realização das comunidades e instituições livres nas pequenas ilhas, como um álibi da sociedade, que fica opressiva em total. O quarto perigo é a passagem de uma luta subversiva para uma luta revolucionária tradicionalmente violenta e um tornar-se dependente desta violência em novas relações de dominação. Todos esses problemas são o objeto de uma teoria crítica da práxis ética como subversão.

O primeiro e o segundo perigo da práxis utópica podem-se entender como cisões entre seus momentos constitutivos. A glorificação e o disfarce pelas ilusões impotentes do mal existente significa a cisão entre a teoria e a práxis da utopia, quer dizer, a sua delimitação só na teoria. O envolvimento na práxis convencional da dominação e do poder significa a cisão entre os objetos alternativos e os meios de se tornar em realidade a utopia, quer dizer, as tentativas de realizá-los pelos falsos meios que destróem o conteúdo alternativo da utopia. A restrição da práxis utópica, nas ilhas isoladas, significa a cisão entre o sentido e intento universal da utopia e sua aplicação ficando delimitada.

O quarto perigo se manifesta quando a subversão se vê forçada pelas violências circundantes a contra-violências como auto-defesa. Tradicionalmente, o exame ético da contra-violência somente existe

em examinar suas conseqüências em comparar com uma renúncia a tais meios. Um exame verdadeiramente crítico, porém, precisa comparar as conseqüências da violência revolucionária com aquelas da omissão ou do fracasso da tentativa revolucionária, com as conseqüências da persistência ou da nova imposição das violências da ordem sócio-política anterior (20). Apesar desta reflexão, tem que se continuar a ver a contra-violência, considerada como inevitável, sempre ainda como violência, como má e não como meio político neutro, como no discurso da política dominante, e se torna esta crítica prática, na sua delimitação e minimização e em providências para sua abolição (21).

A reflexão sobre o conteúdo utópico, juntamente com estes perigos, e o programa da teoria com crítica da práxis subversiva e utópica, é um momento mediador da auto-correção inerente nesta práxis. Nesta mediação, é a teoria crítica sempre prática, enquanto for preservada sua autonomia em termos de liberdade do pensamento. Quer dizer: para tomar o seu papel crítico e criativo em favor da práxis utópica, a sua teoria tem que ficar subordinada somente a seus critérios e regras internas, e é proibido, na práxis, dar ordens na teoria. Isso era e é a falsa normalidade dentro do chamado “real-socialismo” e dentro dos regimes autoritários, pseudo-democráticos ou militar-fascistas.

O conhecimento teórico toma sua característica (forma) como crítica, apenas por entrar em sua constituição interna num momento do prático-utópico que está em frente dela. A utopia se constitui, acima de tudo, na forma crítica do conhecimento teórico, na medida em que ela confronta ao possível real o existente positivo dentro do sistema de dominação.

Fé e práxis utópica

A estrutura dinâmica da práxis utópica e do seu acompanhar criticamente-solidário é mesmo uma conseqüência que pode ser e tem que ser constituída por um elemento inerente de uma verdadeira fé.

Vou entender aqui como fé, à parte de pensamentos especiais filosófico-teológicos, simplesmente o seguinte: uma experiência viva e presente da relação confiante e amorosa com uma realidade profunda e objetiva de um amor absoluto, cujo nome tradicional é “Deus”.

Ulteriormente, a práxis utópica é a realidade desta fé. Esta fé, entendida como real modo abrangente da vida, e não como dogma, culto, ética ou moral abstrata, apresenta-se como uma permanente tensão entre o teologicamente acima chamado “reino deste mundo” e o interior do “reino de Deus” e o “*imitatio Dei*”, ou seja, a sucessão de Jesus Cristo como devenir do reino de Deus na terra, mais que seja possível. Dentro desta fé, a experiência e sua reflexão de uma diferença que permanece entre a essência interna divina como o totalmente outro e a possível realização do “reino de Deus” na terra é em relação à práxis utópica triplamente constitutiva:

- como a diferença radical e crítica não só em relação à falsa totalidade dos sistemas de dominação, mas também às limitações de cada possível passo da práxis utópica já realizada e, sobretudo, como crítica a degeneração desta práxis, causada pela adaptação das estratégias e ideologias de domínio e de poder;

- por isso, como a uma autocrítica permanente desta práxis, ou seja, como momento de mudança dela em si mesmo;

- como o realismo específico da práxis utópica e subversiva.

