

ESBOÇO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DO SENTIDO DA UTOPIA

É já um dado adquirido que, ao falarmos de utopia, nos defrontamos com um terreno pleno de ambiguidades, de confrontação de opiniões e perspectivas quanto ao seu estatuto e até de valorações subjectivas muito diversas. Não será de mais; dizermos que, com a utopia, se encontram, de uma só vez, o fascínio e o medo, a razão e a imaginação, a esperança e o desejo, a inovação e a repetição, a liberdade e o constrangimento, o tempo e a história... Jogam-se, afinal, os percursos. Mas eis que se confrontam, também, os olhares da sociologia, da teoria da literatura, da pedagogia, da filosofia. E, dentro desta última, cruzam-se os itinerários da ontologia, da antropologia, da teoria do conhecimento e da ética. A utopia é ainda, porém, espaço do senso comum.

Em todas as circunstâncias, um dos traços que caracteriza o pensamento contemporâneo é a renovação do interesse pela utopia, havendo uma recuperação reflectida em relação aos traumas colectivos da nossa história recente em que a responsabilização trágica da mesma foi invocada com frequência. Karl Popper destaca-se na dureza dos ataques fomentados precisamente em nome de uma atitude de crítica racional que, para ele, pressupõe, antes de mais, «humildade intelectual» e uma «fé ilrracional nos direitos iguais e recíprocos de convencer os outros e ser convencido por eles». Assim, a fixação em fins abstractos e longínquos implica, segundo a sua opinião, o uso da violência que inclui a propaganda, a supressão da crítica e o aniquilamento de toda a oposição. (cf. Neusüss, 1971, pp. 132-135).

Teríamos, porém, presente que a diatribe de Popper se dirige fundamentalmente ao utopismo entendido como vertente militante de uma «acção política racional», a qual parte da convicção de que é possível e desejável proceder-se à determinação do fim a que deve

obedecer a evolução de uma sociedade, acabando o fascínio que o futuro exerce sobre o utopista por nada ter a ver com a previsão racional cujo estatuto a própria análise popperiana distingue.

No fundo, as utopias visadas por Popper situam-se na continuidade daquelas que, nos sécs. XVIII e XIX, abandonaram o domínio literário restrito para penetrarem nos âmbitos da política e da pedagogia e até da filosofia sem, contudo, romperem com a ideia de uma liberdade harmoniosa a realizar-se na história pelas leis. A utopia assim considerada, convicta de que detém a globalidade do saber sobre a alteridade social situada no futuro, acaba, com certeza, por alimentar a quimera de que, com ela, se esgota o próprio âmbito da alteridade. A partir daí, cumpre ao utopista desdobrar-se em pedagogo esbatendo as «fronteiras entre o esboço político e o esboço pedagógico» até estes se confundirem num projecto de transformação dos homens oriundos do passado em «homens novos» (*Einaudi*, vol. 5, p. 352). Tudo isto pressupõe que tanto as sociedades como os homens sejam «indefinidamente transformáveis e realizáveis» (*ibidem*) intervindo então, em coerência absoluta com tal convicção, as pedagogias sociais como factor de realização do imaginário na sociedade na exacta medida em que esse imaginário, pela acção da pedagogia, se transforma, ele mesmo, em imaginário social que, por seu turno, condiciona as expectativas e mobiliza as esperanças. Daí o mal estar de Berdiaeff: «As utopias são muito mais realizáveis do que se julga. Somos hoje confrontados com uma questão nova e que se tornou angustiante: como evitar a realização definitiva das utopias?» (in epígrafe ao «*Admirável Mundo Novo*» de A. Huxley). As anti-utopias de Huxley e de Orwel surgem como expressão do medo sentido diante do que passa a ser designado por totalitarismo utópico, usando elas próprias a forma utópica como estratégia pedagógica para melhor alcançarem os seus objectivos críticos.

Ultrapassada a contenção das utopias no campo da literatura, eis que elas acabam por se consubstanciar com as ideologias e, desse modo, fecharem-se a um desempenho filosófico que, afinal, lhes parecia prometido — e adormecido — desde os primórdios da filosofia.

As tentativas de categorização recíproca das ideologias e das utopias por Karl Mannheim, apesar da sua propensão sociológica, representam historicamente um primeiro esforço no sentido de se libertar a utopia do círculo ideológico e, portanto, de proporcionar uma percepção do estatuto e das potencialidades autónomas daquela.

