

Rogério Bianchi de Araújo

A UTOPIA DA CIDADANIA PLANETÁRIA



A UTOPIA DA CIDADANIA PLANETÁRIA



Universidade Federal de Goiás

Reitor

Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor

Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Diretor do CAC/UFG

Manoel Rodrigues Chaves

Diretora do Departamento Editorial CAC/UFG

Regma Maria dos Santos

Conselho Editorial do DEPECAC:

Cleves Mesquita Vaz, Eliane Justino, Gleyce Alves Machado, Ivânia Vera, Luanna Lopes Lobato, Luciana Borges, Maria Aparecida Lopes Rossi, Nádia Campos Pereira, Regma Maria dos Santos.

Rogério Bianchi de Araújo

A UTOPIA DA CIDADANIA PLANETÁRIA





Prefácio

Ao que tudo indica, há algo de muito podre e, logo, de fétido, no grande reino terrestre e as coisas não correm bem no mundo contemporâneo, marcado pela aceleração crescente do processo, há muito iniciado, de expansão dos espaços e das fronteiras do mundo em globalização. Mundo do qual a ética foi exilada, a utopia decretada finda e a cidadania reduzida à capacidade de participação dos indivíduos no imenso mercado que tomou conta de tudo, sobretudo, da vida humana.

Portanto, não é à toa que a ética, a utopia e a cidadania constituem o tripé de sustentação sobre o qual foi edificada a reflexão que ora apresentamos. Essas questões, de grande importância, estão presentes em vários campos das práticas sociais em nossa contemporaneidade, na cultura e na política, nas esferas dos governos e da intelectualidade, de modo geral. Nas diversas formas de abordagens disciplinares e do conhecimento sobre a humanidade, a sociedade e a cultura, tais temáticas têm sido discutidas, conforme exige o momento histórico e a conjuntura, com seus problemas, suas tensões e seus conflitos, às vezes, de maneira mais constante e contundente, às vezes de forma dispersa e amena.

No entanto os questionamentos, não raro, apresentam essas concepções de modo compartimentado e sem maiores aproximações entre si, embora o diálogo entre elas ofereça ricas possibilidades para se pensar o social, suas inúmeras questões e inquietações, por possuírem, na realidade, íntima rela-

ção. Este livro, que agora vem a público, insere-se nesta última vertente ao produzir uma interseção instigante entre esses conceitos na perspectiva das Ciências Sociais, ao entrelaçar objetividade e subjetividade num viés não dicotômico, ao recorrer a várias teorias sociológicas, antropológicas e filosóficas, privilegiando o pensamento complexo de Edgar Morin, e ao percorrer os caminhos da antropologia do imaginário.

Partindo do contexto contemporâneo da globalização e dos inúmeros problemas sociais por ela criados, o que, para alguns, representa o fim das utopias, a questão central do trabalho é pensar a ética numa relação estreita com a utopia e a cidadania. Assim, aborda-se a utopia numa época antiutópica e pessimista, marcada por incertezas e crises, na qual as utopias políticas, como o nazismo, o comunismo, o socialismo e o neoliberalismo, levaram a totalitarismos e não são mais referenciais; problematiza-se o papel da ética, tão debilitada na atualidade, fazendo-o em relação à utopia e estabelecendo o embate entre éticas particularizadas e uma ética universalizante, na busca de resgatá-la como instrumento primordial para construir novas formas de viver junto e de edificar novas concepções de vida e de mundo; e, por fim, repensa-se o significado de cidadania, atrelado à discussão ética, numa sociedade de desigualdades e de violências, individualista, consumista e destruidora de seus diversos recursos humanos e naturais, produtora do caos ambiental e que considera como cidadãos apenas os indivíduos com poder de consumo, apontando para uma urgente construção de um novo tipo de cidadania, a planetária.

Desse modo, a problemática básica do livro assenta-se na necessidade de edificação de uma utopia de cidadania planetária, pautada em princípios éticos, que levem em conta a diversidade. É questão central, ainda, pensar em um modo de como construir essa utopia, o que exige, por sua vez, uma nova forma de pensamento capaz de religar a vida ao cosmos, numa perspectiva holística, associada à questão ecológica, ambiental.

No intuito de tratar as utopias e as distopias, produzidas pelo mundo contemporâneo e postas em foco por variados sujeitos sociais atentos a seu movimento, o autor tece sua argumentação estabelecendo um diálogo pautado nos pressupostos teóricos das Ciências Sociais, entrelaçados à interpre-

tação de filmes e romances que abordaram ou trouxeram para a cena questões que inquietaram e marcaram essa sociedade. Assim, recorre-se a obras, autores e cineastas, em grande parte conhecidos por um público atento ao que se produz de melhor nesses campos da cultura, os quais realizaram leituras emblemáticas do processo histórico, social e cultural e que estabeleceram uma relação específica com a realidade, dela construindo representações carregadas de subjetividade e, por isso mesmo, de grande valor para um trabalho antropológico que almeja desvelar maneiras de ver, ler o mundo e de nele inserir-se.

Desse modo, ao refletir sobre a necessidade do resgate de uma ética de cunho universal e seu embate com os desejos individuais e valores frouxos, temos como ponto de partida a análise de dois filmes: *A vila*, do cineasta M. Night Shyamalan, e *Cama de gato*, de Alexandre Stockler; aos quais foram acrescentadas as leituras de dois romances *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera, e *Frankenstein ou o moderno Prometeu*, de Mary Shelley. Em seguida, aborda-se a fragilidade da ética no mundo contemporâneo, o pessimismo em relação ao futuro, a relação entre regimes totalitários, a vida humana e as utopias. Isto, por meio de uma leitura do livro *Laranja mecânica*, de Anthony Burgess, e dos filmes *O grande ditador*, de Charles Chaplin, *Trem da vida*, de Radu Mihaileanu, e *A vida é bela*, de Roberto Benigni.

Adensando a discussão sobre utopia, a busca de novos espaços utópicos e de novos paradigmas são referências os filmes *Tempos modernos*, de Chaplin, *Blade runner*, de Ridley Scott, *A ilha*, de Michael Bay. Já a perspectiva de construção de uma cidadania numa era planetária foi vislumbrada na interpretação de dois romances de reflexão existencialista da vida: *Crime e castigo*, de Dostoiévski e *O estrangeiro*, de Albert Camus, que contribuem para pensar uma autoética. Com esse intuito ainda recorreu-se aos filmes *Cinema, aspirina e urubus*, de Marcelo Gomes e *A queda! Os últimos dias de Hitler*, de Oliver Hirschgiegel. Por fim, na defesa de uma reforma no pensamento, aborda-se a debilidade e a complexidade tendo por base a obra de Vattimo e Morin, respectivamente.

Os vários enfoques sobre as temáticas propostas, que perpassam essas produções, indicam uma diversidade de leituras e de possibilidades de posi-

cionamento diante das questões da ética, da utopia e da cidadania manifestas em diferentes campos da produção do conhecimento e da expressão do pensamento humano e social. São, em conjunto, manifestações que apontam a existência de uma reflexão rica sobre problemáticas básicas de grande amplitude e de extrema importância para a vida em nossa sociedade. São questões que possuem uma centralidade eminente no mundo contemporâneo, numa sociedade globalizada que experimenta constantes mudanças e impasses acerca da igualdade e da diferença, de si e do outro, da liberdade e do controle, das ações de aceitação ou de confronto diante dos possíveis rumos a seguir e dos possíveis descaminhos.

Valdeci Rezende Borges

Sumário

11	Introdução
29	O resgate de uma ética universalizante
47	A fragilidade da ética na contemporaneidade
59	Um novo horizonte utópico e um novo paradigma
75	A cidadania na era planetária
95	Uma reforma do pensamento: a debilidade e a complexidade
109	Considerações finais
121	Anexos



Introdução

“Não há nada como o sonho para criar o futuro.
Utopia hoje, carne e osso amanhã.”

Victor Hugo

“O filósofo é o homem de amanhã, aquele que recusa
o ideal do dia, aquele que cultiva a utopia.”

Friedrich Nietzsche

O objetivo deste livro¹ é problematizar o conceito de utopia na contemporaneidade. Tanto se falou sobre o fim das utopias que se faz necessário discutir o assunto com maior acuidade. Não tenho a ambição de fazer uma história da utopia, já que ela esteve presente em todas as épocas históricas. Seria uma tarefa descabida e por demais pretensiosa. Também não pretendo enveredar pelo caminho da discussão de obras utópicas clássicas, tais como as de Platão, More e Campanella. O objetivo é contextualizar o espaço atual da utopia e demonstrar que ela está mais viva do que nunca, caracterizada

1 Este livro é parte de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Doutorado em Ciências Sociais da PUC-SP, defendido em 2008. Essas reflexões se desenvolveram a partir do Núcleo de Estudos da Complexidade – COMPLEXUS.

pela forte presença de uma sociedade antiutópica: a sociedade de consumo, que cada vez mais alimenta os horizontes e a imaginação utópicos. A minha proposta é estudar a utopia de acordo com a objetividade que ela engendra, mas também com os fortes traços de subjetividade que lhe são peculiares. Por isso, utilizo como método referências teóricas que penso serem mais pertinentes para discutir o tema, assim como a análise de filmes e da literatura para buscar a dimensão subjetiva e imaginária da utopia.

Este livro não pretende esgotar o assunto devido à vastidão da temática e à complexidade que a envolve. Se formos pensar sob a perspectiva utópica, vários autores têm em suas obras traços da utopia, até mesmo aqueles que a tratam como quimera. Novas formas de pensar a realidade envolvem a inevitável busca de novos princípios de ação, que são pensados a partir da crítica que se faz às práticas sociais vigentes.

Segundo o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, a utopia do controle sobre os mundos social e natural desmoronou com o advento da era líquido-moderna. Bauman desenvolveu o conceito de uma sociedade “líquida”, partindo do princípio de que as certezas e a previsibilidade do futuro estão diluídas, e como políticos e empresas tendem a lucrar com isso, não há perspectiva de que esse clima de insegurança seja sanado. Não há mais certezas com solidez. A incerteza e a desconfiança governam a época e, num mundo constantemente em movimento, a angústia impregna a totalidade da vida diária. Como disse o filósofo Ortega y Gasset: “Não sabemos o que acontece e é isso o que acontece”. Vivemos ainda em um cenário de um mundo dividido, repleto de disparidades, intolerâncias, violência, opressão e injustiça. Chegamos a um tempo em que nenhuma perspectiva utópica se apresenta com credibilidade aos olhos da imensa maioria das pessoas. A sociabilidade contemporânea é cada vez mais avessa ao imaginário utópico tradicional. Para Morin, chegamos finalmente à época em que já não há “salvação” nem se compreende que a ideia de “salvação” nos leve à perdição; que não existe “luta final” nem promessa de uma sociedade futura que possa redimir todos os males ou fazer esquecer a dor dos que aqui estão. Os estados futuros dos sistemas complexos escapam ao nosso controle e previsão. O futuro é aberto, não inequívoco. Significa então que não há mais espaço para a utopia? Muito

pelo contrário! Abdicamos da ideia do “melhor dos mundos”, mas não da ideia de um “mundo melhor”. O homem não pode viver simplesmente o presente, pois no presente está contido o passado e o futuro. Contudo, a vida não é possível senão voltada para o futuro, e o ser humano, insatisfeito com o momento presente, experimenta o futuro como ausência.

De forma simplista e até mesmo vulgar, o “Utópico” veio a ser, para os grupos políticos afinados à esquerda, um codinome para socialismo ou comunismo, enquanto, para a direita, tornou-se sinônimo de “totalitarismo” ou de stalinismo. Todas as utopias por nós conhecidas baseiam-se na possibilidade de descoberta e na harmonia de fins objetivamente verdadeiros, válidos para todos os homens, em todas as épocas e lugares. Creio que esse modelo de utopia política e, de certa forma, totalitária, homogeneizadora, já tenha acabado, isto é, aquela utopia que prometia um mundo perfeito, em que todos se reconciliassem, um mundo sem conflitos, um mundo de harmonia, tais como pressupunham as utopias clássicas: a da República e das Leis, de Platão; a *Utopia*, de Thomas More; e a *Cidade do sol*, de Campanella.

O “mundo perfeito” seria aquele que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, em que nada de obscuro ou impenetrável se colocasse no caminho do olhar, um mundo em que nada estragasse a harmonia ou estivesse fora do lugar. Esse mundo é impossível, e o desejo de realizá-lo pode por vezes ser desastroso, como nos mostra a História. Trata-se da utopia negativa marcada pela ideia de perfeição, mas essa perfeição não existe. É conceitualmente incoerente o ideal antigo comum a muitas culturas, e que tem inclusive herança no Iluminismo, de uma sociedade perfeita, em que se realizam todos os verdadeiros objetivos humanos. Como a nossa época é marcada por emergências permanentes, a construção de castelos no ar perdeu muito de sua força. Tornamo-nos utilitaristas prontos para consertar, mas não para reinventar o presente. Acreditamos desse modo que as medidas têm que ser realistas. Com isso, os antiutopistas liberais, com seu discurso racionalizado sobre a ordenação atual, são seguidos pela sabedoria convencional que hoje se universaliza pelos quatro cantos. No entanto, a imaginação utópica não perdeu o seu vigor.

Segundo Jacoby (2007), há uma distinção entre duas correntes do pensamento utópico: a tradição projetista e a tradição iconoclasta. A tradição dos utopistas projetistas calcula o futuro e o projeta a cada minuto, são os utópicos que vão de Thomas More a B. F. Skinner. Detalharam como o futuro seria; estabeleceram, elaboraram e demarcaram essas diretrizes. O risco desse utopismo é a revelação de certo autoritarismo. Os utopistas anti-projetistas, também chamados por Jacoby de iconoclastas, são aqueles que sonharam com uma sociedade superior; eram contestadores e destruidores de imagens. Não descrevem o futuro, ou seja, é possível “ouvir” o futuro, mas não vê-lo. Oferecem pouco de concreto em que se prender e não apresentam nem fábulas nem imagens do devir. Eles ansiavam, aguardavam e se empenhavam pela utopia, mas não a visualizavam. Buscavam suas pistas na música, na poesia e nos momentos místicos. Modelaram um utopismo compromissado com o futuro, mas que lhe mantinha reservas. Enalteceram a recusa a reduzir o futuro desconhecido ao presente conhecido, a esperança à sua causa. Para os iconoclastas, nenhum projeto de edifício se faz, mas o amor e a solidariedade determinam o futuro. Um elemento essencial de seu utopismo é a sua consideração pelo aqui e agora. Anseiam pelo futuro e valorizam o presente. Numa época em que as imagens imperam como criadoras de significados, esse tipo de utopismo iconoclasta analisado por Jacoby é imprescindível. Ao agraciar o hoje, os utopistas iconoclastas abrigam esperanças ardentes do amanhã, esperanças de um mundo de vidas e paixões mais livres. O visionarismo dos utopistas iconoclastas é que pode nos concatenar novamente com a esperança, a responsabilidade, a solidariedade e a ética.

Em primeiro lugar, devemos afastar qualquer generalização. Vivemos uma época de transformação e esperança, mas também uma época de resignação, rotina e medo. Pensamos que o mundo caminha para um futuro melhor, mas também entendemos que algo pode não ir bem e que o futuro possa ser tenebroso. Há, ao mesmo tempo, muita pobreza e muita riqueza, e paz e violência coexistindo. Hoje, ao contrário do que é dito sobre o fim das utopias, foram abertos espaços para várias outras propostas utópicas, em menor escala, mas que lidam melhor com a diversificação e com a diversi-

dade. São as utopias positivas que dizem que algo pode se realizar, mesmo que atualmente isso pareça impossível, como, por exemplo, o estabelecimento de um mundo ambientalmente equilibrado, com uma distribuição de riqueza eficaz, que propicie uma boa qualidade de vida e que traga a paz na Terra e um mundo melhor. Possuímos meios técnicos e materiais para realizar isso, algo perfeitamente factível. O nosso potencial humano deve ser visto não só como aquele que destrói, mas também como aquele que constrói. O desafio tem ficado cada vez mais complexo. Hoje temos um potencial maior de destruir, mas nosso potencial de construir também é maior. A experiência humana é um emaranhado de destruição e construção. O *Homo sapiens* produz equilíbrios, mas deixa transparecer também a fratura que promove nos equilíbrios existentes. No entanto, como nos diz Morin (1995), temos hoje a possibilidade e a necessária perspectiva da tomada de consciência da comunidade de destino terrestre – a Terra Pátria –, de retomar a construção de uma real e própria história planetária do *Homo sapiens*. A humanidade não é um destino: a humanidade é uma reinvenção contínua. Segundo I. Prigogine,² nossa visão do futuro vem sofrendo uma modificação radical rumo ao múltiplo, ao temporal e ao complexo.

A modernidade europeia foi animada por uma utopia que prometia ao homem um aumento ilimitado de seu poder. A perspectiva da dominação total do mundo, alavancada pelo desenvolvimento das ciências e das técnicas, choca-se atualmente com a tomada de consciência de nossa dependência no que concerne à biosfera e aos poderes destruidores da tecnociência. Com isso, Morin entende que há dois tipos de utopia. A “boa”, que propõe um progresso técnico ou materialmente possível, mas atualmente impossível, e a “má”, que é uma utopia de harmonia e perfeição, que acredita poder se impor pela força. Para ele, a supressão das guerras entre nações e o problema da fome no mundo têm soluções, mas elas são ainda impossíveis.

Portanto, a proposta utópica de Morin é a tomada de consciência da Terra-Pátria – porque todos os seres humanos vivem um destino comum em

2 Ilya Prigogine, físico-químico russo (25/1/1917-), nascido em Moscou e naturalizado belga em 1949. Prêmio Nobel de Química em 1977 por suas contribuições à termodinâmica e, em especial, pela Teoria das Estruturas Dissipativas.

face das ameaças ecológicas e nucleares, em face do mercado mundial e da comunidade de destino –, aquela que define uma pátria, segundo a concepção de Otto Bauer.³ A má utopia é a utopia da perfeição, do aniquilamento dos conflitos, da evacuação do negativo.

O pluralismo democrático e a tolerância às diferenças já carregam em si horizontes utópicos que prognosticam mudanças gradativas no seio das sociedades humanas. Esse é o desafio do futuro, criar uma ideia complexa do mundo e da unidade humana. Quando pensamos no que é humano, temos de pensar em unidade e diversidade. Somos seres com pontos em comum do ponto de vista cerebral, genético e sentimental, mas, por outro lado, há uma grande diversidade individual, cultural e social. A riqueza de uma sociedade e da humanidade é essa diversidade. Não é possível falar em humanidade como um todo, pois há múltiplas respostas culturais para os problemas e elementos da existência psíquica, econômica, social e política. Qualquer destruição da diversidade é algo extremamente grave. O verdadeiro problema é aquilo que homogeneiza, aquilo que mecaniza, que torna abstrato, aquilo que cronometra e tudo aquilo que maltrata os seres humanos. Não se trata, portanto, de homogeneizar o diferente, mas de assumir a diferença e fazer com que esta dialogue.

A minha problemática neste livro é apontar a necessidade de construção da utopia de uma cidadania planetária a partir dessa diversidade,

3 Otto Bauer (1881-1938). Economista de esquerda, seguidor de Marx e Engels, embora não da forma usual, já que elaborou algumas ideias novas, Otto Bauer foi, junto a Kautsky, um dos líderes mais representativos da corrente austríaca do marxismo. Ele se ocupou especialmente em explicar as crises como consequência da anarquia da produção capitalista, a partir da teoria do subconsumo e do direito de autodeterminação dos povos. Conhecido por sua firme oposição ao bloco bolchevique, Bauer teve um papel político destacado, fundou o Partido Social Democrata Austríaco e exerceu, durante o primeiro governo deste partido, a pasta de Relações Exteriores, cargo que manteve na República (1918-1919). Sua ideia de realizar uma união política com a Alemanha tornou-se inviável com a efetivação da “Paz de Versalhes”, que impôs condições muito duras a esse país, como reparações por danos causados durante a Primeira Guerra Mundial, o que levou à Segunda Guerra Mundial. Assim como Keynes, foi muito crítico em relação à Paz de Versalhes e, por isso, ao ser esta aprovada, demitiu-se de seu posto. Apesar disso, sua atividade política se prolongou. Bauer participou ativamente (junto ao exército austríaco) da Primeira Guerra Mundial desde seu começo, tendo sido privado de liberdade, em território russo, durante a mesma, entre 1914 e 1917, data da Revolução Bolchevique. Foi exilado na extinta Tchecoslováquia e na França por sua indignação com o movimento fascista.

pois as circunstâncias ambientais nos colocam numa crise generalizada de civilização. Essa utopia, a meu ver, é alimentada pela antiutopia da sociedade de consumo, portanto, não se trata aqui de uma oposição binária ou dualista de tradição cartesiana. Também não se trata de uma relação dialética, que supõe a possibilidade de se superar toda contradição por uma síntese superior. A utopia e a antiutopia se entrelaçam num jogo dialógico constante. Este tipo de relação implica a existência de dois princípios contraditórios e antagônicos associados, sem que se possa resolvê-los numa síntese. Nós vivemos de contradições, sem poder superá-las. Pensar a utopia e a antiutopia de forma dialógica é intercomunicar lógicas diferentes para explicar fenômenos complexos. Só de pensar a utopia já se pressupõe que algo não está bem. Se a realidade posta estivesse sempre de acordo com a perspectiva humana de felicidade, amor e fraternidade, não precisaríamos do utopismo. A complexidade não significa apenas a ideia de que tudo está ligado, mas também a ideia de que conceitos que se opõem não devem ser expulsos um pelo outro quando a eles se chega por meios racionais. Por isso, é comum à complexidade o uso do macroconceito para pensar a realidade em movimento. Segundo o princípio de Hölderlin,⁴ “lá onde cresce o perigo, cresce também o que salva”. As coisas não estão dadas desde sempre, as coisas ocorrem num devir, fazem-se e desfazem-se. Mas a grande questão é: como construir essa utopia planetária? O livro não tem a ambição de resolver tamanha tarefa, mas sim de problematizar algumas questões que são pertinentes a tal temática.

Segundo Morin, vivemos uma nova Idade Média planetária pelo fato de estarmos numa época em que todos os elementos estão prontos para

4 Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta alemão, considerado uma das figuras mais notáveis da poesia alemã. Preparou-se para ser pastor luterano, mas não tomou ordens. Ganhou a vida como tutor de crianças de famílias de destaque na Alemanha, na Suíça e na França. Neste mister, como tutor em casa de um banqueiro em Frankfurt, Hölderlin apaixonou-se desesperadamente pela esposa do patrão, Susette Gontard, que retribuiu seu amor. O caso obrigou-o a deixar Frankfurt, e tentou viver como escritor, sem sucesso. Voltou à atividade de tutor e, quando em Bordeaux teve notícia do falecimento de Susette, em 1802, vagou a pé pelas estradas até Frankfurt, onde chegou em péssimo estado físico e mental. Recuperou-se graças aos cuidados de amigos, que lhe obtiveram um emprego de bibliotecário de Homburg. Mas seu estado mental voltou a piorar e, depois de um internamento breve em uma clínica em Tübingen, foi levado para a casa de um carpinteiro naquela cidade, onde morreu. Seu gênio poético somente foi reconhecido no século XX.

civilizar o planeta, mas, ao mesmo tempo, estamos longe de uma civilização civilizada. Ainda presenciamos a existência de duas barbáries: a do fanatismo, dogmatismo, ódio, desprezo; e a da tecnociência, burocracia etc. O desenvolvimento da máquina tecnoburocrática é um dos maiores perigos que enfrenta a democracia. O destino do mundo – nos diz Morin – depende do destino político, o qual depende do destino do mundo. Vivemos um momento politicamente regressivo (a redução da política à economia) e mentalmente regressivo (predomínio das idéias fragmentadas). Nós ainda não saímos, digamos, da barbárie do espírito humano para ingressar em uma época civilizada. O grande problema que fica é: por que será que não podemos realizar o que sintetizou muito bem o tema da República francesa: liberdade, igualdade, fraternidade? Primeiro, temos de entender que tal tema é complexo, pois só com a liberdade, elimina-se a igualdade e não se gera a fraternidade. Impondo a igualdade, elimina-se a liberdade e não se gera a fraternidade. A fraternidade deve vir dos cidadãos, dos indivíduos, mas é preciso achar um meio de unir liberdade, igualdade e fraternidade. Há épocas em que a fraternidade é mais importante – como hoje. E a fraternidade pode diminuir a desigualdade. Mas onde falta a liberdade é preciso estabelecê-la. Como assinala Ernst Bloch em seu livro *Droit naturel et dignité humaine* (1976), esses princípios, inscritos pela classe dominante no frontão dos edifícios públicos na França, nunca foram por ela realizados. Na prática, escrevia Marx, eles foram, muitas vezes, substituídos por Cavalaria, Infantaria e Artilharia. Fazem parte da tradição subversiva do inacabado, do ainda não existente, das promessas que não foram cumpridas. Possuem uma força utópica concreta, que “vai bem além do horizonte burguês”, uma força de dignidade humana que aponta para o futuro, para a “marcha de cabeça levantada” da humanidade, para o socialismo. Se examinarmos de perto esses valores, do ponto de vista das vítimas do sistema, descobriremos seu potencial explosivo e sua atualidade no combate atual contra a mercantilização do mundo. Há possibilidades de futuro, mas elas não são irreversíveis. Não temos mais essa ideia de que o progresso era inevitável e necessário. E sabemos que, se houver progresso, será obra da vontade dos seres humanos, de sua consciência e, sobretudo, que todo progresso deve ser regenerado.

Um dos principais pressupostos para pensar a utopia nas atuais circunstâncias é preocupar-nos com a separação existente entre os objetos do conhecimento e seu contexto, o que fragmenta o pensar, fraciona os problemas e impede que as pessoas tenham uma compreensão melhor da realidade. Para Morin, a reforma do pensamento é uma necessidade-chave da sociedade, pois permitiria o pleno emprego da inteligência, de forma que os cidadãos pudessem realmente entender e enfrentar os problemas contemporâneos. É a ideia de um pensamento não fragmentado, a ideia de que o homem, ao analisar a vida e o mundo, perceba tudo o que está a sua volta e assim construa um entendimento melhor e mais abrangente a respeito dos problemas da humanidade. A reforma dos saberes é uma necessidade para que a humanidade seja capaz de compreender a complexidade do universo. Devemos nos conscientizar de que estamos ligados à vida, de que a vida está ligada à Terra, de que a Terra está ligada ao seu Sol, e de que o próprio Sol está ligado a este imenso cosmo.

Estamos acostumados a pensar em coisas pontuais, que estão mais próximas de nossa condição, mais palpáveis, e que dizem respeito a nosso cotidiano, mas a tomada de consciência dos problemas universais é algo que se impõe aos poucos. A ligação entre o regional e o mundial é importante, porque o mundo não pode ser algo que comporte uma civilização homogênea. Essa questão hoje está ligada à qualidade de vida para todos. A defesa da qualidade de vida está também ligada à defesa das culturas e, ao mesmo tempo, implica a ideia de uma globalização não apenas econômica. Nosso conhecimento desarticulado, fragmentado e compartimentado não dá sustentação para se lidar com os problemas planetários cada vez mais multidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais e globais.

Segundo Edgar Morin, a humanidade passa por um estágio em que ameaças e promessas são inseparáveis. “A nossa era planetária é ambivalente e polivalente”. Todos convivem hoje com as mesmas ameaças coletivas, de armas de destruição massiva, de aquecimento global e poluição, como também convivem com esperanças de uma nova medicina, da manipulação da vida, da libertação pelo uso das máquinas artificiais. Para Morin, este processo fez com que a humanidade criasse o que ele chama de “comunidade

de destino”. “É preciso fazer da Terra um espaço comum. Cultivar o nosso jardim coletivo. Essa é a condição central do humanismo”.

Há uma preponderância da organização do mundo inteiro e da centralização das ações humanas em torno do econômico, por isso presenciamos um desequilíbrio entre as várias dimensões do humano, o que representa um dos grandes perigos da nossa época. Como a economia é baseada em cálculos e tudo o que foge ao cálculo é eliminado do pensamento econômico, perdem-se as noções de emoção, de vida, de sentimento e da própria natureza humana. Caímos então num puro conhecimento abstrato e consequente reducionismo do entendimento dos problemas sociais – de forma simplista vistos –, incoerente com o conhecimento da sociedade. Por muito tempo, acreditou-se que o ser humano dividia-se entre o chamado *Homo sapiens*, isto é, o homem racional, e o *Homo faber*, o homem que fabrica ferramentas. O homem da inteligência não é só o *Homo sapiens*, indissolúvelmente ele é o *Homo demens*, o *Homo faber*, que trabalha, o *Homo ludens*, que brinca, o *Homo economicus*, o *Homo poeticus*, o *Homo* mitológico etc. Apenas a racionalidade abstrata do *Homo sapiens* deixa de ser racional. Essa preponderância dos valores de produção, consumo, acumulação coloca o *Homo economicus* no centro do projeto de existência de cada um de nós, de sorte a sufocar, estrangular e a coagir a expressão dos valores éticos, culturais e de solidariedade. Mas não há pensamento racional sem emoção, não existe racionalidade pura. A racionalidade autêntica deve ter as características de abertura e de dialogismo, além de saber compreender a esfera da afetividade e da irracionalidade. A afetividade é necessária à razão. Somos seres capazes de emoções e de loucuras também. Como dizia o poeta português Fernando Pessoa: “Viver não é preciso, navegar é preciso”,⁵ e essa é a grande dificuldade. Nunca perder a racionalidade, mas, também, nunca perder o

5 Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:

“Navegar é preciso; viver não é preciso”.

Quero para mim o espírito [d]esta frase, transformada a forma para a casar como eu sou:

Viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo.

Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha. Cada vez mais assim penso.

sentimento, sobretudo o amor. O desafio é criar uma nova moralidade, capaz de coordenar o agir no espírito da abertura, da cooperação e do diálogo.

Prosa e poesia são duas maneiras de viver. Viver prosaicamente significa realizar coisas obrigatórias, entediadas, sem emoção, cansativas e rotineiras. Somos obrigados a realizar certas atividades prosaicas para sobreviver e para ganhar a vida. Segundo Morin, o complexo transforma a prosa do cotidiano em poesia da vida. O *Homo faber*, o *Homo economicus* e o *Homo sapiens* são seres prosaicos que produzem coisas materiais por necessidade, mas há também o aspecto poético da vida. A qualidade poética da vida é a qualidade que encontramos na comunhão entre as pessoas: nas festas, no fervor, no amor, no futebol, nos poemas, enfim, em todas as coisas que dão uma intensidade afetiva. A qualidade de vida está na poesia, é o viver, é o próprio desabrochar. É a comunicação, a comunhão. “Poeticamente, o homem vive na terra”, dizia Hölderlin. Viver poeticamente é ser capaz de exprimir sua personalidade, suas comunhões, suas participações, suas curiosidades, ou seja, ser capaz de pensar a condição humana.

Existe um excesso de prosa na vida porque há uma predominância em obedecer à lógica das máquinas artificiais e às inteligências artificiais em detrimento da lógica do ser vivo, segundo a qual viver é expandir-se afetiva e intelectualmente. Pretender que o homem seja pura ação racional é ignorar as ações dementes do homem. Tanto o conhecimento abstrato quanto conhecer a si mesmo é importante. No entanto, nunca se ensina o autocohecimento. O didatismo só tem sentido se aprendermos a ser autodidatas, isto é, a ser autônomos. Ensinar a autonomia é ensinar a viver e a conhecer os problemas da vida, além de estimular a criatividade. A autonomia dos indivíduos é condição fundamental para a evolução da sociedade, além de alimentar a cultura da solidariedade. Se tivermos essa definição aberta do

Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir para a evolução da humanidade.