A fé faz uma crítica à realidade unilateral, porque ela permanece em seu todo não-identificada com esta realidade, por sua distância fundada na relação com Deus. Neste sentido, diz um dos fundadores da Teoria Crítica de Frankfurt, Theodor W. Adorno: “*o conhecimento não tem nenhuma luz além da que ao mundo como redenção aparece*” (22). Por isso, pensar no sentido libertador significa, hoje, preparar o seu caminho para o Espírito Santo, o que em frente às muralhas da fortaleza do mercado capitalista mundial está colocando o seu fogo no rastro da subversão profana.

A práxis da fé se manifesta em uma modalidade especial do

atuar, a qual se distingue fundamentalmente das formas normalmente reconhecidas como práxis. A práxis da fé é: reconhecimento mútuo, doação, cooperação, reconciliação; e não domínio, ter e fazer. O que é a vida digna para nós se passa na realidade dialógica do “tu”. Porém, sem um mínimo do ter e fazer, por exemplo na dimensão do metabolismo com a natureza, não pode esta realidade se efetivar em nossa vida humana, que por isso é a principal diferença da essência de Deus. Assim, a fé também fundamenta o realismo como elemento integrado da práxis e teoria utópica de que o reino de Deus, que não é deste mundo mas para ele, e nele precisa preservar em sua realização momentos da necessidade. Mas, faz-se uma diferença fundamental se estas estruturas de necessidade, no sentido das restrições da liberdade, existissem dentro de um marco referencial real da liberdade e da vida digna e justa, ou somente em si com uma tendência a totalizar as suas coações. A visão de Marx, em um famoso e importante lugar do volume três de sua obra “O Capital”, a respeito da relação do assim chamado reino da necessidade humanizada e do reino da liberdade (23), neste contexto da teoria crítica da práxis utópica, pode ser transformado no primado do reino da liberdade. Concretamente, as comunidades em processo de libertação da práxis subversiva constituem o reino da liberdade para si e como base para a determinação das necessidades que ficam.

Comunidade e comunismo para a realidade da vida dialógica do “tu”, socialismo para a conseqüente instituição do necessário (reino da necessidade) nas formas humanas, anarquia para ambos, estas são as tradições irrenunciáveis como chaves atuais, infinitamente desvirtuadas e acusadas por todo o mundo da “ordem, segurança e progresso”, e por causa disso imprescindíveis e necessárias.

O conceito da subversão

Na práxis mostra-se a realidade possível do conceito duma verdadeira comunidade. Por isso, temos que entender o que significa uma práxis da constituição e da expansão destas comunidades. Como

mote para a explicação seguinte tomo uma citação de Theodor W. Adorno:

“Dever-se-ia, como isso fosse de alguma maneira possível, viver assim, como se acredita que se deve viver num mundo já libertado, por assim dizer tentando antecipar - pela forma de sua própria existência, com todas as contradições e conflitos inevitáveis, que isso traz por consequência - a forma de existência que será mesma a certa. Esta intenção está necessariamente condenada à contradição e ao fracasso. Mas não resta nada que passar por essa contradição até o fim amargo. A forma mais importante que o hoje tem é a resistência” (24).

Esta reflexão de Adorno é uma rigorosa objeção, tanto contra um otimismo superficial baseado num recalque dos aspectos negativos da realidade, como contra um pensamento ético estruturalmente conservador de boas palavras, sem conseqüências efetivas para suprimir o mal existente, em vez de cobrar ou glorificá-lo. Além disso, a reflexão de Adorno rejeita a uma ética política pseudo-revolucionária que, na práxis, somente intenta a entrada dos sub-privilegiados nas posições melhores dos sistemas predominantes sem recolocá-las pelas estruturas alternativas. Assim, porque vinculam tanto a ação ética dentro da realidade como a luta contra o mal existente, a resistência ou a subversão são uma forma central da práxis da ética, a qual somente tem uma chance, embora insegura, para superar a miséria na perspectiva da felicidade.

Agora, olhamos as possibilidades de resistência que permanecem, apesar destas dificuldades reais acima mencionadas.

A pergunta que se faz a uma nova forma da ética da libertação é: como pode a dinâmica social já existente ser tão estimulada ou influenciada ou fomentada, que possa tornar-se processo de reconciliação com a benevolência como resultado? E de que modo podem esses processos impor-se subversivamente no e contra o totalitarismo real existente das condições de domínio e poder capitalistas?

