

Revista

janeiro 2023



Nº2

PHILOSOFIA

Revista de Filosofia e Cultura

UTOPIAS, DISTOPIAS E NÃO UTOPIAS



Universidade Nacional de Timor Lorosa'e
Centro de Estudos de Cultura e Artes



PHILOSOFÆ

Ficha Técnica

Título

Revista Philorosae

Reitor da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Magnífico Reitor Professor Doutor João Soares Martins

Diretor do Centro de Estudos de Cultura e Arte (CECA)

Vicente Paulino

Editor

Filipe Abraão Martins do Couto

Conselho Editorial

Vicente Paulino

Célia Oliveira

Maria do Céu Baptista

Conselho Científico da Revista *Philorosae*

António dos Santos Pereira – Universidade da Beira Interior, Portugal

Artur Pina – ISCED Uíge, Angola

Artur Manso – IE UMINHO, Portugal

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra, Portugal

Carlos António Saraiva Morais – Universidade Católica Braga, Portugal

Domingos Alves – Instituto Superior de Filosofia e Teologia Dom Bosco, Timor-Leste

Gonçal Mayos Solsona – Universidade Barcelona, Espanha

João Maria André – Universidade de Coimbra, Portugal

José Cornélio Guterres – INCT, Timor-Leste

José Eduardo Franco – Universidade Aberta/Universidade de Lisboa, Portugal

Luís Bernardo – Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Mauro Cardoso Simões – Unicamp, Brasil

Manuel Gama – UMINHO, Portugal

Mário Matos – UMINHO, Portugal

Romana Valente Pinho – UFU, Brasil

Renato Epifânio – Presidente MIL

Paulo Borges – FLUL, Portugal

Pedro Páscoa Martins – UMINHO, Portugal

Design e Paginação

Sérgio Oliveira

Imagem da Capa

Imagem de Prawny por Pixabay

Número

2

ISSN

2789-1658

Periodicidade

Anual

Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Centro de Estudos de Cultura e Artes

Avenida Cidade de Lisboa, Díli | Timor-Leste

lorosae filosofico@gmail.com | www.untl.edu.tl



PHILOSOFIA



Este trabalho está licenciado com uma Licença
Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional



O segundo número da Revista *Philorosae* tem como tema ***Utopias, Distopias e Não Utopias***. É provável que este tema pouco significado suscite numa sociedade conectada de forma real e virtual à escala global e que pouco interesse desencadeie num tempo da humanidade em que tudo se pretende célere, preciso, rotineiro, mecânico, pronto-a-vestir, *pronto-a-comer* e *pronto-a-correr*, num mundo do espetáculo e do desperdício, onde os produtos são acessíveis por muitos, sendo rapidamente descartáveis. Uma parte da humanidade vive obcecada em manter postos de trabalho num mercado altamente competitivo, que, por sua vez, se alimenta de super-heróis acumuladores de horas laborais, do fabrico incessante e em série e dos índices máximos de produtividade, originando uma sociedade do cansaço, de saúde mental frágil e com taxas elevadíssimas de síndrome de *burnout* sem precedentes na história mundial.

Outra parte da humanidade, de facto, não tem condições para compreender e ler a marcha atual do mundo, seja porque não teve uma educação adequada, seja porque tem de lutar diariamente para obter alimentos e sobreviver. Sejam quais forem as razões, muitas pessoas situadas em ambos os hemisférios e estando localizadas geograficamente no norte ou no sul do planeta partilham alguns aspetos em comum: não têm tempo para compreender o verdadeiro significado da vida, não têm tempo para ler o mundo, não têm a preparação necessária para refletir criticamente sobre as coisas que as rodeiam, ou não pretendem ter a preparação necessária para estes efeitos.

É neste sentido que, por exemplo, entre outros, Agostinho da Silva considerou e refletiu, ainda em pleno século XX e de forma bastante acutilante, sobre a gratuidade da vida. A gratuidade da vida, como Artur Manso faz questão de explicar no seu artigo *Educação e Utopia – Fragmentos de Interpretação*, consiste numa visão da humanidade em que todos nós nascemos de graça, mas todos temos o fardo de ganhar a vida, porque ela, sobretudo à medida que nos tornamos adultos, deixa de ser livre e gratuita. É neste sentido

que o pensador transmontano defende que “não ter um emprego, viver sem ofício nem benefício é o melhor bem que pode suceder à humanidade, pois a obrigação é ser aquilo que efetivamente desejar, tanto mais que a escola apenas se dirige à eficácia de uma vida futura que se quer materialmente bem-sucedida”. Ambos os pensadores, Agostinho da Silva e Artur Manso, apelam para um tempo que deve contrariar o decurso normal, não só dos processos da escolaridade, como também da atual configuração da sociedade, tendo como premissas fundamentais o espírito da criança e a imprevisibilidade do poeta à solta que deve viver para o ócio. Com efeito, é importante destacar que as ideias destes autores são muito anteriores às ideias expressas nos *best sellers* de Rutger Bregman, um jovem historiador que defende na sua obra *Utopia para Realistas* (a primeira edição em Portugal foi lançada em fevereiro de 2018, pela Editora Bertrand), o Rendimento Básico Incondicional, a livre circulação de pessoas no mundo e a redução drástica da carga horária de trabalho semanal para 15 horas. Tendo ecoado o sucesso mundial deste livro para a sua publicação em trinta e três idiomas, não deixa de ser notável assinalar a força da filosofia e da utopia que continuam a inspirar as ciências e outras formas de conhecimento para a execução prática dos seus ideais. É interessante notar que Agostinho da Silva defende a gratuidade da vida e a livre circulação de pessoas pelo menos desde 1950 a 1970, e Artur Manso tem vindo a expressar estas ideias desde o final do século passado e início deste século, para não falar de que estes autores ainda possuem ideias bem mais irreverentes em relação aos empregos e cargas horárias, como se poderá constatar no texto de Manso aqui publicado. Também não podemos deixar de fazer notar que, se muitos autores que pensam e falam em português tivessem nascido em países anglo-saxónicos ou em outros tecnologicamente desenvolvidos, as suas ideias teriam outro tipo de disseminação e correspondência mundial, bem como, possivelmente, outro tipo de fama e glória.

Para terminar, sem pretender retirar protagonismo ao jovem pensador holandês, o seu último livro *Humanidade – Uma história de Esperança* (2021, Bertrand) é um ensaio que ficou mundialmente conhecido por defender a premissa de que o ser humano possui a tendência para a cooperação,

altruísmo e bondade, ao contrário do que muitos teóricos sociais defendem. É importante, aqui, mencionar Jean-Jacques Rousseau, que, no século XVIII, considerou que o homem é naturalmente bom, só a sociedade é que o torna mau e decadente. Nesta linha de horizonte, Agostinho da Silva considera, em pleno século XX, que o homem não é naturalmente bom, é excelente, e que, por isso, a sociedade deveria criar um conjunto de exceções aplicadas a estes seres excepcionais, que são as mulheres e os homens. De novo, eis aqui demonstrada a força da utopia, a força das ideias e a importância da filosofia, não importa em que língua sejam registadas. E mais uma vez, ousamos dizer que cabe às ciências demonstrar, através dos seus métodos, das suas hipóteses e experimentações, a validade dos argumentos filosóficos, procurando revestir os ideais filosóficos com outras formas, de modo a operacionalizar a utopia em fórmulas sociais e tecnológicas que efetivamente, possam tornar a humanidade melhor. Pensamos, sinceramente, que é isso que Rutger Bregman está a desenvolver, isto é, a operacionalizar estas ideias utópicas em fórmulas sociais, populares e de mais fácil compreensão, de modo a que possam beneficiar a humanidade. É importante, no entanto, para todos os autores, sobretudo se forem investigadores e historiadores, citarem as fontes correspondentes e os autores que anunciaram estas ideias, independentemente da sua nacionalidade ou da língua em que as expressem. Em plena era digital, não há fronteiras nem desculpas em relação à opacidade de que as línguas possam revestir-se.

Esta parte inicial foi importante para se compreender o valor da utopia, sobretudo para a contemporaneidade. Em termos históricos, o termo utopia, que significa um “lugar que não existe”, foi criado por Thomas More no seu livro *Utopia*, publicado no século XVI. Nesta obra, Thomas More idealiza uma sociedade perfeita numa ilha (a ilha de Utopia), onde reinam a justiça, a igualdade, a fraternidade, a tolerância, o ecumenismo e a ausência de propriedade privada; nesse mundo ideal, todos os *utopianos* seriam felizes e viveriam em harmonia, o que contrastava com o ambiente decadente de corrupção, maldade, intolerância e ganância que se fazia sentir em muitas partes no mundo, especialmente na Europa. Thomas More trouxe, com o pensamento utópico, a novidade de que se poderia

conceber um mundo melhor, uma sociedade perfeita, um modelo imaginário que serviria para criticar, refletir e melhorar, em todos os aspetos, as grandes imperfeições e injustiças da sociedade em que vivemos, independentemente das eras.

É precisamente com a obra clássica de Thomas More que a autora Cyntia Nataly Malcher Bezerra vai comparar com a proposta e mensagem do *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST), no seu artigo *Utopia é Semente: Notas Sobre a Sociedade Almejada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. A investigadora, através deste movimento social, irá constatar que não só é reivindicada uma reforma agrária profunda no Brasil, como também esta reforma agrária ambiciona uma alteração no paradigma do sistema social e político da sociedade brasileira. Neste sentido, tendo em consideração que os valores que o MST defende são semelhantes a alguns princípios fundamentais da ilha de *Utopia*, é possível referir que este movimento não se constitui apenas como um conjunto de discursos contra-hegemónicos que abalam o *status quo* da sociedade brasileira, mas o próprio movimento se estatui como revolucionário, irreverente e contra-hegemónico.

Em relação ao termo “utopia” de Thomas More, é necessário indicar, porém, que as concepções utópicas remontam à antiguidade. Das obras mais famosas, numa perspetiva ocidental, podemos referenciar a *República*, de Platão, que preconiza uma sociedade perfeita, onde prevalece a justiça e o equilíbrio das virtudes humanas, sabiamente presidida por um filósofo-rei. Na idade média, *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, almeja por uma sociedade onde é possível desabrochar a centelha divina existente em cada cidadão; no renascimento, *A Cidade do Sol* (1602), de Tommaso Campanella, apresenta uma sociedade igualitária de cariz teocrático; *A Nova Atlântida* (1610), de Francis Bacon, abandona a concepção medieval utópica religiosa, inscrevendo, no seu lugar, uma utopia de natureza tecnológica e científica, que coloca a ciência como o meio e o destino final da civilização humana. Obras de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno, entre muitos outros autores, não podem ser desconsideradas do enquadramento utópico.

No século das luzes, a obra de Voltaire, *Cândido* (1758), irá criticar a ideologia que considera que se vive no melhor dos mundos possíveis; Jean-Jacques Rousseau considerará o homem naturalmente bom, só a sociedade é que o tornou cínico, decadente e mau por natureza. Desviado das suas tendências naturais intrínsecas, só o afastamento da sociedade e o regresso à natureza (educação) possibilitará a preservação do Homem em relação aos vícios e à corrupção das sociedades modernas.

No século XIX, imperará uma literatura de socialismo utópico, através de autores como Karl Marx, Charles Fourier, Robert Owen, Proudhon, entre outros.

No século XX, depois de *Uma Utopia Moderna*, de H.G. Wells, Zamiatine publicará o livro *Nós* (1920), considerada por muitos especialistas como a obra pioneira das distopias. É nesta sequência que serão publicadas obras distópicas famosas como, por exemplo, *Admirável Mundo Novo* (1930), de Aldous Huxley, que idealiza um futuro onde os seres humanos serão condicionados geneticamente; o livro *1984*, escrito por George Orwell em 1949, será considerado uma obra distópica fundamental na literatura e pensamento ocidentais por retratar um regime ditatorial, controlador e opressivo.

É com base na contemplação de alguns destes autores e obras utópicas mencionadas, que Vicente Paulino, através do seu artigo intitulado *Algumas Considerações Sobre Utopia, Ciência e Verdade na História da Humanidade*, desbravará o valor e a importância da utopia e a sua relação com a ciência, o conhecimento, a história e a verdade. O autor procurará compreender que o sonho acordado e a utopia são fases que antecedem a construção do conhecimento científico e que, por isso, a utopia consiste numa outra forma de contemplar a realidade, que não tem a ver com ilusão, demência, “fugas”, “evasões da realidade” ou “sonhos impossíveis”, mas inscreve-se como uma realidade alternativa e necessária à construção do conhecimento, sobretudo o científico.

Mas as utopias e distopias não existem apenas na literatura do ocidente. O pensamento utópico não se esgota apenas nas fronteiras do pensamento europeu e americano. De maneira alguma poderemos negligenciar a perspectiva utópica oriental, através da utopia confucionista, as fábulas na *Poesia e Prosa* de

Tao Yuanming, *A Cidade Virtuosa*, de Alfarabi, ou a perspetiva contemporânea anti-utópica de Jiddu Krishnamurti, entre outros. Também se apela, neste enquadramento, a autores de língua portuguesa que trabalharam em utopias e distopias e que raramente são comentados ou discutidos.

De facto, parece que é só em momentos em que o mundo fica suspenso, seja motivado por guerras, calamidades ou pandemias, como foi e está a ocorrer com a pandemia da Covid-19, que muitas vezes se fizeram ouvir para apontar a humanidade para outras direções, para outros desafios, para novos e destemidos projetos de natureza política, social e moral. É neste enquadramento que o artigo de Filipe Abraão Martins do Couto, intitulado *Do Comunismo Reinventado ao Capitalismo Tecnocrático – da Perspetiva Utópica de Slavoj Zizek à Visão Distópica de Byung-Chul Han sobre a Era Pós-coronavírus*, traz a lume duas propostas antagónicas, uma de natureza distópica e outra de natureza utópica. Por um lado, a utopia contemplada por Slavoj Zizek considera que já não é possível manter um sistema neoliberal global incapaz de lidar com o tratamento sanitário do coronavírus, as alterações climáticas e as catástrofes naturais e ecológicas que se anunciam. Neste sentido, considera que é necessário alterar o paradigma político mundial para uma espécie de comunismo reinventado, diferente do modelo da antiga União Soviética. A distopia anunciada por Byung-Chul Han, por sua vez, anuncia um futuro pós-Covid-19, cujo paradigma político poderá ser o sistema neoliberal global, fortemente capitalista, mas de teor antidemocrático, tecnocrático e autocrático.

Sem dúvida alguma, atualmente, numa era de transição da Covid-19 para a pós-Covid-19, seja esta transição de que natureza for, desenvolvem-se utopias à escala global, de natureza política, digital ou tecnológica, utopias verdes (ecotopias) e utopias religiosas/seculares; como também se imaginam distopias digitais e tecnológicas, distopias políticas, distopias verdes, entre outras, que são divulgadas em livros, documentários, séries de televisão de ficção científica, filmes de animação/*manga* e filmes de grande orçamento, entre outros, como as contribuições utópicas e distópicas de autores da literatura, cinema e filmes de animação asiática/japonesa; uns anunciaram

o fim das utopias; outros defendem a não-utopia em nome da atenção que tem de ser concedida ao presente. No entanto, para alguns, a utopia/distopia serve precisamente para melhorar o presente. Mas será que a utopia, quando concebe idealmente uma sociedade perfeita, não estará a impor um modelo dos comportamentos ideais, um modelo das mecânicas sociais e mesmo um novo paradigma do Homem?

É neste sentido que Saramago não gostava muito de utopias, ou pelo menos, do termo utopia. Maria Irene da Fonseca e Sá, através do seu artigo intitulado *A Utopia de Um Mundo Sem Guerras: O Pensar de José Saramago*, irá sonhar, através das obras de Saramago, a Utopia de Um Mundo sem Guerras. Num mundo revestido de problemas políticos, sociais e económicos, a utopia pode originar nas pessoas um convite à inércia e à falta de tomada de posições. Segundo o autor português, o que faz falta é a ação individual que lute contra o estado das coisas que se constituem verdadeiramente insuportáveis. Apesar de não ser partidário da utopia, ou da palavra “utopia”, Maria Irene e Sá irá explicar que o escritor português nunca deixou de ter esperanças no desbrochar de um homem novo, nunca deixou de acalentar expectativas, apesar do seu pessimismo, em relação à “insurreição ética” das pessoas, à revolução da paz e à revolução da bondade que cada Homem tem de encontrar, no interior de si próprio, para ser possível ir ao encontro de um mundo sem guerras.

Filipe Abraão Couto e Célia Oliveira
Editores

13
Educação e Utopia: Fragmentos de Interpretação

Artur Manso

Universidade do Minho | Portugal

27
Utopia é Semente: Notas sobre a Sociedade Almejada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra

Cyntia Nataly Malcher Bezerra

Universidade de Lisboa | Portugal

45
Do Comunismo Reinventado ao Capitalismo Tecnocrático – Da Perspetiva Utópica de Slavoj Zizek à Visão Distópica de Byung-Chul Han Sobre a Era Pós-Coronavírus

Filipe Abraão Martins do Couto

Instituto Nacional de Ciências e Tecnologia e Universidade de Timor-Lorosa'e | Timor-Leste

75
Algumas Considerações sobre Utopia, Ciência e Verdade na História da Humanidade

Vicente Paulino

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e | Timor-Leste

91
A Utopia de um Mundo sem Guerras: O Pensar de José Saramago

Maria Irene da Fonseca e Sá

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Brasil



Educação e Utopia: Fragmentos de Interpretação

Artur Manso^[1]

artur.s.manso@gmail.com

Resumo: Este ensaio pretende explorar uma nova linha de análise prospetiva da evolução da educação ou da instrução, tendo em atenção as abordagens que a mesma suscita numa altura em que parece garantida a nova realidade social que coincide com o triunfo do ócio pleno numa convivência próxima, em que a maioria daqueles que aí se incluem nunca terão qualquer trabalho no sentido tradicional em que este é entendido. O desiderato utópico de que a educação deve servir os interesses do indivíduo e não a conveniência social, tenderá, num tempo próximo, para a sua efetivação.

Palavras-Chave: Instrução; Cultura; Profissão; Humanidade.

Education and Utopia: Fragments of Interpretation

Abstract: This essay intends to explore a new line of a prospective analysis of the evolution of education or instruction, taking into account the approaches it raises at a time when the new social reality that coincides with the triumph of full leisure in a close coexistence in that most of those who do include themselves there will never have any work in the traditional sense in which it is understood. The utopian desideratum that education should serve the interests of the individual and not social convenience will tend, soon, to its realization.

Keywords: Education; Culture; Profession; Humanity.

[1] UMinho – Portugal.

Introdução

A educação, ou melhor, a instrução, é um processo que permite ao indivíduo, por um lado, interpretar melhor e, por outro, agir com mais assertividade no quotidiano. Ser educado é ser receptor e transmissor de cultura e estar preparado, o melhor possível, para desempenhar uma determinada profissão. Tudo o resto que as sociedades e as culturas na contemporaneidade têm associado a este processo não faz muito sentido. Para os ocidentais, a Grécia antiga é o berço da civilização pelo simples facto de que, até essa data, poucos registos haver, nomeadamente em forma escrita, daquilo que se tinha passado e se ia passando. Portanto, o milagre grego assenta na fixação, pela escrita e para memória futura, dos anseios e preocupações dos homens, sempre, note-se, em luta encarniçada com os deuses e o destino. Ou se se quiser, a disputa entre o relativo e o circunstancial que o indivíduo representa e o perene e o eterno que os deuses encarnam. Os sofistas, percebendo que esta contenda era uma causa perdida, quiseram ensinar o homem a vencer por si mesmo, relativizando o valor do absoluto, procurando uma norma que servisse

todos de igual maneira, instalando o tempo do relativismo da verdade, utilitarismo e individualismo, do *homem medida*: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das que não são enquanto não são” (Protágoras), procedimento que desagradou a Sócrates (séc. V-IV, a.C.) e que depressa vaticina a bondade de um sistema absoluto de valores que, em nenhuma circunstância, pode depender da vontade individual. Se no primeiro caso o homem se basta a si mesmo e alia o saber ao saber-fazer, no segundo é apenas mais uma parte de um todo que o absorve em nome de um bem comum previamente determinado assente em um essencialismo universal. Até aos Sofistas, os educadores da Grécia eram os poetas, destacando-se Homero e Hesíodo e era da poesia que resultavam os ensinamentos que se deviam reter para a vida comum.

De Sócrates a Platão

Em contraposição, Sócrates, sem qualquer interesse em abrir uma escola, impõe a atitude dialógica na procura do saber e busca do autodomínio, procurando o conceito universal



(de ordem moral): virtude, piedade, justiça.... Para exercer a sua pedagogia, escolhe os lugares onde há jovens interessados em dialogar: Ágora, Ginásio, *Symposium*, fala ao ritmo das conversas que enuncia sem para tal ser pago: “Os campos e as árvores não me podem ensinar nada, mas sim os homens que vivem na cidade” (*Fedro*, 230b).

Mas aquilo que a educação deve significar é elencado por Platão na *República*, no episódio da *Alegoria da caverna*. Segundo a teoria aí expressa, a educação deve fornecer ao indivíduo os meios para contemplar o Ser, o Bem (que coincide com a Verdade) e que foi visto pela alma antes de encarnar no corpo, fazendo com que não se prenda à facilidade do dia a dia, correndo de prazer em prazer, mas antes tente conseguir o prazer máximo pelo caminho doloroso da ascensão à verdade, uma vez que só o homem sábio pode administrar com prudência a cidade. A ser assim, é necessário forçar os indivíduos melhor dotados para a ciência a ascenderem ao Bem e alargar a educação aos restantes para que cada um conheça o lugar que nela ocupa. Apenas aqueles que forem instruídos convenientemente poderão, quando regressarem

à caverna, reconhecer cada imagem, o que ela é e o que representa, por terem contemplado a verdade relativa ao Belo, ao Justo e ao Bom. A caverna corresponde ao mundo visível e o sol é o fogo que se projeta dentro dela. A ascensão e a contemplação do mundo superior é o símbolo do caminho da alma em direção ao mundo inteligível, representando, aqui, o conhecimento do verdadeiro, a passagem do temporal ao Eterno. É compreensível que o sábio (filósofo) tenha de cair no ridículo ao regressar do espetáculo divino às misérias do mundo dos homens. Esta é uma alegoria da natureza humana e da sua atitude perante a cultura. A educação não é aqui focalizada do ponto de vista do absoluto (como na Alegoria do Sol), mas antes do ponto de vista do Homem: como transformação e purificação da Alma para poder contemplar o Ser Supremo. Antecipa a essência e os efeitos de todo o processo espiritual, mediante a visão da ascensão da Alma à região da luz e da verdadeira realidade, fazendo-nos viver pelo sentimento a dinâmica deste *phatos* (acontecimento, experiência, emoção), pondo em relevo, na metamorfose operada na Alma, a obra de libertação do conhecimento, designado *paideia* (educação). Platão aproxima-nos, ao mesmo tempo, da

verdadeira exposição da sua trajetória metódica, no ensino das matemáticas e da dialética.

Cristianismo e Renascimento

A seguir, no ocidente, impôs-se o Cristianismo que, para agregar os fiéis, tomou como base a catequese com vista a criar o homem novo, à semelhança do que é apontado nos Evangelhos que se distinguem pelo constante uso de analogias – destacando-se a ideia que hoje conhecemos em espelho, mas devemos preparar-nos para conhecer face a face, conhecer como somos conhecidos (cf. *ICor.*, 13). É, assim, uma educação informal com grande incidência moral aquela que o cristianismo desenvolveu, tendo toda ela uma finalidade bem determinada, em similitude com a pedagogia socrática.

No Renascimento, tenta-se, novamente, enlaçar o passado e o presente com vista ao futuro. Esse é o propósito da crítica, ainda que cáustica, de Rabelais no seu *Gargântua e Pantagruel*. Nascido entre 1484 e 1494, Rabelais foi escritor, padre e médico. Entrou para a História justamente pelos seus escritos, que traziam à tona,

de forma sarcástica, os defeitos de uma sociedade presa às eternas amarras do passado. Ao longo das muitas viagens por França, interessou-se pela observação da diversidade de costumes e tradições, desenvolvendo a sua obra no exagero hiperbólico, com personagens gigantes, excesso de comida e bebida, que significa a vitória do mundo popular e o aparecimento de novos tempos que façam esquecer a treva medieval. A obra apela a uma educação que promova a felicidade e desenvolva a liberdade, que também se deve manifestar na diversidade das leituras, no prosseguimento do novo espírito científico e respetivo abandono da atitude dogmática. O cristianismo não é inimigo, nem deve ser assim considerado, do conhecimento racional que a observação e a experimentação venham a suportar. O apetite exacerbado dos comensais significa o esmero que cada um deve ter pelo conhecimento científico: um saber autónomo de experiência feito e não de dogmas repetidos, entendendo a diversão e o jogo como meios essenciais de aprendizagem.



De Jean-Jacques Rousseau a Nietzsche

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), no *Emílio ou da educação*, romance pedagógico publicado em 1762, fornece, a par do pensamento de Sócrates/Platão, o fundamento da pedagogia dos séculos XIX e XX. O homem nasce naturalmente bom e convém que a educação não o estrague; por isso, compete ao preceptor/professor manter a pureza do estado natural, não devendo insistir na educação intelectual para lá do natural interesse do aprendiz que, para si, é exatamente aquele que vier a demonstrar, ao contrário do que faz a educação tradicional centrada apenas no intelecto, no cognitivo, para que, como acredita, a civilização e o progresso prosperem. Rousseau contesta a ideia da criança como um adulto em miniatura e enfatiza a ideia de infância como um lugar próprio e distinto da posição do adulto. A educação visa transformar a criança em adulto, nunca se preocupando com o que ela é, mas com aquilo em que a querem transformar e como a condição humana é caracterizada pela imperfeição. Rousseau não lhe fugirá

ao propor uma educação diferenciada para meninos e meninas, submerso ainda na ideia de que a mulher deve ser submissa ao marido e boa dona de casa, pois a sua capacidade de aprender intelectualmente seria inferior à do homem.

Talvez o pensamento educativo futurante de Rousseau não se prenda tanto com esse conceito de criança que virá a ser decisivo, mas com as consequências da sua ideia referente à autonomia e ao inteiro exercício da liberdade na vida societária nos desenvolvimentos que as suas propostas vieram a ter, nomeadamente por parte de Kant, seu admirador e seguidor. Por serem textos curtos, talvez não lhe tenham dado a importância devida, uma vez que também apontam para uma utopia difícil de realizar. O Iluminismo ou a idade da razão vieram para ficar e o homem não pode regredir para o estado de menoridade e de triunfo do dogma. *O Que é o Iluminismo?* (1784) mostra essa vontade do triunfo da razão contra o dogma, da liberdade de pensar e guiar o seu pensamento de forma autónoma e a *Paz Perpétua* expressa que as pessoas são egoístas e más, referindo que o estado da natureza é o da guerra e cabe à educação ensinar a resolver os

conflitos sem violência, para se poder viver numa sociedade racionalmente sustentada, participada, tolerante e o mais igualitária possível. Kant não seguiu nem se importou com a mitologia da criança, não se interessou em saber naquilo em que se irá transformar a criança enquanto adulto, mas que lugar o adulto deve ocupar na sociedade que o educou. A irracionalidade da infância é um obstáculo ao racionalismo kantiano, mesmo que, no homem por si descrito, continue a procurar as características distintivas da infância.