Paul Ricoeur vem a dar um importante contributo, sobretudo, em 1986, quando são publicados, nos Estados Unidos, alguns estudos seus sobre esta mesma problemática. Fá-lo através de uma abordagem que, à maneira husserliana, identifica como sendo uma «fenomenologia genética» com vista a «tornar — como ele afirma expressamente — o conceito mais sério» (1991, p. 504). Sem prejuízo de reconhecer, com Ruyer, que a «doença específica da utopia» é a sua perpétua deslocação da ficção para a imagem, isto é, de uma «actividade criativa» para uma «fantasia congelada», para Ricoeur «o principal valor das utopias é proporcionar uma experiência da contingência da ordem» (*idem*, p. 488), inclusive, em função da ambiguidade essencial de pretenderem ser realizáveis sendo, ao mesmo tempo, obra do impossível. Ele demarca ainda os terrenos respectivos da ideologia e da utopia: a primeira, opera a três níveis: os da distorção, da legitimação e da preservação da identidade, enquanto a segunda aparece como obra do imaginário, como alternativa ao poder e tomo exploração do possível. Mais ainda, Ricoeur acaba por integrar a noção de utopia no campo da sua filosofia, nomeadamente, no eixo nuclear da dialéctica do necessário e do possível. Aqui, a imaginação, funcionando como suporte do «núcleo criador» do projecto utópico, institui os modos possíveis do ser do homem e a razão da esperança no âmbito de uma «tensão fraternal» entre a liberdade e a necessidade.

Em Ricoeur, para além da clarificação epistemológica e desta abordagem filosófica directa da noção de utopia, que naturalmente acaba por ficar enquadrada pela coerência do seu sistema filosófico, há também que valorizar as implicações pedagógicas que daí ele retira. É assim que no trabalho *Tâches de l'éducation politique* o filósofo atribui ao educador — no âmbito do seu projecto antro-po-pedagógico — a tarefa decisiva de manter a tensão paradoxal e dialéctica onde emerge o «projecto de regeneração pelo possível» através da realização utópica.

Pelo nosso lado, partimos deliberadamente do pressuposto de que a noção de utopia se reveste de um interesse renovado nos nossos dias e nos mais diversos domínios. Verificamos, ao mesmo tempo, que é inadiável o esclarecimento do seu estatuto filosófico, nomeadamente numa perspectiva antropológica, estatuto do qual se destaca o seu próprio sentido pedagógico.

Constata-se, assim, que as utopias pedagógicas do nosso século se têm limitado a ser pirolongamentos das ilusões e dos impasses das utopias sociais contribuindo, desse molde, para o reforço do círculo infernal do utopismo ideológico e para a implantação violenta dos seus modelos de homem e de sociedade. Isso foi verdade nos projectos educativos das pedagogias socialistas e nacionalistas; foi-o também quer nas propostas de instrução behaviorista, quer nas de teor literário ou individualista. Parece-nos que é em relação a essas que Eduardo Soveral se demarca quando, depois de invocar Russel e Popper, afirma que os acompanha «em algumas das suas posições, fundamentalmente, no entendimento de que o futuro (mesmo o próximo futuro) não está pré-determinado, pode ter várias realizações, e que não se pode ser, em relação a ele, nem utópico nem dogmático» (1993, p. 62).

Empreenderemos, pois, um esforço no sentido do desvendamento de novos rumos para a noção de utopia — em articulação com outras ideias que lhe são próximas como a de *esperança* — tudo isto na convicção de que tal noção encerra potencialidades imensas que só a reflexão filosófica poderá aprofundar e oferecer nomeadamente à pedagogia.

Levinas (1993), sobre análises minuciosas da filosofia kantiana, critica algumas das reduções a que procede Heidegger, designadamente quando este denuncia o esforço filosófico enquanto essência da onto-teologia. Nesse contexto, alerta para o facto de Heidegger ter circunscrito a reflexão de Kant «à primeira expressão radical da finitude do ser». Tal facto tê-lo-ia levado a descuidar o verdadeiro alcance das questões «que devo eu fazer?» e «o que posso esperar?», as quais, não se reduzindo à compreensão do ser — à ontologia na sua pretensão em ser a aventura englobante da humanidade —, mas dizendo antes respeito ao dever e à salvação do homem, nos conduzem para além da finitude. Finitude que tem como pressuposto o ser-para-a-morte, ou seja e ainda para Heidegger, a temporalidade como *ekstase* em relação ao futuro, o que significa encarar a morte por antecipação na medida em que se olha uma possibilidade como possibilidade. Assim, se é verdade, segundo Levinas, que Heidegger reduz toda a «aventura humana» ao ser enquanto ser, do mesmo modo, «a esta aventura remonta a dimensão do tempo e mesmo a dimensão da intemporalidade ou do ideal» (*idem*, p. 74). O problema radical da filosofia torna-se de facto em