A comunidade livre e justa é a finalidade da práxis ética. Então, a *subversão* é a constituição, expansão e implantação concreta do caminho real de tais comunidades. Se a ética não se confronta com a realidade brutal como apenas dever impotente e não se declara em concordância com esta realidade pela recepção passiva das teorias afirmativas do sistema social, e se sua práxis é um novo e crescente ser de pessoas livres em comunidades livres, então a reflexão crítica-solidária desta subversão é o centro de uma nova figura da ética teórica da libertação.

A ética como teoria da subversão eleva a cultura da resistência e sua experiência tanto histórica como contemporânea e nas várias sociedades humanas a uma categoria central da própria reflexão filosófica. Leonardo Boff, o teólogo brasileiro da libertação, propõe um conceito de revolução molecular, tomado duma concepção de Félix Guattari e semelhante ao micro elemento da concepção de comunidade como democracia na forma institucional dos conselhos e da subversão como modo da sua realização:

*“Certamente necessitamos de revoluções para provocar as mudanças necessárias; mas os caminhos para tais mudanças são hoje diferentes. Mudanças estruturais já não bastam; também os promotores das mudanças -sejam pessoais ou coletivas- precisam modificar-se. Acreditamos em **revoluções moleculares**. Como a molécula, a menor massa de matéria viva, garante sua sobrevivência por sua relação e articulação com outras moléculas e com o meio ambiente, do mesmo modo precisam as revoluções realizar-se em grupos e comunidades, interessadas em mudanças. Nos grupos se modificam as pessoas individuais como suas convicções e relações com o meio ambiente. A partir daí podem outros setores da sociedade começar a modificar-se” (25).*

O que é a subversão?

A subversão guarda a intenção da revolução de aspirar a um mundo bem diferente: libertado, justo, reconciliado. Mas a subversão se separa daquilo que encadeia a revolução até agora presa às estruturas mais da velha sociedade, mesmo com grande clareza de sua fundamentação crítica e pureza de seus fins: a forma de violência do caminho da mudança e a repetição de estruturas básicas técnicas, econômicas e políticas falsas do domínio nos próprios fins.

A subversão pode ser pensada como a realidade da comunidade no processo de sua constituição e possível expansão. Tal subversão é ativa em quatro formas básicas.

Primeiramente, ela é uma crítica pública, acusadora, contraditória, condenadora e apaixonada. Tal crítica, como diz Marx, “*não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão*” (26), quer dizer: dos movimentos reais. Neste sentido, a crítica contém em si um momento não-científico e não acadêmico: o gesto do escritor francês Emile Zola: *J'accuse*. Com isso ele contribui para abalar com a crença na legitimidade e na lealdade e, portanto, com a capacidade funcional dos sistemas de domínio.

Na mesma direção funciona, *em segundo lugar*, a *práxis da recusa descompromissada* frente a esses sistemas. Como pontualizei antes, todos os sistemas modernos de dominação, sejam capitalistas, sejam estatal-burocráticos (“socialistas”), tem que fracassar de um dia para outro, se cada indivíduo e cada grupo dentro do povo terminasse a sua participação cotidiana nestes sistemas, atuando conforme os mesmos. Neste sentido, é entendida a já citada frase de Michail Bakunin: “*somente existem escravos*”. Todos têm boas razões para pertencer aos sistemas: assegurar nosso sobreviver e evitar castigos sociais. Por isso, não se deve fazer uma crítica moralista ou arrogante. Mas tem-se que ver e refletir claramente, sem recalque, este problema central como contradição interna do projeto da resistência, no sentido antes citado de Adorno. Assim, os que querem ser revolucionários sem voltar-se a este

problema podem ficar em casa cuidando de suas flores.

Terceiro, a subversão funciona como práxis experimental da alternativa. O desdobramento rico e livre da pessoa e a formação da comunidade por si mesma funcionam subversivamente. E uma “*propaganda de ação*”, para citar uma frase anarquista, porém não com violência, mas como exemplo convincente. Além disso, o exemplo contém sempre em si a oferta da conversão e da *reconciliação* frente àqueles que, dentro das sociedades modernas, regularmente são, em si mesmos, causadores e vítimas da alienação e da miséria, cada qual alternando com outro o seu papel de vítima ou causador.