O enfoque na pureza da infância volta a ser posto em causa pelo mestre da suspeita: Nietzsche (1844-1900) que, nas *três metamorfoses* com que inicia a sua obra axial, *Assim falava Zarathustra* (1883), apresenta um otimismo redentor pela mão da criança, a última das três metamorfoses do espírito:

como o espírito se transforma em camelo, e o camelo em leão, e o leão, por fim em criança. [...] tal como o camelo, que, carregado, se dirige a toda a pressa para o deserto, assim se apressa ele (espírito) a caminho do seu próprio deserto. [...] no mais ermo dos desertos, ocorre a segunda metamorfose: aí, o espírito transforma-se em leão,

quer apoderar-se da sua liberdade e ser amo e senhor do seu próprio deserto. [...] ‘Tu deves’, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: ‘Eu quero’. [...] Criar novos valores – isso até mesmo o leão ainda não consegue; mas criar para si a liberdade necessária a uma nova criação – isso consegue a força do leão. [...] Para criar liberdade para si e dizer um sagrado ‘Não’ mesmo ao dever, para tanto, meus irmãos, é necessário o leão. [...] Outrora, ele amava o ‘Tu deves’ como o que havia para si de mais sagrado. Agora tem de descobrir ilusão e arbitrariedade até mesmo no que há de mais sagrado, a fim de que rapte ao seu amor liberdade para si próprio. [...] Mas disse-me, meus irmãos, que consegue ainda a criança, de que até o leão não fosse capaz? Porque tem ainda o leão rapinante que tornar-se numa criança? [...] A criança é inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer que sim. [...] Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso um sagrado dizer que sim; agora, o espírito quer o *seu próprio* querer, aquele que se perdera para o mundo conquistado o *seu próprio* mundo (cf. Nietzsche, 1998: pp. 28-30).

O espírito devém em camelo que abdica de dizer não e representa o peso, obediência, humilhação. O leão



diz não ao dever e representa a liberdade, ser amo e senhor, lutar e vencer o grande dragão que encarna os valores antigos, ao tu Deves contrapõe eu Quero, mesmo que não consiga criar novos valores, porque estes dependem de uma liberdade que os possa impulsionar. A criança diz Sim e representa o começar de novo, a inocência e esquecimento, o jogo e o espírito que conquista o seu próprio mundo.

O tempo atual prima pela democratização do ócio a que a escola do futuro deve estar atenta.

O Ócio Pleno

No mundo a haver, o ócio pleno marcará a realidade, tornando plena a utopia do *vadio da vida*. Aqueles que sempre fizeram o elogio do ócio como promotor da criatividade poderão ver esse desiderato massificado a quase toda a população num futuro sem profissões e ocupações. A vida passará a ser o fruir daquilo que a cada momento nos fará mais felizes e nos deixará mais saciados. Num mundo sem profissões e com uma boa parte dos indivíduos com uma vida inteira sem trabalho parece que o enunciado de Auguste Comte (1798-1857) “Saber

para prever, prever para poder”, que designava a função da ciência social moderna, se há de tornar supérfluo.

Disruptivas no século XX são as pedagogias libertárias porque combatem um modo de fazer escola, mesmo que centradas ainda na alfabetização no imenso e desigual espaço latino americano que, ao contrário das sucedâneas pedagogias críticas, estas de herança marxista e de enfoque exclusivamente político, são demasiado politizadas com o objetivo claro de transformar as sociedades liberais e consumistas em sociedades comunitárias e, em meu entender, não trazem nada de novo em torno da educação do futuro, pois apresentam-se como meros exercícios teóricos centrados nas universidades dos Estados liberais que muito dificilmente serão sensíveis às suas propostas, pois o triunfo do liberalismo e do individualismo foi o que permitiu, para o bem e para o mal, ou seja, um maior equilíbrio material das sociedades. Os pedagogos críticos estão inseridos nessas sociedades e nelas trabalham e obtêm o sustento, não sendo permitido qualquer movimento contestatário aos seus iguais nas sociedades coletivistas como Cuba, Rússia ou China. O exemplo daquilo em que a China quer transformar os espaços anteriormente au-

tónomos e agora da sua jurisdição como seja Hong Kong, transformando o liberalismo num comunitarismo de sentido único e centralizado, é o exemplo de que a crítica e o dissenso são uma prática exclusiva das sociedades liberais.

Agostinho da Silva e a Educação do Futuro

Mas como o desenvolvimento político que a educação vai servindo não é o mais importante para este assunto, voltemos à ideia de uma educação do futuro que deverá congrega num mesmo ideal, depois da democratização plena do ócio e do fim das profissões que aí vêm, a infância, a imaginação, a liberdade e a poesia. Agostinho da Silva (1906-1994) desenvolveu esta utopia e deu-lhe um lastro pouco comum, mas da maior importância, aproveitando a vida toda como *arte de viver*, onde a cultura é entendida como o modo de ser de cada um e em que a função da escola é manter os indivíduos curiosos com tudo que os rodeia, pois como muito bem lembra:

milhares de meninos estão surgindo no mundo já reformados. Nunca vão ter em-

prego. As profissões vão desaparecendo do mundo. [...] [o Espírito Santo] queria que todas as crianças fossem de tal modo livres e desenvolvidas que pudessem dirigir o mundo pela sua inteligência, pela sua imaginação, não propriamente por saberem aritmética ou por saberem ortografia [...] as crianças deviam dar ao mundo e aos homens, o exemplo do que devia de ser a vida. [...] a vida devia ser gratuita que ninguém tenha que pagar para viver e que trabalhar para viver [...] tendo a vida sido dada de graça, era inteiramente absurdo, inteiramente tolo, passar o resto da vida a ganhá-la (cf. Silva, 1996, pp.22 a 43).

Não ter um emprego, viver sem ofício nem benefício é o melhor bem que pode suceder à humanidade, pois a obrigação de cada um é ser aquilo que efetivamente desejar, tanto mais que a escola apenas se dirige à eficácia de uma vida futura que se quer materialmente bem-sucedida. O tempo a vir deve contrariar o decurso normal da escolaridade, retornando ao espírito da infância que as ocasiões do ócio pleno haverão de garantir, podendo observar a vida:

não com a ideia que já viveram todos aqueles dias, como hoje sucede a tanta gente que se levanta da cama para fazer nesse dia que



alvorece a mesma coisa que fizeram na véspera [...] o destino de todo o europeu que se mete na cama é de acordar na véspera, não é no dia seguinte, ele acorda na véspera para fazer de novo aquilo que já tinha feito anteriormente. E é preciso que não vamos cair nisso (Silva, 1996, p. 52).

Nas *Conversas Vadias*, diálogos com personagens multifacetadas que ocorreram em ambiente mais informal, Agostinho da Silva trata de forma original estas categorias. Seguindo a transcrição das mesmas da responsabilidade de Adelina Andrês, vejamos como entrelaça a relação Infância, Liberdade e Poesia, na crença absoluta de que a obrigação maior de cada um, de cada existente, que se deve entender sempre como único no mundo, é ser criador, produzir uma obra absolutamente diferente de qualquer outra, obra única de um ser único, ser um poeta à solta, seguindo o conselho do poeta Manuel Bandeira (1886-1968). Este ímpeto só se poderá manter pelo reviver, em cada momento, independentemente da idade, do espírito da criança, pois, como nos lembra, criança e criação têm significados muito semelhantes, revertendo naturalmente para a imaginação infantil que se apresenta como sinónimo de

criar. Compete a cada um “viver até ao fim com a capacidade de imaginação e de criação que, em geral, todas as crianças têm [...] que seria preciso nós conservarmos até ao fim da vida”, diz Agostinho ao poeta Manuel António Pina. O verdadeiro génio será sempre criança porque ser criança é um ato de plena liberdade, sem a qual não há imaginação nem criação, numa espécie de vivência conjunta do destino e da liberdade, do que não controlamos e daquilo que desejamos e podemos conseguir com o nosso esforço e querer, caminhando para “o ideal de um dia ter a total liberdade de cada um ser aquilo que é” (Manuel Pina e Agostinho da Silva, 1990, maio 24).

Poeta, como refere Agostinho, tem a sua origem em um verbo grego “que significa fazer no sentido de criar” (*Ibid.*). Nesta asserção, a poesia coincide com a vida toda: quem faz, o que quer que seja produz poesia, que não é obra exclusiva do poeta que compõe versos. Poeta é aquele que inventa qualquer coisa que o mundo ainda não conhecia, “é o mesmo tipo de criador, de imaginativo e de sabedor, que aparece na física, ou na matemática ou, por exemplo, no campo da metafísica ou da mística” (*Ibid.*). Ser poeta é

cumprir o dever de “fazer a obra que pode fazer e, porque ele é único, será a única obra daquele tipo no mundo”. Cada indivíduo, desde que nasce, torna-se em um criador único de uma realidade única. Um poeta à solta, vagabundo que anda de um lado para o outro à procura do seu lugar, contemplando mundo e criando mundos. Agostinho refere que a vadiagem é física, mas também mental ou intelectual, como esclarece com o exemplo do físico inglês Hawking que, estando fisicamente limitadíssimo, nunca deixou de vadiar intelectualmente, mantendo-se interiormente inquieto, o que lhe permitiu fazer a sua poesia, a “física da mais pensada, da melhor que se tem feito até hoje”. A nossa condição é a de sermos poetas à solta, pois em cada momento da nossa existência livremente assumida material, física e intelectual, é a criatividade e a espontaneidade que nos deve marcar, porque “o mundo é o poema em que Deus se transformou”. Ser *poema* é cumprirmos a nossa missão enquanto existentes, necessidade interior que nos impele na realização da vontade pessoal. O facto de termos nascido coloca-nos a missão de nos cumprirmos por inteiro, estarmos na vida em plena aceitação daquilo que somos e

do que podemos vir a ser, de forma simples, desinteressada, tranquila e alegre, à semelhança da *papoila* e do *gato*. Em suma, cumprir-se é realizar a vontade pessoal, seja no ócio, seja na escola, seja no campo, seja na cozinha, na jardinagem, no hospital, como *dandi*, como estudante ou professor, como agricultor, como cozinheiro, como médico ou enfermeiro, ou qualquer outra ocupação em que cada um se sinta verdadeiramente realizado e só o espírito da criança nos auxiliará nesta tarefa: “todo o objetivo da nossa vida deve ser: quando acabássemos, as pessoas dizerem *Morreu um Poema!*”

Este é o melhor desiderato de uma utopia educativa, de uma finalidade que a educação e a instrução tal como foi entendida ao longo dos tempos veio contrariando, mas agora que o ócio pleno para cada vez mais existentes passou a ser uma certeza, terá que considerar de forma séria. Não vale a pena alimentar a ideia de que as escolas vão continuar a educar para uma profissão e uma ocupação num mundo em que o trabalho se tornará escasso e, por isso, a escola haverá de cumprir plenamente o desígnio em que se originou: ensinar a viver no ócio, sem ocupação nem preocupação, pois



a vida é mais do que o alimento e o corpo mais do que o vestuário... as aves não semeiam nem ceifam... os lírios do campo não trabalham nem fiam e Salomão, em toda a sua glória, não se vestiu como um deles... não vos inquieteis com o dia de amanhã, porque o dia de amanhã tratará das suas inquietações. A cada dia basta o seu cuidado (cf. Mat., 6, 25-34).

A utopia educativa de pedagogos como Agostinho da Silva é coincidente, portanto, com os melhores ensinamentos dos mestres da humanidade que nos mostraram como, nas alegorias, mora toda a sabedoria do mundo. Se quisermos dar-lhe um lastro mais científico-positivista, vejamos como Aldous Huxley (1894-1963) nos mostra que não haverá futuro sem passado, e como o homem, na sua caminhada, aprende a habitar em novas realidades como a inteligência artificial; mas, apesar de todas as mudanças, acredita que o mundo a vir cumprirá o desejo de resistência ao que inevitavelmente se tornará dominante, tal como anuncia no prefácio do *Admirável Mundo Novo* (1932), no qual já nos encontramos e que se prevê mais inumano e artificial, onde os modos de vida provavelmente deixarão de ter qualquer referência cultural:

Eis porque este atual admirável mundo novo é o mesmo que o antigo. Os seus defeitos, como obra de arte, são consideráveis [...]. Entre as soluções utópica e primitiva do seu dilema haveria a possibilidade de uma existência sã de espírito – possibilidade atualizada, em certa medida, entre uma comunidade de exilados e refugiados que teriam abandonado o Admirável Mundo Novo e viveriam dentro dos limites de uma Reserva. Nessa comunidade a economia seria descentralizada, à Henry George, a política seria kropotkinesca, cooperativa. A ciência e a técnica seriam utilizadas como se tivessem sido feitas para o homem, e não (como são presentemente e como serão ainda mais no mais admirável dos mundos novos) como se o homem tivesse de ser adaptado e absorvido por elas. A religião seria a procura consciente e inteligente do Fim Último do Homem, o conhecimento unificado do Tao ou Logos imanente, da Divindade ou Brama transcendente. E a filosofia dominante da vida seria uma espécie de Utilitarismo Superior, no qual o princípio da Felicidade Máxima seria subordinado ao princípio do Fim Último (cf. Huxley, 1976: 7-9).

Referências Bibliográficas

- ANDRÊS**, Adelina (2015). *Agostinho da Silva: a 'vida conversável' como fundamento da educação*. Braga: UMinho [Tese de Doutoramento] <http://hdl.handle.net/1822/38794>
- ARQUIVOS RTP**. (1990, maio 24). *Conversas Vadias. Manuel António Pina e Agostinho da Silva*. Ep.12. [Vídeo]. Arquivos RTP. <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/conversa-com-manuel-antonio-pina/>.
- COUTO**, Filipe (2012). *A Mediação Cultural em Agostinho da Silva na Senda do Quinto Império*. Dissertação de Mestrado não publicada. Universidade do Minho. Braga: UMinho. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/24022>.
- HUXLEY**, Aldous (1976). *Admirável Mundo Novo*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- JAEGER**, Werner (2018). *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. 6ª ed. S. Paulo: Martins Fontes.
- KANT**, Immanuel (1989). *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70.
- MANSO**, Artur (2017). *Escolas Para Quê? Ensaio Sobre a Pedagogia Indolente*. Porto: Estratégias Criativas.
- NIETZSCHE** (1998). *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Relógio D'Água.
- PLATÃO** (1983). *A República*. 4ª ed. Lisboa: FCG
- RABELAIS** (s/d). *Gargântua e Pantagruel*. Lisboa: Amigos do Livro
- ROUSSEAU** (1990). *Emílio*. 2 vols. Lisboa: Europa-América
- SILVA**, Agostinho (1996). *Namorando o Amanhã*. Alhos Vedros: Cooperativa de Animação Cultural de Alhos Vedros.



Utopia é Semente: Notas sobre a Sociedade Almejada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra

Cyntia Nataly Malcher Bezerra^[1]

cyntiamalcher rp@gmail.com

Resumo: Este artigo investiga em que consiste a proposta do *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST) e que tipo de discursos são disseminados por este movimento. O MST trata-se de um movimento social que reivindica uma reforma agrária contestando as práticas da atual sociedade brasileira. Realizou-se um estudo comparado de documentos disponibilizados pelo MST com a obra *Utopia* de Thomas More, bem como algumas obras dos filósofos Michel Foucault, Karl Mannheim, Marilena Chauí e Ernst Bloch em relação ao conceito de utopia. Em geral, constatou-se que o MST dissemina discursos contra-hegemônicos que ambicionam um amplo plano de mudanças para a sociedade brasileira, no sentido de acionarem outras possibilidades para construir uma realidade mais justa, plural e humanizada.

Palavras-chave: Utopia; Utopia do MST; Análise do Discurso; Discurso contra-hegemônico.

Utopia is a Seed: Notes on the Society Desired by the Landless Rural Workers Movement

Abstract: This article investigates what the Movement of the Landless Rural Workers (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – MST) proposes and what kind of discourses are disseminated by this movement. The MST is a social movement that claims agrarian reform by contesting the practices of the current Brazilian society. A comparative study was carried out of documents made available by the MST with Thomas More's *Utopia*, and the works of the philosophers Michel Foucault, Karl Mannheim, Marilena Chauí and Ernst Bloch on the concept of utopia. In general, it was found that the MST disseminates counter-hegemonic discourses that aim to bring about a wide-ranging plan of change for Brazilian society, in the sense of activating other possibilities to construct a more just, plural and humanized reality.

Key Words: Utopia; MST's Utopia; Speech analysis; Counter-hegemonic discourse.

[1] Investigadora em Comunicação e Cultura. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – ULISBOA.

Introdução

O *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (MST) é um movimento social de grande expoência no Brasil, que, conforme apontado em seu *site* oficial, tem como objetivos principais a luta pela terra, pela reforma agrária e por mudanças sociais no país. Em linhas gerais, contesta o molde de desenvolvimento praticado nas sociedades regidas pelo sistema capitalista, condenando o latifúndio e o modelo de produção agrícola voltado para os interesses mercantis, por acreditar ser este um promotor de desigualdade social, prejudicial ao meio ambiente e à vida como um todo no planeta.

Ao deter uma atenção cuidadosa sobre os documentos, mobilizações e objetivos do movimento, é possível presumir que, embora ele tenha por eixo central a luta por questões rurais, o mesmo incorpora dimensões que extrapolam esse segmento, aspirando largas mudanças em toda a estrutura social com vista a uma alternativa assentada em princípios socialistas. Tomando por hipótese que o MST dissemina discursos contra-hegemônicos e utópicos, este artigo se deteve a analisar pontos que elucidem se este

aspecto se confirma, e, em caso positivo, traduzir o que isso representa, revelando, inclusive, que tipo de sociedade é almejada pelo movimento.

O método utilizado privilegiou a pesquisa documental, a pesquisa bibliográfica e o estudo comparado. Como foco principal de investigação, tomou-se a análise de arquivos oficiais que apontam as diretrizes do movimento – sendo estes a *Proposta de Reforma Agrária Popular do MST* e a *Cartilha do Programa Agrário* – à luz da obra clássica *Utopia* de Thomas More, assim como de teóricos que tratam o tema da utopia como Michel Foucault, Karl Mannheim, Marilena Chauí e Ernst Bloch.

MST: o Levante Popular que Vem do Campo

O *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (MST) surgiu na Região Sul do Brasil no final da década de 70, a partir do esforço de organização de pequenos agricultores em prol da luta pela reforma agrária. Na época, esses agricultores enfrentavam um mal-estar em virtude da concentração fundiária e da mecanização da produção agrícola (Vargas, 2006, p. 34). Assim, foi na luta organizada que viram



uma forma de enfrentamento dessas mazelas.

A modernização da atividade agrícola impulsionada pelas políticas do governo militar no Brasil, na década de 70, provocou um brusco desequilíbrio nas relações existentes no cenário rural, pois esvaziou a função de grandes contingentes populacionais camponeses, em sua maioria composto por famílias arrendatárias, pequenos agricultores e posseiros do sul do país, que não tinham como se adaptar às exigências da nova lógica de produção (Morissawa, 2001, p.120).

Morissawa afirma que a construção da hidrelétrica de Itaipu foi outro fator responsável por intensificar o êxodo rural no estado do Paraná:

Parceiros, posseiros e arrendatários já sofriam um processo de expulsão devido à mecanização da agricultura. Para piorar a situação, a construção da Hidrelétrica Binacional de Itaipu levou à desapropriação de mais de 12 mil famílias de oito municípios do extremo oeste do estado (Morissawa, 2001, p.121).

Diante desse impasse, as opções encontradas por essa mão-de-obra expulsa do campo foi a de migrar para os centros urbanos a fim de ocupar as vagas na indústria, mudando radi-

calmente a sua vida e rotina, ou a de passar a ocupar as fronteiras agrícolas sugeridas no projeto de colonização^[2] do Governo Federal, que compreendiam estados como Rondônia, Pará e Mato Grosso. Dadas as tentativas fracassadas de adaptabilidade em ambas as alternativas, em razão da seguinte crise na indústria ou mesmo pela dificuldade de viver em outras regiões, a escolha encontrada pelos camponeses foi a de retornar aos espaços de origem no sul do país e promover um movimento de enfrentamento ao projeto neoliberal (Stedile & Fernandes, 1999, p.16).

Além desta questão de natureza socioeconômica, outros dois agentes apontados como de significativa influência para o surgimento do MST foi a inspiração das lutas pela terra no Nordeste do Brasil, promovidas pelas Ligas Camponesas^[3] e também graças

[2] O governo militar em vista de incorporar o território amazônico ao resto do país, evitando assim as temidas perdas de território, sob o lema “integrar para não entregar” realizaram políticas de estímulo à ocupação de áreas de baixa demografia na Amazônia brasileira. Doutrina de Segurança Nacional.

[3] Foi um importante movimento em prol da reforma agrária no país antes da instauração da Ditadura Militar do Brasil, que mobilizou milhares de pessoas em torno das palavras de ordem “na lei ou na marra” e “terra ou morte”. Vista como ameaça pelos militares, terminaram sendo extintas após terem seus simpatizantes

ao trabalho pastoral da igreja católica e da igreja luterana, que exerceram determinante colaboração na concepção ideológica do movimento, realizando um trabalho de conscientização dos camponeses sobre seus direitos, estimulando-os a lutarem pela construção de uma sociedade mais justa (Stedile & Fernandes, 1999, p.16).

Como Stedile e Fernandes mencionam, “A Igreja parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: “Espera que tu terás terra no céu”. Pelo contrário, passou a dizer: “Tu precisas te organizar para lutar e resolver os teus problemas aqui na Terra” (1999, p.20). Essa atuação da igreja católica se deve à então emergente Teologia da Libertação^[4]. Cabe destacar como realização expressiva dessa corrente a criação, em 1975, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que, embora inicialmente voltada para a defesa dos posseiros no centro-oeste e Norte do Brasil, se configurou logo, em tempos de regime militar, como

e membros presos e assassinados (Montenegro, 2012, pp.394-395).

[4] É uma corrente teológica cristã originada na América Latina após o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, que prevê uma leitura das Escrituras Sagradas com vista à defesa dos pobres e oprimidos e combate às injustiças econômicas, políticas e sociais (Camilo, 2011).

aliada importante do MST nas lutas e pressões em prol da reforma agrária.

A ocupação da Fazenda Macali, localizada no município de Ronda Alta, no Rio Grande do Sul, no dia 7 de setembro de 1979, é considerada como o marco embrionário do MST. É importante esclarecer que existe um cuidado por parte dos militantes do movimento em mencionar que este foi uma espécie de centelha que, posteriormente, deu início a toda uma sequência de lutas pelo país, o que evidenciava que o anseio pela reforma agrária extrapolava e muito as fronteiras da Região Sul onde teve origem (Morissawa, 2001, p.123).

Caldart menciona que o movimento contou com um período de gestação até a fundação oficial em 1984, durante um evento.

O MST teve sua gestação no período de 1979 a 1984, e foi criado formalmente no Primeiro Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra, que se realizou de 21 a 24 de janeiro de 1984, em Cascavel, no estado do Paraná (Caldart, 2001, p. 207).

Conforme apontamento fornecido na sua página eletrônica (<https://mst.org.br/>), atualmente o *Movimento Sem Terra* tem atuação em 24 estados



nas cinco regiões do país. Estima-se que pelo menos 350 famílias já tenham conquistado a terra por meio da luta dos trabalhadores rurais. Mas a conquista de um lugar para viver e cultivar é só a primeira luta, seguida dela vêm muitas outras para garantir a permanência no campo, como a conquista de infraestruturas básicas de saneamento, eletricidade, saúde e educação.

Utopia: reflexões sobre a delimitação do conceito

Desde a publicação da célebre obra de Thomas More, o vocábulo utopia passou a ser amplamente utilizado, mas é importante assinalar que a criação do neologismo não marca a existência do conceito no mundo, nem mesmo acerca do que o entende como gênero literário. Afinal, produções que lhe são anteriores como a *República de Platão* ou a descrição da idade do ouro nos poemas de Virgílio e Ovídio já traziam a exposição literária de um lugar onde existe uma sociedade perfeita e feliz (Chauí, 2016, p. 29). Porém, é inquestionável que após o termo ser cunhado no romance inglês, uma onda de atenção ao tema foi inaugurada.

Os usos e discussões suscitadas ao longo do tempo sobre o conceito de *utopia* lhe conferiram diferentes entendimentos e delimitações. Criada a partir do radical grego *tópos*, que significa lugar, com a junção do prefixo “u”, que implica o sentido de negação, a palavra idealizada por More, segundo ele próprio, tinha por intenção referir-se a “lugar nenhum” (Chauí, 2016, p. 30).

Chauí afirma que “O significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, qual seja, o não-lugar é o que nada têm em comum com o lugar em que vivemos, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta” (Chauí, 2016, p. 30). A autora também pondera que logo foi somado ao significado do vocábulo também o caráter positivo, referindo-o como o “bom lugar”. A partir dessa ponderação, ela então situa utopia como uma orientação que inspira a construção de uma sociedade mais justa e harmoniosa, ou seja, que não está esvaziado em si mesmo como mero devaneio.

É pertinente sublinhar que Marx e Engels manifestaram uma posição contrária às utopias. Este último, inclusive, deteve uma longa discussão sobre o tema na sua obra *Socialismo*

Utópico e Socialismo Científico (Chauí, 2016, p.31). Embora os idealizadores do marxismo tenham rejeitado o atrelamento da corrente ao conceito de utopia, no século XX, um dos principais filósofos marxistas, Ernst Bloch (1946), trouxe um importante contributo ao defender a funcionalidade da utopia para o marxismo.

Para defender sua tese, Bloch distingue o sonho noturno do sonho diurno, sendo este último o sonhado durante o estado desperto, numa referência de que a natureza da utopia seria justamente essa, isto é, de ser um sonho concebido em pleno gozo de consciência. Ele destaca, assim, que os objetos imaginados nesse estado de abstração tendem a se converter numa busca concreta, e é justamente nesse facto que se apoia o valor das utopias, como fica explícito no excerto a seguir:

E, acima de tudo, fica claro aqui: ao contrário do “sonho” noturno comum, o devaneio pode conter, se necessário, a fundação, e em vez de ócio, levar a ação – que também ocorre aqui, sem dúvida –, pode conter um impulso incansável para alcançar o que a fantasia pintou (Bloch, 1947, p.65)^[5].

[5] “Y sobre todo, se pone aquí de manifiesto: a diferencia del sueño corriente nocturno, la ensoñación puede contener, dado el caso, médula, y en lugar del ocio, la enervación-que

Manifestando contrariedade à crítica de desmerecimento das utopias, Bloch afirma que os sonhos diurnos estão longe de serem elucubração, uma vez que, são engendrados num estado de completa lucidez, em que não há qualquer alucinação que não seja imposta livremente e que possa ser cessada (Bloch, 1947, p.65). De tal modo, defende que a utopia está longe de ser algo de carácter ilusório, ou seja, vazio de sentido e, portanto, inútil.

Partilhando da mesma compreensão, Mannheim entende como utópico o estado de espírito que se apresenta como incongruência à realidade em que ocorre, e que, sobretudo, é promotor de mudanças legítimas no atual contexto ou em um contexto futuro. Dessa forma, para ele são referidas “como utópicas somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento” (Mannheim, 1968, p. 144).

Assim, Mannheim sustenta o carácter revolucionário da utopia, enquanto

también aquí se da, sin duda-, puede contener un impulso infatigable dirigido a lograr lo que la fantasía ha pintado” (Bloch, 1947, p.65). Tradução Nossa.



força capaz de promover a ruptura na ordem vigente. Segundo o sociólogo, ao possibilitar o reconhecimento dos problemas e falhas de uma sociedade e, em concomitância, inspirar em seu seio o desejo por mudança, a utopia pode ser entendida como uma potência dialética que orienta a superação de uma realidade tortuosa para a edificação de outra melhor em seu lugar.