Levinas, o de saber se o sentido é unicamente um acontecimento do ser. A partir daí reemerge com redobrado vigor a ideia kantiana de uma «esperança racional» identificada como uma esperança *a priori*, a qual desperta, precisamente, no seio do ser finito da subjectividade. Sem refutar o ser-para-a-morte que é o pressuposto da finitude, a esperança racional revela-se como esperança significante e introduz uma outra dimensão que, não sendo uma simples derivação do tempo originário, não é também negação do tempo finito sem prejuízo de assumir um sentido diverso deste. Instaura-se uma «temporalidade outra», a qual permite que se pense um para-além do tempo, uma imortalidade que decorrendo do acto moral, permitirá o acordo da virtude com a felicidade. Todavia, há aqui um aspecto decisivo que não pode ser descurado. Segundo Levinas, a «esperança racional» demarca-se da «esperança expectante» precisamente enquanto escapa a toda a gnose: «Aqui, a esperança e uma coisa diferente de uma pré-ciência, uma coisa diferente do desejo de sobreviver (para Kant, a morte é o limite do que pode ser conhecido). Mas esta esperança não é também uma nostalgia subjectiva. Designa um domínio que é mais do que um comportamento humano e menos do que o ser. Mas poder-se-á pôr esta questão: a esperança — mais do que um comportamento humano qualquer e menos do que o ser — *não é mais do que o ser?*».

«O conhecimento está sempre à medida do que conhece. A relação com alguma coisa de desmesurado é esperança». (*idem*, p. 77).

Quando Foucault (1981), precisamente no espaço de analítica de finitude, identifica o homem da episteme moderna como uma «dupla empírico-transcendental, alerta para o facto de, numa tal dupla, haver uma «repetição do positivo no fundamental» sob a figura do «mesmo»: «no fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude» anunciada na própria «positividade do saber». Há assim uma demarcação capital, segundo Foucault, da episteme moderna relativamente à clássica: enquanto esta entendia o limite do homem como «inadequação ao infinito», tanto no que se refere ao nível dos conteúdos empíricos como ao da impossibilidade de os conhecer em termos absolutos e imediatos (portanto, a partir de uma metafísica do infinito), aquela coloca-se no âmbito de uma «finitude que não mais cessa de se remeter para ela própria». Todavia, «anunciada na positividade, a finitude do homem

perfila-se sob a forma paradoxal do indefinido: ela indica, mais do que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite mas que talvez não seja sem esperança». (Cf. *idem*, pp. 329-333).

É aqui que se jogam então, ainda para Foucault, as perspectivas do positivismo e da escatologia e, com elas, uma vez mais intervêm as peripécias do conhecimento e da esperança, só que agora também marcadas pelo signo da repetição e da mesmidade ontológicas que constituem, no jogo das suas identidades e das suas diferenças, o próprio suporte do humanismo e do discurso antropológico em que «o Outro, o longínquo, é também o mais Próximo e o Mesmo» (*idem*, p. 350). Parece não haver alternativa mas antes uma oscilação inevitável «inerente a toda a análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental». Comte e Marx são então apontados com testemunhos do facto de que «a escatologia (como verdade objectiva a emergir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir da do objecto) são arqueologicamente indissociáveis». Daí que o homem apareça, em tais discursos, «como uma verdade simultaneamente reduzida e prometida» no fio de uma continuidade histórica marcada pela ideia de progresso. (Cf. *idem*, p. 331).

A escatologia da esperança no pensamento da modernidade surge, assim, como uma decorrência da analítica da finitude através da qual, em vez de uma reflexão sobre a finitude do homem subsequente a uma metafísica do infinito que postulava Deus como o criador e o garante da fiabilidade das representações, se afirma um ser «que é soberano precisamente porque é escravo», um ser que, em virtude afinal da sua finitude, pode tomar o lugar de Deus» (Dreyfus, Rabinow 1984, p. 51) sem prejuízo de ser finito ou até mesmo porque é finito e se reconhece como tal enquanto fundamento da possibilidade do saber.

Confrontando a perspectiva de Foucault com a que Levinas nos adianta a partir da interpretação que faz da antropologia kantiana, onde a esperança nos atira para algo que se situa para além da relação de conhecimento, exactamente porque ultrapassa o horizonte daquilo que o conhecimento conhece, verificamos que agora, tendo a esperança de ser equacionada no contexto da analítica da finitude, ela se configura no própria âmbito da dimensão gnósica do homem. A escatologia acaba por representar, no fundo, o entrelaçamento do

poder-se com o dever-se dentro dos limites do conhecer e em vista de uma certa e determinada realização do ser. Isto é, em derradeira instância, a escatologia e a esperança expectante que a caracteriza — mesmo que mediatizada pela plataforma do conhecimento — não escapam aqui ao círculo da ontologia «na sua pretensão para ser a aventura englobante da humanidade» (Levinas, *op. cit.*, p. 70).