A subversão, em *quarto lugar*, é ativa, pela luta imediata nas formas da *resistência civil* como foram desenvolvidas por Mahatma Gandhi, Martin Luther King, os irmãos Berrigan (nos Estados Unidos da América) e muitos outros desconhecidos mas também importantes. A idéia da quarta proposta é separar a militância da violência física para evitar feridos e mortos e, sobretudo, a transformação da estrutura da luta num novo sistema da dominação, um perigo real, que foi realizada por todas as revoluções até agora. Em vez das simplificações e regressões da violência física, concentra a força militante em desdobrar e aplicar os múltiplos métodos da resistência civil. Também os êxitos da guerrilha nos movimentos até agora dependeram mais da fantasia e da prática criativa da subversão, que das armas militares. O duplo problema da violência revolucionária tradicional, independente da questão ética, é: ela causa regularmente muito mais violência e destuições aos seres humanos ao exigir o melhoramento da repressão dominante e da sua aplicação, que torna provável a perda da revolução. Mas, no improvável caso de êxito duma revolução armada, hoje improvável por prepotência das forças de segurança estatais, através de estruturas autoritárias e hierárquicas inevitáveis de cada revolução violenta, tem que desdobrar-se em estruturas de nova dominação classista. Para expressar o problema metaforicamente: achar que se pode extinguir o fogo com um outro fogo não é muito lógico, mas irracional e ilusório.

As quatro formas de atividades de subversão mencionadas po-

dem fortalecer-se e colaborar mutuamente. Eu só representei o princípio. Cada uma delas é imediata como uma janela ou porta, atrás da qual se esconde um amplo campo de possibilidades de ação, que podem ser fecundos para novos caminhos de mudança. Para concretizar nossa compreensão destes quatro caminhos da subversão, é necessário conhecer a grande e múltipla história de experiências com as comunidades livres e com sua expansão subversiva.

A subversão é o movimento real, no qual se desdobra o *conteúdo social* da revolução. A expansão dos conselhos (“soviets”), das comunidades, das empresas urbanas e das cooperativas rurais democraticamente manejadas nas mãos dos operários etc., pode decompor, desde o interior, o caráter do domínio e poder das instituições existentes. Ela contesta praticamente a validade indiscutível das instituições econômicas e políticas existentes. Ela demonstra, simplesmente pela práxis, a factibilidade de outras formas de produção e de consumo, de relações sociais em geral. Como a expansão de comunidades livres, a subversão é a finalidade e em si mesmo o meio mais importante da própria luta política. Ela é basicamente a alternativa para a luta política tradicional de poder. Pois, quanto mais sucesso tiver a obra da subversão, tanto menos tal política de poder é necessária. Ela se torna tendencialmente supérflua para a superação da falsa sociedade. Com isso, não se exclui o problema real de que a violência das condições reinantes co-determina a possibilidade de tal subversão, e esta não pode ser proclamada ingenuamente. Mas fica claro que o desdobramento de estruturas comunitárias é o objetivo da luta política e sua base programática real-social. É, pois, função da política, acompanhando a práxis social, garantir os espaços vitais para a expansão de comunidades, proteger e alargá-los. Regular de tal modo a relação entre a subversão e a luta política, que a mudança social das estruturas sempre continue sendo a base da luta política e limitar sua necessidade, é uma tarefa decisiva da subversão.

A concepção geral da práxis utópica resulta num conjunto de conseqüências e concretizações. Primeiro, ela permite resolver o problema tradicional e formal de cada ética numa falsa unidade dialética

do impotente dever, com a permanência dum mau ser. Segundo, é possível transformar a revolução tradicional na subversão como processo das trocas fundamentais libertadoras. Terceiro, a práxis do possível objetivo real como vida da pessoa livre nas comunidades livres e estruturadas permite e exige uma transformação da dominação da natureza, isto é: resolver o problema ecológico o mais que possível. Quarto, o conceito da subversão, no sentido aqui utilizado, contradiz a definição convencional. Atuar subversivamente não é ser destrutivo, num sentido ético e democrático. Ao contrário, e em completa concordância com os valores e progressos da civilização humana, sobretudo dos direitos humanos e dos princípios da democracia, atua sob formas éticas e democráticas em prol destes direitos e princípios, por defender sua realidade e resistir e dissolver todas as estruturas que os ferem.