É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça.

(E-book *Poema de Fernando Pessoa*. Disponível em: <<http://www.secrel.com.br/jpoesia/fpesso.html>>. Acesso em: 14 jul. 2008).

“Navigare necesse; vivere non est necesse” – latim, frase de Pompeu, general romano, 106 - 48 a. C., dita aos marinheiros, amedrontados, que se recusavam a viajar durante a guerra. Cf. Plutarco, *Vida de Pompeu*.

ser humano, levaremos em conta toda a dimensão humana. Mas se ela for fechada e econômica, nós a perderemos.

Os espíritos humanos criaram a tecnologia e hoje é ela que nos ameaça. A complexidade começa a reencontrar um diálogo entre o ser e sua ideia, entre nós e nossa tecnologia. As ideias simples são mortais porque, hoje, considerando a complexidade de nosso mundo e de nossos problemas, é difícil admitir que podemos resolvê-los com uma ideia simples – por exemplo, a economia ou a educação resolverão tudo. É preciso entender como se relacionam os diferentes problemas, como se determinam entre si. Para isso, devemos ter uma visão não fragmentada e não separada do mundo. Penso que a visão de Edgar Morin e as referências do pensamento complexo são vitais para compreender e evitar a cegueira do pensamento que, na época atual, pode ser muito perigosa para a humanidade.

Pensar a utopia é pensar sobre o futuro, mas não pode ser um pensamento profetizado. O futuro é incerto, pois forças de destruições terríveis ameaçam a humanidade, entretanto também há forças de evolução enormes, sobretudo através das descobertas científicas; mas será preciso uma grande explicação entre a humanidade, a ciência, a tecnologia e a economia, ou seja, o problema do controle da tecnologia, da ciência, pela humanidade, através da ética e da política, será de vital importância para o futuro e para a construção da utopia. Há uma série de fatos históricos que comprovam que o improvável se torna provável. Esta é a nossa possibilidade de esperança.

Popper já havia sinalizado que a ciência é feita de erros, sonhos e objetivação.⁶ A origem do conhecimento, portanto, está relacionada à ignorância, ela começa da tensão entre esses dois polos aparentemente opostos. A elaboração de conteúdos informativos acontece na relação direta da apresentação de novos problemas. As teorias são sempre hipotéticas e conjunturais, isto é,

6 Para o filósofo Karl Popper (1902-1994), leis e teorias jamais podem ser comprovadas. Tomemos, por exemplo, a generalização bem simples: “Todos os cisnes são brancos.” Por maior que seja o número de cisnes observados, não podemos demonstrar que o próximo cisne a ser observado será branco. Nossas observações nos autorizam a afirmar apenas que todos os cisnes observados até o momento são brancos. Para Popper, no entanto, uma única observação de um cisne negro pode, logicamente, refutar a hipótese de que todos os cisnes são brancos. Assim, embora as generalizações científicas (e as leis e teorias científicas) não possam ser comprovadas, elas podem ser refutadas.

há uma impossibilidade de afirmações de verdades. O conhecimento é, portanto, produto de um conjunto de ações que envolvem os níveis animal, cultural, social, psicológico, histórico e espiritual. Dessa forma, devemos fazer a crítica à disciplinaridade fechada, dada a pouca troca cognitiva entre as ciências, e propor uma lógica capaz de incluir um pensamento universalista.

Uma sociedade pensada com esquemas lógicos aristotélicos é uma sociedade totalitária, como o poder de sua lógica. Há necessidade de se adquirir uma nova forma de pensar que englobe todos estes conhecimentos (mito, religiosidade, crença) e, principalmente, uma nova ética que não considere como única possibilidade o caminho da razão e da ciência ocidentais. Pensar a utopia da cidadania planetária então requer uma reforma do fazer científico. A construção do presente passa pela descoberta de um novo amanhã, de uma abertura para o imponderável e de uma paixão pelo diálogo. Essa nova configuração Morin entende como norma antropoética. São as normas que orientam a práxis e o modo de ser de cada um aos valores essenciais para a vida humana. Esses valores, de validade intercultural e referências normativas universais, expressam-se na compreensão, solidariedade e compaixão. São, portanto, valores típicos de uma ética planetária, cujo objetivo último é a fraternidade humana universal. Isso não significa uma ética totalizante. Preserva-se a unidade de um lado, mas tutelam-se e cultivam-se as diferenças de outro.

Devemos passar por uma revolução de paradigma, pois o paradigma vigente que domina nossos espíritos nos faz sempre separar. Assim, podemos considerá-lo como diabólico, já que a palavra “diabo” significa aquele que separa, aquele que divide sempre. Devemos passar por uma revolução cultural que conduza do pensamento simples ao pensamento complexo, que possa criar uma nova responsabilidade dos homens pelo seu caminho histórico. O grande paradigma do Ocidente cartesiano afirma a não comunicabilidade entre o domínio do sujeito, que era o da agitação, da filosofia, e o domínio do objeto, da coisa extensa, que era o domínio da ciência. Houve, portanto, um divórcio trágico entre ciência e filosofia. O grande paradigma da cultura ocidental do século XVII ao século XX separa o sujeito e o objeto, sendo o primeiro remetido para a filosofia e o segundo para a ciência e, no

âmbito deste paradigma, tudo o que é espírito e liberdade emana da filosofia, tudo o que é material e determinista emana da ciência. A partir do século XVII houve uma ruptura entre a ciência e o sentido, ou seja, entre o Sujeito e o Objeto, o que configurou a metodologia da ciência moderna. Hoje, ciência e cultura não têm mais nada em comum. Criou-se uma dicotomia entre a cultura científica e a cultura humanista. Cada mundo – o mundo científico e o mundo humanista – ficou hermeticamente fechado sobre si mesmo. Como diz Morin e muitos outros cientistas e pensadores, precisamos de um paradigma que nos faça religar e solidarizar. Religar a cultura humanista e a cultura científica, religar as partes e o todo do qual elas fazem parte e pensar que essa reforma não concerne apenas ao conhecimento, porque ela possui uma inclinação ética. A transdisciplinaridade necessita do encontro entre o teórico e o prático, entre o filosófico e o científico; e propõe este encontro. Isso não significa em absoluto dissolver o científico no filosófico nem o filosófico no científico, mas sim estabelecer elos e laços comunicativos. O pensamento ecológico deve necessariamente romper este paradigma e referir-se a um paradigma complexo no qual a autonomia do vivo, concebido como ser auto-eco-organizador, é inseparável da sua dependência. Essa reconciliação será possível quando a ciência passar por uma conversão e tornar-se verdadeiramente de novo uma cultura. Isso exige uma mudança significativa de mentalidade, principalmente por parte dos cientistas.

A revolução paradigmática faz-se necessária porque moralmente esta situação degrada tanto o senso de solidariedade quanto o de responsabilidade, duas fontes fundamentais da ética. A perda de responsabilidade (no seio da grande máquina tecnoburocrática compartimentada e especializada) e a perda da solidariedade (pela atomização dos indivíduos e a obsessão pelo dinheiro) conduzem à degradação moral. O desenvolvimento técnico e material produziu um subdesenvolvimento psíquico e moral, o bem-estar produziu o mal-estar, sem suprimir as zonas de anomia e de miséria.

Qualquer indivíduo traz consigo uma propensão egocêntrica e uma propensão comunitária. Nossa civilização desintegra as comunidades concretas, favorece não somente o individualismo, o que é uma virtude, mas também seus excessos, no egocentrismo e hedonismo. Como ligar o indi-

víduo, essa reconquista do individualismo, uma conquista de autonomia, a um sentido de comunidade? Como fazer para que ao mesmo tempo haja o máximo de autonomia, de liberdade, de responsabilidade e um elo social forte, que não seja evidentemente o poder da coerção? Esse elo social é apenas um sentimento vivenciado de solidariedade e de comunidade. As noções de cidadania planetária, Terra-Pátria e comunidade de destino implicam criar um elo fraternal e comunitário entre o conjunto dos humanos em que, justamente, as diferentes liberdades e autonomias possam manifestar-se. Cada um de nós é uma pequena parte da sociedade, mas a sociedade como um todo se encontra em cada indivíduo através da linguagem, da cultura, da família. Somos indivíduos no planeta, mas na realidade o planeta está em nós. Quanto mais a nossa cultura for capaz de nos permitir o conhecimento de culturas alheias e de culturas passadas, mais o nosso espírito terá hipóteses de desenvolver a sua autonomia. A era planetária é uma era em que todos os seres humanos se encontram unidos numa espécie de comunidade de destino cada vez maior. Nós, seres humanos, não podemos nos separar da aventura do cosmos e da aventura da vida.

Morin diz que a nossa condição humana é tripla: indivíduo, espécie e sociedade. Três dimensões absolutamente inseparáveis. A sociedade produz o indivíduo, que produz a sociedade. A complexidade significa ver a unidade e a diversidade ao mesmo tempo. Por exemplo, a especificidade humana é a cultura, mas nunca percebemos que conhecemos a cultura através de outras culturas. Hoje o que está sendo ameaçado é a espécie humana, porque existem enormes riscos para a biosfera. Ao mesmo tempo, o processo de unificação ameaça as diversidades culturais. Hoje há uma tendência à homogeneização, mas é preciso querer preservar as diversidades culturais que são uma riqueza para a humanidade. Portanto, devemos então proteger a unidade e a diversidade, e, se não tomarmos consciência disso, a utopia da cidadania planetária não será capaz de sequer ser imaginada. Ainda não existe uma sociedade civil mundial e a consciência de que somos cidadãos da Terra-Pátria está dispersa, embrionária, ainda longe, mas em estágio de gestação.

Pode-se constatar, mesmo empiricamente, que o envolvimento da cidadania com a esfera pública dá-se, normalmente, a partir da contrapo-

sição de interesses particulares. O debate das questões que dizem respeito a todos constitui a preocupação de uma esmagadora minoria de cidadãos. Há, então, uma espécie de privatização da sociabilidade, um estado de permanente pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual, para desregular e privatizar em contraposição aos antigos, para os quais a ideia de felicidade seria inconcebível se apartada da ideia de “felicidade pública”. A dificuldade em estabelecer uma relação autêntica durável com o outro e a inserção numa comunidade de destino evidenciam um problema de civilização. O desaparecimento da cortesia torna difícil o diálogo, a compreensão do outro. Ele favorece choques, grosserias, insolências e, finalmente, a violência.

Como vislumbrar nossa própria felicidade, se estamos imersos na infelicidade geral? Dois problemas significativos se apresentam: em primeiro lugar, a ausência de uma perspectiva utópica e, em segundo lugar, a construção de uma sociabilidade fragmentada e subsumida quase que inteiramente à esfera privada da existência. Como pensar a sociedade em transcendência? Como renovar o ideal utópico na contemporaneidade? Tornam-se necessários regramentos morais desejáveis que possam ser universalizados, e a utopia da cidadania planetária vai nessa direção. Ela comporta uma ética e uma moral novas que recuperam a perspectiva e o ideal utópico, recupera os grandes projetos que buscam dar conta da realidade em que vivem os homens e identifica a emergência de um objeto novo, o mundo; e nesse sentido a mundialização corresponde ao surgimento de problemas comuns e específicos para toda a humanidade, com destaque para a crise ambiental mundial. A mundialização que aí se apresenta é baseada na técnica e na economia. Mas existe uma segunda mundialização minoritária, que aponta para a mundialização das ideias de humanismo, de democracia, da compreensão entre os povos e mesmo da cidadania terrestre. Criar o ecocidadão implica uma modificação das práticas individuais de consumo de energia, de bens e serviços que conduza a efeitos planetários globais.

O desenvolvimento sustentável que não admite destruir a ecologia, o ambiente, a biosfera, tem ainda um viés extremamente técnico e econômico. Cria a ilusão de que o simples desenvolvimento das forças técnicas e eco-

nômicas produz o desenvolvimento da civilização, das relações humanas, da democracia. O político e o civilizacional estão acima do saber técnico, ou seja, o técnico está a serviço do político.

O meio ambiente não é uma questão científica nem de natureza, mas uma questão social e política. A reivindicação da natureza é uma das reivindicações mais pessoais e profundas, que nasce e se desenvolve nos meios urbanos cada vez mais industrializados, tecnicizados, burocratizados, cronometrados. Nossa educação ambiental cartesiana ignora que a natureza associa-se aos sentimentos.

A natureza foi dissecada pela ciência. Por isso creio que os homens podem se encontrar numa sociedade melhor através do movimento ecológico. Afinal, o que é que nos sustenta? É a vida que nos sustenta, por isso precisa haver vida para criar um desenvolvimento sustentável. Todavia, parece que perdemos o sentido da vida, o sentido religioso, de religar. A ideia de desenvolvimento durável deve ser substituída por desenvolvimento adaptativo regulado, ou melhor, deve-se substituir a noção de desenvolvimento sustentável pela noção de civilização sustentável.

O desenvolvimento tradicional conduz a uma degradação moral, porque está focado no bem-estar material, que frequentemente corresponde a um mal-estar do indivíduo e até mesmo à solidão e conseqüente degradação das solidariedades tradicionais. Os progressos do individualismo permitem a autonomia e a responsabilidade pessoal. Por outro lado, eles provocam a desintegração das solidariedades tradicionais, familiares, locais e profissionais. Com isso, somente as solidariedades anônimas se desenvolvem, tais como o seguro-saúde, o seguro social etc. Com efeito, esse sistema de solidariedade institucionalizada está ligado à desintegração das solidariedades concretas e ao crescimento das solidões individuais.

Da mesma maneira que o desenvolvimento produz subdesenvolvimento, o progresso pode gerar retrocessos ou regressão. A economia ecológica deve reconhecer as propriedades ecossistêmicas da economia. Não pode ser concebida separada do meio ambiente. Deve levar em conta as atividades não mercantis, fundadas sobre a troca de outros valores indispensáveis à manutenção e ao desenvolvimento das sociedades: a educação mútua, a

solidariedade, a assistência social, a partilha dos frutos do conhecimento, o voluntariado para investir no ecocapital. Seria também necessário que a ciência econômica reconhecesse que as necessidades espirituais, sociais, emocionais e artísticas devem ser satisfeitas em conjunto com as necessidades materiais.

A política tradicional com o cálculo meio-fim e como ação instrumental tem apresentado poder muito limitado. Turbinar a política com novas referências, com novos conceitos, limites e utopias é necessário para pensar a sociedade e atuar sobre ela. Uma política planetária em escala mundial deveria tratar as causas das desigualdades, injustiças, carências. A política do humano teria como missão urgente solidarizar o planeta para construir, preservar e controlar os bens planetários comuns. Isso se configura na ideia de uma antropolítica que serve para direcionar o agir coletivo em escala mundial, para os valores e as normas antropolíticas. Como diz Edgar Morin, trata-se da “luta simultânea contra a morte da espécie humana e pelo nascimento da humanidade”. É possível, portanto, manter a esperança na desesperança.

Este livro procura problematizar essa questão: como construir a utopia impulsionada pela antiutopia. Procurei primeiramente pensar o espaço da ética na contemporaneidade, relacionando-a com a utopia. Pensar a ética hoje exige criar uma nova forma de pensamento, condizente com o atual contexto histórico. Entendo que tanto o pensamento débil como o pensamento complexo são referenciais importantes para a compreensão de um período em que há um arrefecimento das ideologias, utopias, ideais, sonhos. Por isso a referência a Gianni Vattimo, filósofo social italiano, e a Edgar Morin, filósofo e sociólogo francês, para pensar a ética sem as amarras de qualquer pensamento totalizante. Não se pensa a utopia sem preceitos éticos, mas essa também não se manifesta mais como sociedade ideal.

O resgate de uma ética universalizante

“Um mapa do mundo em que não aparece
o país Utopia não merece ser guardado.”
Oscar Wilde

Há uma crise de fundamentos da ética porque houve uma ruptura entre a ética individual e a ética da pólis. Essa crise é produto e produtora de vários problemas. Para um tempo de crise de referências e de perplexidade, ressurgiu a discussão sobre a necessidade de retomar não só o pensamento da ética como também a ética do pensamento. Faz-se necessária a compreensão de uma ética complexa com o aparato da ciência, mas não no sentido da ciência clássica, que concebe uma separação entre a objetividade e a subjetividade, entre sujeito e objeto.

Por que iniciar este livro com a ética? Porque há uma crise generalizada nas sociedades e nas ações políticas, cujo reflexo é o obscuro entendimento de qual caminho seguir. Como situar a ética e os atos éticos que dão sustentação a ela? Em primeiro lugar, é preciso entender que a ética não é um sistema de ordem, porque ela sempre tem contradições compostas por forças de religação e forças de separação.

Muito se fala sobre o fim da história, fim das ideologias, dos ideais e, sobretudo, fim das utopias. Por isso, falar de ética para pensarmos a utopia significa pensar quais são os princípios norteadores que podem auxiliar na compreensão e visualização do espaço utópico na contemporaneidade. A ética complexa é, portanto, o ponto de partida deste caminhar. Enquanto a ética não complexa obedece a um código binário – bem e mal –, na ética complexa o bem contém o mal, e o justo, o injusto. É esse o caminho para se pensar a utopia. Nela está contida a distopia e é a partir desta que a utopia se alimenta.

O caminho ético se impõe, caso queiramos efetivamente superar a crise em que nos achamos, já que a ética é um elemento característico da cultura ocidental. Essa tematização está nas mais diversas esferas da atividade humana e com isso há uma motivação profunda para o debate moral. A ética está fundamentada em valores universais, sob a égide da cooperação e da solidariedade. No entanto, é preciso destacar que a partir da Modernidade perdemos a capacidade de formular conceitos de modo integrado e objetivo, perdemos a concepção unificadora. Criamos um pluralismo moral e fragmentado que não promoveu um diálogo integrado e ordenado conforme as novas exigências. Ela é ainda mais importante numa organização social pluralista, de democracia participativa. É através da ética que é fundamentado o projeto do futuro, ou seja, a utopia.

A ética se refere a um devir, a uma visão futura da humanidade que tem inspirado inúmeras gerações durante o processo histórico, cujos sujeitos “desejantes” e ativos criaram comunidades de cidadãos ativos, fontes de liberdade que transformam a História. Essa ética não é ficção ou sonho, mas uma visão futura do mundo, construída por meio de um discurso em que se confrontam os valores por seus impactos reais e prováveis na existência humana. Ela surge como um amálgama da recriação de aspirações e valores cultuados em todos os tempos, que leva a uma síntese imaginária à luz das experiências políticas e práticas acumuladas.

A ética é também uma exigência moral que organiza o nosso viver conjuntamente. A utopia, por sua vez, não pode ser algo individual. Utopia se faz junto com o outro, daí a necessidade de pensar a ética. Definir o que

é o ser humano também não é um processo lógico e de fácil realização. É preciso pensá-lo em suas dimensões biológica, individual e social, um ser que é egoísta e também altruísta. Então, esse estar junto também não é tão simples de se alcançar. Afinal, estar junto de que forma? As utopias tradicionais tratam do convívio humano numa sociedade perfeita e coesa, com bom funcionamento estrutural, a ponto de eliminar as contradições e controvérsias. Na atualidade já não podemos pensar a utopia nesses moldes. Ela se faz presente com outras características, que envolvem novos paradigmas e novas compreensões da realidade que nos cerca.

A ética é a expressão do imperativo da religação, ou seja, o ato ético é o ato religatório por excelência, que implica assumir o nosso destino cósmico, físico e biológico, assim como a mortalidade. Deve ser concebida como a religião do que religa, fazendo frente à barbárie que divide. Religação com um outro, religação com uma comunidade, religação com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana. É, portanto, um ato que envolve a incerteza e assume que qualquer ação sempre traz consigo um princípio de risco e de preocupação. Esse preceito ético é decisivo para repensarmos a utopia em nosso espaço contemporâneo aparentemente caótico e niilista. O comprometimento individual da parte com o todo, ou seja, a compreensão de que as ações individuais interferem de alguma forma na sociedade é imprescindível para resgatarmos a ética de solidariedade que é intrínseca à condição humana, afinal somos seres sociais e animais políticos por natureza, como dizia Aristóteles. Quando falamos em solidariedade, não é só como pensamento abstrato, mas referida à concretude das relações que ligam efetivamente os seres humanos uns aos outros, porque todos nós procedemos de um tronco comum: o *Anthropos*.

O sentimento de comunidade e de pertencimento é fonte de responsabilidade e de solidariedade e, conseqüentemente, fonte de ética. Pertencer a uma comunidade tem um fundo de bondade, é agradável e gera relações sociais apaziguadoras. Sugere algo bom por causa dos significados que a palavra carrega – todos eles prometendo prazeres e, no mais das vezes, as espécies de prazer que gostaríamos de experimentar, mas que não se alcançam mais. Comunidade é um lugar acolhedor, pois todos nos entendemos

bem, nunca somos estranhos entre nós, nunca desejamos má sorte uns aos outros, podemos contar com a boa vontade dos outros, ninguém vai rir de nós, sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Esse lugar ainda existe? Parece não haver mais esse espaço. O que essa palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta e de que precisamos para viver seguros e confiantes. Em suma, “comunidade” é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir (paraíso perdido ou paraíso esperado).

É interessante notar como a noção de comunidade é fascinante quando criticamos e estabelecemos uma relação com as transformações sociais pelas quais passamos ao longo do tempo, principalmente após o surgimento do capitalismo, que nos levou a viver em sociedades com imensos problemas urbanos e sociais. Como consequência, temos a falsa ilusão de construir ilhas de segurança e bem-estar proporcionadas por condomínios, *shopping centers* e outras construções pós-modernas, que criam em nosso imaginário a condição de pertencimento dentro de uma perspectiva comunitária, mas que no fundo são uma forma de *apartheid* urbano.

Creio que o filme *A vila* (EUA, 2004), dirigido pelo cineasta indiano M. Night Shyamalan, seja um referencial interessante para ilustrar a relação complexa entre comunidade e sociedade. O filme se passa na zona rural da Pensilvânia, em 1987, e conta a história de um vilarejo de Covington, com a pequena população de 60 pessoas. Parece ser o local ideal para viver tranquilo e isolado, e com os moradores vivendo em harmonia. É uma vila autossustentada, em que é proibido o uso do dinheiro. Porém, este local perfeito passa por mudanças quando os habitantes descobrem que o bosque que os cerca esconde uma raça de misteriosas criaturas míticas, por eles chamadas de “aquelas de quem não falamos”. O medo de ser a próxima vítima destas criaturas faz com que nenhum habitante da vila se arrisque a entrar no bosque.

A história ainda conta o romance de Kitty, a filha do líder do vilarejo, e de Lucius, um jovem rapaz. Os dirigentes da cidade possuem uma política de restrição bem forte: todos são proibidos de adentrar a floresta, ou seja, todos os habitantes da vila viveram toda a sua existência isolada do restante

do mundo, já que ninguém do exterior pode entrar lá também. A vila é habitada por uma comunidade administrada por um conselho de seniores (*the elders*), que, de forma aparentemente “democrática”, delibera em conjunto com a população. Há vários postos de vigia, que servem tanto para afugentar as criaturas como para que se tenha certeza de que ninguém tentará fugir da vila. Entretanto, o vilarejo é ameaçado quando Lucius começa a questionar o confinamento completo das pessoas de lá. Por causa dessas criaturas, os moradores da vila são terminantemente proibidos de transpor o limite fixado através de um renque de mastros embandeirados com flâmulas amarelas. Este, obviamente, não inibe os supostos entes, que periodicamente fazem sua assustadora aparição de rotina na vila.

Como tudo é muito simbólico neste filme, enquanto as flâmulas de alerta são amarelas, as assustadoras criaturas vestem vermelho. Motivo este, aliás, da proibição na vila do uso desta cor, que é combatida inclusive nas ervas daninhas casualmente encontradas nos jardins. O vermelho naquela vila nada mais representa que o crime. Este, por sua vez, não só é o que alimenta o medo que motivou semelhante simbologia, como também é o próprio motivo tanto da criação do mito das criaturas, quanto da escolha daquela comunidade pela vida no campo. No entendimento dos seniores, para que esta opção possa ser sustentada, é imprescindível o mito dos malévolos entes do bosque, de modo que os segredos da vila não sejam descobertos. Estes, por sua vez, são guardados em caixas azuis, não por acaso a cor da melancolia. As tais caixas azuis trancafiam o passado dos habitantes daquela vila, todos antes moradores urbanos, tendo em comum entre si a vivência de uma perda humana por crime. Eis, portanto, a explicação do vermelho – sangue –, para simbolizar o horror encarnado pelos entes do bosque. Vemos que o ideal de sociedade perfeita que o conselho pretende com a vila é mantido por uma nefasta ideologia de poder.

Em vez de fragmentar o espaço comunitário, como mostrado em *A vila*, para um número reduzido de pessoas, pode-se imaginar a ampliação desse universo dentro de preceitos éticos mais coerentes. Conviver com as incongruências, com as adversidades, com as incertezas cotidianas, com as paixões e desejos é o maior desafio e a proposta da utopia contemporânea.

No entanto, o que se percebe atualmente é uma leitura muito próxima à apresentada pelo filme. As pessoas se fecham em condomínios e frequentam espaços públicos que separam e desunem, o que proporciona falsas sensações de bem-estar e segurança a apenas uma camada da sociedade, e solapa a discórdia e a fragmentação das relações sociais. O que está além do bosque hoje são os outros, os miseráveis, os marginais, “aqueles de quem não falamos”; são eles que estão vestindo vermelho. Na pseudosseguurança dos lares “das Vilas”, e com suas regras internas de convivência “comunitária”, vão-se produzindo a exclusão e a indiferença. Precisamos urgentemente rever essa condição humana e sair das profundezas desse individualismo.

Paradoxalmente, a individualidade de hoje, como condição, nos permite maiores graus de liberdade para sermos nós mesmos. A utopia contemporânea se constrói no espaço traçado entre esses dois pilares: o de pertencer a uma comunidade e, ao mesmo tempo, de ser livre para satisfazer os desejos e necessidades de forma individualizada e sem restrições de ordem econômica, social ou política. Daí a importância da autonomia moral na pretensão das éticas universalizantes. Assim como hoje não fazem muito sentido os espaços totalitários, ideologizantes e fundamentalistas, também perderam força as utopias universais que estabelecem regras para a vida e a constituição social. A utopia de hoje se constrói junto com a constituição da autonomia moral dos indivíduos. Isso não significa que “tudo é válido”; uma das diretrizes da ética, que é o dever, continua viva.

Perder a dimensão do dever implica vivenciar situações tão bizarras que levariam à ameaça da própria concepção de sociedade enquanto espaço de convivência, solidariedade e relações sociais. Como exemplo dessa dinâmica, cabe falar do filme *Cama de gato* (BRA, 2004), de Alexandre Stockler, a primeira obra do movimento T.R.A.U.M.A. (Tentativa de Realizar Algo Urgente e Minimamente Audacioso). O filme retrata o dilema moral de nossa época, o embate entre a necessidade de instauração de princípios éticos universais de um lado e, de outro, o impulso para a satisfação dos desejos individuais e a conseqüente carência de “mínimos” valores e princípios. Os personagens principais do filme são Cristiano (Caio Blat), Francisco

(Rodrigo Bolzan) e Gabriel (Cainan Baladez), três jovens de classe média que moram em São Paulo.

Entretenimento e violência misturam-se no filme de tal forma que o drama vivido pelos personagens confunde-se com uma verdadeira comédia urbana, tamanha a banalização de seus atos. Na tentativa de se divertirem a “qualquer custo”, acabam estuprando e matando acidentalmente uma adolescente. A partir daí, eles passam a tentar encobrir os crimes, e quanto mais tentam resolver os problemas, mais se complicam.

O apelo sexual no filme serve para criar polêmica e chocar o espectador. Cristiano recebe a visita de uma colega, com quem planeja se divertir com a participação de seus dois amigos sem que ela saiba. Quando a moça percebe o que está acontecendo ela se recusa, mas é estuprada pelos rapazes. O uso da força extrapola os limites e a moça fica inconsciente. Neste ínterim, a mãe de Cristiano chega à casa do rapaz e ele tenta impedi-la de subir até o quarto. Surpreendida no alto da escada por um dos amigos de Cristiano, a mãe cai da escada e quebra o pescoço.

A princípio Cristiano fica extremamente abalado pela morte da mãe, mas passados poucos minutos se recompõe e diz: “Já passou, já passou...”. A preocupação dos garotos agora é se livrar dos corpos, apagar todos os vestígios do crime e ainda ter tempo para ir a uma festa. A solução encontrada por eles é levar os corpos para o lixão e queimá-los. Depois de atearem fogo na garota, descobrem que ela ainda estava viva, resolvem então matá-la com pauladas na cabeça. O responsável pelo lixão aparece, questiona o que eles estavam fazendo àquela hora da noite e reprova o fogo e a exposição ao perigo naquelas circunstâncias. Também acaba morto pelos jovens, que têm mais uma “brilhante” ideia: forjar um estupro da mãe de Cristiano pelo homem que atrapalha seus planos. Tentam masturbar o morto, para dar credibilidade à farsa. O filme não para de chocar um só instante. Os três, num último ato de desespero, telefonam para seus pais e deles recebem conselhos; ninguém fica indignado com a atitude dos rapazes.

O que mais surpreende no filme, além da bizarrice da história, são os depoimentos verídicos e estarrecedores dos jovens entrevistados nas ruas de São Paulo, que aparecem como suplemento no final do filme. Muitos com-

partilham das decisões dos personagens e apresentam soluções ainda mais pitorescas para que eles possam sair da confusão criada. O choque é maior ainda, já que agora nos deparamos com jovens que estão ao nosso lado. O que é realidade mistura-se ao que é fantasia sem pudor algum.

Como explicitado no filme, o conflito ético entre o coletivo e o individual, o público e o privado é marco de nosso tempo. Esse distanciamento dos preceitos éticos de convivência é que anuncia o ambientalismo como o movimento mais próximo de pensar a possibilidade de realização da utopia. O dever moral e ético aguça-se por meio da discussão ambientalista, que alimenta a utopia contemporânea e faz o contraponto ao ambiente distópico da relativização da ética individualista. Existem várias maneiras e sugestões de ações humanas para a constituição de novos hábitos e comportamentos ligados diretamente à questão ambiental. As discussões sobre o desenvolvimento sustentável vão desde as questões macrossociais até aquelas que representam interferência no cotidiano das pessoas. Essa mudança implica a pressão pela adoção de novos hábitos sustentáveis que são corriqueiramente divulgados pelas mídias ou por especialistas da área ambiental, tais como: diminuir o uso de automóveis, utilizar nas construções energia renovável, como, por exemplo, o aquecimento solar e sistemas de captação de água, criar o hábito da separação do lixo para reciclagem, adotar dietas e promover o uso de recursos renováveis em bases sustentáveis. No entanto, seria ingenuidade pensar nesses hábitos como fatos concretos, devido às desigualdades de classe, de gênero, sociais e econômicas mundo afora. Tendo em vista que as pessoas têm demonstrado dificuldades em elaborar regras mínimas de convivência no cotidiano, isso ainda é uma utopia.