Para Mannheim, a recepção das utopias é sempre marcada por uma forte resistência. Como o autor afirma, são frequentes as tentativas da ordem dominante de manter tais ideologias em descrédito e taxá-las como absurdas, pois assim resguardam a perpetuação do poder hegemônico, como é possível notar no fragmento a seguir:

Em consequência, os representantes de uma dada ordem não adotaram em todos os casos uma atitude hostil para com as orientações que transcendessem a ordem existente. Antes, sempre pretenderam controlar estas ideias e interesses situacionalmente transcendentais, impossíveis de serem efetivados no quadro da ordem vigente, tornando-os, dessa forma, socialmente impotentes, de modo que tais ideias fossem confinadas em um mundo além da história e da sociedade, onde não pudessem afetar o *status quo* (Mannheim, 1968, p. 144).

Em uma leitura de Foucault sobre o tema, vemos que, embora ele reconheça e, inclusive, faça diversas ilustrações na sua obra sobre o caráter imaginativo da utopia, isso não é usado por ele como marcador de impossibilidade, e sim para mostrar, a partir de exemplos simples, que ela cumpre um papel fundamental de apontar a possibilidade de uma outra realidade. Assim, ele afirma:

Meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado. Penso, afinal, que é contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopias. A que se deve o prestígio da utopia, a beleza, o deslumbramento da utopia? A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo sem corpo, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorpóreo (Foucault, 2013, p. 8).

Foucault compreende as utopias como ideias de civilização que existem, existiram e sempre existirão em todas as sociedades. Como o filósofo afirma,

em toda a sociedade há utopias, as quais são precisas e reais, as quais podem ser situadas e medidas (Foucault, 2013, p.19). Para ele, a natureza delas está em atuarem justamente como *contraespaços*, que como esclarece no excerto seguinte, são espaços que se opõem a todos os outros, exercendo uma força de transmutação desses:

Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia. Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são *absolutamente* diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contraespaços* (Foucault, 2013, p.20).

Defende, portanto, ser mais correto que o conceito seja entendido como um “outro lugar” e não um “não lugar”, conforme dá conta o sentido etimológico da palavra utopia. E é neste entendimento que Foucault sugere a atribuição de uma nova palavra: heterotopia. A qual ele entende como lugares de contestação da ordem hegemônica de natureza mítica, ao mesmo tempo que reais. Assim, sim-

plesmente, espaços diferentes, mas jamais inexistentes (Foucault, 2013, p.21).

Foucault, acerca do caráter imaginativo das utopias, assegura que quando nos entram ideias na cabeça que nos põem a imaginar uma realidade outra, então, ela se coloca diante de nós como algo que pode se obter e pelo qual se tem pressa. Como o pensador cita, “(...) essas coisas que entram dentro da minha cabeça permanecem no exterior, pois vejo-as diante de mim e eu, por minha vez, devo me adiantar para alcançá-las” (Foucault, 2013, p. 10). Portanto, para o autor, o facto da utopia possuir essa natureza abstrata é justamente o que lhe agrega maior valor, pois faz dela um norte a ser perseguido.

Ambos os autores supracitados têm a concepção comum de que utopia é uma orientação de superação de uma dada sociedade e, em alguma medida, empenham-se em desconstruir a ideia, corriqueiramente atribuída, de que se trataria de um mero devaneio com possibilidades nulas de concretização, emprego que classificam como equivocado por se tratar de um claro esforço, por partes interessadas em manter o *status quo*, de anulação da força dialética contida nas utopias.



E é justamente nesta compreensão do conceito de utopia que se ampara este estudo.

Desbravando a sociedade almejada pelo MST

Após uma pesquisa exploratória nos arquivos compilados no *site* oficial do MST, disponível no endereço eletrônico: <http://www.mst.org.br/>, para o esforço desta pesquisa, optou-se por focar a atenção na *Proposta de Reforma Agrária Popular do MST* e na *Cartilha do Programa Agrário*, elaborados respectivamente, para o V Congresso do MST, em 2007 e o VI Congresso do MST, em 2014. Escolha que se deu por serem documentos que fornecem os fundamentos do Programa de Reforma Agrária Popular, principal frente de luta do movimento.

Acerca dos objetivos do MST, os documentos apontam o claro desejo de construção de uma nova sociedade, como se notam nos trechos destacados a seguir:

Construir uma nova sociedade: igualitária, solidária, humanista e ecologicamente sustentável. Desta forma, as propostas de medidas necessárias fazem parte de um am-

plu processo de mudanças na sociedade e, fundamentalmente, da alteração da atual estrutura de propriedade da terra; de organização da produção e da relação do ser humano e natureza (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2010, p.43).

Nosso programa agrário busca mudanças estruturais na forma de usar os bens da natureza, que pertencem a toda sociedade, na organização da produção e nas relações sociais no campo. Queremos contribuir de forma permanente na construção de uma sociedade justa, igualitária e fraterna (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2013, p. 35).

Ambas as apresentações acerca dos objetivos do MST, mencionadas acima, contém um discurso que preza pela luta por um novo modelo de produção agrícola dentro de uma dimensão de luta maior, que ambiciona uma mudança na conjuntura social: com a adoção de relações de produção e trabalho que dão prioridade à vida e prevejam o uso sustentável dos recursos naturais e que extingam a desigualdade de classes e garanta iguais condições de acesso à moradia, educação, saúde, lazer e direitos a todas as pessoas. O movimento revela, des-

ta forma, o propósito em edificar um novo arranjo da sociedade.

No excerto a seguir, o MST indica os caminhos para tornar o projeto possível, afirmando que a luta por esta sociedade outra deve ser uma construção coletiva.

Um novo projeto de país que precisa ser construído com todas as forças populares, voltado para atender os interesses e necessidades do povo brasileiro. E, buscamos assim, com a luta pela reforma agrária popular, acumular forças, obter conquistas para os camponeses e derrotas para as oligarquias rurais, organizar e politizar nossa base social, ampliar e consolidar o apoio da sociedade à nossa luta. É dessa forma que iremos construir nossa participação nas lutas de toda a classe trabalhadora para construir um processo revolucionário, que organize a sociedade e um novo modo de produção, sob os ideais do socialismo (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2013, p.32).

A partir desta passagem se pode inferir que o MST tem o propósito de construir uma outra realidade social, no Brasil, com base em ideais socialistas, por estar convicto de que a atual não representa o melhor para o povo, uma vez que se encontra cooptada

para atender aos interesses das oligarquias. E para realizar essa empreitada, o movimento confia na união das forças populares, nas quais se insere, por sua parte, cumprindo o dever de lutar pela implementação da Reforma Agrária Popular.

O fragmento abaixo revela as condições de moradia e acesso aos serviços para o bem viver na sociedade:

O programa de reforma agrária para um novo projeto de agricultura popular deverá ser acompanhado por um amplo programa social, por parte do Estado, que garanta a toda a população do campo, as mesmas oportunidades de todos os brasileiros. 8.1. Implantação de um amplo programa de construção e melhoria das moradias no meio rural, conjugado com garantia de acesso à energia elétrica, de fontes de energia renováveis e alternativas, água potável, transporte público, serviços de informática e atividades culturais em todas as comunidades rurais. Bem como desenvolver nessas comunidades programas de saúde familiar preventiva. 8.2. Desenvolver um programa de democratização dos meios de comunicação de massa, para que as comunidades possam ter suas rádios comunitárias, acesso aos programas de TV comunitária, etc (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2010, p.45).



Deduz-se que, na sociedade almejada pelo MST, o Estado tem uma preocupação legítima com o povo constituindo-se como a garantia para a promoção de oportunidades iguais para todos. O campo é dotado das mesmas condições da cidade, isto é, de acesso pleno às infraestruturas, lazer e tecnologias que respeitem o meio ambiente. Os cidadãos desta comunidade têm amplo alcance aos meios de comunicação, porque nela já não se tolera que estes fiquem restritos às mãos de monopólios de mídia.

É possível identificar pontos de similaridade do projeto de sociedade do MST com a sociedade descrita por More em *Utopia* – e optamos pelo estudo comparado com esta célebre obra por entendê-la como um texto que revela as aspirações do homem que, no século XVI, já ansiava pela construção de núcleos sociais que teriam como pilares a igualdade e a justiça. Esta situação pode ser vislumbrada no trecho em que o autor menciona que a ilha possuía cidades grandes, magníficas e idênticas em projeção arquitetônica, nas quais se falava a mesma língua, praticavam-se os mesmos costumes e organização, e que eram regidas por semelhantes leis (More, 2014, p.50), descrição esta

que revela uma organização espacial fundamentada na igualdade, o que faz da ilha um lugar aprazível e confortável para todos os seus habitantes.

A passagem a seguir destaca as relações sociais e produtivas na sociedade almejada pelo MST, pondo a emancipação do trabalhador e bem-estar dos habitantes como questão soberana, em detrimento da subordinação à ordem do lucro praticado na sociedade atual.

Toda a produção será desenvolvida com o controle dos trabalhadores sobre o resultado de seu trabalho. As relações sociais de produção devem abolir a exploração, a opressão e a alienação. a) Assegurar que a prioridade seja a produção de alimentos saudáveis, em condições ambientalmente sustentáveis, para todo povo brasileiro e para as necessidades de outros povos. b) Considerar que os alimentos são um direito humano, de todos os cidadãos e não podem estar submetidos a lógica do lucro. c) Utilizar técnicas agroecológicas, abolindo o uso de agrotóxicos e sementes transgênicas. d) Usar máquinas agrícolas apropriadas e adaptadas a cada contexto socioambiental, visando o aumento da produtividade das áreas agrícolas, do trabalho e da renda, em equilíbrio com a natureza. e) Promover as diversas formas de cooperação agrícola,

para desenvolver as forças produtivas e as relações sociais. f) Instalar agroindústrias no campo sob controle dos camponeses e demais trabalhadores, gerando alternativas de trabalho e renda, em especial para a juventude e as mulheres. (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2013, p. 36).

Na sociedade vislumbrada pelo MST, os trabalhadores estão livres das relações de subordinação trabalhista e da alienação do seu trabalho, pois são eles próprios que controlam os meios de produção. O interesse de prover a necessidade alimentar da nação e de nações vizinhas é a máxima da produção agrícola, em vista de que a alimentação é um direito humano prioritário e, portanto, o lucro nunca deve lhe sobrepor. Além disso, existe uma preocupação em garantir boas condições para a permanência no campo.

Marca semelhante a isso se encontra na obra *Utopia*. Conforme descreve More, durante a ida ao mercado cada família adquire somente o que necessita e deseja, sem que para isso tenha que despendar qualquer quantia monetária ou compensação (More, 2004, p.63). De tal modo, revela-se que a ilha é um lugar onde as relações mercadológicas não são a prerrogati-

va, uma vez que, acima de tudo, se assegura que todos tenham o que precisam, porque é a vida que se constitui como prioridade absoluta.

A passagem seguinte traz a perspectiva das questões de educação e cultura na sociedade sonhada pelos militantes do MST:

O conhecimento deve ser um processo de conscientização, libertação e de permanente elevação cultural de todos e todas que vivem no campo. a) Garantir à população que vive no campo, o acesso aos bens culturais e o direito à educação pública, gratuita e de qualidade, em todos os níveis; b) Incentivar, promover e difundir a identidade cultural e social da população camponesa; c) Assegurar o acesso, a produção e controle dos mais diferentes meios de comunicação social no campo; d) Desenvolver a formação técnico-científica e política, de forma permanente, para todos que vivem no campo; e) Combater, permanentemente, todas as formas de preconceito social, para que não ocorra a discriminação de gênero, idade, etnia, religião, orientação sexual, etc. (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2013, p. 37)

Conforme se nota, o MST aspira uma sociedade onde o conhecimento seja um direito garantido, que



traga conscientização aos cidadãos, promovendo a sua elevação cultural e emancipação. Um lugar onde existe respeito às diferenças de gênero, idade, etnia, religião e orientação sexual, sendo desprezível qualquer tipo de violência e preconceito.

Essa valorização do acesso dos cidadãos ao saber também está presente na obra de More, quando relata que as crianças em Utopia são versadas em literatura e que os adultos cultivam o hábito regular da leitura por toda a sua vida (More, 2004, p.75). A tolerância é outra das práticas cultivadas em Utopia. Como o autor descreve, nas cidades que compreendem o território da ilha são praticadas diversas religiões. Alguns dos cidadãos cultuam o sol, outros a lua ou mesmo algum planeta (More, 2004, p.112).

Com o excerto seguinte se evidencia que o MST sonha construir uma sociedade moderna, tecnológica e sustentável.

A reorganização da produção agrícola brasileira deve vir acompanhada por um novo sistema de planejamento e modelo tecnológico orientado pelo enfoque ecológico e participativo. Buscar o aumento da produtividade da terra e a produtividade do trabalho, em equilíbrio com o meio

ambiente, preservando as condições da natureza e garantindo a produção de alimentos saudáveis. 6.2. Desenvolver pesquisas e tecnologias agro-ecológicas adequadas aos agro-ecossistemas, que promova a sustentabilidade cultural, social, econômica e ambiental e a elevação da produtividade do trabalho e das terras. 6.2. Desenvolver programas massivos de formação em agroecologia dos camponeses e camponesas e da juventude em todas as regiões do país (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2010, p.44).

A produção prima pela segurança alimentar e é realizada em total equilíbrio com o meio ambiente, por isso dispensa o uso de agrotóxicos e conta com tecnologias limpas que lhe garantem tanto o aumento da produtividade como o direito das gerações futuras em usufruir de boas condições ambientais. Prevê uma organização produtiva agrícola de viés agroecológico e participativo do trabalhador.

Concepção similar é posta por More na sua obra ao descrever que em Utopia são utilizadas tecnologias que otimizam o uso dos recursos naturais, quando menciona que as águas dos rios são distribuídas por canais por boa parte da cidade, e nas áreas em

que esse recurso não chega a opção é fazer a captação da água da chuva, que serve muito bem para o cuidado das atividades diárias (More, 2004, p.52). Como se nota, nesta sociedade precognizada pelo autor temos os benefícios de uma tecnologia que respeita a natureza.

O trecho abaixo clarifica aspectos sobre as relações com o meio ambiente e acesso aos recursos naturais na sociedade visionada pelos militantes Sem Terra.

A terra e todos os bens da natureza, em nosso território nacional, devem estar sob controle social e destinados ao benefício de todo povo brasileiro e das gerações futuras. Para isso devemos lutar para: a) Democratizar o acesso à terra, às águas, à biodiversidade (florestas, fauna e flora), minérios e fontes de energia. b) Impedir a concentração da propriedade privada; c) Estabelecer o tamanho máximo de propriedade da terra; d) Eliminar o latifúndio; e) Garantir a função social do uso, posse e propriedade da terra; f) Assegurar a devolução para o povo de todas as terras, territórios, minérios e biodiversidade hoje apropriados por empresas estrangeiras. g) Demarcar e respeitar todas as áreas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, ribeirinhas, extrativistas, de pescadores artesanais e tradicio-

nais (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2013, p. 35).

No horizonte social ideal do MST, a aquisição de terra deve ser democrática, portanto, cabe coibir a concentração de áreas nas mãos do interesse privado, garantindo a função social da terra e o impedimento da especulação. Os recursos naturais são colocados sempre ao serviço da nação e acessíveis facilmente por todos os seus cidadãos, sendo o Estado o principal guardião. A demarcação das terras indígenas, quilombolas e de demais minorias, para o movimento, deve ser garantida e respeitada.

Acerca das cidades descritas em *Utopia*, More conta que não há em qualquer delas a ambição de expandir território, uma vez que os habitantes de Utopia enxergam a terra como recurso que deve ser destinado ao cultivo e não para servir como mero objeto de posse (More, 2004, p.49). Nesta descrição, é atribuído igual importância e valor à terra enquanto instrumento que está para servir ao bem comum, evitando-se, assim, que seja usada sumariamente para interesses comerciais.

Afinal, que documentos balizadores de um movimento social podem ter



de relação com uma obra literária, e o que isso importa? Cabe ressaltar que ambos se tratam de enunciados postos em circulação, que assumem o papel de questionar a sociedade, a qual os recebe, se por acaso seria possível conceber uma realidade diferente da que a norteia. A utilidade de tal investigação está em elucidar que a partir de tal estudo comparado é possível identificar o discurso contra-hegemônico fluindo em diferentes esferas (ora na literária, ora na luta social), atravessando os séculos, atualizando-se, escapando, encontrando um modo de existir mesmo num meio onde imperam os discursos hegemônicos, e, seguramente, promovendo reflexões que podem impulsionar mudanças culturais de cunho contra-hegemônico.

E aqui entendemos contra-hegemonia a partir de Raymond William (1979, p.116-117), que a entende como formas culturais e políticas diretamente opostas ao poder hegemônico dominante. De tal modo, formas que assinalam rompimentos com uma ordem específica de ver o mundo consagrada como válida e imperativa.

Considerações Finais

A partir deste artigo podemos compreender que, à medida que o MST promove discussões que colocam em evidência os problemas da sociedade atual e a necessidade de superá-los, promovendo o desejo genuíno da construção de um *contraespaço*, movendo interesses e pessoas, está a ir ao encontro do visionar possibilitado pelas utopias que, por sua vez, é promotor de uma força de ação. Assim, o que partiu de uma ação imaginativa pode passar a tomar forma e ter um impacto decisivo na sociedade, promovendo, em menor ou maior proporção, mudanças, que talvez não resulte no alcance do sonhado em um único ato, mas seguramente se afastam do que é velho para aproximar-se de um novo, numa tentativa que é retroalimentada e repleta de avanços e recuos.

A análise realizada neste artigo permitiu reconhecer o MST como um movimento que coloca em circulação uma utopia que versa pela construção de uma sociedade outra, mais igualitária e sustentável. As mudanças ambicionadas pelo movimento vão muito além do contexto rural, uma vez que visam a construção de uma sociedade em que se assegure relações

de produção e trabalho justas e humanizadas; que se prima pelo uso sustentável dos recursos naturais; onde se cultive, efetivamente, o respeito e tolerância às diferenças de gênero, etnia, raça e religião; em que o Estado esteja a serviço do bem-estar do povo em detrimento de interesses econômicos; onde se extinga a desigualdade entre as classes e garanta condições de vida dignas a todas as pessoas, e, sobretudo, que o acesso à educação seja um instrumento de emancipação.

Este estudo comparado permitiu identificar que muitos dos ideais utópicos perseguidos pelo MST não são discursos inéditos, e que já estão em circulação ao longo da história, como se pode compreender a partir dos pontos de similaridade com a obra *Utopia*. Ou seja, são enunciados que têm continuidade, que encontram espaço para existir, derrubando a crítica de que se resumem a pensamentos vãos, e, assim, assumem uma utilidade enquanto contraposição à realidade. O que para nós é uma demonstração de que os discursos contra-hegemônicos, apesar das resistências enfrentadas, encontram frestas e se manifestam, exercendo uma tensão nas relações de poder, a qual é fundamental para produzir estágios sociais em que seja

possível superar, em alguma medida, os padrões eurocêntricos, racializados e neoliberais.

O facto das utopias não serem alcançadas como um princípio mágico, como os seus críticos convencionam cobrar, não implica a sua inutilidade, já que a sua natureza obedece à finalidade de uma linha no horizonte, que tem a sua importância circunscrita no facto de quanto mais me aproximo, mas ela se afasta de mim, mas jamais deixa de existir. Logo, o esforço do MST em oferecer uma ponderação que contesta a sociedade atual e as suas práticas, pode colaborar para um caminho de mudança. Que por tudo que foi visto neste artigo, é exatamente o que parece ser o mais apropriado de se esperar de uma utopia.



Referências Bibliográficas

- BLOCH**, Ernst (1947). *El principio esperanza*. Disponível em: <https://www.academia.edu/4710735/67902232-Bloch-E-El-principio-Esperanza-vol-I-1938-1947>.
- CALDART**, Roseli Saete (2001). “O MST e a Formação dos Sem-Terra: o Movimento Social Como Princípio Educativo”. *Estudos Avançados*. 15(43), 207-224. Disponível em :<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9832>>.
- CAMILO**, Rodrigo (2011). “A Teologia da Libertação no Brasil: das Formulações Iniciais de sua Doutrina aos Novos Desafios da Atualidade”. Apresentação de Comunicação no II Seminário de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.
- CHAUÍ**, Marilena (2016). “Notas sobre Utopia”. In SOUSA, Cidoval Moraes. *Um Convite à Utopia*. Campina Grande, Paraíba/Brasil: Eduepb. 29-45.
- FOUCAULT**, Michel (2013). *O Corpo Utópico, as Heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições.
- MANNHEIM**, Karl (1968). *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MONTENEGRO**, A. T. (2012). “As Ligas camponesas às Vésperas do Golpe de 1964”. In *Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, 29(02), 39-416.
- MORE**, Thomas (2004). *Utopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- MORISSAWA**, Mitsue (2001). *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BibliotLT&PagFis=5057>.
- MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA** (2010). *MST: lutas e conquistas*. São Paulo: MST.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (2013).

Programa Agrário do MST. São Paulo: MST.

STEDILE, João Pedro; **FERNANDES**, Bernardo Mançano (1999). *Brava Gente: a Trajetória do MST e a Luta pela Terra no Brasil.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

WILLIAN, Raymond (1979). *Marxismo e Literatura.* Rio de Janeiro: Zahar.



Do Comunismo Reinventado ao Capitalismo Tecnocrático – Da Perspetiva Utópica de Slavoj Zizek à Visão Distópica de Byung-Chul Han Sobre a Era Pós-Coronavírus

Filipe Abraão Martins do Couto^[1]
filipeabraao27@hotmail.com

Resumo: Pretende-se explorar duas propostas filosóficas antagónicas, de natureza utópica e distópica, que floresceram no auge da pandemia do coronavírus: a perspetiva utópica, de Slavoj Zizek, que considera que a pandemia da Covid-19 veio revelar as fragilidades de um sistema neoliberal global que não consegue dar resposta ao tratamento sanitário do coronavírus nem às catástrofes naturais e ecológicas que se anunciam, defendendo, por isso, a necessidade de se reinventar um outro comunismo, mais solidário e fraternal, distinto do comunismo da antiga União Soviética; por outro lado, a posição distópica de Byung-Chul Han é partidária de que o capitalismo terá fortes possibilidades de se manter numa era pós-covid, embora, provavelmente, com outras características e em outros moldes potencialmente perigosos para sistemas políticos democráticos (capitalismo tecnocrático e autoritário).

Palavras-Chave: Utopia; Distopia; Comunismo Reinventado; Capitalismo Tecnocrático; Pós-Covid-19.

From Reinventing Communism to Technocratic Capitalism - From Slavoj Zizek's Utopian Perspective to Byung-Chul Han's Dystopian Vision of the Post-Coronavirus Era

Abstract: We intend to explore two antagonistic philosophical proposals, utopian and dystopian in nature, which flourished at the height of the coronavirus pandemic: the utopian perspective, of Slavoj Zizek, who considers that the Covid-19 pandemic revealed the weaknesses of a global neo-liberal system that cannot respond to the health treatment of the coronavirus nor to the natural and ecological catastrophes that are being announced, defending, for this reason, the need to reinvent another communism, more solidarity and fraternity, distinct from the communism of the former Soviet Union; On the other hand, Byung-Chul Han's dystopian position is that capitalism will have strong possibilities of maintaining itself in a post-covid era, although probably with other characteristics and in other molds potentially dangerous for democratic political systems (technocratic and authoritarian capitalism).

Keywords: Utopia; Dystopia; Reinvented Communism; Technocratic Capitalism; Post-Covid-19.

[1] Investigador no Instituto de Ciências e Tecnologia de Timor-Leste. Investigador na Universidade do Minho (NETcult).

Introdução

É importante considerar que, desde a primeira publicação de Giorgio Agamben^[2] em relação ao coronavírus,

[2] No dia 26 de fevereiro de 2020, Giorgio Agamben publicou um artigo intitulado *A Invenção de Uma Epidemia*, no sítio da sua editora, alegando que as medidas excepcionais levadas a cabo pelo Governo italiano para combater o coronavírus são “frenéticas, irracionais e completamente injustificadas”. Neste artigo, o filósofo italiano considera que prevalece uma tendência do Governo italiano para “usar o Estado de Exceção como um paradigma normal de Governo”, para legitimar a completa restrição de direitos, garantias e liberdades fundamentais dos cidadãos. O artigo de Agamben pode ser consultado através da sua rubrica habitual no sítio na internet *Quodlibet.it*: Giorgio Agamben, “L’invenzione di un’epidemia,” *Quodlibet* (Agamben, 2020, 26 de fevereiro), disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Também pode ser consultado através do livro *Sopa de Wuhan*: Giorgio Agamben, “La Invencción de Una Epidemia,” in *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, ed. Pablo Amadeo (Agamben, 2020, pp. 17-19). É importante ter em consideração que esta intervenção de Agamben constitui-se como um dos textos mais controversos do debate intelectual em torno da Covid-19 e que suscitou inúmeras reações e críticas diversas um pouco por todo o mundo. O filósofo não abandonou posteriormente a sua posição, mesmo após o impacto inicial do coronavírus nos países europeus, quando milhares de pessoas sucumbiram à doença. Nos textos apresentados num momento posterior, respetivamente *Contágio e Reflexões sobre a Peste*, o filósofo não cedeu à evidência do número de pessoas infetadas com o vírus e que faleceram motivadas pela doença. Consultar: Giorgio Agamben, “Contagio,” in *Sopa de Wuhan*

desenvolveu-se toda uma literatura de análise e de reflexão filosófica em torno da Covid-19 que importa sublinhar como extraordinariamente profícua para um futuro que todos desejam mais radiante. É possível afirmar que existe uma história do pensamento e um debate fecundo em torno da pandemia em questão que, embora aparentemente esteja controlada, ainda não está erradicada. Os temas e problemas levantados por esta pandemia contemplam, por exemplo, o dilema do confinamento, o delírio coletivo, o surgimento de novas classes trabalhadoras, a crise de saúde, o paradigma dos profissionais de saúde, a crise psicológica, a crise económica, as questões ambientais, o estado de emergência e o estado de exceção face aos direitos, liberdades e garantias individuais fundamentais, entre outros de igual relevância.

É possível constatar que alguns destes assuntos referidos ramificaram-se, por um lado, para uma perspetiva mais utópica, sobretudo os argumentos que deferiram um ataque ao atual sistema económico-financeiro mun-

– *Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, ed. Pablo Amadeo e Giorgio Agamben, “Reflexiones Sobre La Peste,” in *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, ed. Pablo Amadeo.



dial, na forma capitalista neoliberal, apelando, através da sua extinção ou reforma global, para a reinvenção de novas formas políticas socialistas, comunistas e comunitaristas e, por outro lado, num enquadramento mais distópico, a consideração de que o capitalismo manter-se-á consistente numa era pós-covid, ainda que com eventuais variações e perigos, pois trata-se de um sistema económico e social que, afinal, se tem ajustado ao prelúdio dos novos tempos e se tem revelado capaz de resistir às violentas tempestades sociais, naturais e ecológicas.

É neste enquadramento que se pretende explorar duas propostas filosóficas antagónicas que floresceram no auge da pandemia do coronavírus: a primeira, de natureza mais utópica de Slavoj Žižek, que considera que a pandemia da Covid-19 veio revelar as fragilidades de um sistema neoliberal global que não consegue dar resposta ao tratamento sanitário do coronavírus nem às catástrofes naturais e ecológicas que se anunciam, defendendo, por isso, a necessidade de se reinventar um comunismo mais solidário e fraterno, distinto do comunismo da antiga União Soviética; por outro lado, estabelece-se a posição distópica de

Byung-Chul Han, partidário de que o capitalismo terá fortes possibilidades de se manter numa era pós-covid, embora, provavelmente, com outras características e em outros moldes potencialmente perigosos para sistemas políticos democráticos.