A lógica da práxis libertadora do futuro, começando dentro de cada presença, em cada lugar, será de aqui e agora a lógica da anti-política da benevolência ou esta prática não será:

“Temos a impressão de que o verdadeiro chamado que o nosso mundo histórico dirige hoje à filosofia não é de radicalizar o conflito, senão, pelo contrário, de contribuir para a superação radical das situações conflituais, esboçando um caminho de libertação fundado no amor e na reconciliação. Talvez haja chegado o tempo em que a filosofia decida realizar sua essência no sentido de uma sabedoria de amor, exposta, certamente, à ameaça de ser pervertida em e por seu mundo histórico, mas disposta, igualmente, a resistir à prova do mundo e a cumprir nele sua balsâmica tarefa” (27).

CONSEQÜÊNCIAS E CONCLUSÕES

Transformação crítica das éticas teológicas e filosóficas da libertação

Aqui fazemos uma nota crítica e transformadora na ética libertadora até agora, como conseqüência da concepção da comunidade e da subversão explicitada acima.

As éticas teológicas e filosóficas da libertação se concentram nas sentenças: “opção pelos pobres” e “liberte o outro”. Já a própria estrutura gramatical destas frases mostra que são precisamente um componente das circunstâncias de domínio, contra as quais, à primeira vista, dirigem-se, mas que, em vez disso, só inconscientemente se refletem nelas, em vez de serem negadas por elas. Pois eles definem os pobres e os outros não como sujeitos, mas como objetos da opção da libertação. E definem pressupostos de uns, que são não-outros e não-pobres, seja apenas como intelectuais situados na classe média, que, portanto, pertencem objetivamente à esfera social de riqueza empobrecedora e poder de domínio excludentes, como os sujeitos da libertação, o que parece, em si, uma contradição estrondosa.

Numa transformação adequada a esta crítica deveriam essas sentenças ser reformuladas: *da situação comum de alienação, exclusão e miséria, os pobres e os outros se libertam a si mesmos; os pobres optam por si mesmos*, na medida em que se constituem como comunidades livres subversivas, que se libertam contra os sistemas opressores, já que, como pobres, eles vivem ao mesmo tempo dentro e fora dos sistemas repressivos e criadores da miséria, eles não optam pela entrada ou pela participação nesses sistemas, para os quais na realidade a sua alienação e exclusão são constitutivas.

Ora, os pobres não deixam representantes benévolos, para em seu lugar, substitutivamente, optarem por tal participação. *Em vez disso, os pobres e os outros optam pela dissolução e substituição completa das estruturas dos sistemas opressores por meio de comunidades*

livres e justas. Em primeiro lugar, enquanto os pobres e os outros se constituem, eles mesmos, comunidades para si e fora dos sistemas, aspiram as finalidades além dos sistemas, eles podem libertar-se. Esta transformação da ética da libertação corresponde a uma idéia de Tomás Borge (Nicarágua): “*Mostrou-se que o reino dos pobres é a única forma societária de escapar do reino da pobreza*” (28). Finalmente os anteriores sujeitos da “*opção por*” e da “*libertação de*”, neste processo de autolibertação dos pobres e dos outros, também podem se libertar da sua posição dominante e detentora, dentro dos sistemas, de seu papel paternalista e substitutivo para com os pobres e/ou outros, posição que regularmente manifesta-se com o domínio dos assim chamados teóricos ou ideólogos e comandantes-em-chefe ou liderança de uma vanguarda auto-nomeada. Em vez disso, eles mesmos podem tornar-se pobres e outros. Então podem, *como iguais entre iguais*, libertar-se na comunidade com os pobres e outros já existentes.

Ética e utopia. Transformação crítica da ética pela utopia

Durante toda a história, a ética convencional permaneceu infrutífera, enquanto foi concebida na forma de oposição entre dever e ser. Nesta forma da ética ou da moral, mostra-se um problema insolúvel. Esta posição é a forma clássica de uma de-potencialização da ética, por sua cisão com a realidade.

Esta neutralização continua a se processar na proposta de solução que se apresenta como diferença e oposição entre “ética de responsabilidade” e “ética de caráter”. Segundo esta concepção, na “ética da responsabilidade” retorna a impotência da ética, na medida em que se compreende poder como um instrumento neutro, que deve ser utilizado para atingir bons fins. Esta idéia é o modelo ideológico fundamental que, na história do ocidente, desde a transformação da fé cristã, por um lado, na forma católica de uma religião, sob a forma de estado e de hierarquia burocrática, e, por outro lado, na forma protestante sob um modelo de religião que se subordina ao estado secular

moderno, acompanhou a liquidação da obrigatoriedade ética na práxis de dominação e de poder.