Segundo o Relatório Brundtland (1987),¹ uma série de medidas deve ser tomada pelos Estados nacionais: a) limitação do crescimento populacio-

1 Relatório Nosso Futuro Comum, ou Relatório Brundtland: Produzido em 1987 pela Comissão Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento, teve como uma de suas principais recomendações a realização de uma conferência mundial para direcionar os assuntos ambientais – o que culminou com a Rio-1992. Nesse relatório foi cunhada a clássica definição de desenvolvimento sustentável: o desenvolvimento que atende às necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade de as futuras gerações terem suas próprias necessidades atendidas. O documento ficou conhecido pelo nome de Relatório Brundtland, já que a Comissão era presidida por Gro Harlem Brundtland, então primeira-ministra da Noruega.

nal; b) garantia de alimentação em longo prazo; c) preservação da biodiversidade e dos ecossistemas; d) diminuição do consumo de energia e desenvolvimento de tecnologias que admitam o uso de fontes energéticas renováveis; e) aumento da produção industrial nos países não industrializados à base de tecnologias ecologicamente adaptadas; f) controle da urbanização selvagem e integração entre campo e cidades menores; g) satisfação das necessidades básicas. Em âmbito internacional, as metas propostas pelo Relatório são as seguintes: a) as organizações do desenvolvimento devem adotar a estratégia de desenvolvimento sustentável; b) a comunidade internacional deve proteger os ecossistemas supranacionais como a Antártica, os oceanos, o espaço; c) guerras devem ser banidas; d) a ONU deve implantar um programa de desenvolvimento sustentável.

Percebe-se que todas essas medidas pertinentes à sustentabilidade têm como pano de fundo comum a ética universalizante do compromisso com o planeta, o caminho mais adequado para vislumbrar a realização da utopia. É a nossa incerteza que nos leva mais perto da realidade, muito mais do que anteriormente, quando se tinha fé no absoluto. Somente quando estivermos completamente conscientes do âmbito limitado de cada ponto de vista, estaremos a caminho da almejada compreensão do todo. Não existiria uma síntese absoluta e permanente, a qual deveria sempre ser reformulada de tempos em tempos. A incerteza pode ser paralisante e inativa, entretanto, pode ser incentivo ao questionamento. Ao mesmo tempo em que ela é inativa (paralisa) é também enativa (aciona), num processo contínuo de ligar, desligar e religar.

Os tempos modernos inauguraram a ética planetária. Kant propõe uma ética universalizada, em que já existia um horizonte utópico na postulação da paz perpétua. A obra de Kant é um culto a uma ordem internacional não violenta. É uma obra de reflexão filosófica sobre as relações internacionais da época, um importante texto sobre filosofia política. O objetivo da obra kantiana foi o de trazer uma meta a ser atingida por meio do respeito e do exercício dos princípios e normas estabelecidas nesse fictício tratado de paz. Essa proposta de uma ordem internacional não violenta deve ser entendida no sentido da necessidade de se estruturar um pacifismo jurídico, baseado no seu ideal de liberdade.

A partir de Kant, o ser humano conquista uma autonomia contrária às imposições da teologia medieval. Agora, os imperativos morais passam a ser controlados e estipulados pela racionalidade humana, acompanhada pelas noções políticas e filosóficas idealistas de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”.

O que Kant não esperava era que o desenvolvimento da ciência e da técnica imporia uma racionalidade instrumental, a tal ponto que faria crescer as especializações e a estruturação das burocracias. Ciências e técnicas colocam atualmente problemas éticos que elas mesmas não sabem como resolver.

Max Weber, que procurou problematizar a racionalização promovida pela ciência e pela técnica, faz uma crítica à concepção positivista de ciência e ao estilo de vida que daí emerge: a era da calculabilidade, este processo através do qual todos os agentes tendem a se tornar racionais, o que apresenta como consequência a irracionalidade da totalidade social. Para Weber, o progresso da ciência teria despojado o mundo de sua magia, tornando-o desencantado. Por outro lado, segundo Weber, há um tipo de contribuição que só a ciência pode fornecer, ou seja, conceitos e juízos que permitem ordenar a realidade empírica de modo válido.

Para elucidar a relação que Weber estabelece entre ciência e verdade, bem como entre racionalização e desencantamento, pode ser significativo o recurso ao romance de Milan Kundera. Na obra *A insustentável leveza do ser* (1983), Kundera relata a angústia vivida pelo moderno Tomas quando se torturava diante da necessidade de decidir seu futuro. É somente no mundo moderno que os indivíduos se sentem capazes de decidir o futuro de suas vidas e este é um problema, pois num mundo dessacralizado e desencantado, em que pouco se acredita em profetas ou salvadores, nunca se sabe aquilo que se deve querer, pois “só se tem uma vida e não se pode nem compará-la com as vidas anteriores e nem corrigi-la nas vidas posteriores.” Neste caso, abandonado à sua própria individualidade, num mundo em que as pessoas vivem cada vez mais próximas e, ao mesmo tempo, cada vez mais isoladas, num mundo crescentemente individualista e desprovido de encantos, o sujeito individual experimenta a outra face da liberdade e se sente

fragilizado. Nesta circunstância é que Kundera entende a angústia de seu personagem Tomas:

[...] não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que faz com que a vida pareça sempre um esboço. No entanto, mesmo ‘esboço’ não é a palavra certa, porque um esboço é sempre um projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é esboço de nada, é um esboço sem quadro. (Kundera, 1983, p. 14)

O objetivo de Milan Kundera parece ser o de filosofar sobre situações concretas e a partir daí extrair a abstração necessária. O próprio título já é um prenúncio do que será lido. Ele chega a questionar a Bíblia em um determinado trecho, mas o tema principal se concentra em torno de dois conceitos: o do peso e o da leveza. A leveza de Tomas, que vive a vida de forma arbitrária, uma leveza que está fadada ao vazio de não viver em plenitude. Do outro lado está o peso de Teresa, que enxerga a vida com certo amargor, como uma cruz a ser carregada, que lhe impossibilita vivenciá-la com mais intensidade – contraste que diz respeito ao episódio que ficou conhecido como “Primavera de Praga”, quando os soviéticos invadiram a Tchecoslováquia no final da década de 1960. O autor tece um enredo altamente sensual e conflituoso, como uma espécie de analogia ao que ocorria no país. Essa obra pode ser considerada uma referência importante no sentido de propor uma ética na busca pela construção de uma nova utopia. Assim como no contraste entre leveza e peso presente no livro de Kundera, também estamos hoje inseridos na dialógica razão/emoção, realidade/sonho, objetividade/subjetividade, ordem/desordem.

Com o desenvolvimento da ciência e da técnica, nasceu a utopia do desenvolvimento, do progresso e da riqueza material. Colocamo-nos como sujeito e motor que faz girar a roda da História. Vimo-nos como seres históricos com capacidade de transformar a realidade e produzir cultura. O mundo como “mundo” somente existe com referência à mente que conhece,

e a atividade mental do sujeito cria representações da forma pela qual o mundo aparece.

No início do século XIX, surgiu a utopia positivista que partia da crença de que a ciência seria o caminho natural para o fim da escassez de alimentos, o combate à fome e à pobreza, assim como para o fim das guerras e a possibilidade real de criação de um mundo novo. Baseados nessa perspectiva positivista, os ideais não se encaminhariam para um fim único. Para os inumeráveis utopistas do século XIX e do começo do século XX, a Idade de Ouro não se situava no passado, mas sim no futuro. Liberais e socialistas acreditavam no fim da História, no sentido de progressão desta até chegar a um Estado idealizado, mas por caminhos diferentes. Ambos são oriundos do projeto positivista. Dessa forma, os positivistas, grandes mentores intelectuais das utopias da modernidade, influenciaram e inspiraram os engenheiros sociais utópicos.

O projeto da modernidade estava embasado em dois pilares: o pilar da regulação e o pilar da emancipação. O pilar da regulação tem por estrutura o Estado contratualista, articulado por meio do pensamento hobbesiano; o princípio do mercado, segundo os preceitos de Locke; e, por fim, o princípio de comunidade, amparado nas posições de Rousseau. Já o pilar da emancipação foi constituído pelo seguinte tripé lógico de racionalidades: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito, e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica.

A esperança e a expectativa dos pensadores iluministas constituíam uma amarga e irônica ilusão. O desenvolvimento da racionalidade proposital-instrumental não levaria à realização concreta da liberdade universal, mas à criação de uma “jaula de ferro” – no sentido weberiano – da racionalidade burocrática da qual não há como escapar.

O desenvolvimento deve assegurar o progresso, o qual deve assegurar o desenvolvimento, mas o mito do desenvolvimento determinou a crença de que era preciso sacrificar tudo por ele. A ideia de desenvolvimento foi e é cega perante as riquezas culturais das sociedades arcaicas ou tradicionais, vistas unicamente através das lunetas economicistas e quantitativas. O

desenvolvimento da nossa civilização produziu maravilhas, mas trouxe também a atomização dos indivíduos, que perderam as solidariedades antigas sem adquirirem novas, a não ser as anônimas e administrativas. O espírito da competição e do sucesso desenvolve o egoísmo e dissolve a solidariedade.

O romance *Frankenstein ou o moderno Prometeu* (*Frankenstein; or the modern Prometheus*, no original em inglês, de 1818), mais conhecido simplesmente por *Frankenstein*, pode ilustrar essa situação. É um romance de terror gótico com inspirações no movimento romântico, de autoria de Mary Shelley, escritora britânica nascida em Londres. Relata a história de Victor Frankenstein, um estudante de ciências naturais que constrói um monstro em seu laboratório, tomado pela ânsia de alcançar a glória através da ciência. Em sua busca científica, desenvolve interesse pela física, pela química e, combinando ambas as formações, procura descobrir a origem do princípio vital latente em todas as coisas vivas. Descobrir, nesse sentido, significava poder dominar tal princípio e dar-lhe uma finalidade. Para ele, tal finalidade era “banir a doença do coração humano, tornando o homem invulnerável a todas as mortes, salvo a provocada pela violência”; assim, ele “seria o criador de uma nova espécie, seres felizes, puros”, que lhe deveriam a própria existência (Shelley, 2001, p. 41-56).

A tragédia de Frankenstein contada por Mary Shelley não deixa de manifestar certo incômodo com a forma como as elites governantes tratavam a questão social na época. A arrogância social, a afetação nas afeições e a falta de solidariedade constroem seus próprios monstros sociais, que são jogados “para o nada social” ou “para o mal”. Nesse sentido, não é uma condenação moralista religiosa contra o saber médico-científico que Mary Shelley nos apresenta, mas uma provocação romântico-humanista, que pretende lembrar que o homem, em sua ânsia de tentar aperfeiçoar a si mesmo e a seu mundo, não pode perder a sensibilidade, o que significa equilibrar de modo inclusivo as relações entre meios e fins.

A utopia da época das Luzes é a utopia dos direitos do homem, da liberdade, da igualdade entre todos e da fraternidade; a legitimidade da cidadania e da busca da felicidade. Os valores com base nos direitos eram o projeto da utopia iluminista, um projeto de desenvolvimento das aptidões

individuais e de libertação das antigas sujeições. Agora o homem faria seu próprio destino, construindo uma sociedade em que todos são livres e buscam o seu desenvolvimento. As várias invenções tecnológicas e o progresso material que marcaram a modernidade transformaram o cotidiano e a visão de mundo das pessoas, alterando os seus horizontes mentais. Aquele pensamento estático de que um ano seria igual ao outro, sem maiores transformações significativas no quadro existencial, deu lugar à ideia de que a humanidade sempre estaria gradativamente caminhando rumo à perfeição.

Com as grandes transformações sociais promovidas pela Revolução Industrial e Francesa, além da herança iluminista e com o avanço e superação das crises enfrentadas pelo sistema capitalista ao longo do processo histórico da modernidade, chegamos hoje ao período histórico do capitalismo liberal em que a ética se individualiza a tal ponto que cunhamos deselegantes frases que já podem ser consideradas chavões: “Minhas ações dizem respeito só a mim”, “O que você tem a ver com a minha vida?”, “Cada um cuida do que é seu” etc. Somos os condutores de nossa própria vida, fazemos o nosso destino e seguimos as diretrizes básicas da meritocracia, segundo as quais o bem-sucedido merece seu sucesso; logo, os derrotados merecem seu fracasso. Esse tipo de comportamento egocêntrico mina os laços de solidariedade “naturalmente” construídos. Nesse sentido, pode-se dizer que há uma crise de fundamentos? Parece haver uma crise ética dos juízos universais e, como consequência, ocorre a crise de fundamentos em outros setores da vida. Há uma crise geral dos fundamentos da certeza, que leva junto com ela os preceitos éticos. Existem valores universais? Onde estão as normas? Deus realmente está morto, como dizia Nietzsche?

O desenvolvimento do individualismo conduz ao niilismo. Mas o niilismo é ruim? O niilismo é angustiante? No sentido negativo, o niilismo ameaça a sociedade, na qual não se reconheceriam outros valores que não fossem nossos próprios desejos – único valor que guiaria o indivíduo. Por outro lado, alguns autores identificam o niilismo reativo. Gianni Vattimo, filósofo italiano, afirma que devemos ser suficientemente niilistas para viver até o fim a experiência da liberdade. Analisa a dissolução dos pontos de vista centrais do mundo moderno, relacionando o niilismo ao pós-moderno

na sociedade contemporânea. Ao estabelecer a conexão entre Nietzsche, Heidegger e o pós-modernismo, Vattimo constrói o que ele chama de filosofias da diferença, baseadas na fragmentação e na multiplicidade, cuja finalidade é a reconstrução filosófica do sentido do homem e do mundo.

Sendo um dos expoentes do pós-modernismo, Vattimo difere dos nostálgicos, porque prioriza o mundo da intersubjetividade em vez de um mundo puramente objetivo. No princípio da realidade, impera o princípio da autoridade e a ideologia ganha o *status* de verdade única, enquanto numa sociedade democrática o único conflito possível é o conflito de interpretação. É para esse tipo de sociedade que Vattimo confia estarmos nos encaminhando. Por isso a ética hermenêutica é ressaltada em sua obra, marcada pela dissolução do princípio de realidade diante dos conflitos existentes no conturbado mundo tecnológico. São horizontes que a época da imagem do mundo traz consigo.

Segundo Vattimo, devemos pensar a filosofia da interpretação como o resultado de um curso de eventos, como conclusão de uma história que só podemos interpretar nos termos niilistas. A história do Ser é feita de incidentes, de coisas que acontecem, são os eventos. A verdade com a sua história é um desses eventos e o niilismo é a superação da história. É isso o que significa o pós-modernismo para Vattimo. O niilismo seria, nesse sentido, interpretado como um destino do homem moderno.

Os signos do niilismo são a devastação da terra, o exílio do indivíduo, a massificação, o totalitarismo e a fuga dos deuses. Mas esse niilismo poderá resultar numa via de salvação, isto é, no retorno à verdade esquecida, à mútua apropriação do homem e do ser. Niilismo, nesse sentido, é o acontecimento da ontologia ocidental, o percurso do progressivo esvaziamento das categorias filosóficas tradicionais e do progressivo enfraquecimento da noção aristotélico-platônica do Ser. Mais que a verdade como adequação descritiva, agora se fala de “fidelidade” a um Ser que é antes de tudo evento, e a um sujeito que é antes de tudo diálogo.

Pensar a incerteza é, portanto, aproximar-se do niilismo e pode ser gerador de angústia. No entanto, o niilismo pode ser motivador e o mesmo ocorre com a angústia. Heidegger já dizia que o homem inautêntico é o que

se degrada vivendo de acordo com verdades e normas dadas. Por outro lado, o homem autêntico é, de certa forma, o homem angustiado, já que a angústia retira o homem do cotidiano e o reconduz ao encontro de si mesmo. Ela surge da tensão entre o que o homem é e aquilo que virá a ser, como dono do seu próprio destino. Segundo Heidegger este é, dentre todos os sentimentos e modos da existência humana, aquele que pode levar o homem ao encontro de sua totalidade como Ser e a juntar os pedaços a que é reduzido pela imersão na monotonia e na indiferenciação da vida cotidiana. A angústia faria o homem elevar-se da traição cometida contra si mesmo, quando se deixa dominar pelas mesquinhas do dia a dia, até o autoconhecimento em sua dimensão mais profunda. A partir da apreensão da angústia, o homem perceber-se-ia como um *ser-para-morte*, devido ao fato de intuir o absurdo da existência. Quando isso ocorre, Heidegger afirma haver duas soluções, ou o homem foge para a vida cotidiana, ou supera a angústia, manifestando seu poder de transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo.

Em nossa época marcada pelo desenvolvimento tecnológico e pela realidade virtual, esses filósofos ajudam a compreender os horizontes utópicos. É a partir desses sentimentos e situações aparentemente caóticos que podemos recuperar os antigos fundamentos comunitários e promover a religação ética. Não precisamos nem podemos estar felizes permanentemente, sorridentes e distribuindo e retribuindo “está tudo bem” a torto e a direito. Só existe horizonte utópico quando as coisas estão nebulosas, já que é preciso aceitar – sem se acomodar – as incongruências da vida.

Caos é uma palavra muito mal compreendida. Para muitas pessoas, caos significa apenas desordem. Curiosamente, da forma como é entendido pela ciência moderna, esse caos é um tipo de ordem, uma ordem instável em que as sequências periódicas são muito complexas. A Teoria do Caos² para a

2 Edward Lorenz (1917-2008) foi o cientista que desenvolveu “a teoria do caos”, ao tentar explicar por que é tão difícil fazer previsões meteorológicas. Para sustentar sua teoria, Lorenz usava o exemplo da borboleta, cujo constante bater de asas poderia provocar tornados destruidores em lugares distantes do ponto onde ela se encontra. Ao desenvolver modelos matemáticos meteorológicos nos primeiros anos da década de 1960, Lorenz disse que um sistema tão dinâmico como a atmosfera podia guardar enormes e desconhecidas consequências. Essas conclusões abriram um novo campo de estudos, os quais, por sua vez, abraçaram quase todos os ramos da ciência. No caso específico da meteorologia, revelaram que é impossível prever o tempo com certo grau de precisão além de duas ou três semanas.

física e a matemática é a hipótese que explica o funcionamento de sistemas complexos e dinâmicos. Uma pequenina mudança no início de um evento qualquer pode trazer consequências enormes e absolutamente desconhecidas no futuro. Ou seja, uma ação realizada por alguém ou um animal hoje trará um resultado desconhecido amanhã.

Assim como a utopia contém o caótico, o caótico também contém a utopia. Pensar a utopia hoje significa pensar não mais num mundo perfeito e eternamente feliz, mas numa utopia complexa, que lida com as incertezas e que finalmente instaura o diálogo e o civismo.

Durante sua vida profissional, o cientista recebeu vários prêmios, entre eles o Prêmio Crafoord, concedido pela Real Academia de Ciências da Suécia. Em 1991, Lorenz também recebeu o Prêmio Kyoto para as ciências planetárias e da Terra. Nessa ocasião, o comitê que lhe concedeu o prêmio disse que Lorenz “teve sua mais ousada conquista científica ao descobrir o ‘caos determinista’”, princípio que conduziu às “mudanças mais dramáticas na visão humana da natureza” desde os tempos de Isaac Newton.



A fragilidade ética na contemporaneidade

Em seu livro *Laranja mecânica* (2004), Anthony Burgess anunciava com pessimismo um futuro sombrio, principalmente no que diz respeito à violência urbana. A obra de Burgess é um retrato fiel do que acontece no mundo, nos guetos e favelas das cidades industrializadas. Escrito em 1961, após o autor receber a notícia de que morreria em menos de um ano por causa de um tumor no cérebro, o livro é ambientado em uma Londres caótica e dominada por gangues de jovens.

Alex, o narrador da história, é um delinquente juvenil que só pensa em praticar atos de violência e fazer sexo. A industrialização decadente das cidades e o crescente desemprego em massa servem como pano de fundo para Burgess criar um ambiente compatível com os atos perversos de seu narrador-personagem. Com outros três amigos tão dementes quanto ele próprio – Pete, Georgie e Tosko, o mais imbecil e bobo –, Alex se diverte em fazer estripulias nas madrugadas, brigando com grupos rivais e tomando uma espécie de leite aditivado na “Leiteria Korova”. Filho único – mais um indício dos tempos modernos que, na época de feitura do livro, ainda estavam longe de chegar –, mente para os pais, dizendo que trabalha nas madrugadas frias da capital inglesa. Na verdade, Alex é um dominador, que

trata os progenitores de forma rude. A liderança do jovem se faz presente também em sua gangue, seguidora fiel das palavras do líder, que é sempre quem planeja as ações do grupo. Porém, os modos radicais de Alex começam a incomodar seus companheiros de baderna; eles resolvem dar uma lição no chefe, que acaba caindo em uma emboscada e sendo preso. É aí que a trama começa a dar voltas e o quebra-cabeça de Burgess vai se mostrando por inteiro. A cena de Alex sem saber o que fazer no final da história, com apenas 21 anos e sem rumo nem expectativa, é uma ótima metáfora de nossos tempos, que mostram um mundo em que as oportunidades são, para muitos, invisíveis.

Obras como a de Anthony Burgess são importantes para nos alertar sobre nossas condições apáticas e normalizadoras em uma sociedade que apresenta vários sinais de barbárie. Precisamos recuperar a verdadeira ética, aquela que religa indivíduo/sociedade/espécie em busca da solidariedade. Por isso torna-se necessário a imaginação utópica e o ressurgimento da esperança para a reenergização da ética.

A imaginação utópica nos faz sonhar com a harmonia geral ou com o paraíso na terra, e o seu construto embasado na amizade, afeição e fraternidade não pode ser posto de lado nesse horizonte. Fraternidade é simultaneamente meio e fim. Tem um significado antropológico universal. Civilizar a terra é uma finalidade inseparável da precedente. A solidariedade, a amizade e o amor são a máxima religação antropológica, e são eles que nos dão a base estrutural e fundante da complexidade humana. O nível mais alto dessa formulação ética, e que dará o sustentáculo para a utopia, é sem dúvida o amor, experiência fundamental da religação dos seres humanos. A emoção que funda uma sociedade senhora de todas as circunstâncias e detalhes é o amor. Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade.

No entanto, esse amor não pode se tornar incondicional a uma pessoa, a um regime ou a um sistema. Temos vários exemplos disso em utopias que se tornaram nefastas para a humanidade, entre elas o fascismo, o nazismo e demais utopias que descambaram para regimes totalitários. Quantos desvios individuais inconscientes ocorreram, resultantes da falta de clareza e

da presença de imperativos morais antagônicos. Muitos seguiram o caminho errado ao simpatizar com os regimes totalitários por acreditar nas boas intenções e na ilusão de seus ideais morais.

É interessante notar como o cinema se apropriou dessa relação complexa dos regimes totalitários com a vida humana; alguns cineastas tiveram a intenção de parodiar e fazer humor com o tema e assumiram os riscos da polêmica e da crítica. Filmes como *O grande ditador*, *Trem da vida* e *A vida é bela* tiveram a genialidade de humanizar um tema tão duro quanto o fascismo e o nazismo. Isso gerou muita repercussão, pois grande parte da opinião pública não admite que se “zombe” com assunto tão sério. No entanto, entendo que esse método constitui uma espécie de catarse muito interessante para lidar com tema tão espinhoso. O humor e a tragédia estão muito ligados, isso é fato desde os gregos. Seria o riso o reflexo do medo? Ou será que o humor é a válvula de escape para aliviar um sofrimento?

Como um filme que lida com o Holocausto, que irá resgatar lembranças de milhões de vítimas e familiares, pode ser ético sem ser zombador, já que toca em questões delicadas como o humor e as dores de muitas famílias? Diante do genocídio e da carnificina provocada pelos regimes totalitários, os diretores optaram pelo humor como fuga à realidade e busca de uma esperança. Mas não se trata de um humor pastelão e enfadonho, e sim de um humor sutil e crítico, que causa mais repercussão do que mostrar uma estética da violência com o objetivo de chocar. Como o humor nesse sentido promove a reflexão crítica, esses filmes não podem ser considerados comédias. Parece-me que o humor não busca esconder a crueldade das utopias totalitárias. Esses filmes não têm a finalidade de abordar o real, retratar efetivamente o que aconteceu nos campos de concentração, porque, mesmo que tentassem, nunca conseguiriam representar a crueldade em absoluto. Então, eles giram em torno de uma fábula, através da qual passam alguma mensagem, mas de forma alegre, positiva e esperançosa.

Charles Chaplin resume como ninguém o sentido dessa polêmica:

Um fato, por exemplo, no qual sempre baseio meus filmes, consiste em fazer o meu público se defrontar com ele, como alguém que se encontra numa situação ridícula ou embaraçosa. Vocês já repararam o que acontece quando um policial

escorrega na rua e cai de pernas para o ar? Todo mundo ri. Por quê? Porque o policial e seu cacetete encarnam a autoridade. Imagine vocês, um capitalista cheio de orgulho, com uma cara solene, bem vestido, com todos os atributos de um milionário; mesmo o mais inofensivo de nós já teve a idéia de lhe puxar pela barba, mas se um homenzinho como eu puxar a barba de um capitalista, o público desata a rir. Alguns acharão tal ato escandaloso e revolucionário, mas 90% dos espectadores regozijam-se de ver a realização de seus próprios desejos. O que importa num filme não é a realidade, mas o que dela possa extrair a imaginação.¹

No filme em branco e preto *O grande ditador* (EUA, 1940), escrito e dirigido pelo próprio Charles Chaplin quando o mundo enfrentava a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a ascensão do nazismo e a “limpeza étnica”, o autor interpreta dois papéis: o de um barbeiro judeu (Carlitos, o vagabundo) e o do ditador Hynkel (referência a Hitler). O filme faz uma sátira a Hitler, Göebbels, Mussolini e demais autoritários em geral, e tem uma sequência incrível em seu fim, quando Hynkel e o barbeiro judeu são confundidos por sua semelhança física. Nesse momento, Chaplin faz um discurso antinazista e conscientizador, que causou muita polêmica na época. É o primeiro filme falado de Chaplin. Hynkel usa muito a fala (em seus discursos fala, fala e não diz nada), já o barbeiro judeu fala, mas ainda usa muito a pantomima. Curiosamente, algumas das melhores cenas do filme são mudas. Com medo de que o filme pudesse causar polêmica antes mesmo de ser lançado, Chaplin resolveu ouvir as opiniões de alguns membros da United Artists; mas parece que a única opinião que de fato ouviu foi a do roteirista Garson Kanin, segundo a qual, se em certa época, o pior vilão e o maior comediante conhecidos se parecem, não se deveria pensar no assunto. Seria inevitável o lançamento do filme. Lembremos que, desde 1937, Hitler já havia proibido a exibição dos filmes de Chaplin na Alemanha.

Chaplin passou dois anos estudando a vida de Hitler e, segundo seu filho, quando assistia a filmes em que o ditador agradava crianças ou visitava doentes no hospital, ficava indignado, dizia que Hitler era o maior comediante que ele já havia visto. Depois de pronto, o filme gerou muita polê-

1 Citação extraída do texto *Nazismo e comédia*, de F. D. Tonoli, constante do site: <www.ufscar.br/~cinemais/framenazismo.html>. Acesso em: 20 set. 2008.

mica por seu discurso final² (antinazista), pelo qual Chaplin foi considerado comunista. O filme foi proibido em alguns países e demorou um pouco a ser

2 Discurso final do filme “O Grande Ditador”:

Todos nós desejamos ajudar uns aos outros. Os seres humanos são assim. Desejamos viver para a felicidade do próximo - não para o seu infortúnio. Por que devemos de odiar e desprezar uns aos outros? Neste mundo há espaço para todos. A terra, que é boa e rica, pode prover todas as nossas necessidades. O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos extraviamos. A cobiça envenenou a alma dos homens, levantou no mundo as muralhas do ódio e tem-nos feito marchar a passo de ganso para a miséria e os morticínios. Criamos a época da velocidade, mas nos sentimos enclausurados dentro dela. A máquina, que produz abundância, tem-nos deixado em penúria. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo será perdido.

A aviação e o rádio nos aproximaram. A própria natureza dessas coisas é um apelo eloquente à bondade do homem, um apelo à fraternidade universal, à união de todos nós. Neste mesmo instante a minha voz chega a milhares de pessoas pelo mundo afora. Milhões de desesperados: homens, mulheres, crianças, vítimas de um sistema que tortura seres humanos e encarcerava inocentes. Aos que podem me ouvir eu digo: não desesperem! A desgraça que tem caído sobre nós não é mais do que o produto da cobiça em agonia, da amargura de homens que temem o avanço do progresso humano. Os homens que odeiam desaparecerão, os ditadores sucumbem e o poder que do povo arrebatarem há de retornar ao povo. E assim, enquanto morrem homens, a liberdade nunca perecerá.

Soldados! Não vos entreguem a esses brutais, que vos desprezam, que vos escravizam, que arregimentam vossas vidas, que ditam os vossos atos, as vossas ideias e os vossos sentimentos. Que vos fazem marchar no mesmo passo, que vos submetem a uma alimentação regrada, que vos tratam como gado humano e que vos utilizam como bucha de canhão. Não sois máquina. Homens é que sois. E com o amor da humanidade em vossas almas. Não odieis. Só odeiam os que não se fazem amar, os que não se fazem amar e os inumanos.

Soldados! Não batalheis pela escravidão. Lutai pela liberdade. No décimo sétimo capítulo de São Lucas está escrito que o reino de Deus está dentro do homem - não de um só homem ou grupo de homens, mas de todos os homens. Está em vós. Vós, o povo, tendes o poder - o poder de criar máquinas; o poder de criar felicidade. Vós o povo tendes o poder de tornar esta vida livre e bela, de fazê-la uma aventura maravilhosa. Portanto - em nome da democracia - usemos desse poder, unamo-nos todos nós. Lutemos por um mundo novo, um mundo bom que a todos assegure o ensino de trabalho, que dê futuro à mocidade e segurança à velhice.

É pela promessa de tais coisas que desalmados têm subido ao poder. Mas, só mistificam. Não cumprem o que prometem. Jamais o cumprirão. Os ditadores liberam-se, porém escravizam o povo. Lutemos agora para libertar o mundo, abater as fronteiras nacionais, dar fim à ganância, ao ódio e à prepotência. Lutemos por um mundo de razão, um mundo em que a ciência e o progresso conduzam à ventura de todos nós. Soldados, em nome da democracia, unamo-nos.

Hannah, estás me ouvindo? Onde te encontrares, levanta os olhos. Vês, Hannah? O sol vai rompendo as nuvens que se dispersam. Estamos saindo da treva para a luz. Vamos entrando num mundo novo - um mundo melhor, em que os homens estarão acima da cobiça, do ódio e da brutalidade. Ergue os olhos, Hannah. A alma do homem ganhou asas e afinal começa a voar. Voa para o arco-íris, para a luz da esperança. Ergue os olhos, Hannah. Ergue os olhos.

(Extraído do *site*: <www.pedagogiaemfoco.pro.br/discurso.html>. Acesso em: 20 set. 2008.

lançado em outros. Chaplin, atacado e perseguido pelos americanos anticomunistas, acabou retirando-se dos EUA.

O caminho da vida, da liberdade e da beleza sofreu desvios causados pelo homem. Para Chaplin, criamos um mundo da técnica e da ciência, mas também criamos a miséria e a ganância em abundância. Aceleramos tanto a velocidade que mal nos sobrou tempo para sentir. Afirmava que mais do que de máquinas, precisávamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisávamos de afeição, virtudes imprescindíveis na utopia de Charles Chaplin.