Remetendo-nos de novo para as quatro questões de Kant e continuando a acompanhar, a um tal propósito, a leitura que Levinas fez sobre a interpretação heideggeriana das mesmas, podemos constatar que se a pergunta «que posso, eu conhecer?» não pode escapar ao círculo da finitude decorrente do próprio projecto do ser, as outras caracterizam-se precisamente por estarem eivadas de «uma esperança contra todo o saber» que não deixa de ser, por isso, uma «esperança racional». Ficando deste modo valorizado, em Kant, «um sentido que não é ditado por uma relação com o ser», é destacada a «esperança como relação com um mais que ser que não poderá nunca ser afirmado como existente ou ser significado como o que é conotativo de um saber. A partir daí pensar-se-ia uma subjectividade que pode estar em relação com o que não se pode realizar — não com o irrealizável romântico mas com uma ordem acima ou além do ser». (*idem*, p. 77).

Ora, o desenvolvimento da sociedade industrial e, com ela, da chamada ideologia do progresso, a qual acabou por acarretar, por seu turno, a emergência de propostas políticas e sociais pretensamente alternativas, passou pelo florescimento de projectos carregados da intencionalidade utópica que, de uma forma ou de outra, prometeram ao homem, invariavelmente, a justiça, a liberdade e a felicidade num mundo a-vir mas, apesar de tudo, ao seu alcance. Para muitos autores, como foi o caso de Kesting (1952), a transmutação das utopias do plano literário para o sócio-político acarreta, inevitavelmente, a imposição de esquemas próprios de uma secularização escatológica e, assim, uma vinculação antropológica dos ideais abstractos à perspectiva da sua realização. A ânsia de formulação e de implantação de uma totalidade harmónica no devir da própria história terá acabado por implicar o desenvolvimento de estratégias com vista à criação de determinantes processuais dos estádios almejados. Daí que as totalizações projectadas sobre o futuro mas fundamentadas na dimensão finita da subjectividade humana

tenham redundado numa violência sobre a natureza e sobre o próprio homem, ou seja, no totalitarismo. A ilusão implícita na apropriação humana das prerrogativas do sujeito absoluto, o mesmo é dizer, a deslocação, para o espaço e para o tempo do devir e do projecto do homem daquilo que constitui a essência da eternidade e do poder de Deus — para Tillich (cit. por Neusüss), «o finito transformado em divino» — «converte-se na causa fundamental de todas as catástrofes terrestres».

Tillich chega mesmo a distinguir, a tal propósito, entre «pensamento utópico» ou «utopismo» e «espírito da utopia». O primeiro remete para a dimensão negativa acima assinalada e recorre numa «linha horizontal» que é a linha da história em que os juízos sobre o futuro são susceptíveis de falsidade. Pelo contrário, o espírito da utopia tende, inclusive, para a eliminação da dimensão do futuro na medida em que «na linha vertical só são possíveis juízos sobre o sentido do momento presente a partir da perspectiva do sentido da vida em si, e tais juízos sobre o sentido último da vida só podem ser pela sua própria natureza correctos». Na linha vertical só se manifestam «juízos existenciais», quer dizer, «expressões sobre as manifestações do ser num momento histórico aberto».

O «desejo inalcançável» manifesta-se apenas como «proximidade de Deus» sem determinar o futuro histórico. Mais ainda, Tillich (e também Kerinyi) manifesta a sua crença na superação próxima do utopismo pelo afloramento de uma nova teonomia, ou seja, por «uma nova manifestação do reino de Deus na história» em que a linha horizontal, reencontrando-se com a vertical, restabelecerá o equilíbrio. A utopia confrontar-se-ia, deste modo, (com a sua autêntica verdade teológica ou antropológica. (Cf. *op. cit.*, p. 39).