O discurso da “ética da responsabilidade” denuncia, sob o nome de “ética de caráter”, a intransigência de cada ética autêntica contra toda a realidade constituída em forma de poder ou de dominação. Pelo contrário, na assim chamada ética de responsabilidade, ela mostra, desta forma, sua própria concordância com esta realidade de opressão. Acima de tudo, porém, falta ao conceito pejorativo de “ética de caráter” a realidade que ele quer criticar corretamente. Pois ela não é nem caráter somente interno, nem ética abstrata. Não é só caráter, porque ela tem a pretensão de se realizar na totalidade de vida de um tipo determinado da comunidade livre e justa, dando também por pressuposto uma irrenunciável interioridade da fé, que se constituirá como o passo de sua realização. Ética somente como um dever abstrato também ela não é, porque existe, desde seus princípios, como início e desdobramento de *uma outra realidade do ser*.

Entre a ética, como a forma real da vida nas comunidades livres, e a utopia existe uma mediação produtiva. Nas visões utópicas de uma vida boa, livre e justa há o ético como qualidade real, na medida em que se apresentam como a realidade do já-agora-ser de seu presente e como o ainda-não-ser consciente de seu futuro já começando. Na figura de práxis utópica e dos processos experimentais de realização das visões utópicas da vida em comum, que almejam estas características da liberdade, justiça e bondade da vida, transforma-se o ainda-não do futuro em sua presentificação, em seu já-agora, não mais só na forma do começo, como já também no realizar-se de sua própria forma. A práxis da utopia e a realidade da ética vão sendo idênticas no desdobrar subversivo da vida livre em comum. Como o resultado ulterior, e por isso mesmo, o conflito tradicional entre ser e dever é, desta forma, transformado naquele entre ser e ser-outro, em processo de sua realização.

Revolução como subversão

Podemos compreender a realidade da subversão como a práxis da utopia que é, por assim dizer, a práxis da ética.

“Para o revolucionário o mundo sempre esteve maduro”, assim diz um fundador da Teoria Crítica Max Horkheimer. Essa maturidade mostra sua intenção, inicialmente, não em nível de forças produtivas técnicas e materiais. Para isto apelam quase sempre àqueles que têm tempo, pois neles não queima a miséria na alma através da pele. Pelo contrário, em cada presença mostra-se a maturidade da situação para o revolucionário pela injustiça, não-liberdade, desumanidade, sob as quais se vive e que provocam a sua resoluta vontade de transformação conseqüente.

Em todas as sociedades de classe acontecem sempre situações novas de crise que se caracterizam, por um lado, por condições insuportáveis para a dignidade de cada ser humano em relação a si mesmo, a outro homem e à natureza, e, por outro, pelas sementes de novas estruturas sociais e pela disponibilidade de pessoas para a atividade libertadora.

Cada uma destas situações revolucionárias contém em si uma contradição entre forças e fatos sociais que, de um lado, favorecem uma mudança fundamental e, de outro, a incapacitam. Por isso existe uma pequena chance, em cada situação de crise de uma sociedade de classes, de romper com a dominação de classes e estabelecer uma vida em liberdade e justiça. Mas tudo depende da chance de ser aproveitada e de tentar realizar ou não. *“Na realidade não há um só momento que não traga consigo sua chance revolucionária (...) a chance de dar uma solução completamente nova e uma tarefa completamente nova”*, assim diz, por isso, o teórico crítico Walter Benjamin nas explicações adjuntas à sua obra *Teses Sobre o Conceito da História* (29).

O princípio da sociedade libertada é, pelo menos, tão antigo quanto as comunidades cristãs primitivas. *“O cristianismo originário*

poderia ter tomado a terra” (30), diz o já citado Max Horkheimer, e, todavia, não temos hoje, através do progresso material havido, uma maior facilidade para estabelecer uma sociedade livre.