Em seu discurso já apontava para o desenvolvimento dos meios de transporte e dos meios de comunicação que nos aproximavam uns dos outros, o que muitos chamam hoje de aldeia global. Enquanto caírem ditadores, a liberdade jamais perecerá. Essa é a mensagem otimista de Chaplin. Lutar por um mundo novo, que assegure trabalho, futuro e segurança na velhice são suas palavras de ordem. Lutar para libertar o mundo, abolir as fronteiras nacionais, dar fim à ganância, ao ódio e à prepotência. Lutar para colocar a ciência e o progresso a serviço da razão na busca pela felicidade humana. Enfim, a utopia de Chaplin entende que o ser humano estaria por adentrar um mundo novo, um mundo melhor, em que os homens estariam acima da cobiça, do ódio e da brutalidade. Sua despedida de Carlitos foi perfeita: o Vagabundo nos deixou não apenas com um riso estampado nos lábios. Deixou, também, uma reflexão em nossas mentes.

Outro filme interessante que mistura humor com tragédia e aponta para a construção utópica diante de uma situação caótica é *Trem da vida*, (HOL/BEL/FRA, 1998), escrito e dirigido por Radu Mihaileanu, judeu e filho de um deportado. Percebendo que não dava mais para discutir o Holocausto da forma tradicional, começou a entrevistar diversas pessoas e chegou à conclusão de que a imaginação delas foi o que sobreviveu ao horror. Havia até os que diziam que o espírito humano, em condições de muita tensão, tem a capacidade de deixar o corpo por um tempo e viajar com sua imaginação. Então, Radu decidiu fazer uma fábula, cuja história, contada por um louco, é entregue à sua imaginação e a seus sonhos.

A história do filme se passa em 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, num pequeno vilarejo judeu da Europa Oriental. O louco da aldeia dá a notícia de que o exército alemão e os nazistas estão chegando, e ele mesmo sugere que, como solução, forjem um trem de deportados; que eles comprem um trem e se passem por nazistas carregando prisioneiros para campos de concentração, sendo, eles próprios, os judeus, maquinistas e nazistas. Os habitantes do lugar, sem saber o que fazer, resolvem adotar a ideia do louco da aldeia Schlomo, achando tudo genial. Então, por incrível que pareça, começa a mais bizarra fuga que já se viu nas telas. Ir de trem até a Rússia passando por um “sem número” de postos nazistas. Tudo recheado com um humor, digamos, tipicamente judeu. No filme, o nazismo não é tratado de forma aterrorizante. Todos sabem que os nazistas perseguiram os judeus, fala-se isso no filme, mas toda vez que os nazistas de verdade aparecem, eles são facilmente enganados pelos “espertos e alegres judeus”.

Na cena em que o louco chega à aldeia para dar o aviso de que os nazistas estão chegando, ele corre por entre as árvores e segue uma trilha na aldeia, gritando pelo Rabi. Ele se joga no chão e, junto com o Rabi, sai correndo e gritando para avisar os outros. A cena é colorida e acompanhada por uma trilha sonora que se molda à ação, e nela há um tipo de suspiro, como se fosse o suspiro do louco correndo. Outra sequência que vale a pena destacar se dá quando os judeus fogem dos seus próprios amigos, que se fingem de nazistas. O Rabi avisa o comandante do trem. A sequência é colorida, a câmera mostra os judeus fugindo de vários ângulos, por trás, pela frente, pelo lado. Eles procuram os judeus com cachorros farejadores (inclusive entre eles há um cão filhote, sendo carregado no colo). O alfaiate fica para trás, quebra os óculos e uma câmera subjetiva mostra sua visão embaçada, confundindo os nazistas de verdade com os nazistas de mentira. É capturado pelos nazistas de verdade e os de mentira vão até a prisão, mostram segurança e autoridade, enfrentam os verdadeiros nazistas e resgatam o alfaiate.

Na última sequência do filme, quando os judeus deverão ultrapassar a fronteira para a liberdade, a cena mostra apenas o trilho do trem no meio de um campo. Eles param o trem e começam a procurar a fronteira,

angustiados. Começam a cair bombas, todos ficam apavorados, quando o louco diz que, com fogos de ambos os lados, eles estão na linha de frente. Todos ficam muito contentes e o trem volta a andar. As bombas passam pela câmera, caem ao lado do trem. Até aí não se tinha trilha, mas a partir de então começa a tocar uma alegre música judia. Nesse momento, entra a narração em *off* do louco, como no começo do filme. Em seguida ele aparece num campo de concentração, negando a história do filme, dizendo que ela é quase verdadeira. Sua imagem é congelada e ele começa a cantar uma música em *off* sobre o seu shtetl.³

O filme *A vida é bela* (ITA, 1997), do diretor italiano Roberto Benigni, levantou grande polêmica com essa mistura tragicômica. Houve quem o analisasse como comédia; outros, como farsa ou negação da realidade. Mas trata-se de um filme muito sensível sobre o Holocausto, que nos faz perceber o drama de um ponto de vista subjetivo, com a alma e não simplesmente com os olhos. O filme pode ser dividido em duas partes muito bem definidas: a luta de Guido (também vivido pelo diretor Benigni) para conquistar seu amor, Dora (interpretada por Braschi, mulher de Benigni na vida real), na primeira parte, e a luta pela sobrevivência de sua família durante a Segunda Guerra Mundial, na segunda metade do filme. Guido é o típico imigrante, sonhador e empenhado em suas decisões, vindo do campo para a cidade. Conhece Dora e se apaixona depois de diversos encontros casuais, sempre com troca de flertes. Ficamos sabendo que Guido é judeu no final dessa primeira parte, algo que acentua ainda mais o romance entre ele e a italiana Dora, já que era um estrangeiro. Essa primeira parte se passa no ano de 1939, antes de a guerra eclodir e os judeus serem caçados pelas tropas nazistas.

Na segunda metade, o drama é muito mais intenso. Localizado ainda na Itália, com a duração do período da Segunda Grande Guerra, Guido e seu filho Giosué são levados para um campo de concentração nazista. Guido tenta, de todas as maneiras possíveis, proteger seu filho de seis anos de tudo

3 *Shtetl* (plural: *shtetlelech*, de ídiche: cidadezinha) é o nome ídiche das cidades judaicas na Europa oriental (Polônia, Rússia, Belarus etc.). As *shtetlelech* foram formadas pela política antissemita da Rússia no século XIX. Shtetel são aldeias judaicas na Europa oriental.

o que está acontecendo ao redor. Ele inventa uma história, uma fantasia, para que seu filho acredite que tudo o que está acontecendo é apenas um jogo, como uma espécie de gincana, protegendo-o de toda a maldade que ronda a guerra. Tudo é uma fantasia, todas as cenas têm dois significados: o real e o inventado por Guido. Ele tem por objetivo salvar a vida de seu filho que, mesmo sobrevivendo, jamais se livraria da situação traumática causada pelos campos de concentração. O pai explica para o filho a situação vivida por ambos de um modo que o filho passe a vê-la de maneira inteiramente diferente. A preocupação do pai é salvaguardar a alma do menino, não só seu corpo físico. Portanto, embora o humor esteja presente no filme, seu maior destaque é a ternura e o amor de um pai para com seu filho e, quem sabe, da humanidade para consigo própria. Como disse Begnini: “um hino ao fato de sermos condenados a amar poeticamente a vida porque ela é bela”.

O que esses dois últimos filmes têm em comum? Eles trazem o contraste entre a vontade de ser feliz e a monstruosidade dos acontecimentos que circundam os personagens. Esses exemplos são importantes para reforçar a esperança, ao invés de nos afundarmos em cenas tristes e lamentáveis, já que sempre há esperança de dias melhores. Toda distopia contém em si o alimento para a construção utópica de um futuro melhor.

Podemos afirmar com isso que não há certeza nas utopias. Embora elas ilustrem os horizontes e alimentem o imaginário, não podemos afirmar que nossos ideais morais concretizar-se-ão. O totalitarismo foi prova disso. Começou como uma utopia e terminou como ditadura. Utopias são construídas e desconstruídas pela realidade, nascem e morrem a todo tempo, mas são imprescindíveis para a constituição da ética humana. Por mais que desejemos pensá-las a longo prazo, é impossível prevêê-las. As condições históricas de cada época são imprevisíveis, os caminhos se constroem gradativamente, em curto prazo é impossível prever seus efeitos.

Em outros tempos havia maior clareza sobre o real significado da utopia, ela era impreterivelmente geral. Mas com o advento da modernidade, do capitalismo, da técnica e das ciências, ganham força os desejos particulares e individuais. Ganhamos um problema a mais: sacrificar o bem geral em proveito do particular, ou sacrificar o bem particular para benefício geral? Esse

bem geral é uma boa causa? Acredito nele? Qual é o risco de estar enganado? Esse bem geral traz emancipação da humanidade ou sua submissão?

Hoje, há um resgate das preocupações do bem geral em detrimento das vontades particulares. É por isso que as utopias gerais emergem com força neste século. A nossa preocupação em relação às gerações futuras cresce gradativamente. Faz-se necessário retomar o “Princípio Responsabilidade” de Hans Jonas, cuja proposta é a maximização do conhecimento das consequências de todos os nossos atos. Temos o péssimo hábito de pensar em resultados rápidos e sermos imediatistas, ao invés de situarmos os nossos deveres éticos na longa duração. A lógica de mercado de lucros imediatos e competitividade acirrada molda nosso comportamento e enfraquece a ética de longa duração. Como viver sempre em estado de urgência? Onde fica o espaço para pavimentar o caminho da longevidade? As coisas simples, prazerosas e essenciais da vida ficam submetidas ao jugo da instantaneidade.

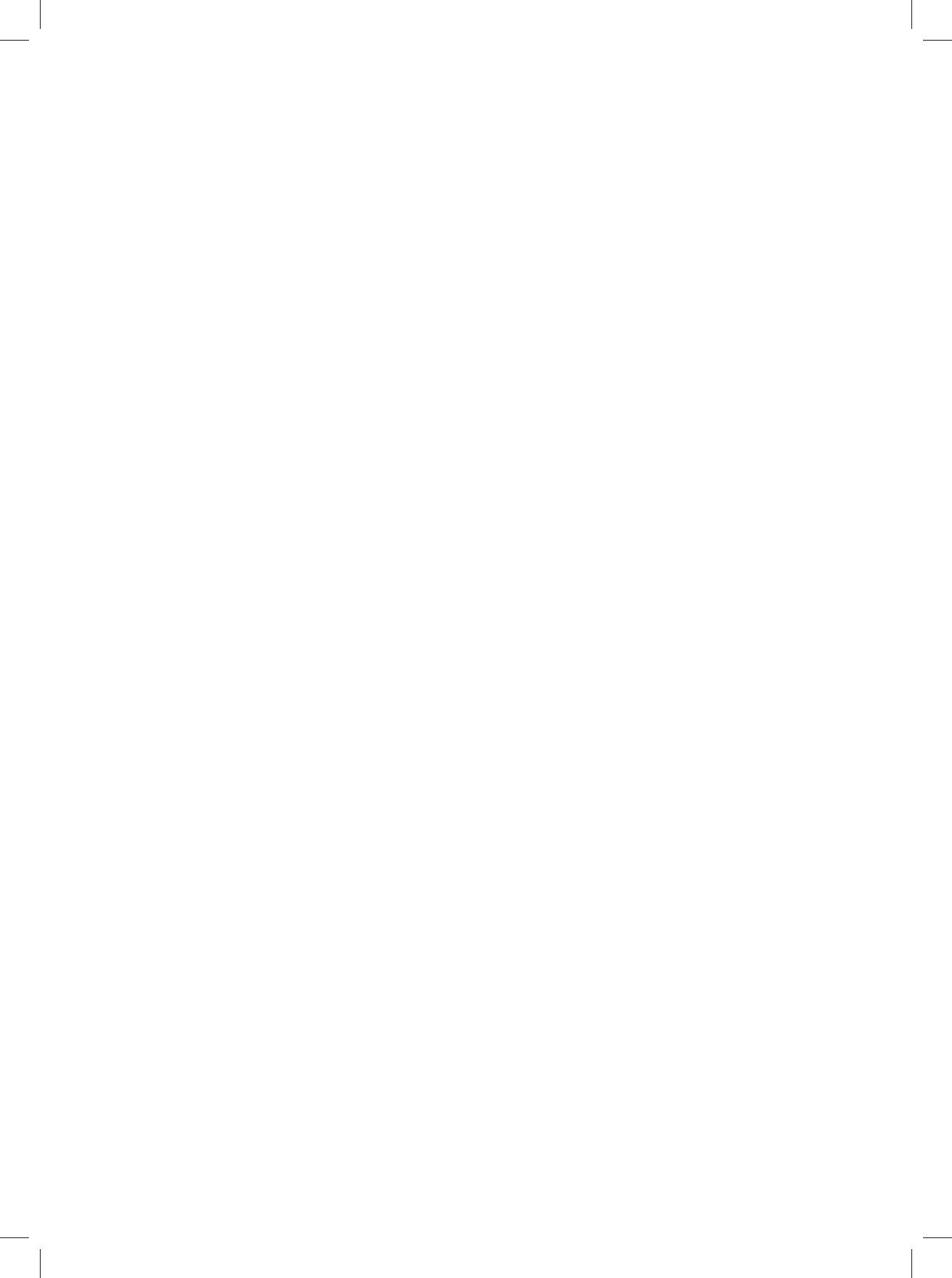
Corpo esguio e adequação ao movimento, roupa leve e tênis, telefones celulares (inventados para o uso dos nômades que têm de estar ‘constantemente em contato’), pertences portáteis ou descartáveis – são os principais objetos culturais da era da instantaneidade. (Bauman, 2001, p. 149)

A quase instantaneidade do tempo do *software* anuncia a desvalorização do espaço. A instantaneidade significa realização imediata, “no ato” – mas também exaustão e desaparecimento do interesse. Anulação da resistência do espaço e liquefação da materialidade dos objetos. Uma escolha racional na era da instantaneidade significa buscar a gratificação evitando as consequências e, particularmente, as responsabilidades que essas consequências podem implicar. Viver tudo de forma instantânea pode ser desastroso, o que fica ainda mais evidente quando analisamos sob essa perspectiva os problemas ambientais recorrentes. Os indivíduos vivem o dia a dia, consomem o presente, deixam-se fascinar por mil futilidades e, nesse mundo de superficialidade, não mais se compreendem. Incapazes de se manter num lugar, atiram-se em todos os sentidos e em todas as direções.

Os desvios éticos têm sua origem na falta de senso crítico e na ausência de um conhecimento pertinente, isto é, nas dificuldades do autoconheci-

mento e da autoanálise crítica. Nesse sentido, é necessário localizar a utopia fora da lógica da certeza, já que devido às revoluções tecnológicas, ao avanço dos meios de comunicação de massa e à abundância de informações, o atual momento é muito instável e incerto. Pensando com todos os antagonismos, as incertezas, as pluralidades, é que a utopia vai se posicionar na contemporaneidade. O imaginário utópico continua ativo no ser humano, o que mudam são as formas de sua realização.

Essa nova ética nos posiciona de uma maneira mais coerente para compreender que não está decretado o fim das utopias, pelo contrário, essa nova ética sugere que muitos novos horizontes utópicos estão se abrindo. Com a ética complexa deixamos de ver apenas o imediato, não nos esquecemos do passado e conseguimos vislumbrar um futuro em longo prazo, imaginando um todo com elementos solidários, além de recuperar o binômio ético solidariedade/responsabilidade. Hoje, mais do que nunca, com as crises sociais, políticas e econômicas que assolam cada canto do planeta, integrar as partes com o todo, estabelecer a relação local/global e inscrever o presente na relação circular passado, presente e futuro são os novos imperativos morais de nosso momento histórico. Com esse caminho pavimentado poderemos regenerar os horizontes utópicos.



Um novo horizonte utópico e um novo paradigma

A partir do século XVIII, trocamos os dogmas da Igreja Católica pelos dogmas da ciência moderna, e o conhecimento científico sistemático e metódico passou a ser o conhecimento política e academicamente aceito. O mundo da ciência e da técnica é o que vigora e impera, com a tendência a ignorar a subjetividade humana e a impulsionar as perspectivas deterministas e reducionistas das explicações causais. Hoje não é possível afirmar que o homem esteja plenamente realizado diante da montagem técnica e racional que cobre todos os espaços da vida. Além dos regimes políticos e econômicos que escravizaram o homem ao longo da História, agora é a vez das exigências técnicas da civilização cibernética e racionalizada.

Contudo, na gênese da era científica, instaura-se um novo horizonte utópico. Francis Bacon (1561-1623) inaugurou a crença na utilização da ciência para o bem geral da sociedade. Em 1624, Bacon havia publicado *Nova Atlântida*, espécie de utopia em que o governo da ilha fictícia de *Bensalem* cabia aos sábios (meio sacerdotes, meio cientistas) que compunham a “Casa de Salomão”.

Nova Atlântida, obra inacabada de Bacon, é o que muitos considerariam uma utopia, uma sociedade na qual o conhecimento científico é o

responsável pela felicidade de seus cidadãos. Em *Nova Atlântida*, a ciência não é uma obra individual, como seria praticada por Isaac Newton; pelo contrário, ela exige um exército de pesquisadores, cujo conhecimento científico seria gerado não por cientistas com habilidades extraordinárias, mas pelas atividades cooperativas de pessoas que cultivavam qualidades como independência de julgamento e liberdade de pensamento; o compromisso com a pesquisa empírica não é então subordinado a posições religiosas ou metafísicas previamente assumidas.

A concepção de um laboratório de pesquisa científica que Bacon desenvolve nesta utopia é a ideia de ciência como um empreendimento cooperativo conduzido impessoal e metodicamente, e animado pela intenção de trazer benefício material para a humanidade. O ideal baconiano seria a “instalação do saber como dominação sobre a natureza”, e a dominação desta como algo útil para a melhoria do destino humano. Em suma, o programa baconiano tem por objetivo a dominação da natureza por intermédio da técnica científica, e sua fórmula básica afirma que “saber é poder”.

Bacon, um dos articuladores da noção de progresso que caracteriza a modernidade ocidental, mostra que o poder de intervenção na natureza para explorar suas possibilidades é o melhor caminho para o desenvolvimento. Baseado na história do desenvolvimento técnico, defendeu a ideia de que o avanço do conhecimento científico depende do desenvolvimento de instrumentos, da conjunção de esforços e da colaboração de diferentes grupos de trabalho. As preocupações de uma sociedade que aprendeu a amar a ciência, anteviu Bacon, estariam concentradas mais nos domínios da técnica e da ciência que em problemas econômicos e sociais. Propondo a observação isenta de preconceitos, afastando os ídolos, coletando dados e interpretando-os judiciosamente, conduzindo experimentos para, com todo esse método, aprender os segredos da natureza e sistematizar o que nela parece desordenado e irregular, Bacon estava convicto de que havia inventado um método que levaria os homens a seu verdadeiro apogeu.

Estava posto o projeto de domínio total da natureza, num programa de pesquisas extremamente atual: prolongar a vida, devolver a juventude, mitigar a dor, curar doenças incuráveis, criar instrumentos de destruição

(armas, veneno), acelerar a germinação, fabricar “compostos ricos” para a terra, produzir alimentos novos, fabricar novos fios e novos materiais, criar ilusões e maiores prazeres para os sentidos.

Bacon defendia que conhecimento era poder, e não somente “argumento ou ornamento”. Divorciada da ciência e da filosofia, a política poderia se tornar destrutiva e não construtiva. Assim, fazia-se necessário organizar a própria pesquisa, estimular a comunicação e o intercâmbio dos pesquisadores em atividade e fornecer patrocínio real ao avanço de ideias e experimentos. A Coroa britânica ouviu seus conselhos.

A utopia de Bacon ajudou a criar o mito do cientificismo e o mito do progresso. A fé no progresso pode ser considerada uma ilusão, na medida em que nos leva a pensar que o homem não é dono de seu destino e que os avanços científicos estariam, portanto, desconexos da discussão ética. O progresso científico e tecnológico não levou suficientemente em conta os interesses e necessidades humanas.

A crença no progresso, uma tradição moderna que advém do século XVIII, deixou um legado de crença num processo evolutivo de melhora contínua para as futuras gerações, o que pode ser um mito perigoso e uma ilusão nociva, já que o progresso pode, na verdade, significar regresso. Quando o conceito de progresso é aplicado à ética e à política, ele é uma ilusão perigosa. O grande problema é que a ideologia do progresso se converteu em acumulação capitalista e transformou a natureza em mera condição de produção, nos levando a uma tragédia ambiental iminente. A doutrina do progresso também trouxe consigo exclusão, concentração de renda e subdesenvolvimento, ou seja, maior progresso não necessariamente significa melhora na qualidade de vida da maioria das pessoas.

A ciência, em geral, chega mais perto da verdade do mundo que outros sistemas de crença, e nós temos testemunhado seu sucesso pragmático em aumentar o poder humano. Mas, do ponto de vista ético, o conhecimento é neutro, desprovido de valor – pode tanto nos levar a realizações maravilhosas quanto atender a propósitos terríveis; a experiência das Duas Guerras Mundiais do século XX comprova isso. Mesmo que a tecnologia se desenvolva a ponto de levar o homem à imortalidade, as instituições e a sociedade

em que vivemos não são imortais, um dia acabarão. Não se trata de voltar a períodos pré-históricos de nossa existência, mas de pôr os avanços científicos e tecnológicos a serviço dos seres humanos.

A produção da física matemática de Galileu e de Newton abalou a imagem do mundo que garantia aos seres humanos, criaturas divinas e filhos da terra, um lugar privilegiado. A partir de então, o ser humano guarda para si seus sonhos, seus desejos e seus anseios mais profundos. Há uma nítida separação entre ciência e religião, impondo a ciência moderna a dissociação entre as realidades e os valores, entre o universo das ciências e o mundo humano. A expansão da racionalidade científica e da ideologia científicista a partir de meados do século XIX, e sua expansão para o estudo da natureza e da sociedade, criaram um ambiente intelectual cada vez mais hostil ao pensamento utópico.

Foi somente no século XIX que a pesquisa científica se profissionalizou e passou a integrar, como capital, o sistema de produção, conquistando espaço crescente nas universidades, indústrias e governos. Petróleo, eletricidade, aço e motor de explosão, setores industriais nos quais a pesquisa de cunho mais teórico se mostrou de grande utilidade, abriram os olhos da classe capitalista, em especial os das corporações de onde surgiam frutos da concentração de capital. A esses grupos não escaparia a percepção da importância da pesquisa como meio de estimular ainda mais a acumulação de capital.

A tecnociência começava a servir ao capital empresarial, fornecendo tecnologia e maiores possibilidades de produtividade. Definitivamente, qualquer dúvida acerca da neutralidade da ciência foi dissipada. Ela foi engolida pelos interesses escusos do capitalismo e, assim como na Idade Média a filosofia cristã fora totalmente distorcida para atender aos interesses dos clérigos, ocorre, neste momento, o mesmo com a ciência para atender aos interesses de capitalistas, das multinacionais e do poder de Estado. A ciência carrega, portanto, a ambivalência do conhecimento e da manipulação. Ela pode ser útil para aperfeiçoar a vida material, biológica e até filosófica do ser humano, mas também pode ser nefasta, no sentido de seu uso para atender a interesses políticos.

Inspirado na discussão de Morin a propósito da complexidade de toda realidade vivente, tomo como exemplo a distinção entre a máquina artificial e a máquina viva. A máquina artificial cumpre programas, não tolera e não integra a desordem, enquanto a chamada máquina viva e humana é capaz de estabelecer estratégias e lidar com o acaso e com a incerteza. Parece que a máquina, escravizada às necessidades humanas, escravizou ao mesmo tempo os humanos às suas necessidades mecânicas. O trabalhador, voltado a tarefas especializadas, se transforma num mero apêndice da máquina artificial.

O filme *Tempos modernos* (EUA, 1936), de Charles Chaplin, satiriza a industrialização e critica de forma irônica a implantação do modo taylorista nas fábricas. Trata-se do último filme mudo de Chaplin, que focaliza a vida urbana nos Estados Unidos nos anos 1930, imediatamente após a crise de 1929, quando a depressão atingiu toda a sociedade norte-americana, levando grande parte da população ao desemprego e à fome.

A frase do início do filme resume sua ideia fundamental: uma história sobre a indústria, a iniciativa privada e a cruzada da humanidade em busca da felicidade. A figura central do filme é Carlitos, o personagem clássico de Chaplin, que, ao conseguir emprego numa grande indústria, transforma-se ocasionalmente em líder grevista e conhece uma jovem pobre por quem se apaixona. O filme focaliza a vida na sociedade industrial caracterizada pela produção com base no sistema de linha de montagem fordista e pela especialização do trabalho. É uma crítica à “modernidade” e ao capitalismo representado pelo modelo de industrialização, em que o operário é engolido pelo poder do capital e perseguido por suas ideias “subversivas”.

Alguns momentos do filme, tais como o do trabalho realizado na linha de produção, em que Carlitos aperta parafusos intermitentemente até “zerar” seu cérebro, sem ao menos ter mais controle sobre os movimentos do seu corpo, ou quando a máquina o “engole” e ele se torna parte de suas engrenagens, representam um processo de alienação radical. E podem ser consideradas algumas das cenas mais críticas do cinema mundial, em que se mostra um controle total do trabalho por parte do capitalista, que, além de ditar a velocidade da produção, observa os trabalhadores até mesmo dentro do banheiro. Esse controle se amplia ainda mais com a utilização

da “Máquina Alimentadora Bellows”, que tem por objetivo alimentar os empregados enquanto trabalham e eliminar assim os “tempos mortos” da produção.

Além da crítica à alienação do trabalho na linha de produção, o filme também trata das desigualdades entre a vida dos pobres e das camadas mais abastadas, sem representar, contudo, diferenças nas perspectivas de vida de cada grupo. Mostra ainda que a mesma sociedade capitalista que explora o proletariado alimenta todo o conforto e a diversão burguesa.

A crítica de Chaplin ainda soa atual, em uma sociedade marcada pela complexidade, na qual os indivíduos são regradados pelos segundos preciosos do relógio, a lógica da máquina artificial passa a controlar todas as nossas atitudes com o intuito de “objetivar metas”. Com isso, ela invade a vida cotidiana, controla viagens, consumo, lazer, educação, serviços e restauração. Transforma todo o mundo numa grande linha de produção cultural, social, intelectual etc.

Reduzir tudo ao quantificável produziu a cegueira sobre a nossa condição humana e nossa existência, além da impossibilidade de visualizar o contexto, o global e o fundamental. Vemos hoje que a civilização técnico-científica produz uma barbárie que lhe é própria. No paradigma pseudorracional do *Homo sapiens faber*, a ciência e a técnica assumem e realizam o desenvolvimento humano. O maior perigo hoje, causa de muitos desequilíbrios entre as várias dimensões do humano, é o paradigma do *Homo sapiens economicus*, com a predominância dos valores de produção, consumo e acumulação, que estrangulam a expressão dos valores éticos, culturais e solidários.

Como consequência, podemos perceber que até hoje ainda existe uma nítida divisão entre a cultura científica e a cultura das humanidades. Ao se desenvolverem separadamente e não se comunicarem, estes dois campos têm dificuldades em desenvolver sabedoria. A noção de progresso concentrou-se na eficácia da razão e propiciou o entendimento da vida de forma linear e independente. A arrogância da ciência passou a reprimir qualquer cognição e formas de pensamento que não fossem regidas pelo determinismo e pela causalidade. Todavia, o conhecimento da sociedade não pode ser reduzido ao cálculo e ao desenvolvimento da economia.

Heidegger já havia atentado para essa questão, ao relacionar o problema da técnica com a história do ser e seu esquecimento. O mundo humano transformou-se em um universo técnico, no qual estamos presos. O expansionismo da técnica constitui a dimensão planetária da razão calculadora e conduz ao perigo do esquecimento do ser. No texto *A questão da técnica*, originariamente publicado em 1953, o autor mostra como o ser se configura nos moldes da técnica moderna e como as armadilhas deste modo de conceber torna-nos vulneráveis à sua essência. No *Ge-Stell*, isto é, na sociedade da técnica e da manipulação total, Heidegger vê também uma chance de ultrapassar o esquecimento e a alienação metafísica em que viveu até hoje o homem ocidental. A possibilidade de salvação estaria no caminho de pôr-se poeticamente à escuta do Ser, pois os poetas dizem e o dizer do poeta é a fundação da existência humana. Fundar é abrir o Ser, fazer aparecer o mundo, dizer a essência das coisas. A poesia é pensamento inaugural do Ser, construção de sentido. É a raiz de qualquer arte, entendida como aquilo que coloca em obra a verdade do Ser.

Indubitavelmente a ciência traz um grande progresso material, não sendo, portanto, o caso de suprimi-la radicalmente. Provavelmente as inovações em medicina, agricultura, comunicações e entretenimento vão mudar nossas vidas nos próximos anos. A televisão de alta definição é apenas o começo de uma revolução de interatividade que vai atingir todos os equipamentos. Enfermeiros que cuidam de doentes à distância, policiais munidos de câmeras e estudantes que visitam museus sem sair da sala são algumas das projeções da conexão ultrarrápida da Internet que irá multiplicar os serviços. As ideias de automação residencial já não são cenários apenas de *Os Jetsons*. Os games estão invadindo ano a ano todas as áreas da vida – do trabalho ao relacionamento amoroso. As pesquisas com células-tronco alimentam o sonho de construção de órgãos sob medida e da cura de doenças terríveis. A engenharia genética e o avanço das pesquisas em nanotecnologia, entre outros avanços científicos, fazem crer na melhoria das condições materiais, sociais e humanas a médio prazo. Mas, por outro lado, também estamos caminhando para um fracasso moral. Para problematizar essa questão, utilizo como exemplo alguns filmes que nos alertam

para a crise moral a que o pensamento restrito da valorização da técnica e da ciência nos conduz.

O filme *Blade Runner* (EUA, 1982), de Ridley Scott, foi lançado como ficção científica, mas hoje já não pode ser considerado tão ficcional, e tece uma história sombria sobre o futuro da humanidade. Ambientado em Los Angeles, a trama do filme gira em torno da necessidade de eliminação – incumbência dada a um ex-policia – de seis replicantes (androides) rebeldes de última geração e que são quase impossíveis de se distinguir dos humanos. Um grupo de “replicantes”, seres *quase pessoas* criados pela bioengenharia e que vivem geralmente fora do mundo, voltou a Terra para enfrentar seus criadores, a *Tyrell Corporation*, uma empresa de alta tecnologia. Sua queixa é que eles não aceitam o período de vida de quatro anos e querem que lhes seja dada a possibilidade de se equipararem aos humanos. O que vai nos interessar particularmente é a questão da sociedade urbana caótica visualizada, ambientada e projetada no filme no ano de 2019.

O cenário de *Blade Runner* é de decadência urbana, com edifícios antes imponentes, agora demolidos, ruas cosmopolitas apinhadas, centros comerciais intermináveis, montes de lixo e garoa cinzenta constante. O que marca essa triste paisagem é um progresso em ruínas. A construção da utopia desenvolvimentista cede lugar à desconstrução da utopia urbana. Trata-se de uma projeção do que virá pela frente, com cidades superpopulosas e violentas, meio ambiente destruído e domínio econômico das grandes corporações. Sem dúvida, uma projeção um tanto quanto catastrofista e cética, que desconstrói qualquer tipo de utopia urbana.

Na Los Angeles do filme, chove o tempo todo, nunca se vê o sol e nas ruas se fala um dialeto que mistura inglês, chinês e outras línguas. O enredo trata da existência de cidades multiétnicas, onde estão presentes outros elementos, como violência, solidão, burocracia, neocolonialismo, individualismo, degradação urbana e desintegração social – mas, principalmente, um sistema econômico e social dominado pela razão técnica e pelo medo, que leva o homem inexoravelmente para a destruição física e emocional.