É precisamente este ponto central que se pretende analisar e refletir criticamente, analisando as diferentes perspetivas filosóficas de Slavoj Žižek e de Byung-Chul Han, procurando, no entanto, desenvolver algumas das intervenções mais pertinentes em torno desta temática de pensadores como Bruno Latour ou Bernard-Henri Lévy.

Para se melhor compreender a posição utópica de Slavoj Žižek, desenvolver-se-á, em primeiro lugar, o argumento do pensador em que o coronavírus representa o fim da ordem mundial contemporânea, ou seja, a despedida da era capitalista neoliberal; de seguida, tentar-se-á analisar a utopia que o filósofo defende quando fala de comunismo “reinventado”; por fim, a crítica do autor ao capitalismo neoliberal e a necessidade de se operar uma revolução filosófica. Quanto a Byung-Chul Han, analisar-se-á, em primeiro lugar, a leitura que faz sobre a superioridade da Ásia em re-

lação ao fracasso da Europa no combate ao coronavírus; nesta sequência, confrontar-se-á o *modus operandi* do tratamento da doença à luz de diferentes pontos de vista. No caso dos países orientais, a ênfase concedida ao controlo e à vigilância digital, que se constitui o mote para o seu posicionamento distópico; em relação aos países ocidentais, a implementação de políticas agressivas de confinamento e o encerramento de fronteiras. Por fim, analisar-se-á o posicionamento crítico do pensador em relação à proposta de Slavoj Zizek.

Se Byung-Chul Han é apologista de que nenhum vírus é capaz de fazer a revolução na vez do ser humano, Slavoj Zizek apregoa a necessidade de uma revolução filosófica que o ser humano terá de levar a cabo para enfrentar não só o coronavírus, mas todas as crises naturais e ecológicas que se avizinham.

1. Coronavírus: O Anúncio do Fim da Era Capitalista Neoliberal

Segundo Slavoj Zizek, a doença da Covid-19 gerou um enorme surto

de vírus ideológicos que se encontravam adormecidas nas sociedades atuais, como as *fake news*, “teorias da conspiração”, paranoia generalizada, racismo, entre outros. Mas, refere o pensador, entre estes vírus, malignos para a sociedade, talvez haja um vírus que seja benigno para a sociedade, tratando-se, precisamente, da reflexão urgente em torno das possibilidades alternativas para a sociedade que permitam ultrapassar o tradicional conceito de Estado-nação e de se abraçar novos paradigmas de solidariedade e de cooperação à escala global (Zizek, 2020, p. 39).

O filósofo esloveno refere que o coronavírus continua a demonstrar que não é possível manter as coisas da mesma forma e que é necessária uma mudança radical mundial, uma transformação profunda dos sistemas políticos e económicos atuais. A questão fundamental que o pensador coloca é: “o que está errado no nosso sistema para termos sido apanhados desprevenidos por esta catástrofe, apesar de os cientistas estarem há anos a alertar-nos para a sua possibilidade?” (p. 41).

Slavoj Zizek está convencido de que o argumento, defendido por alguns políticos, (como na altura da adminis-



tração de Donald Trump, por exemplo) de que a vida voltará ao normal após a pandemia atingir o derradeiro pico, é falso. Consiste, na sua opinião, de uma esperança demasiado vaga, pois, mesmo se a pandemia retroceder, o que é o caso, eventualmente, a mesma surgirá com novas formas e com novos perigos para a humanidade. Não se trata só de ameaças virais, segundo Zizek. As condições climáticas, as tempestades violentas e as alterações drásticas no meio ambiente são sinais de que é necessário considerar uma nova etapa política e social que pressuponha uma coordenação global competente e um sentido de cooperação e de solidariedade universais que o capitalismo neoliberal não consente^[3](p. 41).

[3] É importante explicar esta posição. O capitalismo neoliberal global não possui, segundo o pensador, um sentido de cooperação e de solidariedade universais porque divide o mundo em duas cúpulas: os que estão dentro e os que estão fora do capitalismo, como refere o próprio: “A globalização capitalista não significa somente abertura e conquista, mas também a existência de uma cúpula autovedada que separa o Dentro do fora. Os dois aspetos são inseparáveis: a dimensão global do capitalismo assenta no facto de este introduzir uma divisão de classes radical à escala do globo, separando os que se encontram sob a proteção da esfera dos que se encontram fora do espaço que a esfera cobre (Zizek, 2017, p.31). Desta forma, prossegue o autor, “os mais recentes ataques terroristas de Paris, bem como o fluxo dos refugiados, são factos que nos lembram por um momento a existência do mundo violento exterior à nossa cúpula – um mundo que, para

Neste sentido, Zizek critica as fragilidades do sistema económico capitalista neoliberal global que não tem conseguido dar resposta ao tratamento sanitário do coronavírus nem às catástrofes naturais e ecológicas que estão a acontecer. Portanto, sublinha-se que a crise global é um fenómeno anterior à eclosão da Covid-19, e que este vírus veio ampliar as principais limitações e debilidades do atual sistema capitalista, sobretudo a partir do momento em que vários governos no mundo estão a nacionalizar empresas consideradas estratégicas para combater o coronavírus (Santos, 2020, 18 de março)^[4]. A pandemia, é im-

nós, habitantes do interior, surge sobretudo nos noticiários televisivos que nos mostram regiões violentas distantes, não como parte da nossa realidade, como as interferências do exterior. O nosso dever ético-político é não só tomarmos consciência da realidade exterior à nossa cúpula, mas também assumirmos a nossa corresponsabilidade plena pelos horrores que têm lugar fora dela (*Ibidem*, p. 32).

[4] Boaventura de Sousa Santos partilha a mesma perspectiva de Slavoj Zizek, quando defende que já prevalecia uma crise mundial antes da irrupção do coronavírus, que veio agravar mais esta crise. O sociólogo considera que “a pandemia vem apenas agravar uma situação de crise a que a população mundial tem vindo a ser sujeita” (Santos, 2020, 18 de março). Ou seja, o autor considera que, antes da pandemia, já prevalecia uma crise mundial provocada pelo capitalismo exacerbado com fortes repercussões no meio ambiente. A pandemia, por sua vez, veio reforçar esta crise, porque continua a legitimar a concentração da

portante referir, constitui-se como a prova derradeira e infalível de que a ordem mundial contemporânea está decadente, sendo que se torna evidente a necessidade de se criar um novo sistema político-económico de natureza solidária e que vise a cooperação local e global. Este é o primeiro ponto da sua argumentação, que pressupõe uma ligação entre o passado e o presente, posição que é partilhada por alguns pensadores. Bruno Latour, a este propósito, está convencido de que a pandemia revela-nos que a economia se constitui como uma “forma muito estreita e limitada de organizar a vida e de decidir quem é importante e quem não é importante,” e que, por isso, se torna necessário sair do “sistema de produção” para construir uma “política ecológica” (2020, 6 de junho). A crise política, económica e ambiental prevalecia muito antes da irrupção do coronavírus, que a aprofundou dramaticamente e a exponenciou. Por isso mesmo, Žizek refere que “a nossa situação atual é, por isso, profundamente política: enfrentamos

riqueza mundial – advindo daqui uma crise financeira, como também a falta de tomada de medidas concretas face aos grandes problemas ecológicos. Assim, atribui-se a causa de todas as crises à situação de excecionalidade pandémica que o mundo atravessa, quando, na realidade, a crise já estava instalada no mundo.

escolhas radicais” (2020, p. 86). Por um lado, a “barbárie”; por outro lado, resta alguma forma de “comunismo reinventado” (p. 64).

O segundo ponto da sua argumentação é desenvolvido a partir dos factos do presente em relação ao futuro: não só o coronavírus veio expor as fragilidades do capitalismo exacerbado numa perspetiva social, económica e ambiental, como é através deste vírus que o ser humano terá de reaprender a viver e a construir um “novo modo de vida” que seja ecologicamente sustentável e não apenas orientado exclusivamente para os processos capitalistas de produção e de consumo (p. 107)^[5].

[5] O coronavírus é compreendido por muitos autores e especialistas como uma catástrofe natural que teve como causa o próprio sistema capitalista neoliberal. Para Fareed Zakaria, o coronavírus – e não só esta doença – foi despoletado pelo próprio processo de progresso e de modernização do mundo: “No que toca à pandemia, pode ser encarada como a vingança da natureza. Os moldes em que hoje vivemos constituem quase um convite a que vírus animais infetem humanos. Os centros de controlo e prevenção de doenças estimam que três quartos das novas doenças humanas tenham origem em animais. Foi o caso da sida, do ébola, do SARS, do MERS, da gripe das aves, da gripe suína e, muito provavelmente, do novo coronavírus. Por que razão parece que nas últimas décadas as doenças estão a saltar mais rapidamente de animais para humanos? Porque, em inúmeras regiões do mundo, as pessoas estão a viver mais perto de animais selvagens. Os países em vias de desenvolvimento levam a cabo uma modernização tão veloz, que se encontram a viver inúmeros séculos ao mesmo tempo



Por outras palavras, não é possível viver nos mesmos moldes do mundo anterior à pandemia. Segundo Zizek, a humanidade está perante uma crise tripla: médica, económica e psicológica. O coronavírus alterou radicalmente o paradigma capitalista: as rotinas foram desintegradas e o modo de produção e consumo foi brutalmente suspenso. Desconhecendo-se, atualmente, o rumo da humanidade, Zizek considera que “temos de aprender a pensar fora das coordenadas do mercado bolsista e do lucro e de simplesmente encontrar outra forma de produzir e de alocar os recursos necessários” (2020, p. 86).

De outra forma, o regresso ao sistema capitalista neoliberal será um convite para dar lugar a mais crises naturais e ecológicas com igual ou superior amplitude do coronavírus.

Também para Bruno Latour, o confinamento obrigou-nos a compreender que não nos podemos comportar da mesma forma, uma vez que “que não podemos simplesmente extrair recursos indefinidamente e descartar os nossos resíduos. Na zona crítica, devemos manter o que temos porque é finito, é local, encontra-se em risco

e é objeto de conflito”^[6] (2020, 6 de junho).

Para estes pensadores, seguir a rota política económica neoliberal é um empreendimento demasiado arriscado que pode encaminhar a humanidade para o precipício. Zizek critica o regresso do “triunfo do animismo capitalista”, pela forma como se tem tratado alguns fenómenos sociais, sobretudo, os que estão ligados aos mercados e às finanças globais. O importante, refere o autor, não são as vítimas afetadas pela pandemia, mas os mercados que estão “nervosos”, ou o facto de o coronavírus estar a originar quedas graves na economia e o crescimento económico ter entrado em declínio fatal. Assim será o futuro do mundo, caso se continue a enveredar por esta lógica instrumentalista e mercantilista. Neste aspeto, a radicalidade de Slavoj Zizek não deixa dúvidas: o coronavírus representa o fim de uma era para a humanidade, o marco trágico do fim do capitalismo neoliberal. Tendo em consideração que depois do coronavírus “não há regresso à normalidade” e que teremos de es-

[6] “What does it mean for politics if we are locked in and not in the infinite cosmology opened by Galileo? It means we cannot just endlessly extract resources and discard our waste. In the critical zone, we must maintain what we have because it is finite, it’s local, it’s at risk and it’s the object of conflict”.

“(Zakaria, 2020, p. 24).

colher um novo modo de vida, Žižek acrescenta que “a verdadeira luta será sobre que forma social vai substituir a Nova Ordem Mundial liberal-capitalista” (p. 113). É neste cenário que o pensador irá operacionalizar a sua conceção utópica.

Neste sentido, o pensador aponta para duas soluções basilares: a primeira consiste na necessidade de se desenvolver uma sociedade cuja organização social e política não dependa tanto da volatilidade dos mercados, que, necessariamente, têm de ser regulados; a segunda solução é um complemento da primeira, em que defende, de forma acérrima, a implementação de um comunismo radicalmente diferente do comunismo soviético, criado a partir das raízes da solidariedade e da cooperação^[7] (p. 43). Da mesma forma que o desastre de Chernobyl impulsionou o fim do comunismo soviético, Žižek está convencido de que o coronavírus po-

derá estimular a criação de um comunismo radicalmente distinto, que terá como matrizes a ciência, a cooperação e a solidariedade (p. 39).

Não deixa de ser interessante sublinhar que em épocas de crise, várias utopias florescem em todo o seu esplendor, como linhas de horizonte alternativos aos sistemas sociais, políticos e económicos vigentes.

2. A Crítica ao Capitalismo e aos Sistemas Autocráticos

Quando afirma que o coronavírus representa o fim do capitalismo neoliberal, Žižek apoia-se não só no coronavírus e nas catástrofes naturais, ecológicas, económicas e sociais que têm acontecido neste século, mas também nas tomadas de decisão protagonizadas por grandes líderes políticos mundiais que, em plena pandemia, decidiram enveredar pela nacionalização de empresas privadas para combater o vírus. Com estas evidências, constata-se que, perante uma crise (sanitária) mundial, não são os “mercados” e as “finanças globais” que comandam os processos, cabendo ao Estado-Nação

[7] É importante ter em consideração que este sentido de cooperação e solidariedade não se trata de um aspeto novo na sua obra, sendo possível referi-la como um possível ponto de partida da sua perspetiva filosófica. Na obra “A Europa à Deriva”, por exemplo, o autor considera que é possível “uma coordenação e organização em grande escala” para fazer face aos problemas sociais, económicos e ecológicos mundiais que não é viável no sistema capitalista neoliberal (2016, p. 122).



o total controlo do setor privado^[8]. A este fenómeno de nacionalizações em massa que tem ocorrido, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos da América, Zizek dá o nome de comunismo: “É aqui que entra a minha noção de ‘comunismo’, não como um sonho obscuro, mas simplesmente como um nome para aquilo que já está a acontecer (...), medidas que já estão a ser consideradas e mesmo a ser parcialmente implementadas” (2020, p. 89).

A leitura que o filósofo faz deste fenómeno no ocidente é a de que o sistema político, económico e social contemporâneo, estando à mercê dos

[8] Zizek critica a atitude global do “cada país por si”, especialmente dos Estados Unidos da América, uma vez que o lema “América, primeiro!” terá que ser abandonado para se “salvar através da coordenação e da colaboração globais” (*Ibidem*, p. 62). Refere Zizek o seguinte: “Quando recentemente sugeri que esta crise poderia ser solucionada adotando uma forma de ‘comunismo’, fui amplamente enxovalhado. Mas agora lemos: ‘Trump anuncia proposta para assumir o controlo do setor privado’” (*Ibidem*, p. 80). Zizek considera que estas medidas jamais se concretizariam antes da epidemia e que mais medidas deste tipo serão levadas a cabo para que os serviços essenciais continuem a funcionar: eletricidade, água, alimentação e serviços de saúde. Em Inglaterra, a situação não é diferente no capítulo das nacionalizações estratégicas. O filósofo lembra-nos que “a 24 de março, Boris Johnson anunciou a nacionalização temporária dos caminhos de ferro britânicos” (p. 86). O autor faz referência a mais exemplos deste tipo ao longo desta obra.

mercados e das finanças globais, não tem revelado a capacidade de reação nem de decisão para controlar a crise do coronavírus, da mesma forma que não conseguiu nem consegue acionar os mecanismos indispensáveis para controlar a crise social mundial (a pobreza, a miséria, a fome, o terrorismo e os refugiados em massa) a crise económica (atente-se nas várias crises económicas do século XXI) e, sobretudo, as crises naturais e ecológicas que estão a ocorrer no mundo (2016, p. 122)^[9]. Tentar erradicar estes problemas criados pelo capitalismo com a lógica capitalista será, seguramente, um erro que a humanidade poderá pagar bem caro num futuro não muito distante. Refere o filósofo que “é evidente que vão irromper novas epidemias, combinadas com outras ameaças ecológicas, desde secas a gafanhotos, pelo que há decisões difíceis que terão de ser tomadas agora” (2020, pp. 88-89).

Da mesma forma, Slavoj Zizek considera que o coronavírus poderá

[9] O autor considera que o capitalismo neoliberal “triufoou em todo o planeta” e que, por isso, se constitui como um dos principais culpados por estes flagelos e crises globais, ameaçando os diferentes modos de vida do mundo. Na obra *A Europa à Deriva – A verdade sobre a Crise dos Refugiados e o Terrorismo*, Zizek aborda a relação do capitalismo com o terrorismo e a crise dos refugiados (2016, p. 23).

levar à queda não só do sistema capitalista global, como do governo comunista Chinês. O autor compara o coronavírus a um ataque “com a técnica dos cinco pontos que explodem o coração”, da cena final do filme *Kill Bill*[10] (pp.40-41), que atingiu violentamente o regime comunista chinês e o sistema capitalista global, embora estes ainda consigam, temporariamente, implementar medidas de contenção da pandemia, através de quarentenas, distanciamento social, máscaras, Estados de Emergência, entre outras, antes do colapso total. O filósofo acredita que tanto o sistema capitalista como o regime comunista Chinês estão a sucumbir lentamente com o golpe sofrido pelo coronavírus^[11].

[10] A técnica dos cinco pontos que explodem o coração”, é uma cena final do filme *Kill Bill* – volume dois, em que a protagonista Beatrix (Uma Thurman) derrota Bill (David Carradine) com esta técnica. A técnica é uma combinação de cinco golpes aplicados com as pontas dos dedos em posições diferentes do corpo do adversário. Assim que ele der cinco passos depois do golpe, sucumbirá. Mas, antes de caminhar os cinco passos para a sua morte, Bill fala tranquilamente com Beatrix, pedindo-lhe perdão.

[11] Considerada como a grande cronista da era da emergência climática por Greta Thunberg, Naomi Klein também desenvolve uma crítica ao sistema capitalista e aos sistemas políticos autocráticos, contemplando a ameaça dos sistemas políticos antagónicos para a crise ambiental e a consequente extinção de animais

e plantas e a deterioração da qualidade de vida do ser humano. Como refere Naomi Klein: “Contudo, deitar simplesmente as culpas ao capitalismo não basta. É absolutamente verdade que o objetivo de crescimento económico permanente e de lucros se opõe claramente ao imperativo de uma rápida transição para outras formas de energia que não os combustíveis fósseis. É absolutamente verdade que o desencadeamento global da forma sem restrições de capitalismo conhecida como neoliberalismo nas décadas de 1980 e 1990 foi o fator individual mais importante a contribuir para um desastroso aumento das emissões globais em décadas recentes e o maior obstáculo individual a medidas de controlo do clima com base na ciência desde que os governos do mundo começaram a reunir-se para falar (e falar e falar) sobre a redução das emissões de carbono. E continua a ser o maior obstáculo atualmente, mesmo em países que se autoproclamam líderes do clima. Por outro lado, temos de reconhecer que o socialismo industrial autocrático foi igualmente um desastre para o ambiente, como ficou dramaticamente demonstrado com o facto de as emissões de carbono terem baixado acentuadamente por um breve período quando as economias da ex-União Soviética entraram em colapso no início da década de 1990. E o petropopulismo da Venezuela recorda-nos que não há nada inerentemente verde no socialismo autodefinido. Reconhecemos este facto, ao mesmo tempo que chamamos a atenção para um outro, o de que países com uma tradição socialista forte (como a Dinamarca, a Suécia e o Uruguai) têm algumas das políticas ambientais mais visionárias do mundo. Disto podemos concluir que o socialismo não é necessariamente ecológico, mas que uma nova forma de ecossocialismo democrático, com a humildade para aprender com os ensinamentos de povos indígenas sobre os deveres para com as gerações futuras e a interligação de todas as formas de vida, parece ser a melhor hipótese da humanidade de sobreviver coletivamente” (Klein, 2020, pp.252-253).

O filósofo Bruno Latour, defensor do Princípio Gaia (“princípio em que a vida consegue



Se, por um lado, a abordagem autoritária do Estado Chinês funcionou para travar a epidemia no país, por outro lado, foi possível observar as suas limitações, especialmente quando se generalizou o medo entre os trabalhadores de comunicar os resultados fidedignos aos quadros superiores do regime^[12] (Zizek, 2020, pp. 60-61). Zizek critica as formas de vigilância e controlo do Estado Chinês, porque receia que “da forma de aplicação dessas medidas não resulte a contenção da epidemia, e que as autoridades manipulem e escondam os dados reais” (p. 69). O medo generalizado e a desconfiança entre a população e os altos funcionários do regime estão a fazer

arquitetar as suas próprias condições de existência”), considera que precisamos “não apenas de alterar o sistema de produção, mas também de sair dele completamente” (2020, 6 de junho). Entrevista disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2020/jun/06/bruno-latour-coronavirus-gaia-hypothesis-climate-crisis>.

[12] Um exemplo “foi o medo de levar más notícias aos governantes (e ao público) que realçassem os resultados reais – foi por esta razão que os primeiros a reportar sobre o novo vírus foram presos, e há relatos de que algo parecido está a ocorrer agora que a epidemia está a abrandar.” Para além desta situação, Zizek também nos alerta para o facto de os governantes chineses pressionarem os trabalhadores para “pôr a china novamente a trabalhar”, e estes, por forma “a enganarem os altos funcionários, terem colocado a maquinaria a funcionar, apesar das instalações continuarem vazias” (pp. 60-61).

com que a máquina autocrática do sistema político chinês esteja profundamente em declínio, senão mesmo na sua fase terminal^[13]. Neste sentido, a China é a prova irrefutável de que “as medidas exigidas pela epidemia não devem ser automaticamente reduzidas ao habitual paradigma de controlo e vigilância difundido por pensadores como Foucault” (p. 69). Portanto, não é pelo facto de a China ter conseguido controlar melhor a epidemia através da vigilância eletrónica e digital que a mesma irá constituir-se como o paradigma do futuro para as outras nações. À repressão constante do regime chinês para com a população, o medo generalizado e a falta de transparência, junta-se-lhes, à semelhança dos países ocidentais, o problema mundial da crise natural e ecológica, pelo qual também é res-

[13] O filósofo ilustra a sua visão dos regimes autocráticos (sobretudo a China) recorrendo a imagens e figuras populares, como é de seu timbre: “Todos conhecemos a cena clássica dos desenhos animados: o gato aproxima-se de um precipício, mas continua a nadar, ignorando o facto de já ter chão debaixo dos pés; só começa a cair quando olha para baixo e vê o abismo. Quando perde a autoridade, o regime é como um gato por cima do precipício: para cair, só precisa de que o lembrem de olhar para baixo” (pp. 110-111). O pensador considera que regime Chinês, entre outros, sabe que já não tem autoridade para com a população, embora permaneça autoritário.

ponsável, sendo que será muito difícil, senão impossível, providenciar soluções urgentes para estes problemas através da manutenção do atual regime político.

Para Žizek, “o desafio que a Europa enfrenta é o de conseguir provar que o que a China fez pode ser feito de uma forma mais transparente e democrática” (p. 69) e, para tal, sugere que se abraça definitivamente uma mudança de paradigma que, lentamente, na sua opinião, está a ser acolhida por todos, devido à pandemia da Covid-19: um comunismo reinventado.

3. O Comunismo Reinventado

É importante compreender, numa primeira instância, o que o pensador pretende dizer com “comunismo reinventado”. Quando o autor fala em comunismo, não se trata de um tópico inovador, porque se constituiu como um tema recorrente no seu pensamento, estatuidando-se quase como que numa imagem de marca do filósofo construída nas suas inúmeras publicações ao longo dos anos.

O comunismo reinventado distancia-se, portanto, do comunismo autoritário e tecnocrático chinês e

também do comunismo industrial da ex-União Soviética, correspondendo a um momento que se deve envidar todos os esforços por forma a se combater a epidemia, que pode ser travada apenas com uma “abordagem coletiva coordenada” e “abrangente que envolva toda a máquina estatal”, acrescentando-se a importante “mobilização local” e a “coordenação e colaboração internacionais” (p. 62).

Por outras palavras, o filósofo pretende dizer, em primeiro lugar, que é necessário requisitar e nacionalizar^[14] empresas e serviços indispensáveis para que fiquem ao serviço do Estado; em segundo lugar, a abordagem coletiva coordenada não deverá implicar uma política de confinamentos e quarentenas persistentes^[15],

[14] Relembrando a posição do filósofo a respeito da necessidade das nacionalizações: “O Estado devia não só assumir um papel muito mais ativo, organizando a produção de bens de que haja necessidade urgente, como máscaras, kits de testes e ventiladores, confiscando hotéis e outras instâncias, garantindo um mínimo de sobrevivência para todos os novos desempregados, e por aí fora, como devia fazê-lo renunciando aos mecanismos de mercado” (*Ibidem*, p. 89.)

[15] O filósofo considera que a política de confinamentos, isolamentos e quarentenas não é suficiente para se combater a doença da Covid-19. Como o próprio afirma, “Uma coisa é certa: só o isolamento, a construção de novos muros e mais quarentenas não será suficiente. Precisamos de solidariedade total



e incondicional e de uma resposta globalmente coordenada, uma nova forma daquilo a que dantes se chamava comunismo. Se não orientarmos os nossos esforços nesta direção, então aquilo em que se tornou hoje a cidade de Wuhan será a típica cidade do futuro. Várias distopias já se puseram a imaginar um futuro desse género: ficamos em casa, trabalhamos nos nossos computadores, comunicamos através de videoconferências, fazemos exercício numa máquina a um canto do nosso escritório doméstico, masturbamo-nos ocasionalmente em frente a um ecrã a ver vídeos de sexo *hardcore* e recebemos comida ao domicílio, sem nunca vermos outros seres humanos em pessoa” (p. 54). Byung-Chul Han apontará para outros direções para além das políticas de quarentena e de confinamento, “os velhos moldes da Europa”. Por outro lado, Bruno Latour louvará os momentos de quarentena e de confinamento como “extraordinários” e “terapêuticos”, porque se trata de uma forma de “recolhimento” e um momento de reflexão para se “criar um futuro melhor”. (2020, 6 de junho). Por sua vez, Bernard-Henri Lévy criticará severamente a posição de Bruno Latour. O terceiro capítulo do seu livro *Este Vírus que nos Enlouquece*, Lévy faz referência aqueles que estão confinados e felizes no confinamento e que defendem que é necessário aproveitar a oportunidade do confinamento proporcionado pelo vírus da covid-19 para “procurar as felicidades simples, as delícias do tempo que não passa, a alegria dos gestos quotidianos reaprendidos, mas sobretudo a recenrar-se e a escutar a sua vida (...)”. (2020, p. 54). Lévy critica acerrimamente aqueles que defendem que o confinamento é positivo porque têm uma casa com terreno na Normandia e conseguem tratar dos seus jardins, esquecendo os graves problemas sociais nos lares de terceira idade, ou daqueles que vivem num T1, num bairro de lata ou numa favela, sendo “um insulto aos que não tinham casa onde ficar” (p. 56). Ao contrário do que muitos alegam, lembra-nos o pensador, as experiências de isolamento social, de redenção ou retiro espiritual, ao longo da história, sempre serviram para “nos confrontar com a nossa finitude”, sendo encaradas como uma “ascese”, uma “prova”, uma “experiência metafísica dolorosa”; nunca foram para procurar

mas a mobilização local, que contará com a ajuda da população local para tomar conta dos idosos e de pessoas necessitadas; a dinamização de pessoas imunes à doença para levarem a cabo as atividades indispensáveis na sociedade (pessoal ligado à saúde, à restauração, a técnicos de limpeza variados, auxiliares, empregados domésticos, operários de manutenção e da construção civil, trabalhadores manuais, entre outros), mas também a cooperação e colaboração internacional, que pressupõe a organização da produção e partilha de recursos à escala global^[16]. Trata-se de uma ló-

as distrações e os prazeres mais simples, seja na culinária, no jardim, ou através das redes sociais ou em qualquer outra atividade hedonista” (pp. 56-57).