Subversão é o movimento verdadeiro no qual o conteúdo social da revolução se desdobra. A multiplicação de conselhos, comunas, cooperativas desagrega por dentro o caráter da dominação e do poder das instituições. As estruturas da dominação são fortemente baseadas na estima das mesmas e na subordinação do povo. Por isso, numa insubordinação total do povo, estas estruturas têm que fracassar no momento. O processo da subversão tenta combater, na prática, a autoridade indiscutível das instituições econômicas e políticas existentes, na medida em que provam ser estas daninhas e supérfluas, e desagrega sua estima pelos dominados e oprimidos. Ela demonstra a factibilidade de outras formas de produção, consumo e relações sociais. A subversão é em si o objeto e o mais importante meio da própria luta política. Quanto mais eficaz o trabalho de subversão, tanto menos a política convencional de poder é necessária no processo libertador. Ela se torna supérflua pela superação subversiva da falsa sociedade. Sua função é a de garantir o espaço para a multiplicação das comunidades. Uma tarefa decisiva da subversão é regular de tal forma a relação entre subversão e luta política convencional, que a transformação social permanece sempre como o fundamento e o objetivo no processo de sua realização, e assim restringe a necessidade desta luta política.

Por tudo isso, podemos dizer que a subversão é a negação concreta da revolução tradicional. Isto quer dizer: a subversão conserva e tem a chance de realizar as intenções e os objetivos da revolução por superar conseqüentemente as suas falhas.

Transformações subversivas da dominação da natureza

Por fim, faço algumas notas ao problema ecológico dentro do processo subversivo. Pode-se entender isso também como um pequeno comentário às explicações de Max sobre a essência do trabalho humano concreto (ou qualitativo) como troca material com a natureza no Vol. I do Capital (31) e sobre a relação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade no Vol. III (32). O desenvolvimento das forças produtivas materiais não contém em si mesmo e desde o princípio um potencial libertador. Pelo contrário, tem-se que ver que este potencial é efetivado por uma tripla transformação e integração delimitante. *Em primeiro lugar* pode a troca produtiva com a natureza ser consideravelmente reduzida. Isto se passaria complementarmente a uma revolução das necessidades como libertação da natureza humana. No interior da estrutura sócio-econômica capitalista do crescimento, depende a psicologia individual e coletiva da gente, incluindo a estrutura das necessidades do consumo alienado, da opressão fundamental e forte de necessidades não-alienantes, acima do motivo elementar de desdobrar sua vida com suas capacidades ativa e competentemente tanto a nível pessoal como em comunidades democraticamente estruturadas. Em tais comunidades, este desejo não seria mais bloqueado, e a partir disso se poderia dissolver a estrutura de necessidades de consumo malignamente crescente até agora. A consequência ecológica disto seria que a utilização produtivo-técnico-industrial da natureza poderia ser limitada à medida necessária para suprir as necessidades físicas num nível civilizador para todos e para fornecer o substrato material para a boa qualidade da vida social e cultural, sobre a qual tem decisões as intuições democráticas das comunidades. *Em segundo lugar*, o sistema de utilização da natureza pelo progresso técnico tradicional poderia ser substituído por um outro paradigma de ciência natural e técnica a partir do apriori de utilizar conservando, por exemplo, pelos métodos e técnicas da agricultura ecológica e das energias renováveis. *Em terceiro lugar*, se ainda houvesse necessidade da tecnologia convencional esta desempenharia um papel muito secundário.

NOTAS

(1) Os aspectos econômicos da seguinte análise são fundados em estudos de Robert Kurz, sobretudo em: O colapso da modernização. *Do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Porto Alegre, 1993, Paz e Terra, e no capítulo mercado, violência, radicalismo do direito do meu livro *Diskurs and Widerstnad. Philosophie der gesellschaftlichen Praxis* (Discurso e resistência. Filosofia da Práxis social), Unkel a. Rh. 1995.

(2) Veja-se Karl Marx, Einleitung zu: Kritik der Politischen Oekonomie (Introdução à Crítica da Economia Política). In: Marx/Engels, *Über Religion* (Sobre a religião), Berlin 1958, p. 11ss.

(3) Cf. Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte* (A idéia da história natural), *Gesammelte Schriften* (Escritos colecionados), Vol. 1, Frankfurt a.M. 1973, p. 345-365.

(4) Walter Benjamin, Sobre o conceito da história, *Obras Escolhidas*, Vol. 1, São Paulo 1985, p. 222-231.

(5) Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, Amsterdã 1947, p. 219 (Dialética do Esclarecimento, Rio de Janeiro 1986).

(6) Theodor W. Adorno, *Erfahrungsgehalt. Drei Studien über Hegel* (Conteúdo da experiência. Três estudos sobre Hegel). Frankfurt 1964, p. 104.