O filme é bastante lembrado ainda pelo clima *noir* e pelas imagens de trânsito com os *hovercars*. As cidades parecem caminhar para aquelas ima-

gens claustrofóbicas, noturnas e úmidas, com gigantescos *outdoors* e anúncios de Coca Cola e de *fast-foods* japoneses. Os aglomerados urbanos sufocam e a necessidade de espaço torna-se angustiante. Toda a estética do filme é de um cinza-azulado que, acrescido à chuva fina que cai intermitentemente, dá o tom ainda mais enclausurante de se viver em meio ao caos urbano.

Há claramente uma conotação pessimista e a existência de uma antiutopia sobre o futuro e desígnios da raça humana. Embora ambientada em Los Angeles, a história poderia se dar em qualquer outro lugar. Não sabemos mais se somos máquinas ou humanos, ou talvez tenhamos nos tornado ciborgues e homens-máquinas. O próprio caçador de andróides vê-se neste dilema, mas essa passa a ser uma dúvida de todos nós. No final, tudo aponta para uma humanização não só dos andróides, mas dos próprios seres humanos. Há um alerta sobre o quanto estamos nos tornando máquinas artificiais, sem sentimento. No final do filme, do cinza-azulado passamos para a claridade dos campos verdes e do céu límpido. Resta-nos uma esperança.

Já *A ilha* (EUA, 2005), de Michael Bay, é um *thriller* de ação muito interessante. Lincoln Six-Echo (Ewan McGregor) é morador de um utópico, porém rigorosamente controlado complexo nos meados do século XXI. Assim como todos os habitantes deste ambiente cuidadosamente vigiado, Lincoln sonha em ser escolhido para ir para *A ilha* – considerada o único lugar descontaminado no planeta. Mas Lincoln logo descobre que tudo sobre sua existência é uma mentira. Ele e todos os outros habitantes do complexo são na verdade clones, cujo único propósito é fornecer “partes sobressalentes” para humanos originais.

Percebendo que é uma questão de tempo, antes que seja “usado” Lincoln realiza uma fuga ousada com uma linda colega chamada Jordan Two-Delta (Scarlett Johansson). Perseguidos sem trégua pelas forças da sinistra instituição que uma vez os abrigou, Lincoln e Jordan entram em uma corrida por suas vidas e para literalmente conhecer seus criadores.

É uma história de terror ético, em que cientistas que fazem experiências em genética humana, visando a promover avanços na medicina, são retratados como vilões em estilo Dr. Frankenstein. O vilão chefe, o Dr. Merrick (Sean

Bean), tem um discurso padrão em que fala da cura da leucemia, mas é realmente movido pela cobiça.

A história se passa num ambiente controlado, cujos habitantes, sempre vestidos de branco, levam vidas sem objetivo, supostamente protegidos da contaminação mundial resultante de um desastre ecológico. Desde o começo o espectador sabe que essa tese é falsa. O que está por detrás de tudo isso é uma força policial onipotente que monitora todas as funções corporais, é obcecada com a “proximidade” entre homens e mulheres na população – que vive quase segregada – e fala dos moradores, pelas costas, como “produtos”.

Ao questionar a sociedade em que vive perante um dos responsáveis pela manutenção desse oásis em meio à destruição que teria atingido o mundo, Lincoln é lembrado de que a qualquer momento pode ser sorteado para conhecer a Ilha, o último refúgio natural que restou da grande devastação promovida pelo homem no planeta. A Ilha é o sonho de todos aqueles que moram nesse mundo hermeticamente fechado e totalmente controlado. Os sorteios são diários e quem ganha e parte para a inesquecível viagem é invejado por todos os demais.

Como em outros filmes que utilizam laboratórios como um de seus cenários principais, *A ilha* nos coloca diante de empresários e cientistas inescrupulosos, até mesmo caricatos, mas nos alerta para a necessidade de estarmos de olhos abertos e atentos para os eventuais desmandos e descaminhos da ciência. Não se trata de dizer que cientistas são inescrupulosos, que almejam apenas o sucesso na carreira e um importante *status* científico. Há idealismo e comprometimento por parte dos cientistas, mas por outro lado, não podemos cair nas armadilhas da ciência e da técnica.

A ideia de progresso científico está atrelada à ideia de desenvolvimento humano não só em nível material, mas, sobretudo, no âmbito moral e ético. É necessário que o homem não rejeite ou se abstenha de sua condição mais própria: sua característica de ser pensante. Trata-se de manter acordado o pensamento. Em vez de vivermos absorvidos pela técnica, devemos ler o mundo, habitar nele lendo a outra dimensão de sentido que esta dimensão expressa nas coisas mais simples.

Como se vê, essa dicotomia da ciência remete às imaginações utópicas e distópicas. A ciência para o bem ou para o mal humano. Segundo Morin (2005, p. 78), “entre ciência e política, a ética é residual, marginalizada, impotente. A ética está desarmada entre a ciência amoral e a política frequentemente imoral. Essa é a trágica situação da humanidade planetária.

No entanto, há um grande alento no que tange às reformulações da ciência clássica. Algumas mudanças significativas ocorrem. Uma diz respeito à física quântica, que quebra o determinismo absoluto e o reducionismo, a outra procura reagrupar o cosmos, a natureza e a terra. O paradigma cartesiano, que instaura um corte radical entre o homem (possuidor de alma) e o resto da criação (entendida como matéria inerte desprovida de toda dimensão espiritual), propicia o exercício ilimitado da dominação humana sobre a natureza que o avanço das forças produtivas requer.

Quando há um problema muito complicado, a proposta cartesiana é dividir a dificuldade em pequenas partes para depois entender o todo. É esse paradigma que está em franco declínio, haja vista a alarmante situação da biosfera hoje. Conhecer cada vez mais os determinismos que nos governam nos permite pôr em prática uma maior liberdade. A mudança de padrões para uma visão sistêmica de mundo é crucial. Sem ela não há futuro. A física e a ciência moderna em geral nos conduzem a uma visão profundamente ecológica no sentido de que leva em conta a interconexão fundamental, a interdependência de todos os fenômenos e o fato de estarmos incorporados a sistemas maiores, nos processos cíclicos da natureza.

Cansamos de ouvir e ler a respeito das transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que vêm ocorrendo no mundo. Hoje, diz-se em todas as áreas, e particularmente no campo do trabalho humano, que o trabalho intelectual substitui a passos largos o trabalho manual. Qualquer indivíduo que se preza deve ter o mínimo de conhecimento e articulação mental para viver neste mundo globalizado e complexo. Conhecer não se reduz apenas a possuir informações, já que sem as estruturas teóricas estas não representam nada.

Sem dúvida, fazemos parte de um mundo da informação, da comunicação e do conhecimento. O avanço da área de tecnologia e comunicação

nos leva a novos parâmetros de vivência. As informações vêm até nós de forma muito rápida. No entanto, o excesso de informação leva-nos ao desconhecimento, obscurecendo o conhecimento. Não basta mais apenas saber as operações triviais da matemática ou os princípios elementares básicos da linguagem, são necessárias novas conexões mentais que possam propiciar o novo. A crítica pela crítica não é mais suficiente para explicar as incongruências do cotidiano.

Qualquer senso crítico hoje deve vir necessariamente acompanhado da possibilidade de que o pensamento possa incorrer em erro. As teorias devem sempre ser revistas, revisitadas, rearranjadas em novas perspectivas e dinâmicas. Nada é para sempre. Tempo e espaço ganharam novas dimensões que, na maioria das vezes, nos deixam desorientados. Teoria é um sistema de ideias que se alimenta das aberturas com o mundo exterior. Todas as ideias são biodegradáveis, não há ideias fechadas. Aceitam o princípio de sua própria morte, ao contrário da doutrina, uma teoria fechada, que se alimenta pela referência ao pensamento de seus fundadores, canonizando-os de uma forma blindada que não admite refutações. Como na realidade nunca podemos ter certeza sobre um determinado fato, as teorias são iluminadas pela ideia da incerteza.

Embora muitos vejam nesse avanço tecnológico um quadro crítico e pessimista para o destino humano, o problema não é a tecnologia em si, mas o uso que se faz dela. Essa preocupação já fazia parte da obra de Isaac Asimov (1920-1992), um grande romancista que dedicou sua vida à divulgação científica e à criação de obras de ficção científica. Sua linguagem simples e senso de humor característico abriram as portas da ciência e das descobertas científicas para um público leigo. Asimov, também famoso por suas obras envolvendo robôs (palavra criada por ele), nelas introduziu as Três Leis Fundamentais da Robótica:

- Primeira Lei - um robô não pode causar dano a um ser humano nem, por omissão, permitir que um ser humano sofra.
- Segunda Lei - um robô deve obedecer às ordens dadas por seres humanos, exceto quando essas ordens entrarem em conflito com a Primeira Lei.

- Terceira Lei - um robô deve proteger sua própria existência, desde que essa proteção não se choque com a Primeira nem com a Segunda Lei da Robótica.

Ele criou estas Leis para gerar uma nova visão a respeito dos robôs, pois muitos críticos viam nestas máquinas um futuro apocalíptico. Asimov, por outro lado, vê no uso de robôs, computadores e máquinas um modo útil de libertar o ser humano para tarefas mais criativas.

Um dos aspectos mais marcantes de nosso século é a ideia de perda de futuro. Para onde estamos caminhando? Qual o sentido de tudo isso? Os modelos econômicos atuais nos movem para viver o aqui e o agora. Provocam a ética da utilidade em detrimento de valores mais enraizados no ser. De certa forma, esse ambiente contagia a crença na política, ainda mais com noticiários escabrosos de corrupção pelo mundo afora, desvirtuando o verdadeiro sentido da palavra “política”. A suposta “profissionalização” da política nos legou a indiferença e descrença em relação a ela.

A política, uma referência permanente em todas as dimensões do nosso cotidiano, na medida em que se desenvolve como vida em sociedade, surge junto com a própria história, nesse jogo de forças de contínua transformação que não é fruto do acaso, mas da atividade dos próprios homens que vivem em sociedade e interferem no enredo da história, conduzindo-o. A política penetra em todos os poros da sociedade, ao mesmo tempo em que se deixa penetrar por todos os problemas desta. Viver, nascer e morrer situa-se doravante no campo político.

Confrontada com problemas antropológicos fundamentais, a política torna-se, sem o querer e muitas vezes sem o saber, uma política do homem, devendo tratar a multidimensionalidade dos problemas humanos. De fato, é levada a assumir tanto o destino e o futuro do homem como o do planeta. Tudo que o ser humano faz tem um profundo sentido político. Entretanto, o cidadão tem seu ser político obscurecido por um contínuo jogo de poder e pela busca da manutenção do *status quo*. Como consequência dessa distorção de sentido, cada vez mais as pessoas tornam-se intolerantes com os políticos e há uma banalização das ações políticas dos cidadãos. Além disso, há uma grande distorção do que é bem público e do que é bem privado.

As pessoas cuidam de sua propriedade privada ao mesmo tempo em que contaminam ou depredam os espaços públicos. Alguns autores concluem que a solução seria a extensão da propriedade privada o máximo possível, reduzindo os espaços públicos.

Existe, não obstante, a outra face da moeda. Aqui os argumentos apontam que é por causa da existência da propriedade privada (e não pela sua escassez) que existem tendências à depredação e à poluição. Nas sociedades pré-capitalistas, em que existe ou existia propriedade coletiva do solo, a decisão sobre seu uso é também coletiva. Quando o caçador primitivo reparte entre os membros de sua família o produto da caça é porque o animal pertence à comunidade antes de ser caçado. A natureza, incluindo os seres vivos, é propriedade da comunidade, e quem atua sobre ela deve se submeter às regulações comunitárias. A depredação e/ou a poluição da natureza é uma questão coletiva e não individual. Com a extensão da propriedade privada, ao contrário, ocorre que cada pessoa é livre para fazer com ela o que quiser. Quando a depredação e/ou a poluição constituem uma vantagem econômica, estas se realizam, independentemente de ser dentro ou fora de casa. Essa forma de relacionar-se com os recursos naturais privados se constitui na racionalidade hegemônica. Quando se podem utilizar recursos ou espaços públicos, isso sempre será feito com o benefício da produção privada. Toda a história do capitalismo é a de apropriar-se de recursos naturais virgens com o propósito de utilização privada. Quando se utilizam matérias-primas dos “espaços coletivos”, ocorre a privatização destes, já que reaparecem no produto final vendido como propriedade privada no mercado.

O realismo da política precisa da utopia para alimentá-lo. No entanto, os “políticos profissionais” aos poucos emudecem o imaginário utópico através de suas ações e promovem a descrença e o ceticismo dos cidadãos. Por outro lado, há um florescimento de manifestações civis por outra via, através das organizações governamentais – pelo menos as que têm comprometimento – e dos movimentos sociais de toda ordem, que querem ser vistos e ouvidos em suas mensagens e reivindicações.

A proposição de uma utopia realista comporta projeções ainda impossíveis, mas que podem se realizar. Há de se ressaltar o movimento ambien-

talista e as conferências mundiais sobre o meio ambiente, que têm por característica estabelecer novos comportamentos que são, em princípio, considerados utópicos, mas também considerados realistas pela perspectiva da necessidade de mudança que eles carregam. Para chegar a tais conclusões e posicionamentos utópicos, o movimento ambientalista teve que se embasar em dados científicos, assim como tem que fazer pressão política para que uma nova ética se instaure. Esse caminho é necessário para que não caiamos no utopismo banal e superficial da mera impossibilidade sonhadora. Toda transformação parece impossível antes de acontecer, mas o impossível pode tornar-se possível e esse é o sentido do realismo, ou seja, basear-se na incerteza do real. O projeto ambientalista é um projeto realista/utópico no sentido complexo, porque comporta a incerteza do real, isto é, enxerga que existe um possível ainda invisível no real.

Momentos de crise são momentos de grandes interrogações e de grandes incertezas quanto às possibilidades futuras. Mas é nos momentos de crise que afloram as grandes ações e também os horizontes utópicos da transformação. No entanto, os momentos de crise são também os momentos da ambivalência. Há de se controlar e buscar o equilíbrio para não se provocar ainda mais desastres tanto em sentido social quanto emocional e psicológico. Quem fica no “olho do furacão” nesses momentos é a ética, ora de forma degenerativa, ora regenerativa. Em meio a tantos exemplos de ética degenerativa, o ambientalismo é um dos exemplos de ética regenerativa que presenciamos na contemporaneidade.

Chegamos ao limiar da necessidade de reatar as relações humanas num sentido mais holístico e integrador. Para tanto, é importante fazer uma reflexão sobre a moral no sentido nietzschiano. Para onde ela nos levou? Qual é a sua herança? A busca da compreensão das ações humanas é um importante exercício reflexivo, para resgatar uma ética mais condizente com o atual momento histórico. A compreensão permite conhecer o sujeito como sujeito e tende sempre a reumanizar o conhecimento político. Na utopia de Edgar Morin, um impossível daqueles possíveis: “a ‘boa sociedade’ só pode ser uma sociedade complexa que abraçaria a diversidade, não eliminaria os antagonismos e as dificuldades de viver, e que comportaria mais religação,

compreensão, consciência, solidariedade, responsabilidade [...]” (Morin, 2005, p. 87).

O maior obstáculo à utopia de Morin é a “doença” da velocidade e suas consequências sobre a nossa civilização. Talvez seja preciso travar, abrandar, a fim de fazer advir um outro devir. Como desacelerar? Este problema exige uma tomada de consciência mundial. Uma iniciativa das grandes potências industriais pode engendrar a desaceleração. Seria ingenuidade vislumbrar essa iniciativa?

A cultura da velocidade encoraja as pessoas a fazer tudo cada vez mais rápido e coloca a quantidade na frente da qualidade. Nossa razão de viver passa a ser econômica, entramos nesse círculo vicioso de que temos que correr para ganhar cada vez mais dinheiro. No fim do dia, o que realmente importa para nós, seres humanos, o que nos humaniza, é o que deixamos de lado por causa da loucura do dia a dia: os relacionamentos. Sentimos falta de momentos simples, de intimidade, que dão poder e textura à vida das pessoas. Isto se perde. Precisamos resgatar a dimensão bio-psico-socio-cultural do ser humano para nos lembrar do quanto estamos perdendo do real significado do que venha a ser cidadania, uma condição que foi marco de muitas lutas, revoluções e movimentos sociais ao longo da História.

A cidadania na era planetária

Diante da perda de referências e do enfraquecimento dos valores universais, a autoética é hoje uma emergência. Não basta mais esperarmos alguma voz divina ou liderança carismática para nos dizer como agir. Estamos numa época além do bem e do mal. A pluralidade e a diversidade de culturas, pensamentos e ideias não nos autoriza a estabelecer uma linha de conduta moral universalizante, dificultando este processo. Não se sabe mais qual é a finalidade da história humana. Para onde caminhamos, quais são as nossas metas, as nossas realizações?

A autoética preza a autonomia individual, a qual envolve consciência e decisão pessoal. Trata-se de uma restauração do sujeito que comporta a exigência do autoexame, a consciência da responsabilidade pessoal e o encargo autônomo da ética. Nesse sentido, o princípio altruísta e o apelo à solidariedade estão vivos, são presentes na constituição da condição humana.

Não é fácil construir a autoética. Ela envolve características psíquicas numa espécie de ética de si para si e que tem como refluxo a construção de uma ética para o outro. A recursão ética é um reforço contra a nossa deficiência imunológica e tendência a culpabilizar o outro. O autoexame faz com que a culpabilidade caia sobre nós mesmos. Resistimos, assim, à

nossa barbárie interior. A modernidade elaborou a “redução do outro”, daí resultando o progressivo desprestígio da alteridade na textura da experiência existencial e moral.

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. (Lévinas, 1997, p. 10)

Ricouer (1991) sublinha que a identidade não deve ser pensada somente no plano psicológico, como narrativa de uma vida pessoal, mas também na sua dimensão política e antropológica, pelo fato de esta narrativa estar inscrita na história dos outros, tornando o homem um ser com os outros. O olhar antropológico é o primeiro que capta as mudanças na sociedade, sinalizando para as outras ciências os impactos ocasionados pela aceleração da tecnologia. A partir do conhecimento e do reconhecimento das diferenças, podemos construir as igualdades, em vez de supor uma igualdade preestabelecida a ser imposta sobre as diferenças.

Os homens são responsáveis uns pelos outros, além de serem responsáveis pelo planeta, mas para pôr esse pensamento em prática é preciso a justiça que brota do amor. Isso não quer dizer absolutamente que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política abandonada a si mesma tem um determinismo próprio, por isso mesmo o amor deve sempre vigiar a justiça. A ética é, portanto, o humano como humano, não é uma invenção da raça branca ou da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução.

O exercício da autoanálise e da autocompreensão são os alicerces da autoética. Para tanto, precisamos tomar conhecimento de nossos pontos fortes e fracos num processo de auto-observação. Trata-se de um longo trabalho de mergulho interior introspectivo e de aprendizagem sobre si mesmo. Essa ação autoanalítica deve ser entendida como uma espécie de vigilância que deveria ser praticada desde criança, ensinada nas escolas – uma verdadeira aprendizagem ética e cidadã.

Não pode existir autoanálise sem autocrítica. Tradicionalmente, sempre se falou na filosofia em despertar o senso crítico de dentro para fora. Pois bem, a autocrítica vai além e nos mostra que antes é necessário fazer a crítica de nós mesmos. O maior desafio dessa tarefa é o fato de termos que lidar com o nosso egocentrismo e a nossa mania de autojustificação. Com a autocrítica, criamos uma cultura psíquica cotidiana, fazemos uma análise existencial de nós mesmos. Aprendemos a desconfiar de nossos próprios olhos, a desconfiar de nossas certezas e convicções e a perder o hábito de colocar a culpa nos outros.

A análise existencial recupera o dom de raciocinar a partir da experiência direta, que ao longo da modernidade foi renegada pelos filósofos e só encontrou refúgio entre os poetas e romancistas. É a redescoberta da lógica por trás do absurdo, a reconquista do estatuto espiritual humano que torna a vida digna de ser vivida. Heidegger, em suas análises filosóficas na obra *Ser e tempo*, procura refletir acerca da questão do “sentido do Ser”, a partir de uma analítica ontológica da existência. A revelação do Ser só é possível a partir do desvelamento do mundo. Trata-se de recuperar a estranheza das coisas, ou melhor, o estranhamento do homem diante das coisas para tentar mostrar que o cotidiano e o habitual, em sua aparente monotonia, escondem o mistério do Ser. É possível vislumbrar esse esforço nas obras de alguns romancistas, como Dostoiévski e Albert Camus.

No universo artístico de Dostoiévski há uma multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis. A consciência de seus personagens se converte num emaranhado de dúvidas e questionamentos que todos fazemos quando mergulhamos no interior do Ser. Como a do jovem Raskólnikov, em *Crime e castigo*. Há grandes monólogos interiores dialogados; seus personagens dialogam com seus duplos (Ivan e o diabo, por exemplo) ou mesmo são duplas; o autor procura converter cada contradição interior de um indivíduo em dois indivíduos para dramatizar essa situação e desenvolvê-la extensivamente (como ocorre com Raskólnikov e Svidrigáilov). Em Dostoiévski, onde começa a consciência começa o diálogo. Referências dessa perspectiva são as falas de Dostoiévski através de seus personagens (na fala de Ivan Karamázov, na famosa novela deste

escritor russo): “Se Deus não existe, então tudo é permitido” e “Não há um sentido ou propósito último inerente à vida humana; a vida é absurda”. Isto significa que o indivíduo foi jogado de fato na existência sem nenhuma razão real para ser. Simplesmente descobrimos que existimos e temos então de decidir o que fazer de nós mesmos. De onde viemos? Para onde vamos? Qual o destino que nos aguarda? A vida é uma navegação sobre um oceano de incertezas através de um arquipélago de certezas. Estamos todos numa aventura desconhecida. Cada um de nós tem apenas a certeza da morte e não sabemos o momento em que ela chegará.

Sob outra perspectiva, mas nessa mesma linha da análise existencial, na obra *O estrangeiro* (2006), Albert Camus tenta contrariar o conceito de que a arte é a manifestação dos sentimentos do ser humano. A inexistência de emoções leva o personagem a um vazio interior, causando uma profunda resignação no leitor. É impossível não sentir um mal-estar diante dessa frieza. Contudo, analisando a obra pelo lado do realizador e não na visão do personagem, é incrivelmente bem-sucedida a maneira de conduzir o leitor a uma reflexão existencialista da vida. Mersault, o personagem central, jamais seria um artista pelo fato de ser totalmente dominado por um vazio, por uma crise existencial que ultrapassa as fronteiras da compreensão humana. Desde a notificação da morte da mãe, passando por um ato homicida, até a confirmação da condenação, ele age da mesma maneira. Essa indiferença não se faz presente somente nestes fatos, os mais importantes dentro da trama, mas também em outras situações elementares e relacionamentos de menor relevância. O absurdo existencial do personagem procura conduzir o leitor a uma identificação com essa experiência, a mergulhar num mar vazio, em que a essência da vida é simplesmente viver. Por outro lado, a análise do trabalho como “arte” reside na capacidade de modificar o comportamento do leitor: ou o mesmo adere à crise existencial ou repudia a conduta, repúdio que poderá comprometer a própria relação com o autor.

Cada um ao seu modo, esses autores nos oferecem uma profunda reflexão existencial sobre nossas vidas e seu entorno. Poderíamos citar inúmeras obras de poetas, dramaturgos ou romancistas que auxiliam enormemente nessa busca da análise existencial. Pensar na autoética passa, sobretudo, pela

autoanálise existencial. Construir a ética é, no sentido heideggeriano, tomar a existência como o modo de ser deste ente que é o homem, o único ente que põe para si mesmo a questão do Ser. O homem é algo que se define num “projeto” sempre retomado. O modo de ser do homem é “poder-ser”.

Um dos objetivos primordiais da autocrítica é a criação da consciência de responsabilidade. Somos todos responsáveis pelo que fazemos, inclusive pelas coisas feitas por nosso intermédio sem que as tenhamos escolhido. A responsabilidade nada é, caso não seja incentivada pelo sentimento de solidariedade, de pertencimento a uma comunidade. De fato, essa é uma das virtudes mais nobres, que implica resistir à nossa barbárie interior.

Em suma, a autoética tem por premissa básica resgatar o princípio altruísta existente na subjetividade humana e o princípio de solidariedade que é intrínseco a uma comunidade. Dessa forma, solidariedade, responsabilidade e autoética são os fundamentos básicos da construção utópica hoje.

É preocupante o quão distante estão os cidadãos desse tripé, ao serem subjugados por uma sociedade de consumo que os priva dessa reflexão autocrítica. Adormecidos em seus imediatismos de mercado e satisfações ilusórias e momentâneas na aquisição de bens de consumo, os cidadãos perdem o poder de autoanálise e, cada vez mais, culpam os outros, a economia e o governo por não terem o poder de consumo desejado. Esse quadro distópico gera uma sociedade acéfala e a ideia de pertencimento parece que só é recuperada nos corredores dos *shopping centers*.

Algo ameaça por dentro a nossa civilização. A degradação das relações pessoais, a solidão, a perda de certezas junto com a incapacidade de assumir a incerteza, tudo isso nutre um mal subjetivo cada vez mais espalhado. Os males da civilização que se infiltram nas almas e ganham formas subjetivas nem sempre são percebidos. O mal da instabilidade, da pressa, da superficialidade instala-se no amor e reintroduz nele o mal de civilização que o amor recusa. Há, nas ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio agora em ruínas, uma procura de verdades perdidas.

Aparece aqui um jogo dialógico entre uma ética egocêntrica que se exterioriza e uma ética altruísta que está submersa. Enquanto a primeira se fecha para o outro, a segunda pede abertura em relação a ele. O excesso

de separação entre as pessoas pode gerar problemas muito sérios, tais como a violência, a corrupção, o desrespeito etc. A religação é, pois, o imperativo ético contemporâneo. Só assim poderemos restabelecer os laços com a comunidade, a sociedade e com nossa própria essência.

Reconhecimento dos outros e de nós mesmos como sujeitos e não como meros objetos é a tarefa de grande alcance a se realizar. As amizades, convívios e relacionamentos não podem estar ancorados na perspectiva da utilidade, ou seja, não convém aos cidadãos ter como máxima a relação com o outro apenas se este “servir” para futuras vantagens, tais como uma recolocação profissional, um emprego, uma indicação etc. Nesse sentido, as relações se tornam fúteis e os laços de solidariedade ficam frouxos.

Há um vínculo ético de fraternidade na amizade. Amizade é fraternização, cumplicidade, envolvimento de antagonismos, não é uma regra. A ética da compreensão é a ética do saber e do aprender a estar juntos e a reconhecer que haverá algo que será mesmo incompreensível. Perdoar, sim, mas perdoar não significa esquecer. A religação envolve o prefixo *com*: compreensão, com-idade, ou seja, compreender com o outro e estar junto com o outro.

A relação entre os seres humanos é carregada de incompreensão, o que traz muitos malefícios, como o não respeito às diferenças e o aumento das intransigências. Mesmo numa época de florescimento das diferenças, fruto da evolução dos meios de comunicação de massa e de tempos de globalização, não conseguimos diminuir a incompreensão. Por que esse paradoxo? Porque a compreensão depende de uma disposição subjetiva por parte do indivíduo. Como então compreender?

Segundo Morin (2005), existem três procedimentos para aprendermos a compreender: primeiro, a compreensão objetiva que comporta a explicação com as respectivas causas e determinações; em segundo, a compreensão subjetiva que permite compreender o que vive o outro, seus sentimentos, motivações interiores, sofrimentos e desgraças; e, por fim, a compreensão objetiva que comporta a subjetividade; trata-se da compreensão complexa de caráter multidimensional, que enlaça subjetiva e objetivamente. Neste sentido, o cinema é importante, porque nele este desafio é constante e nos

desperta para a compreensão do outro; podemos desprezar o personagem ao mesmo tempo em que o compreendemos.

O filme *Cinema, aspirinas e urubus* (Brasil, 2005), do diretor pernambucano Marcelo Gomes, é um bom exemplo disso. É um filme que fala das diferentes relações que cultivamos na vida e da possibilidade de se compreender o outro. Em 1942, no sertão do Brasil, encontram-se dois homens muito diferentes: o alemão Johann, que fugiu da guerra, aceitando um emprego para vender a mais nova droga miraculosa, a aspirina; e o sertanejo Ranulfo, mais um dos muitos agricultores expulsos de suas terras pela implacável seca nordestina. Para convencer os compradores, Johann começa a exhibir filminhos produzidos pela companhia para a qual trabalha. Johann precisa de um ajudante e contrata Ranulfo, um paraibano de 40 anos que também está migrando da pobreza do sertão e quer chegar ao rico sudeste do país. Num caminhão, os dois percorrem as estradas poeirentas do interior do Brasil. Mostram aos moradores das menores vilazinhas um filme sobre o novo remédio; filme este que é a primeira experiência com o cinema da maioria deles. A viagem é também uma oportunidade de troca entre duas experiências de vida muito diferentes, a do alemão urbano e educado e a do brasileiro iletrado, mas versado em vários expedientes úteis para seu dia a dia. Perspectivas e visões diferentes da vida sob ângulos completamente díspares só são possíveis através da arte, e o cinema é a experiência estética que mais nos aproxima da ambiguidade do olhar.

Muitas vezes esse aspecto do cinema provoca críticas, debates e polêmicas. No filme *A queda! Os últimos dias de Hitler* (ALE/ITA, 2004), há um relato historicamente preciso dos últimos dias de Hitler e seus asseclas, passados num *bunker* escondido nos subterrâneos de Berlim. A história, baseada no livro de memórias da secretária de Hitler, Traudl Junge, foi transformada numa excelente entrevista/documentário sob o título *Blind spot*. A grande contribuição do filme é garantir que vejamos que o “rosto do mal” não veio do espaço sideral, mas do meio de nós mesmos. Não se trata de uma caricatura do mal. O Hitler do filme é um ser humano. Quando ele se nega a deixar Berlim e a salvar sua própria pele, percebemos que, para ele próprio, o que está fazendo é um ato de heroísmo. Essa humani-

dade perversa de Hitler e seus assessores retratada no filme constituiu um problema para alguns críticos e representantes de outros setores, que viam com repugnância o fato de um dos maiores criminosos da história poder ter alguma feição humana. Trata-se, portanto, de um filme que, em todos os níveis, consegue dizer tanto não apenas sobre os horrores do século XX, mas também sobre os da própria natureza humana.

O cinema nos auxilia a entender que a compreensão do outro não pode ser reducionista. Seria fácil, por exemplo, dizer simplesmente que os cidadãos estão hoje imersos num processo de alienação constante, reflexo de uma sociedade consumista e manipuladora. Mas é preciso compreender essa situação com critérios mais palpáveis, ou seja, compreender o contexto em que esta realidade foi criada, as condições em que são forjadas as mentalidades e praticadas as ações.