[16] De acordo com Zizek, as finanças globais e os mecanismos de mercado não são suficientes para combater a fome e a miséria no mundo. Para Fared Zakaria, porém, esta afirmação é controversa. Para Zakaria, as democracias lidam melhor do que as ditaduras: “analisando todas as epidemias desde 1960, *The Economic* descobriu que as ditaduras lidam amiúde erroneamente com os surtos. Em geral, as democracias gerem-nas melhor, o que tem como resultado taxas de mortalidade significativamente inferiores quando comparadas a autocracias com o mesmo nível de receitas. Também o economista nobelizado Amartya Sen descobriu que as democracias tendem a responder melhor à escassez de alimentos do que as ditaduras, uma vez que a chave para impedir que alastre assenta na liberdade de informação...e na pressão que esta exerce sobre os governantes eleitos” (Zakaria, 2020, p. 38).

gica que atua de forma radicalmente diferente do capitalismo neoliberal global – que atua com base na maximização do capital – para uma dinamização com base na solidariedade e fraternidade humanas globais.

Desta forma, o comunismo reinventado estatui-se como um “comunismo de guerra”, nas palavras do filósofo, de “um comunismo imposto pelas necessidades da mera sobrevivência” (2020, p. 80), que terá de ser forçosamente criado para fazer face a uma nova era de crises naturais e ecológicas desastrosas^[17] que a doença

[17] É importante aqui referir que Naomi Klein faz referência à necessidade de se alterar a ordem mundial vigente para outra que não tenha o mercantilismo e o lucro como lógica de funcionamento e como fim desse mesmo sistema: “Se, por outro lado, nós os seres humanos nos encontrávamos verdadeiramente à beira de nos salvarmos na década de 1980, mas fomos inundados por uma vaga de fanatismo de mercado livre da elite, a que se opunham milhões de pessoas em todo o mundo, então há algo bastante concreto que podemos fazer quanto a isso. Podemos confrontar essa ordem económica e tentar substituí-la por algo que está enraizado tanto na segurança humana como na planetária, uma ordem que não coloca no seu centro a busca de crescimento económico e de lucro a todo o curso” (Klein, 2020, p. 251). Prevalece aqui uma certa afinidade com Slavoj Žižek, ainda que a autora nunca tenha mencionado nada relacionado com o comunismo. A jornalista considera fundamental o desenvolvimento de uma política verde enquanto único fundamento dessa mesma ordem mundial, que consiste num novo acordo verde (*Green New Deal*): “New Deal Verde é o conjunto de medidas

da Covid-19 veio, implacavelmente, inaugurar.

A alternativa ao comunismo reinventado é a barbárie (Žižek, 2020, p. 90). O regresso à barbárie significa a abolição do cumprimento das leis do Estado para se viver num estado constante de sobrevivência, onde tudo é permitido. Refere Žižek que “é possível que, nalgumas partes do mundo, o poder estatal venha em parte a desintegrar-se e os déspotas locais passem a controlar os seus territórios numa luta pela sobrevivência generalizada ao estilo *Mad Max*, especialmente se ameaças como a fome ou a degradação do ambiente se acentuarem”. Desta forma, “é possível que grupos extremistas adotem a estratégia nazi de ‘deixar morrer os velhos e os fracos para fortalecer e rejuvenescer a nossa nação’” (pp. 86-87).

Todavia, como o filósofo não cessa de sublinhar, esta revolução anunciada é, ou deverá ser, precedida por uma revolução filosófica fundamental, que

implementadas nos Estados Unidos da América para combater as alterações climáticas. Em 2019, na esteira deste programa, a União Europeia assumiu o compromisso de lançar o Pacto Verde Europeu (*European Green Deal*). A expressão *Green New Deal* é inspirada no Programa New Deal, implementado entre 1933 e 1937, sob o governo do presidente Franklin Delano Roosevelt, com o objetivo de combater a Grande Depressão e recuperar e reformar a economia norte-americana” (p. 29).



consiste numa mudança da “nossa orientação fundamental em relação à vida”, que nunca mais será a mesma após a eclosão da Covid-19. A revolução filosófica consiste numa transformação da atitude em relação à vida, porque esta deixou de ser normal e adquirida, para passar a ser frágil e fugidia, sujeita a “ameaças constantes” (p. 70). Neste sentido, para enfrentar as várias crises que se inscrevem no horizonte, precisamos, tal como o filósofo aponta, “de uma mudança filosófica radical, muito mais radical do que o lugar-comum de realçar como nós, humanos, somos parte da natureza, isto é, como os nossos processos produtivos fazem parte do metabolismo dentro da própria natureza” (p.105).

4. A Covid-19 e o Controlo Asiático

Segundo Byung-Chul Han, alguns países asiáticos, como o Japão, a Coreia do Sul e a China, têm vindo a controlar muito melhor a pandemia da Covid-19 do que, por exemplo, os europeus, ao ponto de se ter assinalado um “êxodo de asiáticos”, que abandonaram a Europa por se sentirem mais seguros nos seus países de

origem. Na perceção de Byung-Chul Han, a Ásia lidou e tem lidado melhor com a situação do coronavírus do que a Europa de forma indiscutível, motivado por alguns fatores.

Por outro lado, antes das vacinas, a Europa falhou, não conseguiu controlar a pandemia, situação que colocou em causa o seu sistema (2020, p. 97). A desolação foi sentida um pouco por todos os países europeus: o número de casos foi vertiginoso, o número de mortes foi exponencial e os ventiladores foram e continuam a ser insuficientes para todos os pacientes, tendo-se, assim, de se tomar decisões sobre quem vive e quem morre todos os dias. A Europa, assim que se tornou o “epicentro” da epidemia, deveria ter fechado as fronteiras, não a quem quisesse entrar, mas aos europeus que desejassem sair.

5. As Vantagens da Ásia

Byung-Chul Han considera que o sucesso de alguns países asiáticos na luta contra o coronavírus está relacionado com uma “mentalidade autoritária” proveniente das suas tradições culturais, onde as pessoas são muito mais obedientes e confiam mais no

Estado. De acordo com Han, tendo em consideração que “a vida diária é organizada de forma muito mais rígida do que na Europa” (pp. 97-99) alguns países asiáticos não têm dúvidas de que a vigilância digital e a análise de megadados (*Big Data*) constituem-se como a melhor forma para se controlar o coronavírus^[18], que se trata, na opinião do sul-coreano, de “uma mudança de paradigma que a Europa ainda não descobriu” (p. 99).

Esta monitorização digital no controlo do coronavírus é proveniente da observação constante e da avaliação consistente que o Estado Chinês tem levado minuciosamente a cabo em relação aos cidadãos. Assim, as compras e navegações *online* são rigorosamente controladas, assim como as redes sociais que são visitadas e comentadas e todo o tipo de comunicações. Da mesma forma, é extremamente difícil escapar a cerca de 200 milhões de câmaras de vigilância na China, equipadas com “uma técnica de re-

[18] É importante ter em conta que a China possui uma política de base tecnocrata que privilegia a vigilância digital e eletrónica para o controlo de variados aspetos da população. A monitorização digital e eletrónica já existia antes da irrupção da doença da Covid-19, tendo sido adaptada para o controlo e erradicação da mesma.

conhecimento altamente eficiente”^[19] (p.100). Os espaços públicos, as lojas, as ruas, estações e aeroportos são constantemente monitorizados.

É esta infraestrutura de controlo e vigilância digital que controla policialmente a população e que se revelou e está a revelar eficaz e competente para conter a epidemia, segundo Han. A alta tecnologia permite verificar a temperatura corporal, notificar os cidadãos face a algum perigo ou exposição através de aplicações de coronavírus, controlar as fugas das quarentenas, e ter acesso, em tempo real, a todas as informações relevantes para controlo social e sanitário^[20] (p. 101). Enquanto que a Europa, revela Han, continua presa a antigos moldes de soberania, proclamando um “estado

[19] O Estado avalia de forma consistente o comportamento social dos cidadãos. Como refere Han, “Na China, não há momento da vida quotidiana que não esteja sujeita à observação. Cada clique, cada compra, cada contacto, cada atividade nas redes sociais é controlada. Quem cruza com o sinal vermelho, quem lida com os críticos do regime ou quem posta comentários críticos nas redes sociais tiram pontos. Então a vida se pode tornar muito perigosa. Pelo contrário, quem compra alimentos saudáveis online ou lê jornais relacionados com o regime ganha pontos” (p. 100).

[20] Por exemplo, “todos os locais onde houve infeção são registados no aplicativo ‘coronavírus’” (p.103). que serve de informação para todos os cidadãos, como para limpeza e desinfeção posterior dos mesmos.



de alarme” e fechando fronteiras, confiando nos profissionais de saúde para controlar a epidemia, países asiáticos como a China, Japão, Taiwan, Coreia do Sul e Singapura apostam tudo no controlo informático, na vigilância eletrónica, na digitalização e no controlo de grandes fluxos de informação (*Big Data*) para combater o vírus.

Uma outra diferença significativa consiste no uso das máscaras protetoras. O ensaísta fornece o exemplo de que, na Coreia do Sul, ninguém anda sem máscaras protetoras especiais com filtros, que “contribuíram decisivamente para a contenção da epidemia”, enquanto que, nos países europeus, ninguém usou máscara (pp.104-105)^[21]. O pensador acentua a “diferença cultural” que subjaz na Europa, onde “prevalece um individualismo que traz consigo o costume de usar o rosto descoberto. Os únicos mascarados são criminosos” (p.106). Neste sentido, a “fabricação de máscaras, como tantos outros produtos, era terceirizada para a China” (p.106). Quando nem sequer os profissionais de saúde tiveram acesso a máscaras protetoras, resta a lição para a Europa de “trazer a produção de determina-

[21] O pensador refere-se ao início da pandemia, em 2020.

dos produtos de volta para a Europa” (p.106).

Recorda-nos Byung-Chul Han que, em plena guerra fria, a sociedade ocidental organizava-se com fronteiras bem delimitadas para se proteger do inimigo, que impediam a circulação de bens e de mercadorias. Após este período, as fronteiras foram abolidas para que os bens, serviços e capital circulassem sem limitações num mundo globalizado. Aqui, o inimigo deixou de existir, propagando-se, com a globalização e neoliberalismo, a promiscuidade e a permissividade generalizadas, o excesso de positividade^[22] (2014, pp. 9-10) o excesso de rendimento, de produção e de

[22] Byung-Chul Han considera que “cada época tem as suas doenças paradigmáticas. Podemos, assim, dizer que existe uma época bacteriana que só durou, porém, quando muito, até à descoberta dos antibióticos. Apesar do medo descomunal de uma pandemia gripal, não vivemos presentemente numa época viral. Graças ao desenvolvimento da técnica imunológica, já a conseguimos ultrapassar. De um ponto de vista patológico, não é o princípio bacteriano nem o viral que caracterizam a entrada no século XXI, mas, sim, o princípio neuronal. Determinadas doenças neuronais, tais como a depressão, o transtorno por défice de hiperatividade (TDAH) ou certas perturbações da personalidade — transtorno de personalidade *borderline* (TPB) ou síndrome de *burnout* (SB) — descrevem o panorama patológico do início do século XXI. Não estamos já perante infeções, mas, sim, enfartes, originados não pela negatividade do outro imunológico, mas, sim, por um excesso de positividade” (pp. 9-10).

comunicação. O capitalismo global e desenfreado enfraqueceu imunologicamente os países ocidentais e foi através desta vulnerabilidade que o vírus irrompeu, e por onde o “inimigo” (invisível) regressou^[23] (p.12). Refere o filósofo que o “pânico desmedido causado pelo vírus é uma reação imunitária social, e até global, ao novo inimigo”(2020, p. 108). Desta forma,

[23] Para Byung-Chul Han “O século passado foi uma época imunológica, um período em que se traçou uma clara distinção entre interior e exterior, amigo e inimigo, próprio e estranho. A própria Guerra Fria seguia este esquema imunológico. Na realidade, o paradigma imunológico do século passado está, ele mesmo, profundamente dominado pela terminologia da Guerra Fria, por um autêntico dispositivo militar, por assim dizer. Todo o mundo imunológico se definia em função da ideia de ataque e defesa. A este dispositivo imunológico, que não se restringia apenas à esfera biológica, mas que se estendia pela esfera social, abrangendo a sociedade como um todo, subjazia uma cegueira: tudo o que era estranho seria eliminado. O objecto da defesa imunológica é a estranheza enquanto tal. Mesmo que o estranho não tenha qualquer intenção adversa, mesmo que não represente nenhum perigo, a sua alteridade conduzirá à sua eliminação.” (2014, p. 12). Porém, segundo o pensador, “O paradigma imunológico não é compatível com o processo de globalização. A alteridade, motor da reação imunológica, impediria o processo de abolição de fronteiras. O mundo organizado por categorias imunológicas possui uma topologia própria. É um mundo informado por fronteiras, passagens, limiares, vedações, fossos, muralhas, barreiras que dificultam o processo de troca e de intercâmbio universal. A promiscuidade geral, que hoje em dia informa todos os sectores da sociedade, e a ausência de uma efetiva alteridade imunológica formam uma relação recíproca de causa e efeito” (*Ibidem*, p. 12).

a globalização, os mercados livres e as finanças globais foram a porta de entrada para o inimigo invisível, que apanhou de surpresa os europeus indefesos.

6. Crítica a Slavoj Zizek e ao Comunismo Reinventado

O pensador sul-coreano critica a posição de Slavoj Zizek, quando este defende “que o vírus deu um golpe mortal no capitalismo”, evocando, com este golpe, o início de um “comunismo obscuro,” que até poderá “derrubar o regime chinês” (2020, p. 109). Na percepção de Han, Zizek considerou, de forma equivocada, que a paragem do sistema capitalista neoliberal provocada pela pandemia se efetiva como uma possibilidade para se alterar este mesmo sistema para uma engrenagem política mais solidária, fraternal e cooperante. Na sua leitura derradeira, Zizek considera que o vírus venceu o capitalismo, tornando-se necessário uma mudança radical na ordem mundial atual para se combater o vírus e as supostas crises sociais, económicas e ambientais que a partir dela advirão.



A leitura que Byung-Chul Han faz da pandemia é menos revolucionária. O filósofo considera que nenhum “vírus vencerá o capitalismo”, porque “nenhum vírus é capaz de fazer a revolução” na vez do ser humano, precisamente porque o vírus “nos isola e individualiza”, não sendo capaz, por isso, de gerar “nenhum sentimento coletivo forte” (2020, p. 111). Várias guerras, epidemias, crises sociais, económicas e naturais surgiram desde meados do século XX e nenhum destes acontecimentos foi suficientemente decisivo para derrubar o capitalismo.

A mesma opinião é partilhada por Bernard-Henri Lévy, que considera lamentável os anti globalistas e os ambientalistas que argumentam que o vírus possui uma mensagem para a humanidade, sendo, por isso, um erro colossal “desperdiçar a catástrofe” ou a de “não saber aproveitar a ‘oportunidade histórica’ oferecida pela pandemia”^[24] (2020, p. 41), uma vez que se trata de um “aviso da natureza” para que se considere uma sociedade onde serão “viralizados” os “ideais de solidariedade e igualdade” (p. 41).

[24] O autor aborda aqui os milhares de mortos anunciados pela pandemia para contrastar aqueles que defendem o coronavírus como uma oportunidade histórica oferecida pela pandemia.

Lévy critica severamente Bruno Latour, quando este defende que o coronavírus se trata de um “ultimato que foi lançado por uma Gaia maltratada e impaciente,” e que, por isso, “o vírus é uma ‘grande oportunidade,’” e que “uma mão invisível que guiará os economistas a, num grande ‘puxão de freios,’ avançar com o seu programa de aterragem” (p. 42) Neste cenário, “há apenas uma emergência: colaborar com o evento corona para nos tornarmos também ‘interruptores da civilização’”, para “obter ‘o que o vírus consegue através de humildes perdigotos boca a boca’ – ou seja, a revolucionária ‘suspensão’ da ‘economia mundial’” (p. 42). Como refere Bernard-Henri Lévy a este propósito: “a velha lua marxista da crise final do capitalismo misturou-se com a colapsologia” (p. 42).

É precisamente neste sentido que Byung-Chul Han acredita que a pandemia não é o pretexto ideal para uma mudança radical de paradigma, precisamente porque nenhum vírus pode fazer uma revolução de forma isolada. Num ataque desferido a Slavoj Zizek, relembra que “não podemos deixar a revolução nas mãos do vírus”, preferindo acreditar numa revolução humana que forçosamente terá de vir num contexto pós-pandemia para

“repensar e restringir” o atual modelo do “capitalismo destrutivo” (2020, p. 108), que ameaça destruir os seres humanos e o planeta. O filósofo sul-coreano também não é a favor do atual sistema capitalista neoliberal global altamente predador e voraz dos recursos do planeta terra, mas considera altamente improvável que este período de confinamento mundial seja propício para se fomentar uma revolução da ordem mundial. Apela, por isso, a uma revolução plenamente humana, que se pode concretizar numa era pós-Covid-19.

É interessante constatar que o pensamento de Bernard-Henri Lévy encontra correspondência com o do filósofo sul-coreano neste ponto. O que verdadeiramente interessa em plena pandemia, afirma o filósofo francês, é o “debate democrático”, não sobre as utopias solidárias para uma era pós-Covid-19, mas “nas medidas a serem implementadas aqui, agora, concretamente, no mundo que existe” (2020, p. 46).

Apesar de o autor lembrar que também é a favor de “reparar o mundo”, de aplicar os travões de “emergência à história”, e que também sonha para “ver o princípio ecológico a entrar para sempre no espírito das leis”, defende que, se tais medidas

utópicas irromperem “nesta interrupção catastrófica”, poderão dar origem a “consequências incalculáveis” (p. 45). Isto porque é necessário calcular quantas vidas serão salvas com estas medidas drásticas, mas também as vidas que serão colocadas em perigo, junto das populações e nas regiões mais frágeis e vulneráveis. Ou seja, o pensador lança um apelo para se ultrapassar o “falso” debate da “vida” e da “economia”, mas “comparar o custo, em vidas, do surto viral, por um lado, e, por outro, do congelamento por este coma autoinfligido em quase todo o planeta, transformado num laboratório de experiência política radical” (p. 46). Com este discurso, nota-se claramente que Lévy está preocupado, como ele próprio refere, com as mentes críticas da galáxia da ultrasquerda a aplaudir um estado de emergência” (p. 46).

Ao contrário das utopias que consideram a pandemia da Covid-19 o derradeiro momento para a humanidade se reorganizar e erguer do confinamento global um admirável mundo novo, Byung-Chul Han receia que as sombras das distopias orientais ameacem o horizonte ocidental com o seu êxito tecnocrático no combate à pandemia. Ao contrário da posição de Žižek, que considera que, tal como



o capitalismo neoliberal, o regime político chinês está condenado ao fracasso, Han considera precisamente o contrário: que “a China poderá vender agora o seu Estado policial digital como um modelo de êxito contra a pandemia” (2020, p. 110). O ensaísta está convencido que, numa era pós-pandémica, o capitalismo continuará com mais força e os turistas “continuarão a pisar o planeta,” sendo possível “que chegue ao ocidente o estado policial digital ao estilo chinês” (p. 110)^[25]. Tratar-se-á, se tal acontecer, de um capitalismo reinventado, ao contrário do comunismo reinventado, anunciado por Slavoj Žižek. Um capitalismo de cariz tecnocrata, altamente maleável e com grande capacidade para se adaptar a ambientes adversos, competente na adoção de medidas sociais e económicas extremas em situações de crise excepcional, bem como na aplicação de restrições de direitos, liberdades e garantias fundamentais do cidadão em prol da proteção da população.

[25] É importante salientar que, embora o pensador admita a possibilidade para a implementação de um estado policial no ocidente semelhante ao regime chinês, espera, obviamente, não ter razão. O autor mantém a esperança de que “após a comoção causada por esse vírus não chegue à Europa um regime policial como o chinês” (p. 110).

Se acontecer esta situação, o estranho pressentimento inicial de Giorgio Agamben^[26] poderá revelar-se correto, ainda que de forma enviesada e obscura.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, procurou-se analisar e refletir, por um lado, através das posições filosóficas de Slavoj Žižek e algumas considerações de Bruno Latour, se o coronavírus representa um marco decisivo na história da humanidade que dará lugar a uma revolução profunda no ser humano e, consequentemente, a uma alteração revolucionária da ordem mundial em vigor, ou se, pelo contrário, através dos argumentos de Byung-Chul Han e de Bernard-Henri Lévy, nenhum vírus é capaz de fazer a revolução na vez do ser humano. O facto de se escrever este artigo no ano de 2022, numa era em que a Covid-19 já está numa fase mais controlada, permite-nos apurar alguns pontos fundamentais em relação a estas duas posições antagónicas utópica e distópica.

Os filósofos em questão discordam em relação a cinco pontos fundamen-

[26] Giorgio Agamben teme que o estado de exceção passe a ser a situação normal de governação.

tais, sendo estes: a fiabilidade do sistema político chinês; a permissividade ocidental e os receios apocalípticos do ocidente; o retorno da produção de bens considerados estratégicos para a Europa; o momento ou circunstância da revolução filosófica e a reorganização social e política global. Por fim, o princípio em relação às medidas sociais que não devem ser adotadas para erradicar a pandemia.

No que diz respeito ao primeiro ponto, a fiabilidade do sistema político chinês, Byung-Chul Han considera que os países asiáticos, sobretudo a China, detêm uma vantagem em relação ao ocidente no combate ao coronavírus, devido à mentalidade autoritária e à confiança da população chinesa depositada nos seus governantes. O pensador esloveno, por outro lado, desconfia desta certeza anunciada por Byung-Chul Han em relação à confiança cega dos cidadãos no governo chinês, porque considera que, num regime autocrático, prevalece a repressão social e o medo e, conseqüentemente, a possível omissão de informação fidedigna e da verdade. Não é possível distinguir qualquer certeza das ações que são realizadas em países fechados em si próprios, como é o caso do país em

questão. Prevalece, neste êxito virtual proclamado, alguma obscuridade em relação aos seus métodos e aos resultados finais anunciados, embora se tenha de dar mérito à iniciativa de se combater a epidemia sem ser com recurso a confinamentos duradouros ou recorrendo exclusivamente a especialistas da saúde, como também nos relembra Bernard-Henri Lévy (2020, pp.23-25). Sem dúvida alguma, fica aqui expresso o desafio para a Europa e Estados Unidos da América de mostrar que é capaz de lidar com catástrofes naturais e ecológicas de forma transparente e eficaz, recorrendo a outras formas de combater estes flagelos sem ser com recurso a confinamentos e isolamentos duradouros.

A segunda divergência, a permissividade ocidental e os receios apocalípticos do ocidente, tem como mote a questão defendida por Byung-Chul Han sobre a permissividade ocidental. A permissividade ocidental consiste no enfraquecimento do sistema imunológico da Europa e dos Estados Unidos da América, que surgiu como consequência da globalização e da irrupção do capitalismo neoliberal no mundo, e que possibilitou a entrada e a eclosão de um inimigo invisível nas suas fileiras, o coronavírus, para



surpresa e choque dos europeus e americanos. Por outro lado, Slavoj Zizek considera que o ocidente não é assim tão permissivo quanto Byung-Chul Han o observa, pois, o espaço europeu está impregnado de visões apocalípticas e fobias várias, desde o flagelo da crise ecológica mundial aos medos generalizados de terrorismo e dos refugiados islâmicos, entre outros aspetos (2020, p. 85).

Considera-se que, sendo certo que prevaleçam estes receios no imaginário social e coletivo de muitos países europeus, os seus mecanismos de segurança e proteção em nada faziam antever a irrupção de uma epidemia à escala global, que se propagou de forma proporcional à celeridade da globalização e da dinâmica dos mercados, da circulação geral de bens, serviços e pessoas no mundo e também das finanças globais. Neste sentido, o filósofo sul-coreano aponta aqui uma fragilidade do sistema imunitário capitalista neoliberal que importa ser reconhecido.

A terceira divergência, o retorno da produção de bens considerados estratégicos para a Europa, assenta no consentimento geral de que o combate ao coronavírus é muito mais eficaz se as

pessoas utilizarem máscaras protetoras. Os países ocidentais foram atingidos violentamente pelo vírus, pelo facto de as políticas neoliberais terem translocalizado empresas que fabricam este tipo de produtos (máscaras protetoras, gel desinfetante, entre outros) para países asiáticos. Neste sentido, o ensaísta sul-coreano considera de extrema importância o retorno da produção de bens considerados estratégicos para a Europa, porém, com diferenças para com a posição de Zizek. Enquanto que Han não especifica se, com a realocação destas empresas estratégicas em solo europeu, as mesmas continuariam privatizadas ou ficariam sob a administração dos respetivos Estados-Nação (supondo-se, contudo, que permaneceriam no setor privado), Zizek foca a sua argumentação na necessidade de nacionalizar empresas e património privado considerado estratégico para fazer face, não só ao coronavírus, mas às várias crises que se avizinham. Seguramente, a Europa e os Estados Unidos terão de fazer alguma coisa em relação a este aspeto.

A quarta divergência está na escolha do momento em que se deve incidir numa revolução filosófica e a respetiva reorganização social e política global. A leitura que Slavoj Zizek

possui em relação ao surgimento do coronavírus aparece associada ao facto de a globalização e o capitalismo exacerbado se terem infiltrado em todos os cantos do mundo desde o século XX, dando origem a um conjunto de crises sociais, económicas, naturais e ecológicas sem precedentes, das quais o coronavírus faz parte. Dadas as contrariedades da pandemia, o filósofo esloveno defende que está lentamente em marcha um comunismo que vai sendo reinventado, seja através de uma política de nacionalizações que têm vindo a ser executadas por alguns líderes mundiais, seja através de ações de cooperação e de solidariedade nacionais e internacionais concretizadas um pouco por todo o planeta. Neste cenário, é apologeta de que o coronavírus representa uma oportunidade para uma revolução filosófica e política que o ser humano tem de levar a cabo, caso contrário, a humanidade regressará à barbárie. Aponta, por isso, para um ideal utópico, um comunismo reinventado, que tem por base um forte sentido de cooperação e solidariedade, uma robusta mobilização local e a partilha de recursos a nível internacional.

Bruno Latour não tem dúvidas de que a crise ecológica e natural foi

despontada por uma Gaia há muito tempo maltratada pelo ser humano e que o vírus corresponde a um sinal, a um aviso, fornecido pela natureza, de que é necessário a humanidade mudar radicalmente de rumo, derrubando a ordem estabelecida, tal como fez o vírus. Estes autores consideram que é absolutamente necessário mudar o paradigma político-económico mundial, que deve ser antecedido por uma revolução filosófica fundamental, que consiste numa mudança radical a nível pessoal na relação que se tem com a vida, de que os tempos mudaram de forma abrupta e de que nada voltará a ser normal.

Por outro lado, a posição de Byung-Chul Han é muito clara neste ponto. Nenhum vírus é capaz de fazer a revolução na vez do ser humano. O vírus isola-nos e coloca-nos em confinamento. Não se trata de uma oportunidade histórica. Para Han, se houver lugar para uma revolução, o mesmo prognostica para que seja num momento pós-covid, para que esta revolução, que tem obrigatoriamente de ser concretizada, seja uma revolução verdadeiramente humana.

Bernard-Henri Lévy, por sua vez, critica violentamente os anti globalistas, os ecologistas e ambientalistas que defendem que o coronavírus se trata



de um aviso da natureza, neste caso, Bruno Latour e, implicitamente, Slavoj Žižek, entre outros pensadores. O pensador considera que este tipo de intervenções se trata de um oportunismo marxista de que o coronavírus representa o fim do capitalismo e o início de uma era de fraternidade, solidariedade e cooperação à escala global. O importante, sugere o filósofo, deverá ser as medidas adotadas no presente e não numa hipotética era pós-coronavírus. Portanto, Byung-Chul Han e Lévy são partidários que as diversas utopias não vão ao encontro dos males que assolam o presente, e que, pelo contrário, apenas negligenciam a vida de milhares de pessoas enquanto se pensa em hipotéticas transformações da ordem mundial.