(7) Cf. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Escritos colecionados), Vol. 12, Frankfurt a.M. 1985, p. 594.

(8) Cf. Max Horkheimer, *Das Schicksal revolutionärer Bewegungen* (O fato dos movimentos revolucionários), em: op. cit., p. 320-323.

(9) Veja-se César Rodriguez Rabanal et al., *Sobreviver em la favela*, Lima, Peru.

(10) Cf. André Gorz, *Kritik der oekonomischen Vernunft*, (Crítica da razão econômica), Berlin, 1992.

(11) Cf. as exposições de Max Horkheimer em *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Inícios da filosofia burguesa da história), Frankfurt, 1961.

(12) Aqui citado de Mirko Wischke, *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno* (Crítica à ética da obediência. Ao problema da moral em Theodor W. Adorno), Frankfurt a.M. 1993, p. 133.

(13) Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Dialética negativa), Frankfurt a.M. 1966, p. 281.

(14) Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985.

(15) Karl Marx, op. cit., p. 385.

(16) Esta outra problematização de uma ética crítico-dialética desdobra-a Helmut Fleischer, *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewubseins* (Ética sem imperativo. A crítica da consciência moral), Frankfurt a.M. 1987.

(17) Quanto à constelação dos conceitos de práxis, verdade e êxito, cf. Max Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit* (Sobre o problema da verdade) em: *Kritische Theorie* (Teoria Crítica) Vol. 1, Frankfurt a.M. 1968, p. 228-276.

(18) Esta possível mudança da teoria crítica para a afirmativa, frente à realidade social, por meio da totalização do negativo, é uma tendência do Adorno tardio. Como um espelho refratário ela é acentuada por vários de seus discípulos, que procuram mostrar, teoricamente, que toda práxis de mudança hoje em dia precisa permanecer imanente ao sistema. Mas estas deduções são uma impossibilidade lógica e uma autocontradição dentro da teoria crítica, porque ocultam sua própria categoria de *não-identidade*, inerente a esta práxis.

(19) Karl Kaiser, Walter Benjamin (geschichtsphilosophische Thesen (As teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin) em: Peter Bulthaupt (Org.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* (Materiais às teses de Benjamin "Sobre o conceito da história), Frankfurt a.M. 1975, p. 62.

(20) Quanto à discussão do problema da violência revolucionária, cf. *Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung* (Revolução da fé. Ensaios religioso-filosóficos sobre libertação), Hamburg 1991, p. 39ss.

(21) Cf. Herbert Marcuse, "Ethik and Revolution" ("Ética e revolução") em: *Kultur and Gesellschaft* (Cultura e sociedade) vol. 2, Frankfurt a.M. 1965, p. 130-146.

(22) Cf. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt 1962, p. 344 (Minima Moralia. Reflexões da vida danada). São Paulo : Editora Ática, 1992, p. 215.

(23) Cf. Karl Marx, *Das Kapital*, Vol. III, Berlin 1961, p. 873-874.

(24) Aqui citado de Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie* (Ética após de Auschwitz. A filosofia da moral negativa de Adorno), Hamburg 1993, S. 191, 192

(25) Leonardo Boff, Wir müssen die Menschen vom Kreuz herunter holen, conferência, junto com o teólogo alemão Eugen Drewermann, em junho 1993, em Dortmund, Alemanha, publicado em Publik Forum, Dossier N° 9 , Aug., 1993.

(26) Karl Marx em: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 1, Berlin 1977, p. 380.

(27) Raúl Fornete-Betancourt, *Problemas Atuais da Filosofia na Hispano-América*, São Leopoldo, 1994, p. 165.

(28) Tomás Borge, Meditação sobre o Salmo 90, aqui citado segundo o meu livro *Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung* (Revolução da fé. Ensaios religioso-filosóficos sobre libertação). Hamburg, Argument Verlag, 1991, p. 146.

(29) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Escritos Coleccionados), Vol. I, 3, Frankfurt a.M. 1974, p. 1231.

(30) Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Escritos Coleccionados) Vol. 12, Efm. 1985, p. 599

(31) Cf. Karl Marx, *Das Kapital* (O Capital), Vol. I, Berlin, 1961, p. 185 ss.

(32) Cf. Karl Marx, *Das Kapital* (O Capital), Vol. III, Berlin, 1961, S. 873, 874.