O reducionismo impede a compreensão do outro. Não é porque os indivíduos entendem a cidadania como a capacidade de consumir que podemos julgá-los como tolos. Uma antropologia complexa considera o homem como *sapiens/demens*, isto é, dotado de razão/afetividade/pulsão. Sermos *Homo sapiens demens* é nossa grandeza e também nossa perdição, paradoxo inerente à condição humana. Somos descendentes do *sapiens* arcaico, no qual irrompeu, por primeiro, a inteligência reflexa, há duzentos mil anos; e do *sapiens sapiens* já falante, societário e trabalhador, surgido há quarenta mil anos. Portadores de afeto, cuidado, inteligência, criatividade, arte, poesia e êxtase, ocupamos todo o Planeta.¹

1 Edgar Morin (1979), ao estudar a evolução da espécie *Homo*, percebeu muitos fatores que contribuíram para se alcançar à condição *Sapiens*, porém dois foram fundamentais: a locomoção bípede e a verticalização de sua postura. Estas novas posições foram decisivas para libertar as mãos da função de locomoção. O polegar opositor, que possibilitou movimentos de preensão com muita precisão, passou a ser utilizado como um instrumento polivalente fundamental para a caça, desenvolvimento, uso de armas e construção de abrigos, iniciando a fase denominada de desenvolvimento instrumental ou *homo fabris*. Sob essa ótica, acredita-se que o bipedismo foi um dos mais importantes fatores que possibilitou a evolução à condição *sapiens*.

Morin afirma ainda que a complexificação cerebral, ocorrida gradualmente, foi um processo fundamental para a evolução da espécie *sapiens*. Esse processo tem um caráter dialético, pois ao mesmo tempo em que a evolução do cérebro produziu o desenvolvimento da cultura, esta estimulou o desenvolvimento do cérebro. Nosso interesse não é entrar nesta discussão, porém nos cabe ressaltar que o fato de o cérebro se desenvolver lentamente, a partir das relações estabelecidas com o meio,

A cultura iluminista exaltou a sapiência humana. A história, entretanto, continuamente desfaz essa imagem magnificente. Revela a cada momento nosso lado de demência e crueldade, os massacres e as exterminações em massa cometidos por nós. A violência humana excede a de qualquer outra espécie. Sua demência não é ocasional. Configura uma desordem originária. Na medida em que compartilhamos tudo o que somos e temos, inauguramos o reino humano e deixamos emergir o *sapiens sapiens*. A desordem em nós é herança da virulência do processo cosmogênico e biológico.

Nossa vida oscila entre confusão e repetição. Estamos entre duas forças opostas (a ordem e a desordem) que devem se relacionar. O cérebro humano, herança da evolução histórica, traz uma tríplice herança: dos répteis, dos antigos mamíferos e o neocórtex cerebral. Não há uma soberania do racional sobre o afetivo, da inteligência sobre a agressão, ou seja, não há soberania de um lado sobre o outro. Como o cérebro é uma federação, não há hierarquia entre essas três áreas, e sim permutação. Mas temos condições de impor limites à demência usando nossa sapiência, urdida em cuidado, amor, solidariedade, compaixão, racionalidade e perdão.

O ser humano é um ser racional e irracional, capaz de medida e desmedida; sujeito de afetividade intensa e instável. Sorri, ri, chora, mas sabe também conhecer com objetividade; é sério e calculista, mas também ansioso, angustiado, gozador, ébrio, extático; é um ser de violência e de ternura, de amor e de ódio; é um ser invadido pelo imaginário e pode reconhecer o real, que é consciente da morte, mas que não pode crer nela; que secreta o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia; que é possuído pelos deuses e pelas Idéias, mas que duvida dos deuses e critica as Idéias; nutre-se dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e de quimeras. E quando, na ruptura de controles racionais, culturais, materiais, há confusão entre o objetivo e o subjetivo, entre o real e o imaginário, quando há hegemonia de ilusões, excesso desencadeado, então o *Homo demens* submete

proporcionou a prolongação do período biológico da infância e da adolescência. Assim, o cérebro ganhou mais tempo para completar seu desenvolvimento, que começa após o nascimento, por meio das relações estabelecidas com o mundo externo. Essa prolongação facilitou tanto a aptidão para a aprendizagem quanto o desenvolvimento afetivo e cognitivo por transmissão cultural, propiciando o amadurecimento da linguagem. Morin (1979) qualifica o processo de hominização como aquele que fortaleceu os elos entre mães e filhos, homens e mulheres, proporcionando ao adulto o desenvolvimento de algumas aptidões até então infantis, principalmente as relacionadas à capacidade de amar e de se apegar ao outro.

o *Homo sapiens* e subordina a inteligência racional a serviço de seus monstros. (Morin, 2000, p. 59-60)

O homem não é somente uma máquina capaz de raciocínio lógico, é também produtor de delírios. Segundo o postulado nietzschiano, a vida do homem deve ser transformada em uma obra de arte. Com isso a ética de Nietzsche denuncia e denota uma estética existencial. A superação do homem em sociedade emerge com um homem que cria seus próprios valores e, como toda obra de arte, é uma criação; ele se faz tal obra.

Segundo Nietzsche, a complementação que existia nas experiências antagônicas do Dionísio e do Apolíneo foi destruída pela civilização. O caráter da filosofia passa a ser julgar a vida, humanizar a natureza, iluminar a escuridão do mundo com a luz tênue da razão. Apolo era o Deus da moderação e da individualidade, do lazer, do repouso, da emoção estética e do prazer intelectual – harmonizador dos contrários. Era o Deus brilhante da claridade do dia e se revelava no Sol. Zeus, seu pai, era o Céu de onde vinha a luz; e sua mãe, Latona, personificava a Noite, de onde nasce a Aurora, anunciadora do soberano senhor das horas douradas do dia. Apolo, soberano da luz, era o Deus cujo raio fazia aparecer e desaparecer as flores, queimava ou aquecia a Terra, era considerado como o pai do entusiasmo, da música e da poesia – Deus da lira. Apolo tornou-se, como consequência natural, o Deus da dança, da poesia e da inspiração. Dionísio era o Deus do vinho e da festa, experimentação dramática da existência, aniquilador das fronteiras e dos limites habituais da existência cotidiana. É o prazer da ação, a inspiração, o instinto que simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente. De um ponto de vista simbólico, o Deus da mania e da orgia configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques. Dionísio simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois é uma divindade que preside a liberação provocada pela embriaguez em todas as suas formas: a que se apodera dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o Deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. Desse modo, Dionísio retrataria as forças de dissolução da personalidade: as forças caóticas e

primordiais da vida, provocadas pela orgia e a submersão da consciência no magma do inconsciente.

A relação entre Apolo e Dionísio é uma relação de criação. A luta entre eles promove sempre coisas novas, por isso a identificação com a arte (juntos produzem o mundo). Apolo não é contrário de Dionísio, mas, sim, forma com ele uma unidade; um é uma parte distinta do outro. Não há uma harmonia, mas um complexo contínuo de luta, em que é possível perceber no gênio grego estes dois elementos: o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco.

É preciso assumir a oposição dialógica razão-paixão, civilizar as paixões e emoções para que elas não caiam nas armadilhas da ilusão. Em outras palavras, o amor pela humanidade não pode estar a serviço de sua subjugação. Contextualizar o comportamento em condições históricas significa entender a ideologia que está em voga naquele momento, porque muitos são levados pelo fluxo ideológico que vigora.

Hoje, a luta salutar entre Apolo e Dionísio encontra-se subjugada pela ideologia da sociedade de consumo. É notável a articulação da publicidade, da propaganda e do *marketing* em todas as esferas da vida ao invadirem o nosso cotidiano quando menos se espera. Em todo momento somos confrontados com as mais diversas marcas, produtos e objetos, muitos deles inócuos. Há um processo de imbecilização na mídia que nos trata apenas como *Homo economicus*, orientado pelo interesse e pelo lucro, tentando nos convencer de que produto comprar, conectando a nossa existência. Esse tipo de procedimento leva à incompreensão da totalidade por parte do cidadão, que não se dá conta de que sua ação local reflete de alguma forma no global. Há um paradoxo no sistema capitalista atual, o consumo gera emprego, mas ao mesmo tempo degrada o meio ambiente. Como o cidadão deve se posicionar? O pensamento complexo permite um metaponto de vista: enxergar o erro nas comunicações humanas, perceber a nossa indiferença perante os fatos, a cegueira oriunda do egocentrismo e da complexidade.

Compreender não significa abdicar do julgamento moral ou tolerar qualquer delito ou atrocidade que seja cometida, mas sim complexificar o julgamento e as nossas opiniões a fim de reconhecer os mecanismos das ações humanas, para não correremos o risco de cair no reducionismo. É pre-

ciso priorizar o conflito de ideias e as argumentações. Assim, é preciso que os cidadãos introduzam a compreensão profunda nos espíritos. Aqui podemos perceber a impossibilidade de separar nesta ética as ações locais dos seus efeitos globais, o caráter subjetivo dos indivíduos das reais possibilidades objetivas de mudança.

Enraizar as faculdades humanas de compreensão é o desafio. Este é, sem dúvida, um horizonte utópico necessário em tempos de crise. Viver sob a máxima olho por olho, dente por dente nos trouxe um legado de violência e desrespeito mútuos. Como dizia Mahatma Gandhi: “olho por olho e o mundo acabará cego”.

Há hoje uma aparente satisfação nos indivíduos traduzida pela aquisição de bens e prazer material. Mas viver na aparência de bem-estar exterior não elimina, pelo contrário, pode até alimentar o mal-estar interior.

Estamos hoje numa encruzilhada em que nos defrontamos com a escolha: qualidade ou quantidade? Vivendo a era do vazio, as pessoas buscam o preenchimento desse vazio espiritual com o consumismo. São satisfações efêmeras que logo vêm acompanhadas da ideia de que “falta algo mais”.

O viver para o consumo, numa espécie de gozo intermitente, pode nos fazer esquecer a tragédia da condição humana. Pode nos conduzir a uma distração e nos impedir de viver poeticamente no sentido da comunhão, amizade e participação. Viver poeticamente consiste na apreciação estética da vida. Para que isso ocorra, não precisamos pagar, pois a poesia está ao nosso redor. Um pôr do sol, um rosto, um gesto, uma música etc. Não precisamos nos tornar consumidores para ter uma experiência estética. Sair dessa armadilha exige novos horizontes e imaginações utópicas. Entre elas destaco a *Ecosofia*, termo cunhado por Félix Guattari (1995).

Trata-se de uma Ecologia generalizada, que abraça todos os ramos do conhecimento e apresenta propostas para todas as manifestações do Ser: da produção de energia à psicanálise, das relações de vizinhança à preservação das espécies em vias de extinção, das neuroses familiares às viagens espaciais, da liberdade artística ao reaproveitamento dos dejetos industriais, dos meios de transporte à linguagem da publicidade, dos conceitos estéticos às práticas partidárias e sindicais, da macroestrutura administrativa à felicidade no

cotidiano, das formas de poder às formas de amar, das necessidades proteicas ao direito à fantasia.

Propõe, entre outras coisas, a “ressingularização” do indivíduo, isto é, passar a ver o indivíduo ecologicamente como um universo original, singular, dignificado na sua especificidade, e não apenas na visão tradicional do capitalismo e do marxismo, como “massas”, “estrato social”, “minorias raciais”, “faixa do eleitorado”, “grupo marginal”, enfim, como “gado” a ser conduzido pelas forças da economia, da ideologia ou da política para a direção que os “pastores do rebanho humano” acharem conveniente, no nosso caso, para o “matadouro” do delírio tecnológico-industrial.

Ao lado da “ressingularização”, Guattari propõe uma “nova suavidade”, uma forma de pensar e de agir que repudie os sistemas fechados, as estatísticas e as pesquisas de opinião, a histeria do consumo, a ditadura da moda e a rigidez das palavras de ordem e que inaugure uma nova era de relações mais afetuosas e tranquilas entre as pessoas, de curiosidade pelo mundo interior do outro, de substituição da angústia e da ansiedade pela sabedoria diante dos fatos naturais da vida, tais como: o passar do tempo, o nascimento, a paixão, o envelhecimento, a ternura e a morte. Ele defende um retorno aos prazeres simples, ao convívio pessoal, ao contato com a natureza, à boa conversa, ao namoro, a beber um copo d’água com prazer quando se está com sede, a dormir bem, a fazer amor com um afeto renovado e sem a voracidade do “consumo sexual”.

Um novo padrão de relacionamento conjugal e uma nova empatia entre pais, filhos e netos fazem parte da nova visão de “família” que a Eco-sofia propõe, assim como a percepção de que, no equilíbrio da natureza, não existe o “feio” e o “belo”, posto que um pavão não é mais “belo”, por exemplo, que um sapo-boi; ou de “certo” e “errado”, posto que um tubarão não é mais “cruel” que uma ostra, nem o leão é “imoral” quando avança sobre a zebra desgarrada da manada. Dentro da proposta de “ressingularização”, da busca da alteridade no lugar da uniformidade do pensamento, inverte-se o raciocínio tradicional e busca-se o dissenso no lugar do consenso.

Na opinião de Guattari, a própria ciência e a psicanálise devem ser repensadas para que se aproximem da forma como a arte percebe o universo.

Em vez de teorias fechadas, às quais a realidade deve encaixar-se à força, ele propõe um processo contínuo de recriação, de reencantamento, uma revalorização do espaço imaginário, à maneira de um pintor ou de um compositor que, no desenvolvimento criativo de sua obra, jamais repete o mesmo quadro ou a mesma melodia. A arte, que de todas as formas de realização humana é a que mais singulariza o Ser, pode servir como parâmetro para a Ciência, assim como para a Política, para a Administração e tudo o mais. Trata-se de ressituar o Ser como centro da identidade, e de jamais permitir que o Ter ocupe este lugar na definição do ser humano sobre si mesmo.

Ser cidadão significa a busca da autoética, a qual remete à ética da comunidade. As sociedades contemporâneas têm em si componentes de sociedade/comunidade. Ao mesmo tempo em que há o espírito de competição com o interesse/lucro que desune, há também um sentimento de pertencimento que une. No entanto, quanto mais complexas se tornam as relações no seio de uma sociedade, mais ela precisa da autoética. O horizonte utópico da solidariedade/responsabilidade deve ser interiorizado por cada membro do grupo social.

Para que tal encaminhamento seja seguido, faz-se necessária a complexidade democrática, pois é na real democracia que criamos o respeito à pluralidade, às diferenças de opinião e ideias. A democracia possibilita que o cidadão exerça sua função tanto em deveres como em direitos. A falta de solidariedade e o crescimento do egocentrismo colocam em xeque o jogo das relações democráticas ao separar os cidadãos da sociedade. Interesses públicos passam a ser tratados como privados. Ocorre o detrimento do todo para valorizar a parte. Enfim, há um desconhecimento do que significa ser cidadão. O egocentrismo cego desvia do papel do cidadão, levando à compreensão de que se sou consumidor e tenho poder de compra (nem que seja por crediário) então tenho meus direitos de cidadão assegurados.

Viver para Ter e Ter para Ser seriam valores básicos das pessoas nas sociedades capitalistas. Pode-se, nesse contexto, definir o modo Ter de experiência como o relacionamento com o mundo baseado na posse e na propriedade, em que se encontra o desejo de possuir tudo, inclusive a si mesmo. Já o modo Ser de experiência pode ser descrito como o contraste a esse qua-

dro, em que se preza mais o exercício da essência, o relacionamento autêntico com o mundo, o vivenciar em vez do possuir. Como disse laconicamente Jean Baudrillard: “Diz-me com quem andas e te direi o que consumes”.

Não é o caso de dispensar os valores, costumes, hábitos, culturas, padrões morais das diversas sociedades e comunidades, pelo contrário. O que está em jogo na construção da utopia contemporânea é a articulação de uma ética universalista de caráter planetário, a que Morin dá o nome de Terra-Pátria. Essa compreensão implica que a Terra é uma totalidade complexa física/biológica/antropológica, que a vida é uma emergência da história da Terra, e o homem uma emergência da história da vida terrestre. Implica também fazer uma reflexão crítica sobre o crescimento econômico que, desde o século XIX, tem sido não só motor, mas regulador da economia, aumentando a procura ao mesmo tempo em que a oferta, trazendo melhorias consideráveis ao nível de vida, mas ao mesmo tempo provocando perturbações. O efeito civilizacional que a mercantilização de todas as coisas produz ocasionou o quase desaparecimento do não monetário, que gera a erosão de outros valores que não sejam o apetite pelo lucro, o interesse financeiro e a sede de riqueza. O homem produtor passa a ser subordinado ao homem consumidor e este ao produto vendido no mercado.

Pensar a Terra-Pátria significa resistir, ou seja, manter a defensiva em todas as frentes contra os retornos e desencadeamentos da grande barbárie e recuperar a noção de que o verdadeiro desenvolvimento é o desenvolvimento humano. A associação planetária é a exigência racional mínima para um mundo interdependente. A cidadania planetária garantiria direitos terrenos a todos. Uma nova geopolítica do planeta seria descentrada e subordinada aos imperativos associativos, estabelecendo laços cooperativos. É preciso que os homens e culturas caminhem para a mestiçagem generalizada e diversificada. Ser cidadão-mundo requer uma maior vigilância sobre heranças culturais e mais compreensão perante as adversidades e diferenças. Trata-se de fazer da espécie uma humanidade e do planeta uma casa comum para a diversidade humana.

Com a participação da mídia, a possibilidade de uma opinião pública planetária pode se tornar uma realidade. Isso já ocorre em vários exemplos

de solidariedade planetária. A união planetária é a exigência racional mínima para um mundo deprimido e interdependente e é este realismo planetário que é hoje utópico. No entanto, a estratégia da antropolítica planetária está condenada a desenvolver-se numa extrema incerteza, pois os princípios antropolíticos são complexos, comportam incertezas e/ou antagonismos em seu seio. Toda transformação é desorganizadora/reorganizadora, decompõe antigas estruturas para, a partir delas, constituir novas. Não se pode conceber a identidade terrena e a antropolítica sem um pensamento capaz de juntar as noções desligadas e os saberes compartimentados. É necessário um pensamento que reúna o que está separado e compartimentado, que respeite o diverso sem deixar de reconhecer o uno, que tente discernir as interdependências.

O pensamento do complexo planetário remete-nos incessantemente da parte para o todo e do todo para a parte. Ele deixa de opor o universal e o concreto, o geral e o particular: o universal tornou-se particular – é o universo cósmico (e concreto), é o universo terrestre. A reforma de pensamento é um problema antropológico e histórico essencial. Isso implica uma revolução mental ainda mais considerável do que a revolução copernicana.

Nunca na história da humanidade as responsabilidades do pensamento foram tão esmagadoras. Estamos condenados à incerteza que as religiões de salvação pensaram ter expulsado. Não seguimos por um caminho balizado, já não somos teleguiados pela lei do progresso, não temos Messias nem salvação, caminhamos às escuras. Devemos assumir a incerteza e a inquietação, devemos assumir o *Dasein*, o fato de estarmos cá sem saber o porquê. Prosaica e poeticamente, o homem habita a Terra, mas a civilização ocidental moderna separou prosa e poesia.

A tomada de consciência da comunidade de destino terrestre pode ser o acontecimento-chave do fim do milênio: somos solidários com este planeta, a nossa vida está ligada à dele, ou o salvamos ou morremos. Assumir a cidadania terrestre é assumir a nossa comunidade de destino. Como nos disse Morin,

a aventura continua a ser desconhecida. A era planetária talvez soçobre antes de desabrochar. A agonia da humanidade talvez só produza mortes e ruínas. Todavia,

o pior ainda não é certo, nem tudo foi jogado. Sem que para isso haja certeza ou sequer probabilidade, existe, contudo, a possibilidade de um futuro melhor. (Morin, 1995, p. 160)

O maior desafio para a construção dessa utopia é a promoção de uma democracia cognitiva, que tente eliminar os reducionismos e busque uma explicação no sentido cosmológico para dar conta do entendimento dos sistemas complexos em que estamos inseridos. Faz-se urgente a necessidade de uma reforma de pensamento em sentido qualitativo e não quantitativo. Todavia, não há reforma tendo como foco apenas as instituições se não for levada em conta a reforma dos espíritos. Em suma, a construção utópica que se aproxima exige o reaprendizado do pensar numa espécie de revolução silenciosa e de produção de enraizamento ético.

O novo preceito ético propõe que assumamos a condição e o destino humano, o que envolve a compreensão de uma antropologia complexa, que entenda o ser humano numa relação dialógica e que faça emergir uma comunidade de destino. Essa ideia expressa a necessidade de uma ética universal que envolva o global e as particularidades locais. Trata-se de uma ética planetária da comunidade humana.

Morin (2005) sugere a criação de uma política de humanidade, isto é, uma política de civilização que envolva necessariamente a articulação de uma ética da compreensão e de uma ética da solidariedade planetárias com o objetivo último de civilizar a Terra. Trata-se de uma política instauradora de uma ética civilizatória imbuída de objetivos planetários que incluem as ideias de justiça, igualdade e fraternização. Portanto, quando falamos em utopia, temos a clarividência de que a esperança não morreu. Pensar a política civilizatória implica pensar a utopia fundada numa ética cívica planetária. O humanismo planetário é produtor e produto da ética planetária, que também é sinônimo da ética da humanidade.

Criar a ética planetária implica reformas profundas da sociedade, do espírito e da vida, sem o que não conseguiríamos a reforma ética almejada. É uma tarefa básica e desafio fundamental desenvolver uma consciência do destino terrestre comum. Isso implica uma refundação antropológica capaz de alterar percepções, maneiras de pensar, valores, e de instaurar preceitos já

antigos, mas renegados pela civilização contemporânea. Entre estes se destacam o poder de síntese, a cooperação, a sabedoria intuitiva, a conservação e o indeterminado.

Faz-se necessário criar pela primeira vez uma antropologia, isto é, uma teoria do homem que nos sirva de apoio na hora de fazer uma política do homem. Essa é uma visão cosmopolita, democrática e ecológica. Para tanto, precisamos ousar uma reforma educacional que terá por objetivo conectar os conhecimentos, reconhecer os problemas globais e apropriar-se dos desafios da complexidade, com base, sobretudo, na religação.

Em seu livro *Os sete saberes necessários à educação do futuro* (2005), Edgar Morin afirma que há sete saberes “fundamentais” que a educação do futuro deve abordar em toda sociedade e em toda cultura, sem exclusividade nem rejeição, segundo modelos e regras próprias a cada sociedade e a cada cultura. São eles: as cegueiras do conhecimento; o erro e a ilusão; os princípios do conhecimento pertinente; a condição humana; a identidade terrena; o enfrentamento das incertezas; a compreensão; a ética do gênero humano. O fim último é a compreensão dos problemas planetários, assim como a compreensão das diferenças entre as pessoas, povos e etnias e a consciência das necessidades políticas, sociais e éticas.

Como romper com a lógica do utilitarismo e com a ditadura das satisfações materiais que nos sufoca hoje? Trata-se de um campo espinhoso que é o da subjetividade humana. Fazer com que as pessoas passem por experiências estéticas como a música, a literatura, as artes em geral pode ser um grande antídoto libertador em relação a esse hedonismo consumista e exacerbado. A estética, como herança da nobreza, é a exaltação da “riqueza do Ser”, inimiga do egoísmo burguês. Ressalta uma visão de sociedade como comunidade de sensibilidade com seus iguais. Julgar esteticamente equivale a livrar-se de preconceitos em nome de uma humanidade comum e universal.

A obra de arte está dentro e fora de nós, ela é nosso dentro ali fora. É isto que faz dela um objeto especial – um ser novo que o homem acrescenta ao mundo material, para torná-lo mais humano. A arte não seria uma tentativa de explicação do mundo, mas de assimilação de seu enigma. Se a Ciência e a Filosofia pretendem formular uma explicação do mundo, esse

não é o propósito da música, da poesia ou da pintura. A arte, abrindo mão das explicações, induz-nos ao convívio com o mundo inexplicado, transformando sua estranheza em fascínio.

Vivemos um dilema ético atualmente que é o favorecimento do ego-centrismo, deixando o altruísmo num plano secundário. Os publicitários exercem o papel de apóstolos da modernidade e criam um imaginário social em que todo mundo é uma ilha. Oferecem seus produtos como resposta ao descontentamento moderno.

Para os homens de negócio, a produção de massa implica a educação do povo. Consumo e nação são faces da mesma moeda. Os publicitários se consideram, assim, como verdadeiros artífices da identidade nacional. A publicidade induz ao consumo e reforça a ideia de que o ato de consumir é um exercício de participação, inserção social e cidadania, criando anseios e expectativas.

Na sociedade contemporânea, os não consumidores são vistos como não pessoas, e os padrões de consumo classificam os estratos sociais e determinam as identidades e o reconhecimento da conduta através destes. As identidades configuram-se por meio do consumo, ou seja, pelo que se possui ou que se pode chegar a possuir. Há uma tendência do capitalismo em promover a ilusão da ascendência de classe. Como medir essa mobilidade? Os critérios e modalidades de consumo das classes sociais, mapeadas por meio das pesquisas de mercado quantitativas e qualitativas, são um “ótimo” indicador dessa movimentação.²

2 O estudo do comportamento do consumidor é um campo de estudos novo que surge em meados da década de 1960, auxiliado por outras disciplinas científicas como a psicologia (o estudo do indivíduo), a sociologia (o estudo dos grupos), a psicologia social (o estudo de como um indivíduo age em grupo), a antropologia (a influência da sociedade no indivíduo) e a economia.

É o estudo de como os indivíduos tomam decisões de gastar seus recursos disponíveis (tempo, dinheiro, esforço) em itens relacionados ao consumo.

Para as empresas e profissionais de *marketing* tornou-se importante reconhecer por que e como indivíduos tomam suas decisões de consumo de tal modo que possam tomar decisões melhores de estratégias de *marketing*. Se os profissionais de *marketing* entendem o comportamento do consumidor, eles se tornam capazes de prever a probabilidade de os consumidores reagirem a vários sinais informacionais e ambientais, portanto, podendo, planejar suas estratégias coerentemente. Sem dúvida, as empresas que entendem o comportamento do consumidor têm grande vantagem competitiva no mercado.

Precisamos de uma regeneração moral para não perder o horizonte do altruísmo e das potencialidades comunitárias, que são intrínsecas à nossa condição humana. Qualquer reforma ética que se preze deve estar atrelada à reforma educativa e à reforma da vida. Não existe reforma ética isolada. Ela não é algo que se faz como uma receita de bolo com doses e medidas adequadas. Essa reforma é, ao mesmo tempo, realista, porque está nas possibilidades concretas da humanidade, e utópica, porque grandes forças de ilusão e de erro a ela se opõem. Toda utopia se alimenta da realidade, assim como toda realidade tem dentro de si os horizontes e possibilidades utópicas.

Uma reforma do pensamento: a debilidade e a complexidade

Francis Fukuyama (1992) anunciou o *Fim da História*. Seu esforço principal, que provocou grande repercussão, foi a elaboração de uma linha histórica que, de Platão a Nietzsche, passando por Kant e Hegel, revigorassem a tese de que o capitalismo e a democracia burguesa constituem o coroamento da história da humanidade, ou seja, de que a humanidade teria atingido, no final do século XX, o ponto culminante de sua evolução, com o triunfo da democracia liberal ocidental sobre todos os demais sistemas e ideologias concorrentes. Mas o que Fukuyama percebeu foi o esgotamento de um modelo histórico, o “fim da História”. Não existiria mais o movimento progressivo linear do Ser, no sentido de uma história unitária que contemple a noção de progresso da humanidade, a dissolução dos pontos de vista únicos e excludentes e a possibilidade de emancipação humana num mundo menos totalitário. Quer dizer, não há mais um processo que tenha por base o fim da consciência moderna da história como curso unitário e progressivo dos eventos à luz da equação segundo a qual o novo é sinônimo de melhor. Estaríamos diante da queda dos paradigmas absolutos e fixos. Ocorreria o que chamamos de desvelamento do Ser: a abertura do Ser para suas infinitas possibilidades, sem estruturas fixas, possibilitando o apareci-

mento de entes particulares. A História aniquilada é a História linear dos poderes absolutos dos Estados. A meta é alcançarmos uma pós-História, o que Morin chama de “sociedade-mundo”. A História é sempre feita de desvios e bifurcações, passando por várias metamorfoses, que nem sempre são consideradas progresso.

O momento que estamos vivendo é emblemático para ilustrar essa metamorfose, pois estamos na iminência de uma catástrofe ambiental de proporções gigantescas. Já existem sinais evidentes dos desequilíbrios ecológicos causados pela ação humana. Cresce perigosamente o risco de destruição, mas é em situações como essa que a esperança ganha corpo e a metamorfose se faz iminente. Segundo Morin, estamos prestes a entrar numa era planetária que carrega o horizonte utópico de uma sociedade-mundo, que tem por meta a regeneração e a metamorfose antropossociológica rumo a uma meta-humanidade que transforme as relações indivíduo/sociedade/espécie. Uma era de comunidade de destino de toda a humanidade, cuja identidade se faz como uma forma de identificação e pertencimento, sem implicar um único modo de pertencer, mas vários. Ela é, portanto, desconcentrada. Onde está a esperança? A esperança ética e a política já estão em estágio embrionário no cerne dessa metamorfose que se avizinha.

A crueldade do mundo em conjunção com a crueldade humana é o pior dos males. Temos em nós o bem e o mal juntos. Nesse sentido, a tarefa da ética é combater essa conjunção nefasta e impedir que o mal triunfe, embora seja ingênuo afirmar a sua extinção. A esperança repousa sob a égide da solidariedade para combater a crueldade do mundo e a crueldade humana.

Utopizar uma ética civilizatória significa instaurar uma nova filosofia pública e uma ecologia da ação que respeite a polifonia de valores e culturas dentro de uma perspectiva ecocêntrica, e que tenha como base fundante a dialogia entre ciência e tradição, imaginário e real, subjetividade e objetividade, Oriente e Ocidente. A ecologia da ação incita-nos a uma dialética entre o ideal e o real.

Para o filósofo Gianni Vattimo, as filosofias de Nietzsche e Heidegger seriam as constituintes do pilar que vai estruturar a filosofia do futuro. Para Vattimo, esses dois pensadores marcam o fim da época moderna, tendo em

vista que pensam o Ser como acontecimento e não como uma estrutura estável. De Nietzsche, Vattimo vai tomar a ideia de niilismo, propondo a partir de então um niilismo positivo e reativo; e, sob a influência de Heidegger, Vattimo faz uma reflexão sobre a crise do humanismo, em que a centralização de tudo no próprio homem parece ter chegado ao seu limite máximo. A crise do humanismo corresponde ao ser metafísico dotado de certeza inabalável. As certezas não deixam espaço para o exercício da subjetividade humana, impossibilitam um respeito autêntico pela natureza e conduzem à escravidão das sociedades de consumo na era da tecnologia.

A conquista da emancipação e a superação da metafísica tradicional só serão realizadas, na percepção de Vattimo, através de uma ontologia débil. O pensamento débil é uma legitimação que não se apega à estrutura do Ser nem tampouco a uma lei da História; propõe-se a trabalhar por uma sociedade onde se elimine a violência e os autoritarismos. Segundo o filósofo italiano, a nossa época se configura como a passagem de um pensamento forte para um pensamento débil.

Para explicar o pensamento débil, Vattimo faz uso das categorias ontológicas de Nietzsche e Heidegger: o super-homem nietzschiano, que abandonou as certezas metafísicas, abrindo caminho para uma efetiva experiência da individualidade como multiplicidade; e o *Dasein* heideggeriano, que significa a análise de nós mesmos em nossa existência e nossa permanência no mundo na forma de projeto. Uma ontologia débil é, na concepção vattimiana, uma ontologia hermenêutica. Sendo assim, Gianni Vattimo apresenta a razão hermenêutica como novo modelo de pensar o real, que possibilita a interpretação e descrição mais razoável da cultura da modernidade tardia.