O último ponto consiste, precisamente, no princípio em relação às medidas sociais que não devem ser adotadas para erradicar a pandemia. Todos estes pensadores são apologistas, à exceção de Bruno Latour, de que as medidas adotadas para se combater a pandemia não se devem restringir somente ao paradigma de controlo e de vigilância, de isolamento, de mais quarentenas e da construção de novos muros e do encerramento de fronteiras. Se Byung-Chul Han considera que

a Europa continua presa a velhos moldes de soberania, Žižek considera um erro as pessoas continuarem confinadas à espera que os Estados determinem os seus futuros. Na outra extremidade, Latour considera que o confinamento se pode revestir de um momento extraordinário, de um momento de recolhimento e de intensa reflexão, podendo, desta forma, ser terapêutico e uma forma de ponderar um futuro melhor.

Contudo, Bernard-Henri Lévy faz referência àqueles que estão confinados e felizes no confinamento, como é caso de Latour, e que defendem que é necessário aproveitar a oportunidade do confinamento proporcionado pelo vírus da Covid-19 para procurar a felicidade e o sentido da vida, esquecendo-se daqueles que estão num lar de terceira idade ou que estão confinados em espaços reduzidos ou miseráveis, em favelas ou em bairros de lata. A experiência do isolamento, refere Lévy, recorrendo a exemplos da história filosófica ocidental, nunca foi para procurar as alegrias mais simples ou a felicidade, constituindo-se, antes, como um meio doloroso, uma prova, uma experiência dolorosa, uma ascense para, por vezes, a pessoa se superar a si própria.

Esta crítica de Bernard-Henri Lévy a Bruno Latour constitui-se como uma evidência de que, ao considerar-se os colossais problemas humanos e sociais que advêm dos confinamentos assinalados a nível mundial, se torna muito difícil a concretização de qualquer espécie de revolução filosófica do ser humano e muito menos a transformação radical da ordem mundial. Desta forma, o quinto ponto consegue responder ao quarto ponto, que se constitui o objetivo deste trabalho. Será uma missão árdua, senão impossível, qualquer alteração no paradigma político-económico mundial enquanto decorrerem Estados de Emergência ou Estados de Exceção contínuos, quarentenas, isolamentos e confinamentos obrigatórios, entre outras reclusões, porque, à exceção de uma minoria, grande parte da população mundial não possui condições para levar a cabo uma experiência gratificante de autossuperação pessoal, seja ao nível da reflexão crítica e filosófica, ou a nível espiritual e de autoconhecimento, porque estão simplesmente preocupadas com outras coisas, como a sobrevivência, por exemplo, se considerarmos as populações indefesas dos países em vias de desenvolvimento que, para além do número elevado de contágios do co-

ronavírus (Índia, abril de 2021), são vítimas, em simultâneo, de ataques terroristas (Moçambique, março de 2021), inundações e catástrofes naturais (Indonésia, Timor-Leste, Angola, abril de 2021), da fome, da miséria e da degradação ambiental.

Da mesma forma, num período em que se alude ao número elevado de casos de pessoas com síndrome de *burnout* ou de *burnout* parental, tendo em consideração as responsabilidades acrescidas pela maior parte das famílias no período de confinamento, não haverá, certamente, lugar nem espaço para uma revolução, seja ela de que natureza for. Os líderes mundiais, direta ou indiretamente, também são influenciados e afetados por estes infortúnios.

Porém, é importante considerar que as contribuições de Slavoj Žižek sobre a mobilização local (capacidade para se criar mecanismos de mobilização local das populações para prover eventuais situações de crise), e a partilha de recursos a nível internacional (por exemplo, sugerimos a criação de um organismo internacional anti catástrofes) poderão afigurar-se como fundamentais para combater a pandemia e eventuais catástrofes naturais, económicas, sociais e ecológicas no futuro. Da mesma forma, o recurso



e o desenvolvimento da tecnologia ao serviço de uma política ambiental global inscreve-se como o único e principal desafio para as sociedades democráticas, que, ao contrário dos regimes tecnocratas autocráticos, terão, por um lado, de saber manter os direitos, liberdades e garantias fundamentais dos cidadãos e, por outro lado, ousar avançar com uma política verde global em que a tecnologia esteja ao seu serviço. Possivelmente, a sua sombra política será a autocracia tecnocrática. Assim, afigura-se indispensável, num momento pós-pandemia, uma revolução humana e, através dela, uma revolução política e tecnológica a favor de um novo acordo verde mundial, o único ponto em todos os pensadores estão de acordo, que contrarie a constante degradação ambiental do planeta e que consiga preparar a humanidade para os próximos desafios naturais, sociais e ecológicos.

As utopias e distopias são fundamentais na literatura e pensamento ocidentais, mas as mesmas não devem convidar a passividade do indivíduo em relação às exigências ambientais e epidemiológicas do presente e muito menos à fragmentação e isolamento do Homem em relação às necessidades do outro.



Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2020). “Contágio”. In Pablo Amadeo (Ed.) *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias* (pp. 31-33). Barcelona: ASPO.

_____ (2020, 26 de fevereiro). L’invenzione di un’epidemia. In *Quodlibet*. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>.

_____ (2020). “La Invención de Una Epidemia”. In Pablo Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias* (pp.17-19). Barcelona: ASPO.

_____ (2020). “Reflexiones Sobre La Peste”. In Pablo Amadeo (Ed.) *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias* (pp. 135-137). Barcelona: ASPO.

HAN, Byung-Chul (2014). *A Sociedade do Cansaço*. Traduzido por Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Relógio D’Água.

_____ (2020). “La emergencia Viral y el Mundo de Mañana”. In Pablo Amadeo (Ed.) *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, (pp. 97-111). Barcelona: ASPO.

_____ (2020, 21 de março). “O Coronavírus de Hoje e o Mundo de Amanhã”. *Jornal El País*. Disponível em: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>.

KLEIN, Naomi (2020). *O Mundo em Chamas – Um Plano B para o Planeta*. Traduzido por Ana Saldanha. Lisboa: Editorial Presença.

LÉVY, Bernard-Henri (2020). *Este Vírus que nos Enlouquece*. Traduzido por João Luís Zamith e André Tavares Marçal. Lisboa: Guerra e Paz Editores, S.A..



SANTOS, Boaventura de Sousa (2020, 18 de março). “Vírus: Tudo o que é sólido se desfaz no ar”. *Jornal Público*.

WATTS, Jonathan (2020, 6 de junho). “Interview. Bruno Latour: ‘This is a Global Catastrophe That Has Come from Within’”. *The Guardian*.

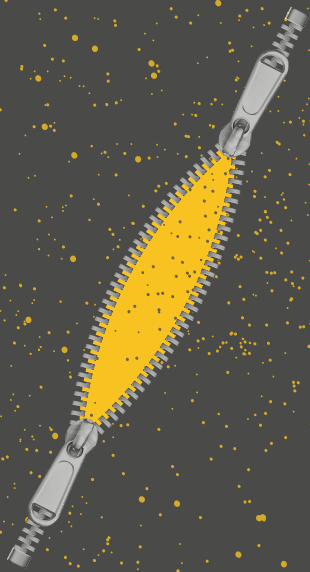
Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2020/jun/06/bruno-latour-coronavirus-gaia-hypothesis-climate-crisis>.

ZAKARIA, Fareed (2020). *Dez Lições Para um Mundo Pós-Pandemia*. Traduzido por Inês Fraga e Sara Lutas. Lisboa: Gradiva Publicações.

ZIZEK, Slavoj (2017). *A Coragem do Desespero – Crónicas de um ano em que vivemos perigosamente*. Traduzido por Miguel Serras Pereira e Maria Teresa Sá. Lisboa: Relógio D’Água.

_____ (2020). *A Pandemia que Abalou o Mundo*. Traduzido por João Moita. Lisboa: Relógio D’Água.

_____ (2016). *A Europa à Deriva – A verdade sobre a Crise dos Refugiados e o Terrorismo*. Traduzido por Jorge Pereirinha Pires. Lisboa: Objetivo.





Algumas Considerações sobre Utopia, Ciência e Verdade na História da Humanidade

Vicente Paulino^[1]

vicente.paulino@untl.edu.tl | vicentepaulino123@gmail.com

Resumo: Falar de utopias é falar sobre as inquietações e questionamentos do ser humano sobre a sua própria humanidade e a contextualização histórica de sua evolução civilizacional. Ninguém vive sem utopia: todos os homens e mulheres vivem num mundo incerto, aleatório e utópico. A utopia faz parte da vida do ser humano, pois, em contraste com o mundo físico, real e visível, há sempre lugar para se acreditar na sombra do “não lugar” ou do “não-visível” ou do “lugar que não existe”. É neste sentido que, paradoxalmente, a utopia tem um “lugar” muito próprio no conhecimento humano. Propõe-se, através deste artigo, compreender o valor e a importância da utopia e a sua relação com a ciência, o conhecimento, a história e a verdade, incluindo a razão e a liberdade.

Palavras-Chave: Utopia; Ciência/Conhecimento; Verdade; História; Razão.

Some Considerations on Utopia, Science and Truth in Human History

Abstract: To talk about utopias is to talk about the restlessness and questioning of human beings about their own humanity and the historical contextualisation of their civilisational evolution. Nobody lives without utopia: all men and women live in an uncertain, random and utopian world. Utopia is part of human life because, in contrast to the physical, real and visible world, there is always room to believe in the shadow of the “non-place” or the “non-visible” or the “place that does not exist”. It is in this sense that, paradoxically, utopia has its own “place” in human knowledge. It is proposed, through this article, to understand the value and importance of utopia and its relationship with science, knowledge, history and truth, including reason and freedom.

Keywords: Utopia; Science/Knowledge; Truth; History; Reason.

[1] Professor Convidado da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Doutorado em *Estudos de Literatura e Cultural*/especialidade em *Cultura e Comunicação* pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Licenciado e Mestre em *Ciências da Comunicação* pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Pesquisador de seguintes Centros de Estudos: Centro de Estudos de Cultura e Artes da UNTL; CEMRI – Centro de Estudos de Migração e Relações Interculturais – Universidade Aberta de Lisboa; Colaborador do CLEPUL; e IELT – Instituto de Estudos de Literatura e Tradição da FCSH-Universidade Nova de Lisboa.

Introdução

Pretende-se, com este artigo, compreender o valor e a importância da utopia e a sua relação com a ciência, o conhecimento, a história e a verdade, incluindo a razão e a liberdade.

Considera-se que numa perspectiva do conhecimento a utopia é sempre considerada, pois todos os homens e mulheres vivem num mundo incerto, aleatório. A utopia constitui-se como parte da vida do ser humano, pois, em contraste com o mundo físico, real e visível, há sempre lugar para se acreditar na sombra do “não lugar” ou do “não-visível” ou do “lugar que não existe”. A utopia tem um “lugar” muito próprio no conhecimento humano através de todas as suas formas, incluindo a ciência.

Na primeira parte deste trabalho, pretende-se determinar o que é a utopia e para que ela serve e de que forma ela se reveste de extrema importância para o conhecimento.

Na segunda parte, desenvolver-se-á a questão da utopia, da ciência e da verdade, onde se indagará sobre a pré-ciência, situada entre o profetismo e previsão; a ciência, cuja verdade não está concretamente nas teorias definidas pelos filósofos, mas na confrontação

das mesmas, no jogo da verdade e do erro. De seguida, analisar-se-á o papel da ciência e do método científico.

Na terceira e última parte, desenvolver-se-á a relação entre ciência e utopia, a natureza do conhecimento e a verdade da ciência, terminando no confronto entre utopia e ideologia.

1. A Utopia e Importância da Utopia

No processo de evolução de ciência, do conhecimento e de verdade, incluindo a questão de razão e de liberdade, antes de serem consideradas como verdade, tudo permanece num estado utópico. A “história semântica da palavra não poderia ser senão a de um perpétuo balanço entre a parte de irrealismo e a parte de idealismo que ela contém em si” (Dubois, 2009, p.22). A utopia é uma representação, é a representação de algo ou de um lugar geograficamente afastado na sua posição real (Racault, 2009).

As utopias permitem-nos compreender melhor as inquietações e questionamentos do ser humano sobre a sua própria humanidade, particularmente a contextualização histórica de sua evolução civilizacional. Existem coi-



sas interessantes que precisam de ser exploradas nos estudos de ciências sociais e humanas, particularmente, no que diz respeito à produção utópica da época, que a historiografia normalmente omite. A história não fala em lugares que não existem na realidade. Porém, não se pode esquecer que “sem as utopias de outras épocas, os homens ainda viveriam em cavernas, miseráveis e nus. Foram os utopistas que traçaram as linhas da primeira cidade (...) Sonhos generosos geram realidades benéficas. A utopia é o princípio de todo progresso, e o ensaio de um futuro melhor” (France *apud* Bauman, 2007, p.102).

Sem dúvida alguma, a utopia, sendo algo que ainda não existe, constitui-se como o primeiro passo para o desenvolvimento do conhecimento. É nos escombros da utopia que o conhecimento se vai desenhando, lentamente, à procura da sua perfeição.

Marilena Chauí em *Notas sobre Utopia* (2008, p 8), apresenta o conceito de utopia em seis categorias:

- *A utopia é normativa*, isto é, propõe um mundo tal como deve ser, em oposição ao mundo de facto existente.
- É sempre totalizante e crítica do existente. Aqui, só há utopia

quando há a representação de uma outra sociedade que negue, ponto por ponto, a sociedade existente.

- *A utopia pinta em tons negativos o mundo presente*. Aqui, o presente é percebido como violência, porque a visão do presente é considerada sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da fome, constituindo-se como forças negativas, mas reais no mundo presente.
- *A utopia busca a felicidade*, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, criando uma relação de proximidade entre homem e natureza, pessoas e sociedade, e sociedade e estado, cultura e humanidade.
- *A utopia mescla o realismo e o irrealismo*, aqui a imaginação pessoal e social tem de ser combinada com o irrealismo ou a crença na total transparência do social, e o realismo, por meio da apresentação dos mínimos detalhes da nova sociedade.
- *A utopia tem fronteiras fluídas*, podendo estar na literatura, na política e na religião. Entende-se que aqui os discursos polí-

ticos e religiosos permanecem no plano potencial e hipotético, quando não traz forçosamente a certeza de realização de uma cerimónia.

Com base nestas considerações, é forçoso notar que a utopia apresenta um mundo ideal, para além daquele que existe na realidade, uma vez que não concorda com partes ou a totalidade do mundo em que vive, representando-o negativamente, procurando a felicidade num outro mundo, num mundo em que o eu e o outro possam ser felizes e dignos.

Partindo destes elementos utópicos, procura-se compreender a relação entre a utopia, a ciência, o conhecimento e a verdade. É por isso que vale a pena levantar com urgência

o problema de uma herança do direito natural clássico quanto era falar da herança das utopias sociais. As utopias sociais e o direito natural tinham preocupações mutuamente complementares dentro do mesmo espaço humano; eles marcharam em separado, mas, infelizmente, não atacaram juntos (...) O pensamento social utópico dirigiu seus esforços para a felicidade humana, o direito natural se voltou para a dignidade humana. Utopias sociais retratavam relações nas quais o trabalho pesado e a

sobrecarga teriam um fim, o direito natural construía relações nas quais a degradação e os insultos teriam fim (Bloch *apud* Benhabib, 2012, p.2)

Compreende-se, então, como a utopia social e o direito natural têm preocupações similares e que se torna urgente a relação entre uma e outra no pensamento utópico.

Contudo, a questão que também se coloca agora é: a) é possível ou não falar de *utopia* antes de Thomas More ter criado esse termo no início do século XVI? (Júnior, 2021); b) é possível perguntar se há ou não uma utopia na busca do conhecimento e da verdade?

Em relação à primeira questão, das obras mais famosas, numa perspectiva ocidental, podemos referenciar a *República*, de Platão, onde o filósofo almeja uma sociedade perfeita, onde sobressai a justiça e a temperança das virtudes humanas, sabiamente presidida por um filósofo-rei. Na idade média, *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, almeja por uma sociedade onde é possível desabrochar a centelha divina existente em cada cidadão. Outros tantos poderão ser considerados tendo em consideração a tipologia utópica dos seus textos, como



Tommaso Campanella, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno. Portanto, o pensamento utópico já existia antes de Thomas More, embora sem o termo “utopia” o que significa que a utopia desde cedo está na gênese do pensamento ocidental.

Relativamente à segunda questão, é claro que a utopia existe na produção do conhecimento e da verdade, embora “o espírito utópico não é simplesmente um criador de sonhos fantásticos, de mundos irreais, de histórias impossíveis, uma fuga, um escape, uma evasão da realidade. É uma outra forma de ver a ‘realidade’, ou de descobrir modos de a transformar, de visionar realidades alternativas” (Soares, 2017, p.3).

2. A Questão da Ciência, do conhecer e da verdade

A etimologia da palavra *ciência* vem do latim *scientia* (*conhecimento*), que é o mesmo que verbo *scire* (*saber*), que designa a origem da faculdade mental do conhecimento (Oliveira, 2014, p. 5). A raiz “ciência” está presente em outros termos tais como “consciência” (com o conhecimento), “pres-

ciência” (o conhecimento do futuro), “omnisciência” (o conhecimento de tudo). Esses termos ontologicamente nomeados e epistemologicamente definidos são pensados, antes de mais, provavelmente a partir do “não lugar”, ou do “lugar incomum” ou do “lugar não-visível”. Por exemplo, pensar em “omnisciência” (conhecimento de tudo) ou “presciência” (conhecimento do futuro), transporta-nos automaticamente para a questão de crer ou não crer, e pressupõem um “não-lugar”, seja na partida ou chegada (Morin, 2005).

Sobre a Pré-Ciência e a Ciência

A ciência é resultado de um esforço dos homens cultos ditos intelectuais para descobrir e ampliar o seu conhecimento do universo e de si próprio. A utilização do termo “ciência” reflete: a) a investigação ou estudo racional do universo, direcionado à descoberta de verdades restritas à realidade; b) a universalidade, uma vez que a investigação é metódica e compulsoriamente realizada de acordo com o método científico, que se constitui como um processo de avaliar o conhecimento empírico e que se traduz num corpo organizado de conhecimentos adquiridos por tais estudos e pesquisas.

Atualmente, a natureza científica da ciência está sempre em transição entre o paradigma da ciência clássica e o novo paradigma, a que Boaventura de Sousa Santos (1989) chama *ciência pós-moderna*. A construção do novo paradigma da ciência é o próprio desenvolvimento do princípio ontológico e epistemológico de argumentação sobre o que a ciência faz para salvar “o eterno finito” da humanidade. Assim, a ciência, segundo Isaiah Berlin (1991, p.41), encarregar-se-á de garantir, por meio de invenções e descobertas, a superação das necessidades humanas e a renovação moral, política e social, permitindo a concretização utópica. Só o conhecimento científico poderá entender a verdade e salvar a humanidade, significando que o avanço do conhecimento científico, em alguma parte, resolve os problemas da humanidade, mas para tal, é necessário estudar e conhecer o homem, bem como tudo o que lhe é relativo.

A reflexão sobre a ciência que faz evoluir o movimento cultural, social e tecnológico, não pode escapar ao círculo hermenêutico do avanço do próprio conhecimento científico. O que significa, antes de mais, que não se pode compreender, de forma

alguma, qualquer das partes (as diferentes disciplinas científicas) sem obter alguma compreensão “no seu todo”; e, vice-versa, não pode compreender a totalidade de um objecto sem ter nenhuma compreensão da “meia parte” ou de “uma parte” a partir de tal objecto. Assim, “Tudo isso indica que a ideia de procurar a verdade é satisfatório com a condição de entendermos por verdade o conjunto de todas as proposições verdadeiras e que tenham um grande conteúdo de verdade” (Popper, 1974, p.63).

Na era pré-ciência, o homem vivia nas cavernas e caçava na floresta, vivendo de forma nómada até a idade de “pré-ciência instituída”, que fora alimentada pelos impulsos da imaginação por via cognitiva, designada como “princípios seculares da ciência” (Kuhn, 1970; Husserl, 1986, Morin, 2000). A era pré-ciência consistiria nesse conjunto de esforços, às vezes proféticos, que tendem para conhecer, criando conhecimento. Na era pré-ciência, prevalecia uma dialética entre o profetismo e previsão. É necessário sublinhar que, sem profetismo, a previsão seria vazia e vã, sintetiza-se a um jogo de espírito de sentidos da evolução semântica da ciência; profetismo sem previsão corria o ris-



co de não passar de ilusão e utopia. Daí Lévi-Strauss admitir que “nem só a ciência é conhecimento” e que não seria partidário do ‘cientismo’. A ciência nunca nos dará todas as respostas: “O que poderemos tentar fazer é aumentar, lentamente, o número e a qualidade das respostas que estamos capacitados para dar, e isto, segundo penso, apenas o conseguiremos através da ciência” (1979, p.25). A pretensão de verdade da ciência é de procurar fazer um novo questionamento aos pressupostos não comprovados e deste modo é uma forma de conhecer melhor que o real (Gadamer, 2002, p.58).

Isto pode significar, de acordo com Edgar Morin (2005), que a verdade da ciência não estava concretamente nas teorias definidas pelos filósofos, cientistas de ciências sociais e exatas, mas no jogo que permitia a confrontação destas teorias, no jogo da verdade e do erro. Por isso é que a ciência não possui a verdade, mas joga a um nível da verdade e do erro, mesmo que em grande parte da história da ciência prevaleça a noção de que o método da ciência pode ser desenvolvido como um processo racional, na qual se aproxima da verdade.

O que é conhecer?

O que é conhecer? O que é o conhecimento? Edmund Husserl apresenta a seguinte resposta como “presentes simplesmente ali para mim” com a interrogação “tenho consciência de?”:

Tenho consciência dum mundo que se estende sem fim no espaço, que tem e teve um desenvolvimento sem fim no tempo. Quer dizer “tenho consciência de”? Em primeiro lugar isto: eu descobro por uma intuição imediata, tenho experiência dele. Pela vista, o tacto, o ouvido, etc., segundo os diferentes modos de percepção sensível, as coisas corporais estão simplesmente ali para mim, com uma certa distribuição espacial; elas estão “presentes no sentido literal ou figurado, quer eu lhe dê ou não uma atenção particular, quer eu me ocupe ou não delas, pensando-as, sentindo-as ou querendo-as. Os seres animados, de igual modo, tal como os homens, estão ali de maneira imediata; olho para eles, vejo-os, percebo-os aproximarem-se, aperto-lhes a mão ou falo com eles; compreendo imediatamente o que eles representam e pensam, que sentimentos possuem, aquilo que desejam ou querem. Além disso eles estão presentes no meu campo de intuição, enquanto realidades, ainda que eu não lhes preste atenção. (...) Assim quando a consciência está vigilante, encontro-me em cada instante

– e sem poder mudar esta situação – em relação com um só e mesmo mundo, ainda que variável quanto ao conteúdo. Ele não deixa de estar “presente” para mim; e eu próprio incorporado nele. Desse modo não se me apresenta como um simples mundo de coisas (Sachen) mas, segundo a mesma imediatez, como mundo de valores, como mundos bens, como mundo prático. De repente descubro as coisas diante de mim possuindo propriedades materiais, mas também como características de valores: elas são belas e feias, causadoras ou não de o prazer, agradáveis e desagradáveis, etc. As coisas apresentam-se imediatamente como objetos usuais: a “mesa” com os seus “livros”, o “copo”, o “vaso”, o “piano”, etc. Estes valores e estes aspetos práticos pertencem também eles a título constitutivo aos objetos “presentes” enquanto tal, quer eu me ocupe ou não deles – ou dos objetos em geral. O que é verdade “das simples coisas” vale naturalmente para os homens e os animais que me cercam (Husserl, 1971, p.87-88).

Max Weber (2000) define o campo de uma ciência pela conexão intelectual entre problemas a resolver, ao mesmo tempo, considera a ciência como sendo uma vocação. Essa justificação favorece a uma evolução do conceito de ciência que assenta fundamentalmente em

a) substituição do conceito metafísico-dogmático de “lei” pelo conceito de lei *tendencial*, em sentido probabilístico; b) uma nova metodologia científica, que já não se limita a trabalhar *in vitro*, apresenta-se como meta intransponível a reprodução em laboratório da ‘natureza’ e dos seus processos, mas *inventa*, mais do que descobre a própria natureza, produzindo diretamente fenómenos sem se preocupar com o facto de estes terem ou não correspondência na ‘natureza’; c) um novo conceito de espaço e de tempo como um *continuum* bidimensional, com a conseqüente superação das formas a *priori* e do esquema transcendentalista kantiano; d) elaboração do conceito de *campo*, que conduz à identificação da massa com a energia; e) teoria da relatividade, que considera precisamente a ciência clássica como caso-limite da relatividade (1985, p.14).

O pensamento de autores da filosofia do século XVII como Francis Bacon, John Locke, Thomas Hobbes e René Descartes, entre outros, constituem-se como parte integrante do processo de desenvolvimento das ciências e do conhecimento. Como adverte Edgar Morin (2000, p.36-37),

A segunda revolução científica – mais recente, ainda inacabada –, a revolução sis-



têmica, introduz a organização nas ciências da terra e da ciência ecológica; ela se prolongará, sem dúvida, em revolução de auto-organização na biologia e na sociologia. O pensamento complexo é, portanto, essencialmente aquele que trata com a incerteza e consegue conceber a organização. Apto a unir, contextualizar, globalizar, mas ao mesmo tempo a reconhecer o singular, o individual e o concreto. O pensamento complexo não se reduz nem à ciência, nem à filosofia, mas permite a comunicação entre elas, servindo-lhes de ponte. O modo complexo de pensar não tem utilidade somente nos problemas organizacionais, sociais e políticos, pois um pensamento que enfrenta a incerteza pode esclarecer as estratégias no nosso mundo incerto; o pensamento que une pode iluminar uma ética da relação ou da solidariedade. O pensamento da complexidade tem igualmente seus prolongamentos existenciais ao postular a compreensão entre os homens.

3. A Relação Entre Utopia e Ciência

O historiador britânico Eric Hobsbawm (2013) descreve a ciência como a cultura mais importante do século passado. Quando se fala na cons-

trução da ciência como uma cultura dominante, é precisamente recordar a era do Iluminismo, que trouxe a ciência e a razão até ao tempo atual. Foi também nesse período que o conhecimento não faz apenas o homem mais culto, mas também mais sábio, em todos os sentidos.

O conhecimento permite o homem tornar-se um *ser-melhor*, continuando a lutar para o “*melhor*” ao “*melhor*” e que se torna “*melhor ainda*” no tempo que há-de vir. É precisamente este ponto onde se insere a relação entre ciência e utopia. A utopia aspira ao universal, a ciência ao particular; a utopia é o desenho geral; a ciência é instrumento da utopia. As grandes utopias globais estão à vista:

A erradicação da fome no planeta; o combate à poluição no meio-ambiente; a defesa pela dignidade e direito humanos no planeta; o acesso à educação universal; a saúde mundial para todos; a substituição das energias alternativas às energias não-renováveis; a revolução tecnológica, entre outros.

Prevalece, sem dúvida alguma, nas questões controversas do nosso tempo, uma relação muito estreita entre utopia e ciência.

A Utopia, a natureza do conhecimento e a verdade da ciência

A natureza do conhecimento é revelar ou apresentar a verdade. Por exemplo, como fazer com que que erradique todos os problemas sociais no mundo? Esses exemplos constituem-se como utopias, isto é, são sonhos impossíveis de serem realizados. Porém, existe o sonho para os alcançar e resolver, através da ciência e método científico:

O conhecimento não parte nunca do zero, pressupõe sempre um conhecimento básico – conhecimento que se dá por suporte num momento determinado – juntamente com algumas dificuldades e alguns problemas. Regra geral surgem do choque entre as expectativas inerentes ao nosso conhecimento básico e algumas descobertas novas, como observações ou hipóteses sugeridas por eles (Popper, 1974, p.74).

O senso-comum não é um ponto de partida seguro, porque o termo *senso-comum* é, em algumas situações, vago. Significa que os instintos e opiniões das pessoas são muitas vezes adequados e verdadeiros, mas, muitas vezes são inadequados ou falsos. Por isso, a ciência é definida como a filosofia com um certo senso-comum

ilustrado (Popper, 1974, p.4), isto é, a ciência é um produto do pensar-filosófico e do pensar-lógico, com uma determinada metodologia.

Quando se fala de natureza do conhecimento, é antes de mais, falar do que é *real* e *não-real*, e, se se constitui como *não-real*, então refere-se automaticamente à ontologia do termo “utopia”. Todo o pensamento cria algumas interpretações para revelar o essencial, não tanto do erro ou da mentira cometido no real, mas da ilusão ou do não-real. A utopia está presente na construção do conhecimento, sobretudo o científico.

Utopia e Ideologia

Em relação ao quadro de *ideologia particular* defendida por Karl Mannheim (1972, p.84-85), argumenta que:

Cada indivíduo participa apenas em determinados fragmentos deste sistema de pensamento, cuja totalidade não é de forma alguma a simples soma destas experiências individuais fragmentárias. Sendo uma totalidade, o sistema de pensamento é integrado sistematicamente, e não é um mero ajuntamento causal de experiências fragmentárias dos membros isolados de um grupo. Segue-se, assim, que somente se



pode considerar o indivíduo como portador de uma ideologia, na medida em que lidamos com aquela concepção de ideologia que, por definição, se prende mais aos conteúdos isolados do que à estrutura global de pensamento, encobrendo modos falsos de pensamento e expondo mentiras.

A questão se coloca aqui é seguinte: qual é a diferença entre utopia e ideologia? É necessário estabelecer uma separação entre utopia e ideologia, ou entre produção do conhecimento e ideologia, mesmo pese o facto de ambas constituírem em si mesmas uma ideia-limite (Ricoeur, 1990). Mas então, como se faz essa leitura de ideia-limite?

Segundo Ricoeur, embora ambas se constituam ideias-limite porque:

As ideologias são mais professadas pela classe dirigente. E são as classes subprivilegiadas que as denunciam. As utopias são, preferencialmente, professadas pelas classes ascendentes. As ideologias olham para trás, ao passo que as utopias olham para frente. As ideologias se acomodam à realidade que justificam e dissimulam, ao passo que as utopias enfrentam a realidade e a fazem explodir (Ricoeur, 1990, p.88).

Na sociedade contemporânea, as pessoas têm de se matar umas as outras

em nome de alguém diz “conhecer a verdade”, mas, na prática, aquele que afirma “conhecer a verdade” é, muitas das vezes, um ignorante que nada conhece. Muitas vezes, como sabemos pela história mundial, as ideologias provêm de verdades que consideram inabaláveis e incontestáveis. As ideologias são campos fechados em que o conhecimento raramente penetra e parece que estão mais ligadas às classes dirigentes, ao conhecimento enclausurado, estatuindo-se, muitas vezes, como a justificação histórica de um determinado passado. É possível indicar que a ideologia é o grande perigo das utopias, sobretudo daquelas que não contemplam os homens livres.

Se um simples cidadão segue um líder político que não sabe lidar ou não está interessado em lidar com o problema enfrentado pelo seu povo, apesar das suas promessas, esta situação já é em si mesma uma traição absoluta e negação pela razão da verdade. Seguir a promessa política de um líder político timorense que afirma “*hikis kosar ba moris di'ak*”^[2] é puramente uma utopia, porque jamais a vai con-

[2] “O esforço Compensa” ou “Com o suor, caminha-se para uma vida melhor”.

cretizar, pois o sentido da frase “*bikis kosar ba moris di’ak*” não é uma piada, isto é, quem quer viver bem tem de trabalhar mais para ter um “amanhã melhor”. Esta afirmação só é dirigida ao povo e não funciona com os governantes, pois embora professem “*bikis kosar ba moris di’ak*”, nunca trabalham com responsabilidade e rigor. Só pensam em criar divisões de classes e em contar histórias passadas.

A ideologia vive satisfeita e fechada em si mesmo, não permitindo a transformação social. O descontentamento insurge-se contra as forças ideológicas, propondo a alternativa de um mundo melhor.

Conclusão

Através deste artigo, procurou-se compreender o valor e a importância da utopia e a sua relação com a ciência, o conhecimento, a história e a verdade, incluindo a razão e a liberdade. É óbvio que o ser humano costuma sonhar com a liberdade e a paz, pela libertação individual e coletiva. Esse “sonhar” constitui-se, de certa forma, como uma utopia, ou um conjunto de utopias do ser humano, que por vezes são acompanhados por uma certa vigília espiritual.

Neste trabalho, concluiu-se que processo de evolução de ciência, do conhecimento e de verdade, incluindo a questão de razão e de liberdade, antes de serem consideradas como verdade, permanece num estado utópico. O pensamento utópico já existia antes de Thomas More, embora sem o termo “utopia”, o que significa que a utopia desde cedo está na génese do pensamento ocidental.

Parece claro que a utopia existe na produção do conhecimento e da verdade, embora, como já foi referido, a utopia se constitui como uma outra forma de vislumbrar a realidade, que não tem necessariamente e ver com mundos irrealis ou histórias impossíveis, fugas ou evasões da realidade, mas simplesmente como uma realidade alternativa. Da mesma forma, a ciência não possui a verdade, mas joga a um nível da verdade e do erro que é fundamental para a obtenção do conhecimento e da própria verdade.

O conhecimento permite o homem tornar-se um *ser-melhor*, continuando a lutar para o *melhor* ao *melhor*. É precisamente este ponto onde se insere a relação entre ciência e utopia. A utopia aspira ao universal, a ciência ao particular; a utopia é o desenho geral; a ciência é um instrumento da utopia. Sem dúvida alguma, as gran-



des utopias da humanidade estão à vista, como, por exemplo, a erradicação da fome no planeta; o combate à poluição no meio-ambiente; a defesa pela dignidade e direito humanos no planeta; o acesso à educação universal; a saúde mundial para todos; a substituição das energias não-renováveis pelas energias alternativas; a revolução tecnológica, a erradicação da pobreza e do analfabetismo, entre outros, sendo que tudo leva a crer que a ciência se constitui como o melhor instrumento da utopia para levar a cabo a realização destas utopias.

É neste sentido que prevalece, nas questões controversas do nosso tempo, uma relação muito estreita entre utopia e ciência, entre sonho e realidade.



Referências Bibliográficas

- BAUMAN**, Zygmunt (2007). *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENHABIB**, Seyla (2012). “Utopia e Distopia em Nossos Tempos”. In *Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v.1, nº2, ago-dez., pp.11-27.
- BLOCH**, Ernst (1986). *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CAÚLA**, Adriana (2019). *Trilogia das Utopias Urbanas*. Bahia: Edufba.
- CHAUÍ**, Marilena (2008). “Notas sobre Utopia”. In *Revista Ciência e Cultura*, vol. 60 – nº 1, São Paulo, pp.7-12.
- DUBOIS**, Claude-Gilbert (2009). *Problemas da Utopia*. Coleção Work in Progress, Campinas: UNICAMP-IEL.
- FERRAROTTI**, Franco (1985). *Sociologia*. Lisboa: Teorema.
- FRANK**, Arthur (1995). *The Wounded Storyteller*. Chicago: University of Chicago Press.
- HUSSERL**, Edmund (1986). *A Ideia de Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- HUSSERL**, Edmund (1971). *Idées Directrices Pour Une Phenomenology*. Paris: Galimard.
- HOBBSAWM**, Eric (2013). *Tempos Fraturados: Cultura e Sociedade no Século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GADAMER**, Hans-Georg (2002). *Verdade e Método II – Complementos*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- GADAMER**, Hans-Georg (1998). *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- ISAIAH**, Berlin (1991). *Limites da Utopia*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.



- JÚNIOR**, Hilário Franco (2021). *Em Busca do Paraíso Perdido: As Utopias Medievais*. Brasil: Editora Mnema.
- JASPERS**, Karl (1998). *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães Editores.
- KUHN**, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude (1979). *Mitos e Significado*. Lisboa: Edições 70.
- LACROIX**, J. (1972). “Interview in La Nouvelle Critique”. In *Textes nouveaux pour une philosophie nouvelle*. Bordas: Adré Le Gall.
- MORIN**, Edgar (2005). *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- MORIN**, Edgar (2000). “Da Necessidade de um Pensamento Complexo”. In Martins, Francisco Menezes; Silva, Juremir Machado da (orgs),. *Para navegar no século XXI – Tecnologias do Imaginário e Cibercultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS/Sulina.
- MERTON**, Robert (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- MANNHEIM**, Karl (1972) *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- OLIVEIRA**, Anne Louise (2014). *Estudo sobre o Estado da Técnica da Produção do Conhecimento em Bibliometria e Cientometria*. Trabalho de Conclusão do Curso não publicado do Departamento de Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco. Recife.
- POPPER**, Karl (1974). *Conhecimento Objetivo*. Madrid: Tecnos.
- RACAULT**, Jean-Michel (2009). *Da Ideia de Perfeição como Elemento Definidor da Utopia: as Utopias Clássicas e a Natureza Humana*. In II Congresso Internacional de Estudos Utópicos da revista Morus – Utopia e Renascimento. 7,8,9 e 10 de junho de 2009, UNICAMP – Campinas.
- RICOEUR**, Paul (1990). *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

SOARES, Luísa Couto (2017). “Utopia – Realidades Possíveis ou Possíveis Realidades?”. In *Cultura* [Online], vol. 36, URL: <http://journals.openedition.org/cultura/3778>.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1989). *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento.

VEGETTI, Mario (2010). *Um Paradigma no Céu: Platão Político, de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (2002). *Tratado Lógico-filosófico e Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

WEBER, Max (2000). “A Ciência Como Vocação”. In WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Editora Cultrix.



A Utopia de um Mundo sem Guerras: O Pensar de José Saramago

Maria Irene da Fonseca e Sá^[1]
mariairene@facc.ufrj.br

Resumo: Procurou-se analisar a obra de José Saramago em relação ao que o mesmo considera sobre as guerras no mundo. Os procedimentos técnicos envolveram a análise de diversas obras do escritor português. Na sua obra, reflete o seu pensar sobre a sua existência e, principalmente, sobre o mundo e a sociedade nos quais vivia. Nos seus romances é patente a sua descrença no mundo atual, em que assume um pessimismo quanto à atuação do ser humano na sociedade. Porém, ele mantinha algumas esperanças em relação ao devir de um homem novo e a revolução da bondade. O objetivo desta investigação consiste em analisar a perspectiva do autor sobre a utopia de um mundo sem guerras.

Palavras-Chave: José Saramago; Guerras; Utopia; Ser Humano; Mundo.

The Utopia of a World Without Wars: The Thinking of José Saramago

Abstract: We sought to analyse the work of José Saramago concerning what he considers about wars in the world. The technical procedures involved the analysis of various works by the Portuguese writer. In his work, he reflects his thoughts about his existence and, mainly, about the world and society in which he lived. In his novels, it is clear his disbelief in the current world, in which he is pessimistic about the performance of human beings in society. However, he kept some hopes in relation to the becoming of a new man and the revolution of goodness. The aim of this research is to analyse the author's perspective on the utopia of a world without wars.

Keywords: Jose Saramago; wars; Utopia; Human being; World.

[1] Pós-Doutora em Ciências da Comunicação e Informação, Universidade do Porto – Portugal. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7077-4664>. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7170723845748247>.

Introdução

O escritor José Saramago afirmava que “A literatura é o resultado de um diálogo de alguém consigo mesmo” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 200). Nesse sentido, a sua obra reflete o seu pensar sobre a sua existência e, principalmente, sobre o mundo e a sociedade nos quais vivia. A sua matéria prima era o ser humano e suas ações no mundo. Quanto à sua obra, ele referia que “Eu vivo desassossegado, escrevo para desassossegado” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 217). E, assim, ele produziu romances que desassossegaram e continuam a desassossegá-los, muitos de seus leitores. O romance *Ensaio Sobre a Cegueira* foi um deles.

A constatação da irracionalidade do mundo atual foi a fonte geradora da motivação para o desenvolvimento do romance *Ensaio Sobre a Cegueira* (Saramago, 1995), que pode ser considerado um romance cruel, com descrição de episódios que remetem às necessidades básicas do ser humano, e, provavelmente, ao que há de pior no mesmo. No romance, todos ficam cegos, com exceção de uma única personagem que procura manter-se racional. De início, vem o internamen-

to num manicômio dos que perderam a visão, mas em seguida todos ficam cegos e a cidade entra num estado de degradação total, com todo tipo de exploração: física, sexual, econômica, moral. Desta forma, Saramago apresenta a sociedade globalizada em que se vive, com todos os tipos de exploração. Foi globalizada a cegueira, no entanto, o que sobressai do cenário descrito é o individualismo, a satisfação do “eu” em detrimento do “outro”.

Da mesma forma, com o mesmo desassossego, Saramago escreveu o romance *O Homem Duplicado*, em que apresenta um mundo e uma sociedade onde as relações humanas são desprovidas de razão e de ética; o *Ensaio Sobre a Lucidez*, no qual Saramago questiona as debilidades e as fraquezas da democracia e denuncia a falta de ética nas esferas superiores do governo; *A Caverna*, que conduz seus leitores para a realidade de uma caverna moderna onde o homem vive amarrado, preso, enjaulado numa realidade em que o novo totalitarismo se baseia na economia e nas multinacionais, os novos donos do mundo.

Assim, Saramago afirmava:

A tristeza que você vê em mim é causada pelo irracionalismo, pelos fanatismos que



se disseminam pelo mundo. Mas é também compaixão. No fundo somos todos uns pobres diabos. Então, há uma compaixão que se interroga: por que não podemos ser de outra maneira? Por que não conseguimos melhorar? Por que não conseguimos ser bons? (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 42).

É o questionamento de um escritor que se inclui na sociedade atual e que se interroga sobre a sua atuação e a dos seus semelhantes num mundo irracional, que não faz sentido.

Descontente com o mundo e a humanidade, no final de sua vida, Saramago ainda encontra fôlego para o desenvolvimento de um novo romance, que fica inconcluso com a sua morte em 2010. Ele assim relata no seu diário: “Afinal, talvez ainda vá escrever outro livro. Uma velha preocupação minha (porquê que nunca houve uma greve numa fábrica de armamento) deu pé a uma ideia complementar que, precisamente, permitirá o tratamento ficcional do tema” (Saramago, 2014, p. 59). Assim, o “porquê que nunca houve uma greve numa fábrica de armamento”, foi o mote para o desenvolvimento do romance *Alabardas, alabardas, Espingardas, Espingardas*, cuja escrita foi interrompida com

a morte do escritor. Mas o que ficou escrito já faz refletir sobre a condição humana e a banalidade da violência na sociedade contemporânea. No romance, uma personagem proclama: “Todos os países, quaisquer que sejam, capitalistas, comunistas ou fascistas, fabricam, vendem e compram armas, e não é raro que as usem contra os seus próprios naturais. [...] É assim, mas não o deveria ser. [...] Não temos outro mundo” (Saramago, 2014, p. 29). Através dessa personagem, Saramago proclamava a sua descrença no mundo atual e o seu pessimismo quanto à atuação do ser humano na sociedade.

Saramago afirmava: “Como se pode ser otimista quando tudo isto é um estendal de sangue e lágrimas? Nem sequer vale a pena que nos ameacem com o inferno, porque inferno já o temos. O inferno é isto” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 148), revelando a sua dor pelo que via no mundo.

O tema do trabalho envolve o estudo da obra de José Saramago, onde se procurou identificar passagens que ilustram o seu pensar sobre as guerras no mundo. De modo a tratar o tema proposto, o trabalho, quanto aos procedimentos técnicos, envolve a análise de diversas publicações, especialmen-

te as obras do escritor português José Saramago; do ponto de vista da forma de abordagem do problema, vale-se da pesquisa qualitativa (Bibliográfica) em que são consideradas e analisadas publicações relativas ao tema. O objetivo da investigação consiste em analisar pensamento do autor José Saramago sobre a utopia de um mundo sem guerras.

1. Utopia e Guerra

Segundo Koogan/Houaiss a palavra utopia significa “Concepção imaginária de um governo ideal/Sistema ou projeto irrealizáveis; quimera, fantasia.” (Koogan/Houaiss, 1997, p. 1627). Saramago corrobora com esta definição e questiona:

Uma utopia é um conjunto de articulações, de necessidades, de desejos, de ilusões, de sonhos. Se uma pessoa tiver a consciência de que não pode realizar isso no tempo em que vive, que sentido tem? Como é que podemos ter a segurança de que 150 anos depois, quando nenhum dos que construiu essa utopia estará vivo, as pessoas terão algum interesse num projecto que não é o seu, que pertence a um passado? (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 387).

Portanto, ele dizia não gostar do termo utopia. E, no lugar de se ocupar com sonhos e desejos para o futuro, ele preferia olhar para a realidade e convocava cada ser humano para a ação, para a tomada de atitudes práticas que contribuíssem para a melhoria da qualidade de vida, atual e futura, no mundo, enfatizando que:

A utopia é algo que não se sabe onde está, nem quando, nem como se chegará a ela. A utopia é como a linha do horizonte: sabemos que, mesmo que a procuremos, nunca chegaremos a ela, porque vai-se sempre afastando à medida que se dá cada passo, está sempre fora, não do olhar, mas sim do nosso alcance. Se eu retirasse alguma palavra do dicionário seria utopia, porque não ajuda a pensar, porque é uma espécie de convite à preguiça. A única utopia a que podemos chegar é ao dia de amanhã. Deixemos a linha do horizonte, deixemos a utopia, não se sabe onde está, nem como, nem para quando. O dia de amanhã é o resultado do que tivermos feito hoje. É muito mais modesto, muito mais prático e, sobretudo, muito mais útil (Saramago *apud* Aguilera, 2010, pp. 373-374).

Portanto, o escritor afirma que a utopia pode acabar por despertar a preguiça, ou seja, se o que se deseja



é uma utopia, algo difícil de atingir, por que se ocupar com tal empreendimento? Desta forma, porque a tarefa, possivelmente, é inalcançável, é propiciada a inatividade, o desânimo, a inércia e a apatia.

Assim, segundo o escritor, o ser humano, ainda que tenha seus projetos e sonhos, deve-se concentrar no fazer, no agir, de modo que o mundo e a sociedade recebam os benefícios pela sua atuação. A sociedade perfeita e ideal pode nunca existir, mas torna-se imperativo trabalhar de forma a produzir melhorias constantes para os seus componentes. Nesse mesmo sentido, no seu discurso no banquete de recepção do Prêmio Nobel de Literatura, em 10 de dezembro de 1998, em Estocolmo, Saramago dirigiu uma crítica à Declaração Universal de Direitos Humanos, lançando um desafio e questionando o agir dos seres humanos e das instituições:

Cumpriram-se hoje exactamente cinquenta anos sobre a assinatura da Declaração Universal de Direitos Humanos.

[...] Nestes cinquenta anos não parece que os Governos tenham feito pelos direitos humanos tudo aquilo a que, moralmente, quando não por força da lei, estavam obrigados. As injustiças multiplicam-se no

mundo, as desigualdades agravam-se, a ignorância cresce, a miséria alastra. A mesma esquizofrênica humanidade que é capaz de enviar instrumentos a um planeta para estudar a composição das suas rochas, assiste indiferente à morte de milhões de pessoas pela fome. Chega-se mais facilmente a Marte neste tempo do que ao nosso próprio semelhante.

Alguém não anda a cumprir o seu dever. Não andam a cumpri-lo os Governos, seja porque não sabem, seja porque não podem, seja porque não querem. Ou porque não lho permitem os que efectivamente governam, as empresas multinacionais e pluricontinentais cujo poder, absolutamente não democrático, reduziu a uma casca sem conteúdo o que ainda restava de ideal de democracia. Mas também não estão a cumprir o seu dever os cidadãos que somos. [...] Com a mesma veemência e a mesma força com que reivindicamos os nossos direitos, reivindicuemos também o dever dos nossos deveres. Talvez o mundo possa começar a tornar-se um pouco melhor (Saramago, 1998, pp. 21-22).

Por outras palavras, quem se importa com o cumprimento dos direitos humanos? Parece que a observância da Declaração Universal de Direitos Humanos é considerada uma utopia por Saramago e, portanto, um

convite à inação. Por outro lado, o vencedor do Prêmio Nobel de Literatura é enfático ao afirmar que não há direitos sem deveres. Para que os direitos humanos sejam respeitados é necessário que cada ser humano se inteire dos seus deveres como cidadão e como ser pertencente à humanidade.

Nesse discurso, Saramago estende a sua indignação, não apenas aos governos constituídos e às poderosas empresas, mas principalmente a todo e qualquer cidadão. E convoca cada cidadão, cada ser humano para se revoltar: “É importante dizer não a tudo o que existe que deveria ser eradicado. É preciso dizer não às coisas insuportáveis [...]” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 400). E, enfatiza: “A palavra mais necessária nos tempos em que vivemos é a palavra não. Não a muita coisa, não a uma quantidade de coisas que eu me dispense de enumerar” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 400). Certamente, uma das coisas que Saramago não enumerou, é a guerra. O fim das guerras é uma utopia? O escritor, descrente da humanidade, vem lembrar que o mundo é permeado por diferentes categorias de guerras:

Neste tempo em que vivemos existem três tipos de guerras: as propriamente ditas,

as linguísticas, as culturais. Acabar com as primeiras tem sido impossível. Quanto às segundas e terceiras, será exagero dizer que nelas é que se estão jogando realmente os futuros predomínios mundiais, ou, para dizê-lo doutra maneira, a autêntica nova ordem ideológica mundial? (Saramago, 1999a, p. 106).

Portanto, nesta passagem, Saramago amplia o conceito de guerra e conclama os seus leitores a refletirem sobre a motivação para as guerras. Desde sempre as guerras pressupõem o domínio, seja ele econômico, cultural, religioso... Deste modo, prevalecer sobre os demais e controlar os seus semelhantes é mandatório. O escritor explana sobre a importância da filosofia na vida de cada ser humano:

Acho que na sociedade actual falta-nos filosofia. Filosofia como espaço, lugar, método de reflexão, que pode não ter um objectivo determinado, como a ciência, que avança para satisfazer objectivos. Falta-nos reflexão, pensar, precisamos do trabalho de pensar, e parece-me que, sem ideias, não vamos a parte nenhuma (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 165).

O que Saramago apela para os seus leitores é que o trabalho tem que ser



feito continuamente, todo o dia e a todo o momento. O agir de cada ser humano necessita de estar impregnado de ações que contribuam para o bem-estar da sociedade. Não basta ficar a desejar um futuro sem guerras, fome, miséria... Portanto, ele alerta que a filosofia, como prática, faz falta na sociedade contemporânea. A busca pelo entendimento dos conceitos e das essências do que existe no mundo deveria ser uma constante na existência de cada ser humano. É necessário pensar. Nos romances de Saramago encontra-se a motivação para o pensar, para o refletir. Assim, “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara”, que é a epígrafe do romance *Ensaio Sobre a Cegueira*. No entanto, Saramago recorda-nos que dá trabalho educar o ser humano para viver numa sociedade pacifista:

É muito mais fácil educar os povos para a guerra do que para a paz. Para educar no espírito bélico basta apelar aos instintos mais baixos. Educar para a paz implica ensinar a reconhecer o outro, a escutar os seus argumentos, a entender as suas limitações, a negociar com ele, a chegar a acordos. Essa dificuldade explica que os pacifistas nunca contem com a força suficiente para ganhar... as guerras (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 491).

Nesse sentido, essa sociedade pacifista está longe de ser concretizada e o fim das guerras é inalcançável. O autor externaliza o quanto é difícil capacitar e qualificar o ser humano para conseguir ver e procurar compreender as necessidades e particularidades do seu semelhante. Porém, Saramago sublinhava que: “Nada está definitivamente perdido, as vitórias parecem-se muito com as derrotas pois nem umas nem outras são definitivas” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 369). É o lampejo de esperança que acalenta o coração de Saramago e, portanto, há que cada um fazer o seu trabalho: buscar a paz e a harmonia, de forma contínua.

Saramago também fez considerações sobre a paz e de como ela vem sendo obtida: “A paz precisa tanto de mortos como a guerra que os fez. Os abraços de conciliação são trocados no alto de uma pirâmide de mortos, os apertos de mão sobre um rio de sangue. A guerra é o absurdo que se tornou quotidiano, a paz não resuscita ninguém” (Saramago, 2018, p. 183). É mais um alerta quanto à manipulação do ser humano pelo poder constituído que serve a vários propósitos que não contemplam a sociedade, mas a interesses particulares.

Os motivos e pretextos para a de-flagração de guerras são inúmeros: “Todas as guerras são absurdas, mas as guerras de religiões são as mais absurdas de todas, porque se fazem em nome não se sabe de quê” (Saramago apud Aguilera, 2010, p. 132). Assim, dizem, mata-se em nome de Deus. Mas, em Deus não está a origem da vida? Deus não é amor? As religiões não estão fundamentadas no amor próximo? Quantas são as contradições?

Küng, um teólogo que estuda as grandes religiões, enfatiza o que há de comum entre elas e explana sobre os princípios fundamentais das religiões:

[...] apesar de todas as diferenças de crença, de doutrina e de ritos, também podemos perceber semelhanças, convergências e concordâncias. Não só porque em todas as culturas os homens se confrontam com as mesmas grandes questões – as questões primordiais sobre a origem e sobre o destino: o “de onde” e o “para onde” do mundo e do homem: sobre como superar o sofrimento e a culpa; sobre os padrões do viver e do agir; sobre o sentido da vida e da morte -, mas também porque nas diferentes culturas muitas vezes os homens obtêm de suas religiões respostas semelhantes. Na verdade, todas as religiões são também mensagem

e caminho de salvação. Afinal de contas, todas elas transmitem, por meio da fé, uma visão da vida, uma atitude perante a vida e uma norma para o bem-viver” (Küng, 2004, p. 16).

Portanto, se todas as religiões são caminho para a salvação e propiciam normas para uma convivência harmoniosa e para o viver em plenitude, qual a explicação para as guerras religiosas e os arbítrios em nome da crença/religião?

Neste contexto, quanto às instituições religiosas, Saramago afirma que: “Respeito muito os crentes, mas pela instituição que os representa não tenho qualquer respeito. Respeito a crença, a fé, mas não respeito a administração da crença, da fé” (Saramago apud Aguilera 2010, p. 130), enfatizando a sua descrença nas religiões constituídas e nas suas ações.

O que se percebe é que as religiões não servem para aproximar os seres humanos, mas para os dividirem. Mata-se em nome de Deus, por se perceber Deus de formas diferentes. Mas Deus não é um só? O mesmo? É a irracionalidade do ser humano, enquanto praticante de uma crença.