Por outro lado, o paradigma da complexidade, que tem em Edgar Morin um de seus principais expoentes, concatena uma nova cosmologia e um universo holístico, o qual apresenta um efeito complementar à filosofia de Gianni Vattimo. A aceitação da complexidade é a aceitação de uma contradição e da ideia de que não se podem escamotear as contradições numa visão eufórica do mundo. É exatamente o que dizia Heráclito: há harmonia na desarmonia, e vice-versa.

A consciência da complexidade nos faz compreender que jamais poderemos escapar da incerteza e que jamais poderemos ter um saber total: “A totalidade é não verdade”. Segundo Morin, há três princípios que podem nos ajudar a pensar a complexidade: o primeiro é o dialógico, que nos permite manter a dualidade no seio da unidade e associa dois termos, ao mesmo tempo complementares e antagônicos. O segundo princípio é o da recursão organizacional, já que tudo o que é produzido volta-se sobre o que o produz num ciclo ele mesmo autoconstitutivo, auto-organizador e autoprodutor. O terceiro princípio é o princípio hologramático. Não apenas a parte está no todo, mas o todo está na parte.

Creio que estes princípios podem ser alcançados através do pensamento débil e de uma ontologia fraca. É aqui que pensamento débil e pensamento complexo se complementam. Passemos então a uma pequena análise destas duas formas de pensar.

O pensamento débil corresponde a uma determinada atitude cognitiva. É uma corrente intelectual que surgiu na Itália, no início da década de 1980, como uma reação aos excessos ideológicos que se desencadearam a partir de 1968 e, conseqüentemente, como o único movimento que herdou o caráter emancipador daquelas ideologias. Concebe a história da emancipação do Homem como uma redução progressiva da violência e dos dogmatismos, fato que permite ultrapassar as estratificações sociais que deles derivam.

O pensamento débil se constitui como uma legitimação que não se apega à estrutura do Ser nem tampouco a uma lei da história. O pensamento tem a função de construção, de funcionalidade histórica (e política), acerca da qual podem surgir muitas e legítimas dúvidas. Em outras palavras, trata-se de um pensamento que se reduz à tarefa de incorporar as formas espirituais transmitidas.

Vattimo entende que a noção chave para entender a existência humana no mundo pós-moderno é a de “debilitação do Ser”, isto é, a de que há uma passagem de um pensamento forte para um pensamento débil. O “pensamento fraco” é, nesse sentido, uma resposta ética e epistemológica ao fim dos fundamentos absolutos postulados pela metafísica clássica.

Vattimo acusa a filosofia atual de não ter nenhum projeto, a não ser a descrição dos fatos. Entretanto, o pensamento débil, considerado por Vattimo uma alternativa ao hegelianismo, possui um projeto que, diante da perda de confiança no futuro, propõe-se a trabalhar por uma sociedade onde se eliminem a violência e os autoritarismos. Trata-se da capacidade de viver numa racionalidade plural, fruto do enfraquecimento do ideal filosófico de racionalidade.

Por pensamento forte ou metafísico, Vattimo entende um pensamento que fala em nome da verdade, da unidade e da totalidade, ou melhor, um tipo de pensamento que tem a ilusória pretensão de fornecer ao homem uma faculdade que lhe permita conhecer, julgar e agir. Por pensamento débil ou pós-metafísico, entende um tipo de pensamento que refuta as categorias fortes e as legitimações da racionalidade. Um pensamento que não aceita um tipo de razão apresentada como única e normativa. Nesse sentido, o pensamento débil é fruto de nossa época, e pode ser apreendido como uma forma de niilismo.

Ascender ao Ser em sentido débil é uma fundamentação hermenêutica, quer dizer, um projeto histórico que não se preocupa em remontar a uma origem única de pensamento e tradição. Seria o contrário das formas de pensamento forte, como os nacionalismos, a xenofobia, o terrorismo e uma resposta aos fundamentalismos. Por isso, Vattimo afirma que o niilismo e o pensamento débil se apresentam como a resposta da filosofia (a única resposta que lhe parece agora possível) a este estado de coisas. Em suma, é o único modo de se fazer filosofia na época (e na contingência) do niilismo. Muitas teses, muitas “verdades”, muitas interpretações são simultaneamente legítimas, mas nenhuma tese, nenhuma verdade pode dizer-se definitiva e conclusiva.

Para Vattimo, o único modo de falar de ontologia é falar da história do Ser, e não se limitar a falar do Ser. A história do Ser tem como fundamento básico o debilitamento das estruturas fortes, ou seja, desse projeto de racionalidade da modernidade, em que os portadores de mensagens “verdadeiras” serão desmascarados. Há, portanto, um desvelamento do Ser, como diria Heidegger.

A verdade é agora categorizada como uma verdade débil, que questiona as certezas da metafísica clássica e entende o verdadeiro como resultado de um processo de verificação sem uma natureza lógica ou metafísica, mas apenas retórica. As verificações e os acordos ocorrem dentro de um determinado horizonte, constituídos pelas relações interpessoais, pelas relações entre as culturas e as gerações. A verdade não é resultado da interpretação, porque através da interpretação se logra apreender diretamente o verdadeiro, como ocorre quando a interpretação se concebe como deciframento, desmascaramento etc. As crises do fundamento e o final da ontologia afetam também a base em que se apoiam as relações sociais.

Em virtude da concepção “retórica” da verdade, o Ser – de acordo com a visão heideggeriana do Ocidente como a terra do ocaso do Ser – experimenta profundamente seu declive, vive até o fim o sentimento de sua debilidade. A proposta é acompanhar o Ser em seu ocaso e preparar assim uma humanidade ultrametafísica.

A concepção da história da modernidade é vista como debilitamento e dissolução do Ser (da metafísica). O sujeito racional e unitário perde a sua segurança epistemológica, a sua autoconsciência axiológica e questiona-se do ponto de vista ontológico. Torna-se frágil, débil, na expressão de Vattimo, e a par dessa transformação, assiste-se à erosão do princípio da realidade: a realidade deixa de ser uma só, ou deixa mesmo de ser – como para Derrida¹ –, torna-se plural, caótica, oscila, abre-se a um mundo de possíveis. O sujeito “debilitado” aprende a responder a situações imprevisíveis e complexas. Entretanto, Vattimo vai ressaltar o perigo de esperar a chegada de um Ser autêntico ou de uma “verdade forte”. O pensamento “débil” remete a uma modificação tanto do objeto do conhecimento quanto do sujeito que conhece.

1 Jacques Derrida (1930-2004), em uma linha de raciocínio inspirada em Nietzsche e Heidegger, procurou atacar o platonismo, alertando para uma característica da linguagem que teria envolvido e dominado a filosofia. Ao querer apresentar “a realidade” e o “significado”, a filosofia não teria percebido – ao menos se mantivermos a filosofia como um discurso que sempre foi honesto – o quanto se colocou de modo superior a outros discursos, sem legitimidade para tal. O discurso filosófico não seria superior ou inferior a outros tipos de discursos, escritos ou falados, como os da ficção e das ciências, e sofreria das vicissitudes de toda e qualquer linguagem quando se dispõe a dizer o que é o “significado” e a “realidade”. Todo discurso, em tal tarefa, cairia em autodestruição – se *des*-construiria.

Um pensamento “débil” pretende expor um diálogo em que reconhece a sua própria historicidade. Questiona todo intento de integração dialética em um projeto total. Vattimo propõe uma ontologia débil, que concebe o ser como transmissão de experiências e que apresenta uma superioridade intrínseca a qualquer lei de iluminação profética, que tenha o sentido de estabelecer uma verdade única e que seja usada para exercer domínio sobre os fiéis seguidores. Este pensamento não é propriamente um conhecer, pois este “conhecer” implica uma experiência global que não admite ser tratada como objeto. Constitui uma união com a realidade, ou melhor, uma realização.

Ao pensar, não de acordo com características “fortes” preferidas pela metafísica, mas segundo uma concepção diversa, débil, do Ser, não se pensa apenas o Ser de forma negativa, como devastação e alienação, que constituem a experiência da civilização de massas. Vattimo propõe uma leitura ontológica, e não somente sociológica, psicológica, histórico-cultural, da existência humana segundo concepções pós-modernas de vida.

A hermenêutica é uma filosofia que reconhece como constitutivo do Ser mesmo o diálogo entre indivíduos, gerações, culturas diversas. Orientação filosófica hoje largamente difundida, ganhou autonomia no mundo contemporâneo, como uma forma de dissolução do Ser na época da metafísica acabada. A hermenêutica ganha força como uma filosofia do mundo atual, em virtude de esse mundo ter uma forte expressão da mídia, justificando a afirmação de Nietzsche de que “não há fatos, só interpretações”. É a filosofia, que tem como ponto central o fenômeno da interpretação, que traz consigo a marca de quem “conhece”. A novidade hermenêutica consiste em afirmar que a interpretação racional (argumentativa) da História não é científica no sentido do positivismo. O pensamento hermenêutico proposto por Vattimo destaca o pertencimento do observador e do observado a um horizonte comum, cujo diálogo produz um pensamento, uma reflexão, uma teoria, capaz, enfim, de modificar esse horizonte.

O mundo da ontologia hermenêutica é, para Vattimo, o mundo do niilismo em ato, onde o Ser tem a chance da contaminação vivida como único possível, isto é, onde o Ser é visto como evento e acontecimento, que, ao ser “contaminado”, pode viver outras realidades possíveis. Uma ontologia

hermenêutica contraria a ontologia “absoluta” hegeliana que prevê uma conclusão, isto é, que expõe a ideia do Ser que atingiu o auge e, portanto, deve impor-se aos outros. Nesse sentido, Vattimo argumenta que não podemos fazer uma filosofia da história, ou melhor, que a única filosofia da história que podemos professar é a filosofia da história do fim da filosofia da história, o que não deixa de ser um princípio positivo. Se eu sei que a verdade não é definitiva e procuro escutar os outros e corrigir-me, estou na atitude hermenêutica, que vai proporcionar um diálogo intersubjetivo. Em outras palavras, o fundamento, o princípio, o projeto inicial de nossas reflexões só pode ser a reflexão hermenêutica.

A ontologia hermenêutica é muitas vezes acusada de relativista ou irracionalista, porque lhe falta aquela instância da verdade apregoada pela tradição metafísica. No entanto, Vattimo defende que a hermenêutica deve desenvolver uma noção específica de racionalidade, sem retornar aos procedimentos fundadores dessa tradição.

O modo de conceber a verdade atualmente caracteriza a hermenêutica como *koiné*. A experiência da verdade se dá como ato interpretativo. A hermenêutica é em si mesma “apenas” interpretação, ela não funda as próprias pretensões de validade num presumido acesso às coisas em si mesmas. Ela é muito mais uma consequência da modernidade do que uma refutação. Destruir ou “desconstruir” a história da ontologia não é aniquilar a filosofia do passado, mas recuperá-la como uma filosofia que está por vir – uma filosofia futura, que irá olhar adiante para seu passado e regozijar-se em sua infundável novidade.

Como um pensamento complementar à proposta hermenêutica vattimiana, entendo que junto com o pensamento complexo teremos condições de vislumbrar a construção da utopia na contemporaneidade como um projeto em aberto. Tanto um pensamento como o outro questiona o fim do projeto iluminista de lidar com a razão e com verdades alcançadas e reveladas como um fim em si mesmo.

O pensamento complexo, ou seja, a complexidade, é geradora de grandes equívocos. O senso comum entende o complexo como o oposto ao simples. Etimologicamente, “complexo” vem do latim *complectere*, cuja raiz

plectere significa emaranhar, trançar; *complectere* corresponde então a trançar com, trançar junto, religar. Na etimologia latina, portanto, essa palavra procede de *complexus*, ou seja, aquilo que se junta, e não aquilo que se define como oposição ao simples.

Segundo Edgar Morin, a simplicidade é a barbárie do pensamento, enquanto a complexidade é a civilização das ideias. Morin entende a simplicidade como um sinônimo de fragmentação, divisão, separação, blindagem, monofonia. Já a complexidade é entendida por ele como sinônimo de trama, religião, complementaridade, multidimensionalidade e polifonia.

Aprender a lidar com as incertezas é uma condição revolucionária. Sempre procuramos buscar as verdades, os princípios, as explicações convincentes para a resolução de problemas e para as soluções inquestionáveis, mas tudo isso não passa de uma grande ilusão. A que se destinam então o conhecimento, as nossas atitudes, as nossas ações? Não há uma resposta certa e verdadeira para essas questões. Nesse sentido, é sobre essas incertezas que devemos caminhar, pois a ideia de incerteza é constitutiva, já que dentro das incertezas tudo pode vir a acontecer.

O pensamento científico é o pensamento que foi domesticado, que se afastou da sensibilidade, da intuição e começou a se efetivar exclusivamente através da imagem fria dos conceitos, transformando-se em algo extremamente objetivo, renegando a subjetividade a um plano secundário e superficial.

Ao seguir os preceitos do pensamento complexo, percebemos que os conceitos não podem ser entendidos como algo objetivo e imparcial para estudar os objetos, já que os conceitos também são saturados de intuição e de sensibilidade. O próprio conhecimento não é o conhecimento da certeza, mas algo dotado de erros e ilusões. Sendo assim, a referência apreendida no pensamento complexo é a de religar os sentimentos, trabalhar sem centro e no terreno da antropoética, isto é, da ética da condição humana e para a condição humana, uma posição acêntrica do ser humano.

Essa ética do ser humano remete à necessidade urgente de se buscar um novo humanismo que articule ciência, filosofia e religião e encontre uma nova significação do conhecimento pelo religar, que saia da cegueira para-

digmática e enxergue o homem, o cidadão, em sua essência. Nesse sentido, a cosmologia, como área interdisciplinar e que raciocina transdisciplinarmente, deve ser a linha mestra segundo o campo de ação do ser humano, conectando o indivíduo com o cosmo e visando sempre ao estabelecimento de uma sociedade mais horizontalizada e não tão verticalizada. A cosmologia ganha uma perspectiva importante no mundo atual, porque a perpetuação da humanidade hoje não é mais uma evidência, depende de nossa vontade, ou seja, de quisermos promover a reconciliação do homem com a natureza, já que ele faz parte da natureza, não está fora dela.

O trabalho de reconectar é um hábito a ser cultivado e reaprendido, pois o conhecimento, da forma como é tratado, hoje, ao invés de abrir, fecha as janelas. Por isso mesmo é mais coerente entender o conhecimento como a pluralidade de janelas que lhe conectem com o mundo. Para que isso ocorra é imprescindível que o conhecimento não seja creditado como algo portador de verdades objetivas, pois é por meio do sentimento de incertezas que será favorecida uma reorganização cognitiva. E, por vezes, a tentativa de abrir janelas é mais proveitosa que a efetividade de um objetivo concretizado. A ausência de objetivo também indica a presença de alguma coisa.

A nossa crítica tem como alvo principal o determinismo linear, que é a determinação clássica da ciência. A ciência tem como principal característica a perspectiva reducionista, e o pensamento complexo faz justamente uma contracorrente ao reducionismo.

Foram os estudos da complexidade que colocaram obstáculos no caminho do paradigma dominante. Segundo a tradição, todo cientista quer fazer valer o seu ponto de vista. A ciência vista pela ótica do século XVII buscava a previsão do futuro e a busca da verdade, articulando-se como o caminho mais legítimo. Sendo assim, é necessário hoje desaprender determinados hábitos, conceitos e ideias, não no sentido da negação destas, mas do desligamento.

Tendo como proposta a noção de incerteza, ou melhor, a forma de lidar com as incertezas, é necessário desenvolver práticas científicas diferenciadas, instaurando o diálogo. É necessário estabelecer uma nova aliança entre as ciências e a cultura, não para fazer apologia às diversidades culturais, mas

para mostrar que são as manifestações da cultura que possuem as diferenciações. A sociedade que não conseguir estabelecer um elo entre a cultura científica e a cultura das humanidades poderá, sem dúvida, ser considerada uma sociedade menor.

As sociedades complexas que dominam o planeta hoje têm a característica da superexploração, são sociedades de diversificação. Voltar o olhar para trás faz-se necessário na atualidade para que possamos considerar o modelo desenvolvimentista e a noção de progresso como projetos falhos, que nos levaram a extremas desigualdades, como processos de desumanização capazes também de liquidar a nós mesmos.

Dizer da importância de voltar a olhar para trás não significa o retorno ao estado de natureza, mas o resgate de um humanismo ético e planetário. O mito do desenvolvimento e do crescimento econômico determinou a crença de que era preciso sacrificar tudo por ele. Apesar das condições materiais de existência terem se submetido a significativo avanço e proporcionado o bem-estar, ou pelo menos a perspectiva deste, o indivíduo acabou por mergulhar em um mundo de futilidades e falsas necessidades, numa busca desenfreada por um consumo inóspito, carregando na alma a fragilidade da subjetividade – processo em que a ciência e a técnica parecem assumir a tarefa de promoção do desenvolvimento humano.

A noção de progresso e produtividade parece ter transformado o homem em máquina, sempre em busca de um objetivo nada claro, o que gera um profundo processo de desumanização. A ideia de progresso, que pressupõe a história como superação, evolução e desenvolvimento rumo a um determinado fim, é agora colocada em xeque. Não há mais espaço para um sujeito único e racional, que interpreta a história à luz de sua ótica como uma verdade e um sentido absolutos. Vários fatos históricos, no correr dos séculos, têm demonstrado como é falha a ideia de um ponto de vista supremo.

Com o pensamento complexo percebe-se que a ciência e o conhecimento precisam, no mundo globalizado, de meios de comunicação de massa conectados com o todo, sem afastamentos. O mesmo ocorre com os demais campos da ciência, sejam elas físicas, humanas ou biológicas. Não há mais como pensar em campos separados e fazer louvor à fragmentação do conhe-

cimento. Os campos do conhecimento não precisam mais necessariamente promover preconceitos uns em relação aos outros. Uma nova utopia, que tende a pensar o cidadão planetário, com uma visão holística e conectada com o mundo, encaminha-se, está em gestação. Não se trata da paz perpétua, mas de um novo caminho a trilhar na busca pelo novo encantamento do mundo.

Aceitar a debilidade e a complexidade do pensamento não significa cair no mero relativismo, mas lidar com os problemas humanos e utilizar outras categorias de pensamento menos rígidas, menos totalitárias e que possam nos levar a uma nova condição ética de convívio, talvez nos emancipando definitivamente das amarras que criamos ao longo das épocas históricas. A proposta de promover o diálogo entre esses dois pensamentos remete à apreciação do caminho percorrido por ambos, por vias e caminhos distintos, porém com a proposta de criar um novo paradigma, mais condizente com a realidade contemporânea, integrando e compartilhando, em vez de fragmentar e de afastar; e interpretando e dialogando, em vez de aniquilar e de não tolerar.

Enquanto Vattimo vislumbra a possibilidade de um pensamento descentralizador, sem as categorias rígidas da razão e que leve em conta a ideia de que “não há fatos, só interpretações”, segundo a formulação nietzshiana, Morin propõe a complexidade do pensamento que concebe a conjunção do uno e do múltiplo, fato que o paradigma simplificador de Descartes foi incapaz de conceber.

Enquanto Vattimo aponta para a multiplicação de verdades e pontos de vista (o múltiplo), Morin propõe a religação de todos esses saberes desconexos (o uno). Nesse sentido, a ética complexa conserva a esperança quando tudo parece carregado de desesperança. A esperança está totalmente aberta para o que ainda pode acontecer. Ela acredita na metamorfose que produziria um renascimento da humanidade. É importante frisar que ter esperança não significa ter o alcance da totalidade da certeza, mas é uma reação do humano contra a desesperança. A esperança é, pois, alimentada pela desesperança, assim como a utopia é alimentada pela antiutopia.

Como podemos descrever o objetivo do conhecimento? Seu principal alvo é descrever o destino humano e esse destino ocorre pelos acasos, pelas

dissipações. Por isso, devemos apostar em uma nova possibilidade para a condição humana. O homem social se voltou muito para a ideia de que o Contrato Social seria o ideal para a vida em sociedade. É preciso reativar o Contrato Natural. É preciso restaurar a ideia de totalidade.

O filósofo francês Michel Serres, em sua obra *O contrato natural* (1991), procurou analisar o lugar do homem no mundo. A violência seria muito mais resultado de uma ação individual, do que coletiva. A ligação do indivíduo com a terra, através de atividades produtivas agrícolas, proporcionava ao indivíduo o *estar-no-mundo* numa relação intrínseca *um-com-outro*, caracterizando as convencionais filosofias campestres, nobres e dignas. Hoje, o sujeito, através do contrato social, ficou enclausurado em espaços cotidianos fechados, subjugado pelo imperativo do medo e da desconfiança. O ser humano se individualiza. Trata-se de uma cultura que perdeu o mundo e a memória do longo prazo, ficando reduzida à lógica perversa do instante, embora a construção exija o longo e o lento processo, inclusive da formação ético-cultural.

Na perspectiva de Serres, faz-se necessário criar uma relação de comunhão e de amor com o outro e com a natureza na busca da recuperação dos elos que prendiam o homem ao mundo e ao tempo em que foram perdidos, a fim de resgatar a visão espiritual capaz de efetivar um novo Contrato Natural, que possibilite novo padrão de desenvolvimento sustentável, ambientalmente seguro e ecossocialmente equilibrado, que crie condições para a sustentabilidade da própria sociedade. A história global entra na natureza, a natureza global entra na História e isto é inédito na Filosofia, diz Michel Serres.

Falar em Contrato Natural e na religação ética do homem com a natureza implica também um aspecto fundamental no mundo contemporâneo, que é a necessidade de se recuperar a ideia de mito. A ciência nasce como desmitificação em oposição ao mito, promovendo o desencanto do mundo, enquanto o mito continua a ser tratado como uma objetividade menor, como algo de menor eficácia tecnológica. Os mitos nascem da recusa da metafísica da História que regia a anterior teoria do mito, mas não conseguem formular-se em termos teoricamente satisfatórios, porque não elabo-

raram uma nova concepção filosófica da História; puseram simplesmente o problema de lado.

Cabe aqui frisar que o mito não é uma fase primitiva e superada de nossa história cultural, mas antes uma forma de saber mais autêntica, não devastada pelo fanatismo puramente quantitativo e pela mentalidade objetiva própria da ciência moderna, da tecnologia e do capitalismo. Espera-se de um renovado contato com o mito uma possível saída das deformações e contradições da atual civilização científico-tecnológica.

Por isso é importante ressaltar o papel da cultura como criadora de novas experimentações simbólicas de significantes. A cultura corresponde à quantidade e à qualidade de aprendizado que as pessoas acumulam – por meio de uma instituição ou não –, o que produz complexidade individual e confere sentido à vida. Se todos somos seres culturais e o homem é um fazedor de cultura por excelência, é inútil acreditar que alcançaremos certezas absolutas. Dentro do processo complexo atual do conhecimento não há mais espaço para distanciamento entre as áreas do saber. As conexões entre áreas aparentemente contraditórias não podem ser descartadas, fazendo-se necessário o estabelecimento de um novo paradigma no campo das ciências, principalmente para aproximar a área das humanidades das áreas científicas “puras”.

Qual a finalidade da ética? Resistir à crueldade e à barbárie e buscar a realização da vida humana com o objetivo de viver humanamente. Por isso, é preciso assumir as dimensões da identidade humana: individual, social e antropológica. É dessa forma que a ética se relaciona com a utopia no mundo contemporâneo. A ética complexa está totalmente conectada com o atual conceito histórico, alimentado por um niilismo negativo, por uma descrença generalizada e pela desesperança. É em momentos como esses que a ética complexa regenera a utopia como mola propulsora de uma nova mudança, investindo num mundo menos antropocêntrico e mais ecocêntrico.

Não há outro caminho. Apostar nisso é apostar na regeneração. Assumir que a vida é uma arte e viver a vida como poesia e como arte. Como disse Nietzsche, “o homem mais sábio seria o homem mais rico de contradições, mas de tempos em tempos teria momentos de gloriosa harmonia”.

Considerações finais

“A meta da mudança radical hoje é a emergência de seres humanos física e mentalmente incapazes de inventar outro Auschwitz. A objeção a esta meta grandiosa que é feita, às vezes, a saber, a objeção segundo a qual esta meta é incompatível com a natureza humana, testemunha unicamente uma coisa. Testemunha o grau ao qual esta objeção sucumbiu a uma ideologia conformista. Esta ideologia apresenta o *continuum* histórico de repressão e agressão como uma lei da natureza. Contra esta ideologia, insisto que não existe algo como a natureza humana imutável. Além e acima do nível animal, os seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua própria estrutura pulsional. Homens e mulheres podem ser computadorizados, e transformados em robôs, sim – mas eles também podem se recusar a isso.”

Herbert Marcuse

O pensamento utópico não despreza ou destrói reformas reais. Muito pelo contrário, estas dependem do sonho utópico, por isso o pensamento utópico nada mais faz senão levar ao aperfeiçoamento das reformas. Reformas realistas ou mudanças sociais coerentes coabitam com o utopismo e são alimentadas por ele. O utopismo não pode ser confundido com o racismo

ou com o nacionalismo. A história demonstra claramente que a comunidade humana tem mais motivos para temer os defensores de uma agenda étnica, religiosa ou nacionalista do que homens com projetos utópicos. Das derrotas surgem ideias, pessoas transformadas e novos movimentos. Um mundo sem anseios utópicos é um mundo desesperado como uma nau à deriva.

Uma utopia realista no final do século XX e início do século XXI é a utopia ecológica e democrática. É realista pelo fato de que há uma contradição explícita entre o ecossistema do planeta Terra, que é finito, e a acumulação de capital, que é tendencialmente infinita; mas é também utópica devido a sua realização estar atrelada à transformação global – tanto dos modos de produção como também do conhecimento científico, dos quadros de vida e das formas de sociabilidade – e também a uma nova relação paradigmática com a natureza. Trata-se de uma utopia democrática porque exige a repolitização da realidade e uma nova concepção de cidadania individual e coletiva. Além de democrática, também pode ser considerada uma utopia caótica, pois não tem um sujeito histórico privilegiado.

O que chegou ao fim não é a esperança, mas a certeza do progresso histórico e a confiança no futuro. É uma ilusão já morta dizer que “hoje é melhor do que ontem e amanhã será melhor do que hoje”. A incerteza invadiu o futuro. Qualquer tipo de progresso pensado hoje não estará mais atrelado a uma “lei” da história, e sim a uma consciência e a uma vontade humanas e, mesmo assim, essa situação não poderia ser considerada irreversível.

Devido ao fracasso de um modelo de socialismo e a pouca representatividade humana do liberalismo econômico no pós-1989, há uma forte tendência de uma grande parte do mundo, sobretudo pelo presente angustiante, retornar às raízes, ao passado, à esperança religiosa, de se fechar na comunidade étnica ou nacional. Segundo Morin, essa é uma resistência espontânea contra a prosa do cotidiano, contra a banalização da vida. São as tentativas de resistir à ofensiva da prosa generalizada, própria da nossa civilização, de subtrair-se à quantificação de todas as coisas e à mecanização das condições de vida. Aos poucos, por todos os lados, a qualidade começa a resistir à quantidade.

Vivemos prosaicamente quando fazemos aquilo que somos obrigados a fazer para sobreviver. Viver verdadeiramente é viver na intensidade da

paixão, do amor, do jogo, da comunidade. Propõe-se substituir a ideia de desenvolvimento, que se confia ao progresso tecnoeconômico para assegurar o progresso humano, pela ideia de uma política de civilização, que nos conduza a reformar nossa própria civilização e a reconsiderar os princípios que a comandam. A ideia de que um outro caminho é possível suscitaria uma ressurreição da esperança. Não mais a antiga esperança, fundada sobre a certeza do progresso, mas uma esperança consciente da aposta que ele comporta.

O problema hoje é como ligar o pensamento utópico com a política cotidiana. Em condições concretas, para negar um contexto político específico, os impulsos utópicos parecem vagos e sem substância. Ligar uma paixão utópica a uma política prática é uma arte e uma necessidade. A utopia morre no empobrecimento dos desejos. Os desejos utópicos precisam ser situados em contraposição a algo. Sem um impulso utópico, a política se torna amorfa.

Pensar a utopia da cidadania planetária é pensar uma outra globalização. A globalização que aí está, em seu aspecto mais tenebroso, reduz o mundo a um mercado, em que a condição de cidadão importa menos que a de consumidor. Tudo se transforma em mercadoria: ideias, projetos, relações, objetos etc. O valor de troca de um produto adquire mais importância que seu valor de uso. O homem desvaloriza-se em seu conteúdo e condição. Tudo gira em torno do dinheiro, que deve circular livremente no mercado. Tudo é mercantilizado e reificado. O supérfluo passa a ser necessário e cria-se a apoteose do consumo, alimentada por uma poderosa indústria comunicativa publicitária. O consumidor é induzido à carência do que lhe é imposto como supostamente necessário e indispensável.

Paradoxalmente, a globalização criou dois mundos distintos e ajudou a alimentar ainda mais o imaginário utópico e distópico. Por um lado, a globalização trouxe uma perigosa desintegração do social por meio do aumento da miséria, desemprego, fome, corrupção e violência, alimentando o imaginário distópico e relegando os pensadores utópicos à irrelevância. Entretanto, a riqueza, as descobertas inimagináveis há um século, além de uma variedade de prazeres comerciais e culturais, trouxeram novos parâmetros

para se pensar a utopia, deixando para trás utopias tradicionais que ficaram relegadas única e exclusivamente à história.

O desafio, agora, é procurar saber como romper a distância que existe entre projetos sociais e dimensão subjetiva, causas coletivas e amorosidade pessoal, transformação social e valores éticos. Como combater os vícios ego-cêntricos que estão moldados em nós, o homem e a mulher, velhos e esvaziados de nós mesmos, plenos de amor? Como criar relações sociais e estruturas sociais solidárias cuja emulação tenha a sua fonte em nossa própria subjetividade? Creio que esse desafio possa ser gradualmente vencido a partir de uma reforma constante do pensamento, que nos faça religar a nossa vida com o cosmos. Trata-se de uma visão holística que nasce da emergência do fenômeno ecológico, mas também se alastra para o campo social e filosófico.

Começa a haver uma percepção dos limites da razão, um resgate da espiritualidade, e a busca por algo mais profundo para o sentido humano que o consumismo não consegue suprir. Essa nova cidadania planetária procura o resgate da subjetividade humana – resgate de valores em que o trabalho e o pragmatismo cedam lugar à contemplação, à reflexão, à sabedoria, ao aprofundamento dos valores –, além de propor um restabelecimento dos vínculos que estão se perdendo com a aceleração da tecnologia. É preciso contextualizar e não apenas globalizar. Conceber não unicamente as partes, mas o todo. Esta é a razão pela qual somos cada vez mais incapazes de pensar o planeta.

Para o entendimento da utopia na contemporaneidade, o pensamento de Edgar Morin parece muito mais plausível, propiciando a compreensão desse contexto histórico e do espaço do horizonte utópico. Morin atreve-se, citando Ernesto Sábato, a pegar a contramão e a gritar: “Precisamos de mundiólogos”. Sua obra reconhece o valor da religião, da arte, dos mitos, pois não há humanidade sem imaginário. O sonho também move o homem. A utopia só não pode tornar-se “reacionária”, ou seja, fechar-se em sua própria proposta de mudança. É essa também a crítica que é possível fazer ao marxismo, já que este se tornou uma utopia reacionária.

Apesar da importância das proposições marxistas para a compreensão da sociedade contemporânea, sob a dinâmica e a estrutura do sistema capi-

talista, Marx não conseguiu visualizar a articulação entre a exploração do trabalho e a destruição da natureza e, conseqüentemente, as contradições que ambas produzem. No entanto, a vontade de utopia é a melhor maneira de honrar a brilhante tradição do legado marxista.