Konings e Zilles falam do fenômeno religioso: “A religião reflete o ser



humano. É, ao mesmo tempo, individual e social, interior em sentimentos e pensamento e exteriorizada ao ponto de desvanecer-se quando não encontra exteriorização” (Konings & Zilles, 1997, pp. 37-38). Assim, não bastam sentimentos e palavras. A fé pressupõe também ação. Mas, ação que traga benefícios à humanidade, ao mundo. É o uso da razão em prol de uma sociedade mais justa e igualitária, cuja diversidade seja valorizada.

No entanto, Saramago, descrente do agir do ser humano, assegurou que: “Usamos a razão para destruir, matar, diminuir a nossa franja de vida. E é essa espécie de indecência do comportamento humano, orientada para a exploração do outro, da sede do lucro, da ambição do poder, que conduz à indiferença e ao alheamento. Ao desprezo do outro” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 140). Portanto, o outro não importa.

Neste enquadramento, Saramago assinalou qual é a guerra mais sangüinária da sociedade contemporânea:

A grande guerra será a que confrontará os que têm bens e os que nada têm. O que se passa é que os pobres, pobres coitados, não podem nem sabem organizar-se. Para o fazer é preciso poder e eles não o têm.

Agora mesmo, o único poder organizado é o poder financeiro e económico, a quem nada importa: religião, ideologia, cultura, línguas, tudo. O problema já não são os brancos e os negros, porque entre um negro rico e um branco rico não há qualquer diferença. Hoje um branco pobre é o negro de ontem (Saramago *apud* Aguilera, 2010, pp. 483-484).

O poder está alinhado ao poder financeiro e econômico e não é raro que faça uso e manipule as consciências dos pobres que só têm a perder com as guerras. Existem questões relativas à Ética e à Moral que têm de ser discutidas:

Há um problema ético grave que não parece estar a caminho de ser resolvido: depois da Segunda Guerra Mundial, discutia-se na Europa sobre o progresso tecnológico e progresso moral, se podiam avançar a par um do outro. Não foi assim, pelo contrário, o progresso tecnológico disparou a alturas inconcebíveis e o chamado progresso moral deixou de ser, pura e simplesmente, progresso e entrou em regressão (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 122).

A constatação da falta de moral e de ética na sociedade é uma cons-

tante na sua obra. Deste modo e nessa mesma perspectiva, Saramago alerta que o maior problema é o próprio ser humano. Na humanidade está o cerne de toda a maldade que assola o mundo:

Temos na natureza muitas coisas contra as quais lutar, mas há um inimigo pior que todos os furacões e terremotos: o próprio ser humano. A natureza com todos os seus vulcões, terremotos, furacões e inundações não causou tantos mortos como a humanidade causou a si própria. Lutas de toda a ordem: guerras religiosas, guerras de interesses materiais, guerras absurdas e estúpidas, como as dinásticas (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 154).

Mais uma vez, o escritor vem lembrar que as guerras, promovidas por diferentes razões e arbitrariedades humanas, têm no seu âmago a inconsistência, a iniquidade e a maldade do ser humano. Assim, observador do comportamento dos humanos, ele proclamou: “Nós, os seres humanos, matamos mais que a morte” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 163). E, ergue a sua voz de escritor para, através dos seus romances, deixar a descoberto as chagas da sociedade contemporânea. Ele denuncia os des-

mandos dos seres humanos, o ultrage aos direitos humanos, a falta de ética nos relacionamentos e, em suma, o facto do ser humano não se rever no seu semelhante.

Sabe-se que a ética diz respeito à reflexão sobre os atos, sobre o agir dos seres humanos respeitando a dignidade e o valor de cada ser humano. Desta forma, o que Saramago quer discutir está relacionado com a ética, ou seja, a atuação do ser humano.

2. O Ser Humano e a Ética

O artigo número um (I) da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH), refere que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (DUDH). O terceiro artigo (III) afirma que: “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” (DUDH). Sabe-se, conforme foi denunciado por Saramago em Estocolmo, que a DUDH não é respeitada. Parece que é uma utopia, palavra que Saramago não gostava. Saramago propagava que: “Os direitos humanos não se



cumprem em lado nenhum. Direito à vida, à existência honrosa, a comer e a trabalhar, à saúde e à educação. A grande batalha da cidadania deve ser a batalha pelos direitos humanos” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 475). Portanto, Saramago convocava os cidadãos para uma guerra, mas uma guerra pelos direitos humanos. E, uma guerra cujo resultado pode e deve trazer resultados positivos para toda a humanidade. Não basta pensar numa sociedade justa e igualitária, faz-se necessário munir-se de argumentos, sentimentos e ações que provoquem uma mudança de atitudes na sociedade contemporânea.

Ciente de tal facto, Saramago dizia que era uma necessidade dele expor os problemas que observava no mundo e que ao falar deles procurava explicações para si próprio e para o seu agir:

Embora uma fábula normalmente contenha uma lição de moral, não é a minha intenção com meus livros. Na verdade, diante de determinado tema, eu trato-o como se precisasse de chegar a uma conclusão para uso próprio. No fundo, são questões que tenho com o mundo, com a sociedade, com a nossa história. (...) É como se o mundo me incomodasse no sentido mais profundo e eu, através de um romance ou fábula,

o deixasse exposto (Saramago *apud* Aguilera, 2010, pp. 329-330).

Assim, Saramago, nos seus romances, deixa a descoberto as chagas da sociedade contemporânea. Ele evidencia os desmandos dos seres humanos, o ultraje aos direitos humanos, a falta de ética nos relacionamentos e, em suma, o facto do ser humano não se rever no seu semelhante, ou seja, a falta de respeito e de compaixão pelo “outro”. Saramago concluía: “Apercebi-me, nestes últimos anos, de que estou à procura de uma formulação da ética: quero expressar, através dos meus livros, um sentimento ético da existência, e quero expressá-lo literariamente” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 119). A discussão desse “sentimento ético da existência” está presente em alguns de seus romances. Portanto, os leitores de Saramago têm em suas mãos ferramentas para os auxiliarem nas reflexões sobre ética.

No que diz respeito à ética, Novaes afirma que

os filósofos gregos sempre subordinaram a ética às ideias de felicidade da vida presente e de soberano bem [...] Hoje a felicidade não é pensada mais nos termos da moral antiga, mas em termos de eficácia técnica,

de consumo. [...] É como se houvesse um lento enfraquecimento da noção de ética e das conquistas do espírito com o avanço da técnica. Ou melhor, a moral passa a ter uma importância quase convencional (Novaes, 2007, pp. 8-9).

Na sociedade contemporânea, em que a felicidade está constantemente sendo associada ao consumo, Dupas discorre sobre as diferenças entre moral e ética:

O que designa a ética seria uma “metamoral” e não um conjunto de regras próprias de uma cultura. Ela se esforça em descer até os fundamentos ocultos da obrigação; pretende-se enunciativa de princípios ou de fundamentos últimos. Por sua dimensão mais teórica, por sua vontade de remeter à fonte, a ética mantém uma espécie de primazia em relação à moral (Dupas, 2011, p. 76).

Neste sentido, a ética diz respeito à reflexão sobre os atos, sobre o agir do ser humano com outros seres humanos, respeitando a dignidade e o valor de cada pessoa. A ética, na visão do escritor Saramago, é a arma que cada ser humano deve usar para vencer a batalha do individualismo, da ganância e da falta de compaixão numa sociedade voltada para o consumo e a

ostentação. Saramago resume a ética da seguinte forma:

Se decidíssemos aplicar uma velha frase da sabedoria popular, provavelmente resolveríamos todas as questões deste mundo: “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”. Que pode ser dito de maneira mais positiva: “Faz aos outros o que quiseres que te façam a ti”. Creio que todas as éticas do mundo, todos os tratados de moral e comportamento se contêm nestas frases (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 119).

Assim, Saramago faz uso dos seus romances para alertar os seus leitores sobre questões éticas. Alguns desses romances são: *Ensaio sobre a cegueira*, *O Homem duplicado* e *Ensaio Sobre a Lucidez*.

No romance *Ensaio Sobre a Cegueira*, a cegueira alcança a todos, com exceção de uma única personagem que procura se manter racional. Nesse cenário, não é fácil manter a racionalidade, ou seja, a “[...] responsabilidade de ter olhos quando os outros os perderam” (Saramago, 1995, p. 241). No entanto, a mulher do médico, a única que não fica cega, procura a racionalidade. Ela sente o peso e a dor da responsabilidade de se manter forte e ética num mundo



corroído pelo pior, ou pelo horror, como ela diz. Conclui-se que os seres humanos que possuem um código de ética sofrem. Avaliar, o tempo todo, o que é certo e o que é errado na relação com os outros não é simples e dá trabalho. Uma personagem alerta que “O medo cega” e outro cego complementa: “São palavras certas, já éramos cegos no momento em que cegamos, o medo nos cegou, o medo nos fará continuar cegos” (Saramago, 1995, p. 131). É a denúncia da sociedade hipócrita que tem medo dos poderosos e, portanto, se cala para não perder benefícios e privilégios. Assim, Saramago faz a personagem do médico proclamar: “Penso que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem” (Saramago, 1995, p. 310). É a denúncia de uma sociedade sem ética, que não quer ver a realidade, que não tem força para realizar mudanças que favoreçam os que realmente necessitam. Saramago fala do que seria uma grande revolução:

Acho que a grande revolução, e o livro [*Ensaio sobre a Cegueira*] fala disso, seria a revolução da bondade. Se nós, de um dia para o outro, nos descobríssemos bons, os problemas do mundo estavam resolvidos. Claro

que isso nem é uma utopia, é um disparate. Mas a consciência de que isso não aconteceria, não nos deve impedir, cada um consigo mesmo, de fazer tudo o que pode para reger-se por princípios éticos. Pelo menos a sua passagem por este mundo não terá sido inútil e, mesmo que não seja extremamente útil, não terá sido perniciosa. Quando nós olhamos para o estado em que o mundo se encontra, damos-nos conta de que há milhares e milhares de seres humanos que fizeram da sua vida uma sistemática ação perniciosa contra o resto da humanidade. Nem é preciso dar-lhes nomes (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 118).

Portanto, Saramago, nesta passagem fala-nos da revolução da bondade como um “disparate” (delíreo, desvario, desatino, asneira), que, segundo ele, é pior do que uma utopia. A revolução da bondade levaria à solução dos problemas da humanidade, no entanto, na visão dele, tal facto é inconcebível. Seria necessário que a bondade fosse praticada por todos os seres humanos e isso seria mais uma utopia, palavra que ele desprezava. Porém, verifica-se que Saramago não está descrente de todos os seres humanos, e, apesar de ser uma utopia, ele apela para a ação de cada pessoa, para que cada vida seja regida pela ética.

Deste modo, ele encaminha os seus leitores para a reflexão de como viver, de forma que as suas atividades sejam pautadas em princípios éticos e não em sonhos irrealizáveis. A melhoria do mundo é apresentada não como uma ilusão, uma utopia, mas como um processo, que pode e deve ser executado por cada cidadão.

No romance *O Homem Duplicado*, Saramago faz com que a personagem Tertuliano Máximo Afonso proclame “[...] as coisas da vontade nunca são simples, o que é simples é a indecisão, a incerteza, a irresolução” (Saramago, 2002, p. 32). Agir custa e agir com ética custa mais ainda, pois pode significar uma perda pessoal de forma a se obter um ganho para a sociedade. A personagem Maria da Paz exclama: “Todos os dicionários juntos não contêm nem metade dos termos de que precisaríamos para nos entendermos uns aos outros” (Saramago, 2002, p. 125). Através destas passagens, Saramago convida os seus leitores a analisar e considerar a convivência e o estabelecimento de diálogos com os seus semelhantes, de forma a formar-se uma sociedade mais igualitária e justa.

O romance *Ensaio Sobre a Lucidez* inicia com o processo de eleição num

dia chuvoso e o resultado da eleição que aponta que “[...] mais de setenta por cento da totalidade, estavam em branco” (Saramago, 2004, p. 25). É o simbolismo da rejeição ao poder constituído. A sociedade não se absteve de votar, ela votou e disse que as propostas apresentadas não serviam, não atendiam às necessidades daquela comunidade. O romance descreve as ações do poder acima de qualquer direito humano. A personagem do comissário faz uma volta ao passado e relembra a época em que todos eram cegos e acaba por concluir: “Mas não é só quando não temos olhos que não sabemos aonde vamos” (Saramago, 2004, p. 306). Há muita gente que vê, mas não sabe aonde vai e acata todo o tipo de manipulação. Ele ainda diz à personagem da mulher do médico: “[...] os que mandam não só não se detêm diante do que nós chamamos absurdos, como se servem deles para entorpecer as consciências e aniquilar a razão [...]” (Saramago, 2004, p. 317), sinalizando que o poder não conhece a ética, procurando alertar a mulher do médico para algo trágico. Assim, percebe-se que Saramago, sempre cético quanto à humanidade, não tem esperanças quanto ao agir do ser humano. O cão já não uiva,



pois foi morto. O escritor conclui: “[...] estivemos cegos e agora digo que provavelmente cegos continuamos” (Saramago, 2004, p. 190). A personagem do comissário diz à mulher do médico o seguinte: “Espero que nos tornemos a ver alguma vez, e em dias mais felizes, se ainda os houver, Pelos vistos perderam-se pelo caminho [...]” (Saramago, 2004, p. 350). A mulher do médico é assassinada no final do romance, confirmando a descrença de Saramago quanto à humanidade.

Saramago ainda brindaria os seus leitores com um novo romance, o qual teria como cenário uma fábrica de armamentos e como questão principal o facto da não existência de greves nestas fábricas. No entanto, com o falecimento do escritor, o desenvolvimento deste romance não foi concluído. A este propósito, Soares afirma que:

Pelo menos desde a segunda metade do século XX, três tipos de negócio distinguem-se entre os que mobilizam os maiores volumes de recursos, no planeta. Um deles já dava as cartas desde fins do século XIX, o petróleo, ouro negro, alvo da voracidade de potentados e impérios, cuja distribuição espacial instigou movimentos geopolíticos que redefiniram fronteiras

e destinos de sociedades e civilizações, com o emprego ilimitado da força. [...] Outro negócio bilionário: as drogas, cuja proibição em vez de reduzir o consumo criou um poderosíssimo mercado clandestino, armou exércitos de mercenários em todo o mundo, hipertrofiou a corrupção política, promoveu genocídios, intensificou o racismo e criminalizou a pobreza [...] Finalmente, as armas, mercadorias diretamente ligadas à violência, que transformaram a guerra, os conflitos e insegurança pública em fontes estratégicas de lucro na economia transnacional (Soares, 2014, p. 81).

Pela descrição de Soares, pode-se concluir que os negócios relativos ao petróleo e às drogas servem de combustível para as guerras, demandando armas, e, portanto, alimentando os negócios relativos a armamento. Neste sentido, Saramago escolhe o tema de armas para o seu derradeiro trabalho.

3. Alabardas, alabardas, espingardas, espingardas

O texto *Alabardas, alabardas, espingardas, espingardas*, publicado em 2014, após a morte de José Saramago, é composto pelos três capítulos ini-

ciais que comporiam o romance e pelos apontamentos de seu diário. Apesar de serem apenas três capítulos, é possível perceber no texto as questões humanistas e humanitárias do autor. Também é perceptível a sua costumeira ironia. No *Último Caderno de Lanzarote*, publicado após a morte do escritor, Saramago lembrava que: “[...] o ato de apertar o gatilho de uma arma tornou-se tão habitual na nossa espécie que até o cinema e a televisão já nos dão lições gratuitas dessa arte a qualquer hora do dia e da noite” (Saramago, 2018, p. 80). Portanto, as armas foram o tema deste texto. O romance inicia da seguinte forma:

O homem chama-se artur paz semedo e trabalha há quase vinte anos nos serviços de faturação de armamento ligeiro e munições de uma histórica fábrica de armamento conhecida pela razão social de produções belona s.a., nome que, convém aclarar, pois já são pouquíssimas as pessoas que se interessam por estes saberes inúteis, era o da deusa romana da guerra (Saramago, 2014, p. 9).

A personagem protagonista, Artur Paz Semedo, é apresentado como um grande admirador de armas e aficio-

nado por filmes de guerra, ou, nas palavras de Saramago: “Amante apaixonado das armas de fogo” (Saramago, 2014, p. 11), apesar de nunca ter feito uso das mesmas. No entanto, tem em seu nome a palavra “paz”. Ele está separado de sua mulher, Felícia, uma “militante pacifista convicta” (Saramago, 2014, p. 10), que já havia trocado seu nome de Berta para Felícia, “[...] para não ter de carregar toda a vida com a alusão direta ao canhão ferroviário alemão que ficou célebre na primeira guerra mundial por bombardear Paris de uma distância de cento e vinte quilómetros” (Saramago, 2014, p. 10). A separação ocorreu por decisão de Felícia que não desejava estar ligada a um funcionário de uma empresa produtora de armas.

Assim, é clara a ironia de Saramago ao chamar de Paz à personagem amante de armamentos e guerras. Também denomina Felícia (Felicidade) à personagem que terá como missão evoluir o protagonista artuz paz para um ser humano consciente dos problemas que afligem a humanidade. E, belona, nome da deusa romana da guerra, é o nome da empresa que produz armamentos. As armas são para as guerras. Deste modo, estavam estabelecidos os caracteres das persona-



gens principais, assim como a tônica do desdobramento do romance. Um cenário já bastante conhecido para os leitores de Saramago.

Portanto, neste romance, o autor encaminha os seus leitores para refletir sobre a violência e a guerra, sobre o bem e o mal. É neste sentido que Pereira afirma que:

Uma análise mais detalhada da evolução das personagens serve-nos para entender como neste mundo tudo se sustenta enquanto moeda de troca de um puro negócio, em que o bem individual e egoísta se sobrepõe sempre ao bem coletivo, pelo que estas personagens surgem, uma vez mais, ao serviço de uma denúncia humanista [...] (Pereira, 2022, p. 328).

As questões éticas e morais, já elencadas em outros romances do escritor, voltam à discussão. Saramago dizia que: “O meu olhar é pessimista, mas é este que quer mudar o mundo” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 147). Portanto, o olhar pessimista de Saramago procura apresentar a realidade do mundo, de forma a sensibilizar seus leitores para a efetivação de uma nova forma de vida. Assim, ele provoca os seus leitores e interpela-os sobre as suas atitudes quanto à dignidade humana:

O que faz falta é uma *insurreição ética*. Não uma insurreição das armas, mas sim ética, que ponha bem claro que isto não pode continuar. Não se pode viver como estamos a viver, condenando três quartas partes da humanidade à miséria, à fome, à doença, com um desprezo total pela dignidade humana. Tudo para quê? Para servir a ambição de uns quantos (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 120).

A banalidade do mal é trazida para o contexto do romance. Nesse sentido, a questão entre o bem e o mal, entre o certo e o errado, é discutida num diálogo entre Artur Paz e o senhor administrador da fábrica:

E isso seria bom, ou seria mau, Depende do ponto de vista, E o seu, qual é, Sendo empregado da empresa, desejo que ela prospere, se desenvolva, E como cidadão, como simples pessoa, Embora tenha de reconhecer que gosto de armas, devo preferir, como toda a gente, que não haja guerras, Toda a gente é muito dizer, pelo menos os generais não estariam de acordo consigo. O administrador fez uma pausa e rematou, E tão-pouco os administradores das fábricas de armamento (Saramago, 2014, p. 30).

Portanto, fica explicitado no texto a crítica do autor de que as guerras servem aos negócios e ao poder,

enquanto as necessidades dos cidadãos são esquecidas, ou estão num segundo plano. Segundo Pereira, o romance “[...] quer sobretudo denunciar que a humanidade corre o sério perigo de orientar a sua sensibilidade em função de um esquema redutor em que os interesses de faturação da indústria bélica se terão de sobrepor a todas as consequências que a sua produção possa causar” (2022, p. 330). Assim, Saramago explora a desumanização do ser humano quando faz Artur Paz proclamar: “[...] o homem é um animal guerreiro por natureza, está-lhe na massa do sangue” (Saramago, 2014, p. 30).

Como o romance não foi totalmente escrito, fica na imaginação de cada leitor o que poderia ser o desenrolar e desfecho desse romance. No entanto, em suas anotações, Saramago escreveu em setembro de 2009:

A dificuldade maior está em construir uma história “humana” que encaixe. Uma ideia será fazer voltar Felícia a casa quando se apercebe de que o marido começa a deixar-se levar pela curiosidade e certa inquietação de espírito. Tornará a sair quando a administração “compre” o marido pondo-o à frente da contabilidade de uma secção que trata as armas pesadas (Saramago, 2014, p. 60).

Assim, Saramago reproduz o pensamento que está em grande parte de seus romances: a descrença no agir do ser humano. A sua esperança no ser humano está reduzida a casos isolados. Neste romance, recai na personagem Felícia que, com grandeza e sabedoria, é mais uma representante das grandes personagens femininas de Saramago.

Considerações Finais

Grande parte da obra de Saramago, provavelmente a parte mais significativa, foi produzida quando ele já era um homem idoso. Ele dizia que: “Quanto mais velho me vejo, mais livre me sinto e mais radicalmente me expresso” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 51). Portanto, a sua obra está carregada de sentido ético, que faz pensar e refletir sobre o estar no mundo.

Quanto à utopia de um mundo sem guerras, Saramago alegava que: “Culturalmente, é mais fácil mobilizar os homens para a guerra que para a paz. [...] foi sempre em nome da paz que todas as guerras foram declaradas. É sempre para que amanhã vivam pacificamente os filhos que hoje são



sacrificados os pais...” (Saramago, 2009b, p. 80).

Portanto, permanentemente, as guerras estão sendo preparadas e as empresas fornecedoras de armamentos estão produzindo os artefatos que as alimentarão. A paz é apenas um argumento para a guerra. Assim, ele reafirma a sua crença de que o fim das guerras é algo inatingível. No entanto, ainda lhe resta uma expectativa quanto ao atuar do ser humano. Ele fala da revolução da paz e da concepção de um homem novo:

[...] a única revolução realmente digna de tal nome seria a revolução da paz, aquela que transformaria o homem treinado para a guerra em homem educado para a paz porque pela paz haveria sido educado. Essa, sim, seria a grande revolução mental, e portanto cultural, da Humanidade. Esse seria, finalmente, o tão falado homem novo. (Saramago, 2009b, p. 81).

Assim, a sua esperança está num novo ser humano. Mas, esta esperança não é uma utopia? Uma esperança é um sonho, uma ilusão, e, portanto, algo que poderá não acontecer. Como fazer para que os seres humanos sejam educados para a paz e a bondade? Numa sociedade plural, com diferen-

tes culturas e governos, e, consequentemente, interesses próprios, torna-se difícil uniformizar e padronizar a educação e a formação do ser humano.

Ele ainda afirmava que “A humanidade nunca foi educada para a paz, mas sim para a guerra e para o conflito. O ‘outro’ é sempre potencialmente o inimigo. Andamos há milhares e milhares de anos nisto” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 164). Nesta fala, Saramago critica a humanidade, em todos os tempos. O “outro” é sempre o problema. É necessário estar sempre preparado para o confronto que pode eclodir a qualquer momento. Neste sentido, como mudar a forma de cada ser humano ver o seu semelhante? Tal questão provoca a discussão sobre investimentos e esforços educacionais na formação desse homem novo. Porém, como já dito, isto também configura uma utopia.

A indignação pode ser um primeiro passo. Mas, para tal, faz-se necessário que a pessoa possua princípios éticos que pressupõem investimentos, familiares e governamentais, na formação do homem novo.

Saramago alertava que nesta sociedade da informação prevalece o excesso de informação que nos satura: “Temos muita informação, assaltam-nos

os mortos despedaçados à hora do jantar, mas a informação esgota-se em si mesma; parece que nos damos por satisfeitos pelo facto de saber” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 452). A humanidade parece anestesiada e não se choca com o espetáculo a que assiste. Saramago, através de seus romances, apela aos seus leitores a tomar consciência das guerras que todo o dia estão ocorrendo, privando muitos seres humanos de ter uma vida digna. Assim, ele proferia: “Temos de começar a uivar, comecemos a uivar” (Saramago *apud* Aguilera, 2010, p. 373). É o convite à indignação. Quem está preparado para tal? Ou, quem está disposto a correr o risco dessa ação?

Como deixa transparecer na sua obra, a questão do poder constituído na sociedade preocupava Saramago: “[...] a questão central de qualquer tipo de organização humana, [...] é a questão do poder, e o problema teórico e prático com que nos enfrentamos é identificar quem o detém, averiguar como chegou a ele, verificar o uso que dele faz, os meios de que se serve e os fins a que aponta (Saramago, 2009a, p. 38).

A discussão do poder está presente em muitos de seus romances. O que se percebe, através do que está nos

seus escritos, é que a humanidade não se preocupa com a humanidade, mas com certas classes da humanidade, que dificilmente são as menos favorecidas e mais necessitadas de atenção: “Muito universo, muito espaço sideral, mas o mundo é mesmo uma aldeia” (Saramago, 1999b, p. 83). Os problemas do mundo são sempre os mesmos e as decisões e os interesses dos que detêm o poder também parecem não mudar.

Pode-se concluir que, apesar de Saramago não gostar da palavra “utopia”, apesar do autor imprimir, nos seus romances e nas suas passagens a triste realidade do mundo, e apesar dele se autoproclamar pessimista, ele não deixa de ter esperança. E, o que é a esperança senão sonho, ilusão e utopia?

E quais são as esperanças de Saramago? Esperança no agir de um homem novo, esperança na insurreição ética dos seres humanos, esperança na revolução da paz e na revolução da bondade. Talvez sejam só utopias. Porém, é necessário iniciar este movimento: observar, reparar, uivando, se indignando... Essa é a mensagem de Saramago nos seus romances.



Referências Bibliográficas

- AGUILERA**, Fernando Gómez (2010). *José Saramago Nas Suas Palavras*. Alfragide: Caminho.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS**. Declaração Universal dos Direitos Humanos. ONU:DUDH. Acedido em 20-06-2022. Disponível em: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/por.pdf>.
- DUPAS**, Gilberto (2011). *Ética e Poder na Sociedade da Informação: De Como a Autonomia das Novas Tecnologias Obriga a Rever o Mito do Progresso*. São Paulo: Editora Unesp.
- KONINGS**, Johan; **ZILLES**, Urbano (1997). *Religião e Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- KOOGAN/HOUAISS** (1997). *Enciclopédia e Dicionário Ilustrado*. Rio de Janeiro: Edições Delta.
- KÜNG**, Hans (2004). *Religiões do mundo: Em Busca dos Pontos Comuns*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Campinas: Versus Editora.
- NOVAIS**, Adauto (2007). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEREIRA**, Maria de Lourdes (2022). “Subsídios para uma Leitura de Alabardas”. In NOGUEIRA, Carlos. *José Saramago: a Escrita Infinita*. Lisboa: Tinta-da-China.
- SARAMAGO**, José (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SARAMAGO**, José (1998). *Discursos de Estocolmo*. Lisboa: Fundação José Saramago.
- _____ (1999a). *Cadernos de Lanzarote: Diário II*. Lisboa: Editorial Caminho.
- _____ (1999b). *Cadernos de Lanzarote: Diário III*. Lisboa: Editorial Caminho.

- _____ (2002). *O homem duplicado*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2004). *Ensaio sobre a Lucidez*. Lisboa: Editorial Caminho.
- _____ (2009a). *O Caderno*. Alfragide: Editorial Caminho.
- _____ (2009b). *O Caderno 2*. Alfragide: Editorial Caminho.
- _____ (2014). *Alabardas, alabardas, espingardas, espingardas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2018). *Último Caderno de Lanzarote – O Diário do Ano do Nobel*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES**, Luíz Eduardo (2014). “A Violência Segundo Saramago”. In **SARAMAGO**, José. *Alabardas, alabardas, espingardas, espingardas*. São Paulo: Companhia das Letras.