A vida é um equilíbrio de antagonismos. Pensar a utopia perfeita sem levar em conta esses antagonismos, pode levar ao risco de se descambar para o totalitarismo e o reacionarismo. A nossa civilização, tanto com diretriz capitalista quanto socialista, se relaciona com a natureza de modo violento. Faz-se necessária a criação de um outro paradigma de civilização em consonância com a natureza, que a contemple e estabeleça uma sinergia com ela.

O futuro dos povos e o imaginário dos homens cobram projeções que revelam no mínimo preocupações legítimas com o bem-estar das gerações do amanhã. Sofre-se no presente a antecipação do devir, e a humanidade experimenta hoje a decadência de um tipo de ideia de futuro. Cabe construir uma nova concepção de porvir passível de acolher uma confluência de sonhos. O amanhã é um rio que corre desde sempre na mente de cada ser banhado pelo sol da igualdade.

Pensar o futuro e a utopia a partir da complexidade foi a tônica deste livro. A complexidade negocia com a incerteza, não para exorcizá-la, o que é impossível, mas na perspectiva do estabelecimento de pontes provisórias entre o ser-que-busca e o desconhecido. Enquanto o pensamento simplificador costuma ver na crise uma anomia, a perspectiva complexa, holista, encontra na crise um fator de alimentação. A evolução nutre-se da crise, tanto quanto a crise alimenta-se da evolução e da regressão. É por isso que falar de utopia implica necessariamente falar sobre a distopia, não para situá-las em posições diametralmente opostas, mas para ressaltar a completude de ambas. Não existe horizonte ou imaginação utópica sem a perspectiva dos ambientes distópicos, afinal é deles que a utopia se retroalimenta.

Passada a época das utopias racionalistas que prometiam o paraíso, mergulhadas no irracionalismo metafísico e na arrogância de uma cientificidade insustentável, espalhou-se que não havia mais grandes intelectuais para estudar a complexidade da vida. O intelectual deve ser um problematizador, facilitador e construtor da possibilidade do impossível. Intelectual

é quem pensa o hoje com vistas a um amanhã de compreensão. O melhor é um lugar que não existe, embora deva sempre ser buscado. Para Morin, a construção do presente passa pela descoberta de um novo amanhã e pela ruptura com o projeto nostálgico de recuperação de um passado fracassado. Todo intelectual permanece um sonhador do social.

Estamos num planeta de muitas comunicações e pouca compreensão. Há um problema fundamental no mundo da comunicação: não basta multiplicar as formas de comunicação, também é preciso compreensão. A ilusão do progresso técnico, mecânico, industrial, que leva conseqüentemente ao progresso humano, acabou. A ideia de um futuro ideal e perfeito também se tornou um engodo. Hoje se tem mais consciência de que não há o futuro feliz. Há a incerteza sobre o futuro.

O maior foco de resistência se faz contra a mercantilização da vida. E constrói-se uma crítica à homogeneização da dominação dos problemas econômicos e à ideia de que o mundo não pode ser considerado como uma mercadoria. As ideias socialistas – de base comunitária e de emancipação – são princípios fundamentais que os seres humanos guardam em si mesmos. Hoje, há também essa aspiração que se vê nas ideias de solidariedade planetária, nas correntes de vanguarda como o *Greenpeace* e outras.

No planeta, podemos pensar um novo tipo de sociedade (sociedade-mundo). Existem todas as possibilidades organizativas de uma sociedade mundial, com que não haveria mais a possibilidade de guerra, de luta, de destruição, de dominação e opressão. O que falta é evidente: a consciência ética e política. Elas necessitam de um sentido que pode se chamar de pertencimento. Precisam deste fator de comunhão que existe na palavra Pátria. Este é o sentido de pertencer à mesma comunidade humana, à mesma diversidade. Esse é o sentido de unidade humana e comunidade de destino, porque todos os problemas de vida e de morte sobressaem agora. Temos necessidade desses sentidos, que apontam para o desenvolvimento dos sentidos ético e político e da reforma epistemológica, em essência uma reforma do pensamento.

Na vida cotidiana, a comunidade é bloqueada, atrofiada, desviada – daí o sucesso da comunicação imaginária dos filmes e dos romances, em que há

maior assimilação do espectador, maior compreensão. Ele pode abandonar facilmente seu egocentrismo e etnocentrismo no imaginário: então ele se interessará verdadeiramente pelo outro. O diálogo fecundo é aquele em que o estranho torna-se um outro eu e em que eu me torno estrangeiro para mim mesmo – processo múltiplo e contraditório, que compõe a dialética da comunicação com o outro, a qual não é possível sem a ênfase de uma comunicação de si para si. A imagem do vídeo e do cinema permite essa forma de dialética de uma maneira vigorosa.

A partir da segunda metade do século XX começam a aflorar os primeiros vestígios de uma consciência planetária, fruto da iminência da destruição total do planeta, ocasionada pela ameaça nuclear e pelos desastres ecológicos. Por outro lado, há também uma maior conscientização sobre a unidade histórica do gênero humano e sobre a unidade física do planeta. Há o início de uma mentalidade cosmopolita ainda incipiente. Essa tomada de consciência do nosso destino planetário e da agonia da Terra pode gerar uma transformação global, dando sequência ao processo de humanização, que consiste no pleno desenvolvimento das nossas potencialidades psíquicas, espirituais, éticas e sociais. Trata-se de duas tarefas complementares: conservação e revolução, resistir em busca de um autêntico progredir, não no sentido de um aumento do bem-estar material ou de um percurso linear, mas no sentido de um desenvolvimento das autonomias individuais e crescimento das participações comunitárias e planetárias.

A abordagem de Morin nos permite compreender a época atual como a época da complexidade, cuja característica marcante é a possibilidade de reconhecimento da plenitude humana, de estabelecimento das condições necessárias para acolher a riqueza do real, a natureza dialógica entre o homem e o mundo e o pluralismo das interpretações como expressão de maturidade.

No horizonte da complexidade, os grupos e os povos podem realmente descobrir as raízes da convivência, as interdependências do seu futuro, os desafios do futuro comum. A ética planetária suscita e requer a superação na busca por uma comunidade mundial supranacional, cujo sujeito, segundo as indicações da própria evolução da espécie, seja a humanidade. Esta huma-

nidade precisa compreender-se como parte de um todo complexo e interrelacionado, em que o homem é apenas um fragmento, parte operante que vai ao encontro de outros povos e outras culturas.

Nesse sentido, a perspectiva ecológica pode ser vista como um novo paradigma ético, um novo paradigma para a política e para a economia. A economia capitalista e industrial do Ocidente tornou-se referência paradigmática para a organização das relações sociais e internacionais. Isso causou um profundo desequilíbrio, não só econômico, mas espiritual, cultural e, sobretudo, ecológico em todo o planeta. Aproximamo-nos rapidamente de um colapso, daí a necessidade da instauração de uma revolução cultural que realize a transição do paradigma econômico ao paradigma ecológico e que comporte a redefinição da ética, da política e da própria economia. Uma nova sabedoria que restabeleça os vínculos afetivos e espirituais entre homem e natureza, atrelada a uma nova política, que construa um estado de direito concomitantemente social e ecológico. É necessário focalizar qual é, no âmbito dos diversos fatores de tal transformação, o papel específico de uma macroética política da humanidade. Uma nova consciência política da humanidade requer um nexu indissociável entre a própria responsabilidade, a ação e o pensamento, ou seja, exige uma organização do bem comum baseada na corresponsabilidade de todos. Sem a solidariedade na responsabilidade pelos outros, não é imaginável nenhuma reviravolta abrangente no acontecer histórico da humanidade.

A transformação da civilização para superar a crise tornou-se um imperativo que tem como demanda o estabelecimento de uma ética global, embasada numa consciência planetária da humanidade. Faz-se urgente uma maturidade ética da consciência coletiva. A condição histórica presente, que tem uma grande perspectiva utópica, exige uma nova postura ética que vá ao encontro da construção de uma ética mundial dos povos. Superar o pensamento único é tarefa imprescindível rumo a esta elaboração. Os seres humanos são hoje chamados a assumir a corresponsabilidade de seu futuro por meio de uma formulação ética vinculativa e democrática para todos.

Diante da agonia planetária, Edgar Morin aponta para a necessidade de assumir a incerteza perante o futuro e de criar a responsabilidade para

interferir nele, mas sem a falsa ilusão de que poderíamos determiná-lo. O homem criador da tecnologia tem a capacidade de pôr em risco a vida do homem no planeta, mas também tem a capacidade de contribuir para salvá-la e preservá-la. Para enfrentar as incertezas do futuro e dosar excessos racionalistas, precisamos imaginar outros níveis de realidade, um universo mitológico, uma utopia.

A articulação entre mito e ciência ou entre arte e ciência é, em boa medida, a necessidade básica para enfrentar a incerteza. Na construção da Terra-Pátria, o processo civilizatório poderia ser fundado numa rede de irmãos que se unem para selar um pacto social que tenha por objetivo enfrentar o desamparo diante de um futuro incerto e em que se estabeleça um compromisso para com o devir humano. Que cada um faça uma micro-política que tome a humanidade como fim último e abra caminho para o laço social solidário.

A Carta da Terra¹ é o documento utópico do novo milênio. É um novo paradigma de relação com a natureza, que segue valores e princípios para um futuro sustentável. A Carta da Terra é uma declaração de princípios fundamentais para a construção de uma sociedade global no século XXI, que seja justa, sustentável e pacífica. Inclui princípios que conectam a espiritualidade com a ética, numa visão holística e integradora do mundo. O documento procura inspirar em todos os povos um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade compartilhada pelo bem-estar da família humana e do mundo em geral. É uma expressão de esperança e um chamado a contribuir para a criação de uma sociedade global num contexto crítico da História. Ela é o resultado de uma série de debates interculturais sobre objetivos comuns e valores compartilhados, realizados em todo o mundo por mais de uma década. Seu resultado é um tratado dos povos

1 Em 1987, a Comissão Mundial das Nações Unidas para o Meio Ambiente e desenvolvimento fez um chamado para a criação de uma nova carta, que estabelecesse os princípios fundamentais para o desenvolvimento sustentável. A redação da Carta da Terra fez parte dos assuntos não concluídos da Cúpula da Terra, no Rio, em 1992. Em 1994, Maurice Strong, Secretário Geral da Cúpula da Terra e Presidente do Conselho da Terra, e Mikhail Gorbachev, Presidente da Cruz Verde Internacional, lançaram uma nova Iniciativa da Carta da Terra com o apoio do Governo da Holanda. A Comissão da Carta da Terra foi formada em 1997 para supervisionar o projeto e estabeleceu-se que a Secretaria da Carta da Terra ficaria no Conselho da Terra na Costa Rica.

que expressa parte importante das esperanças e aspirações da sociedade civil global emergente. Quando uma civilização entra em crise, é no âmbito da espiritualidade que se buscam as novas utopias, os novos sonhos e que se busca responder a questões sobre o sentido da vida e sobre o futuro que podemos moldar.

Ultrapassaram-se os limites, quebraram-se as barreiras e a Terra entrou numa nova fase. Teremos de fazer uma revolução se quisermos sobreviver. A humanidade está diante de uma decisão que ela deve tomar: ou formar uma aliança global ou arriscar a nossa própria sobrevivência. Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres? Quais são os desafios que essa nova situação nos impõe? Só o ser humano pode ser ético e cabe a ele decidir se quer viver ou se quer morrer.

Os caminhos espirituais são múltiplos, pois a espiritualidade compreende um conjunto de valores, visões e princípios que orientam a nossa vida cotidiana – valores intangíveis, e não valores materiais. Espiritualidade não é uma doutrina, ocorre quando passamos da mente para o coração. Vivência profunda que se traduz num éthos, num comportamento ou numa atitude é algo inerente ao ser humano.

Basicamente são três as dimensões do ser humano: a dimensão da exterioridade (corpo), a dimensão da intencionalidade (universo psíquico) e a dimensão da profundidade (que emerge geralmente em momentos críticos). A crise tem a função de nos purificar, de nos amadurecer. Espírito não é simplesmente sinônimo de alma, é o momento da nossa consciência em que nós nos sentimos parte de um todo. O amor, a compreensão, a amizade são frutos da nossa profundidade. Não só o ser humano é portador de espiritualidade. O espírito, antes de estar em nós, está no Universo.

Até por razões matemáticas, temos de admitir que o Universo é espiritual. Essa é uma compreensão que vem da física quântica, segundo a qual tudo está relacionado com tudo. Nesse sentido, o ser humano é espiritual porque se relaciona com todas as coisas. Nós não existimos, nós coexistimos; nós não vivemos, nós convivemos. Portanto, entre o espírito de uma pedra e o espírito humano não há uma diferença de princípios, há uma diferença de grau. O ser humano é aquele que pode dialogar com o espírito. Esse

é dinamismo, expansão, emergência, criação de ordem e organização. Em suma, espírito é vida; o que se opõe ao espírito não é a matéria, mas a morte. Morte é tudo aquilo que impede a vida. Com isso, uma crítica coerente à sociedade de consumo é que ela implementou uma cultura que cobriu de cinzas a espiritualidade, daí a necessidade urgente de promovermos a religação dos saberes, a conexão da filosofia com a ciência e da espiritualidade com a racionalidade para pensarmos a utopia neste milênio.

Qualquer pessoa pode ser um cidadão planetário ao tomar responsabilidade por sua família, pelo meio ambiente e ao trabalhar para fazer a coisa certa em cada área de sua vida. Fazemos parte de uma grande família e habitamos o mesmo espaço comum. Criar uma cultura de paz e de não violência é imprescindível para a construção dessa nova utopia.

A noção de cidadania planetária surge a partir de uma concepção em que se afirma que, independente da nacionalidade, habitamos o mesmo planeta, do qual devemos cuidar, e compartilhamos princípios, valores, atitudes e comportamentos comuns, próprios de uma única comunidade, a comunidade dos seres humanos.

E de nada adianta pensarmos na ecologia e no meio ambiente se não pensarmos também no homem como um ser ecológico e provido de um sentimento de pertença em relação ao meio ambiente. Evidentemente que a cidadania planetária é uma utopia, um caminho que se faz – e só se faz caminho caminhando –, algo não realizado que historicamente poderá se realizar. É uma utopia diante do modelo de produção capitalista e dos conflitos atuais que enfrentamos.

A planetaridade pode levar-nos a sentir e a viver nossa cotidianidade em conexão com o universo. Trata-se de uma opção de vida por uma relação saudável e equilibrada com o contexto, conosco, com os outros, com o ambiente mais próximo e com os demais ambientes, considerando seus elementos e sua dinâmica.

Criar o sujeito ecológico, incumbido de reconstruir sua própria trajetória, é o maior desafio. Isso implica fazer entender a condição humana e o orgulho de ser humano como totalidade para poder despertar de vez o senso crítico em relação aos argumentos puramente economicistas, dotados

de uma roupagem de falsa democracia e de posições libertárias duvidosas. Ser humano é, antes de qualquer coisa, ter um compromisso com a vida e não apenas ser dotado de racionalidade para poder fazer o que bem entende. O horizonte utópico que se afirma aos poucos se baseia na busca da reciprocidade, da autonomia e da liberdade, mas com a plena consciência do compromisso com a vida planetária.

Referências

- ASIMOV, Isaac. *Eu, robô*. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.
- BACON, Francis. *Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaios sobre os fenômenos extremos*. Campinas/SP: Papyrus, 1992.
- _____. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BLOCH, Ernst. *Droit naturel et dignité humaine*. Paris: Payot, 1976.
- _____. *The spirit of utopia*. Stanford: Stanford University, 2000.
- BURGESS, Anthony. *Laranja mecânica*. São Paulo: Aleph, 2004.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Cidade do Sol*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Lisboa: Livros do Brasil, 2006.
- CHAPLIN, Charles. *História da minha vida*. Tradução de Rachel de Queiroz, R. Magalhães Júnior e Genolino Amado. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1965.
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Crime e castigo*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- _____. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. "A questão da técnica". In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001, p. 11-38.
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.
- JACOBY, Russell. *Imagem perfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica*. Tradução de Carolina de Melo Bomfim Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução do original alemão: Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.
- LORENZ, Edward. *A essência do caos*. Brasília: Editora UnB, 1996.
- MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- MORIN, Edgar. *O enigma do homem: para uma nova antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Ninguém sabe o dia que nascerá*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____. *Os problemas do fim de século*. Lisboa: Editorial Notícias, 1993
- _____. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. *O método 6: ética*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O cinema ou o homem imaginário*. Lisboa: Relógio D'água/Grande Plano, 1997.
- _____. *O paradigma perdido: A natureza humana*. Tradução de Hermano Neves. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000.
- _____. *Revista FAMECOS*. Quadrimestral, n. 15, agosto. Porto Alegre: 2001. Entrevista concedida, em Paris, a Juremir Machado da Silva, em 20/3/2001.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulinas, 1995.

- MORIN, Edgar; NAÏR, Sami. *Une politique de civilisation*. Paris: Arléa, 1997.
- MORIN, Edgar; SILVA, Juremir Machado da. *As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente*. Porto Alegre: Sulina/EDIPUCRS, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- PESSOA, Fernando. E-book *Poema de Fernando Pessoa*. Disponível em: <<http://www.secrel.com.br/jpoesia/fpessoa.html>>. Acesso em: 14 jul. 2008.
- RICOUER, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/SP: Papirus, 1991.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*. Tradução de Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou o moderno Prometeu*. Tradução de Miécio Araújo Honkis. Porto Alegre: L & PM, 1985.
- TONOLI, F. D. *Nazismo e comédia*. Disponível em: <www.ufscar.br/~cinemais/framenazismo.html>. Acesso em: 20 set. 2008.
- VATTIMO, Gianni. *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995.
- _____. *O fim da modernidade, niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- _____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Editora Relógio D'água, 1992.
- _____. *Oltre l'interpretazione*. Bari: Editori Laterza, 1994.
- _____. *Tecnica ed esistenza*. Torino: Editori G.B.Paravia E C.spa., 1997.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Pietro Nasetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ANEXOS

Ficha técnica dos filmes mencionados

A ILHA

Título Original: The Island

Gênero: Ficção Científica

Tempo de Duração: 127 minutos

Ano de Lançamento (EUA): 2005

Site Oficial: www.ailhaofilme.com.br

Estúdio: DreamWorks SKG / Warner Bros./Parkes/MacDonald Productions

Distribuição: DreamWorks Distribution LLC/Warner Bros.

Direção: Michael Bay

Roteiro: Alex Kurtzman, Roberto Orci e Caspian Tredwell-Owen, baseado em estória de Caspian Tredwell-Owen

Produção: Michael Bay, Ian Bryce, Laurie MacDonald e Walter F. Parkes

Música: Steve Jabonsky

Fotografia: Mauro Fiore

Desenho de Produção: Nigel Phelps

Direção de Arte: Jon Billington, Sean Haworth e Martin Whist

Figurino: Deborah Lynn Scott

Edição: Roger Barton, Paul Rubell e Christian Wagner

Efeitos Especiais: Industrial Light & Magic

Elenco

Ewan McGregor (Lincoln Six Echo/Tom Lincoln)

Scarlett Johansson (Jordan Two Delta/Sarah Jordan)

Djimon Hounsou (Albert Laurent)

Sean Bean (Merrick)

Steve Buscemi (McCord)

Michael Clarke Duncan (Starkweather)

Ethan Phillips (Jones Three Echo)

Brian Stepanek (Gandu Three Alpha)

Siobhan Flynn (Lima One Alpha)

Max Barkes (Carnes)

Noa Tishby

A QUEDA: OS ÚLTIMOS DIAS DE HITLER

Título Original: Der Untergang

Gênero: Drama

Tempo de Duração: 156 minutos

Ano de Lançamento (Alemanha / Itália): 2004

Site Oficial: www.downfallthefilm.com

Estúdio: Degeto Film/Rai Cinemafiction/Constantin Film Produktion GmbH/EOS Entertainment/Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland/Österreichischer Rundfunk

Distribuição: Newmarket Films/M.M. Marcondes

Direção: Oliver Hirschbiegel

Roteiro: Bernd Eichinger, baseado em livros de Joachim Fest, Melissa Müller e Traudl Junge

Produção: Bernd Eichinger

Música: Stephan Zacharias

Fotografia: Rainer Klausmann

Desenho de Produção: Bernd Lepel

Direção de Arte: Gregor Mager

Figurino: Claudia Bobsin

Edição: Hans Funck

Efeitos Especiais: CA Scanline Production GmbH

Elenco

Bruno Ganz (Adolf Hitler)

Alexandra Maria Lara (Traudl Junge)

Corinna Harfouch (Magda Goebbels)

Ulrich Matthes (Joseph Goebbels)

Juliane Köhler (Eva Braun)

Heino Ferch (Albert Speer)

Christian Berkel (Prof. Ernest-Günter Schenck)

Matthias Habich (Prof. Werner Haase)

Thomas Kretschmann (Hermann Fegelein)

Michael Mendl (General Helmuth Weidling)

André Hennicke (Wilhelm Mohnke)

Ulrich Noethen (Heinrich Himmler)

Birgit Minichmayr (Gerda Christian)

Rolf Kanies (General Hans Krebs)

Justus von Dohnanyi (General Wilhelm Burgdorf)

Dieter Mann (Wilhelm Keitel)

Christian Redl (Alfred Jodl)

Götz Otto (Otto Günsche)
Thomas Limpinsel (Heinz Linge)
Thomas Thieme (Martin Bormann)
Gerald Alexander Held (Walter Hewel)
Donevan Gunia (Peter Kranz)

A VIDA É BELA

Título Original: La Vita è Bella
Gênero: Comédia Dramática
Tempo de Duração: 116 minutos
Ano de Lançamento (Itália): 1997
Site Oficial: www.miramax.com/lifeisbeautiful
Estúdio: Melampo Cinematografica
Distribuição: Miramax Films
Direção: Roberto Benigni
Roteiro: Vincenzo Cerami e Roberto Benigni
Produção: Gianluigi Braschi e Elda Ferri
Música: Nicola Piovani
Direção de Fotografia: Torino Delli Colli
Desenho de Produção: Danilo Donati
Direção de Arte: Danilo Donati
Figurino: Danilo Donati
Edição: Simona Paggi

Elenco

Roberto Benigni (Guido Orefice)
Nicoletta Braschi (Dora)
Giorgio Cantarini (Giosué Orefice)
Giustino Durano (Tio de Guido)
Sergio Bini Bustric (Ferruccio Papini)
Marisa Paredes (Mãe de Dora)
Horst Buchholz (Dr. Lessing)
Amerigo Fontani (Rodolfo)
Pietro De Silva (Bartolomeo)
Francesco Guzzo (Vittorino)

A VILA

Título Original: The Village
Gênero: Suspense
Tempo de Duração: 120 minutos

Ano de Lançamento (EUA): 2004
Site Oficial: <http://thevillage.movies.go.com>
Estúdio: Touchstone Pictures/Scott Rudin Productions/Blinding Edge Pictures/
Convinton Woods Pictures
Distribuição: Buena Vista Pictures
Direção: M. Night Shyamalan
Roteiro: M. Night Shyamalan
Produção: Sam Mercer, Scott Rudin e M. Night Shyamalan
Música: James Newton Howard
Fotografia: Roger Deakins
Desenho de Produção: Tom Foden
Direção de Arte: Michael Manson e Chris Shriver
Figurino: Ann Roth
Edição: Christopher Tellefsen
Efeitos Especiais: Illusion Arts Inc./Industrial Light & Magic

Elenco

Bryce Dallas Howard (Ivy Walker)
Joaquin Phoenix (Lucius Hunt)
Adrien Brody (Noah Percy)
William Hurt (Edward Walker)
Sigourney Weaver (Alice Hunt)
Brendan Gleeson (August Nicholson)
Cherry Jones (Sra. Clack)
Celia Weston (Vivian Percy)
John Christopher Jones (Robert Percy)
Frank Collision (Victor)
Jayne Atkinson (Tabitha Walker)
Judy Greer (Kitty Walker)
Fran Kranz (Christop Crane)
Michael Pitt (Finton Coin)
Jesse Eisenberg (Jamison)

BLADE RUNNER

Título Original: Blade Runner
Gênero: Ficção Científica
Tempo de Duração: 118 minutos
Ano de Lançamento (EUA): 1982
Estúdio: The Ladd Company
Distribuição: Columbia TriStar/Warner Bros.
Direção: Ridley Scott

Roteiro: Hampton Francher e David Webb Peoples, baseado em livro de Philip K. Dick

Produção: Michael Deeley

Música: Vangelis

Direção de Fotografia: Jordan Cronenweth

Desenho de Produção: Peter J. Hampton e Lawrence G. Paull

Direção de Arte: David L. Snyder

Figurino: Michael Kaplan e Charles Knode

Edição: Marsha Nakashima

Efeitos Especiais: Dream Quest Images

Elenco

Harrison Ford (Deckard/Narrador)

Rutger Hauer (Roy Batty)

Sean Young (Rachael)

Edward James Olmos (Gaff)

M. Emmet Walsh (Capitão Bryant)

Daryl Hannah (Pris)

William Sanderson (J.F. Sebastian)

Brion James (Leon)

Joe Turkel (Tyrell)

Joanna Cassidy (Zhora)

James Hong (Hannibal Crew)

Morgan Paull (Holden)

CAMA DE GATO

Título Original: Cama de Gato

Gênero: Drama

Duração: 92min.

Lançamento (Brasil): 2002

Direção: Alexandre Stockler

Roteiro: Alexandre Stockler

Produção: Prodigio Filme

Fotografia: Murilo Azevedo e Charly Spinelli

Direção de Arte: Sato

Figurino: Trauma

Edição: Doca Corbett

Elenco

Caio Blat

Rodrigo Bolzan

Cainan Baladez
Rennata Aioldi
Val Pires
Claudia Schapira
Nany People
Alexandra Golik
Bárbara Paz
Cabeto Rocker
Carla Trombini
Élcio Rodrigues
Jairo Mattos
Janaína Kan
Lavínia Pannunzio
Luís Araújo

CINEMA, ASPIRINAS E URUBUS

Título Original: Cinema, Aspirinas e Urubus

Gênero: Drama

Tempo de Duração: 90 minutos

Ano de Lançamento (Brasil): 2005

Site Oficial: www2.uol.com.br/urubus/pt/home.html

Estúdio: Dezenove Som e Imagens / Rec Produtores Associados

Distribuição: Imovision

Direção: Marcelo Gomes

Roteiro: Marcelo Gomes, Paulo Caldas e Karim Aïnouz, inspirado em relato de viagem de Raulpho Gomes

Produção: Sara Silveira, Maria Ionescu e João Vieira Jr.

Música: Tomás Alves de Souza

Fotografia: Mauro Pinheiro

Desenho de Produção: Dedete Parente Costa

Direção de Arte: Marcos Pedroso

Figurino: Beto Normal

Edição: Karen Harley

Elenco

Peter Ketnath (Johann)
João Miguel (Raulpho)
Hermila Guedes (Jovelina)
Oswaldo Mil (Claudionor Assis)
Irândhir (Manoel)
Fabiana Pirro (Adelina)

Verônica Cavalcanti (Maria da Paz)
Daniela Câmara (Neide)
Paula Francinete (Lindalva)
Sandro Guerra (Homem da cabra)
Madalena Accioly (Mulher da cabra)
Arílson Lopes (Dono do posto de gasolina)
José Leite (Dono do restaurante)
Zezita Matos (Dona da galinha)
Francisco Figueiredo (Rapaz na estrada)
Mano Fialho (Caçador)
Lúcia do Acordeão (Sanfoneira)
Jorge Clésio (Funcionário dos Correios)
Nanego Lira (Funcionário da estação de trem)

O GRANDE DITADOR

The Great Dictator, EUA, 1940
Títulos Alternativos: The Dictator
Gênero: Comédia
Duração: 124 min.
Tipo: Longa-metragem / P&B
Distribuidora(s): Continental
Produtora(s): Charles Chaplin Productions
Diretor(es): Charles Chaplin
Roteirista(s): Charles Chaplin

Elenco
Charles Chaplin
Paulette Goddard
Jack Oakie
Reginald Gardiner
Henry Daniell
Billy Gilbert
Grace Hayle
Carter De Haven
Maurice Moscovitch
Emma Dunn
Bernard Gorcey
Paul Weigel
Chester Conklin
Esther Michelson
Hank Mann

TEMPOS MODERNOS

Título Original: Modern Times

Gênero: Comédia

Tempo de Duração: 87 minutos

Ano de Lançamento (EUA): 1936

Estúdio: United Artists / Charles Chaplin Productions

Distribuição: United Artists

Direção: Charles Chaplin

Roteiro: Charles Chaplin

Produção: Charles Chaplin

Música: Charles Chaplin

Fotografia: Ira H. Morgan e Roland Totheroh

Direção de Arte: Charles D. Hall e J. Russell Spencer

Elenco

Charles Chaplin (Trabalhador)

Paulette Goddard (Ellen Peterson)

Henry Bergman (Proprietário da cafeteria)

Tiny Sandford (Big Bill)

Chester Conklin (Mecânico)

Hank Mann (Ladrão)

Stanley Blystone (Pai de Ellen)

Al Ernest Garcia (Presidente da Electro Steel Corp.)

Cecil Reynolds (Ministro)

Mira McKinney (Esposa do ministro)

Murdock McQuarrie (J. Widdecombe Billows)

Richard Alexander

TREM DA VIDA

Título Original: Train de Vie

Gênero: Comédia

Tempo de Duração: 103 minutos

Ano de Lançamento (França): 1998

Sites Oficiais: www.paramountclassics.com/train

Estúdio: Hungry Eye Lowland Pictures BV / Raphael Films / 7IA / Noé Productions

Distribuição: Paramount Pictures

Direção: Radu Mihaileanu

Roteiro: Radu Mihaileanu

Produção: Marc Baschet, Ludi Boeken, Frédérique Dumas-Zajdela, Eric Dussart e

Cédomir Kolar

Música: Goran Bregovic

Direção de Fotografia: Yorgos Arvanitis e Laurent Dailland

Desenho de Produção: Christian Niculescu

Figurino: Viorica Petrovici

Edição: Monique Rysselinck

Elenco

Lionel Abelanski (Shlomo)

Rufus (Mordechai)

Clément Harari (Rabino)

Marie-José Nat (Sura)

Agathe De la Fontaine (Esther)

Bruno Abraham-Kremer (Yankele)

Michel Muller (Yossi)

Bebe Bercovici (Joshua)

Mihai Calin (Sami)

© Rogério Bianchi de Araújo, 2011

Direitos reservados para esta edição:

UFG/Catalão

Revisão e editoração eletrônica

Cânone Editoração Ltda

Projeto gráfico da coleção e capa

Alanna Oliva

Imagem da capa

<http://www.sxc.hu/profile/lusi>

Dados internacionais de catalogação-na-publicação (CIP)
(Henrique Bezerra de Araújo)

A658u Araújo, Rogério Bianchi de.
A utopia da cidadania planetária. / Rogério Bianchi de Araújo. –
Goiânia: FUNAPE/DEPECAC/UFG, 2011.

136p. – (Coleção Trabalho; 05)

ISBN: 978-85-87191-98-4

1. Cidadania. 2. Ética. 3. Utopia. 4. Globalização. I. Título..

CDU: 316.244

Projeto gráfico, impressão e acabamento

Campus Samambaia, Caixa Postal 131

CEP: 74001-970 - Goiânia - Goiás - Brasil

Fone: (62) 3521-1+107 - Fax: (62) 3521-1814

editora@cegraf.ufg.br

www.cegraf.ufg.br