Como se verifica, é evidente nas posturas críticas aqui sumariamente inventariadas e descritas uma reacção contra o voluntarismo utópico enquanto o mesmo assenta numa intencionalidade subjectiva de cariz normativo e com finalidades concretas de intervenção política expressas nas próprias propostas de uma realização com o objectivo e a justificação de trazerem ao homem uma felicidade mil vezes permitida mas que ele teria agora o direito de consumir pela sua própria acção. Questiona-se, por um lado, a arrogancia implícita numa tal pretensão, por outro, a contradição que representará a própria ideia da realização da utopia. Como prova de fundo destas posições aparece o pressuposto, da essencial

inalterabilidade de natureza humana, fulcro daquela a que Neusüss apelida de «antropologia estática e pessimista» e que constituiria uma autêntica matriz constitutiva da utopia enquanto dimensão antropológica fundamental.

Em todas estas perspectivas há uma estratégia comum, a qual passa, no fundo, por uma delimitação restrigente do universo utópico e pela contenção dos seus propósitos. Se, como vimos, tal estratégia percorre frequentemente os meandros da teologia e da teonomia, outras vezes, é em função de uma óptica ontológica que procura atingir idênticos fins. Permanece sempre a demarcação relativamente ao humanismo, especialmente na sua formulação racionalista.

Para Habermas, a crítica (conservadora) da utopia oscila, assim, entre os cânones de um «platonismo antropológico» que, de uma maneira ou de outra, acabam por pretender negar a história, e os propósitos de realização desta veiculados pelo discurso da «escatologia ontológica». Tanto num caso como no outro, retira-se ao homem a possibilidade de moldar o futuro e/ou de lhe vincar os sulcos do devir, isto bem de acordo com a própria imagem reduzida que da utopia é traçada quanto à sua função e que decorre da sua assimilação precipitada ao estatuto ideológico e totalitário. Resta saber, assim, se a partir daqui não estaremos, apesar de tudo, nos terrenos característicos das anti-utopias que, ao serem-no, não deixam de ser, elas também, utopias enquanto encerram projectos de vida, ainda que demarcando-se especificamente quer do kairós quiliástico, quer do progresso racional das Luzes.

Hanno Kesting (cit. por Neusüss), por exemplo, procede — com apoio em Heidegger — a uma crítica da utopia. Da utopia entendida como reverso de um «esquecimento universal do ser» e como expressão da «conquista da subjectividade» que, «ao reduzir o ente a puro objecto», subtrai-lhe o seu conteúdo de mundo e obriga a reduzir os objectivos e interesses humanos a coisas sobre as quais se pode actuar. Em alternativa, Kesting define e promove a escatologia ontológica enquanto a mesma «enfrenta o ser, entendido como a realidade última e onipotente», tal precisamente «de forma distinta da utopia que só se preocupa em converter o mundo num esboço pelo homem, quer dizer, em torná-lo o produto do trabalho». É importante assinalar que, como nos recorda Neusüss. (op. cit, pp. 45-46), Kesting não reduz a utopia pura racionalidade da técnica,

facto que apurando assim de algum todo a sua percepção dessa noção, empresta, ao mesmo tem à sua crítica uma maior contradição interna por desta maneira, se apresenta flagrantemente e, antes de tudo, como uma autêntica crítica utópica que afronta a cegueira do paradigma antropológico protagonizado pela racionalidade técnica. Identifica, portanto, a *inumanidade* da racionalidade técnica enquanto a mesma, na sequência do iluminismo, representa a conversão do progresso técnico em «preceito religioso», em «estatologia secularizada» que, coma tal, se torna um veículo de dominação. A dominação atinge então, indiscriminadamente, a natureza e o homem como consequência de uma lógica em que «a rebelião da subjectividade não é nada mais do que a loucura utópica de pensar que o homem, baseando-se na sua capacidade da razão, pode configurar por si mesmo a sua própria história e dar-lhe um objectivo pleno de sentido».

Curiosamente, Horkheimer e, de uma forma geral, a Escola de Frankfurt vêm a partilhar idênticas reservas em relação à razão técnica na medida em que ela se impõe como instrumento de dominação. Reservas que radicalmente agora em posições que, contrariamente às da escatologia ontológica, se reivindicam como protagonistas de uma filosofia da mudança e de uma razão rezovada.

Como é sabido, são de facto relevantes as suspeições que a *teoria crítica* levanta de uma maneira geral, sobre a ontologia, a qual «é inevitavelmente ideológica porque tenta obscurecer a separação entre o homem e a natureza». (Horkheimer, 1974, p. 188). Aliás, esta posição de princípio entronca num debate mais vasto que é protagonizado pelos homens da Escola de Frankfurt a propósito do confronto entre o «racionalismo subjectivo» e o «racionalismo objectivo». Assim, se a razão subjectiva «é a atitude da consciência que se adapta sem reserva à alienação entre o sujeito e o objecto», o racionalismo objectivo procura «evitar o abandono da existência à contingência e ao acaso» (idem, p. 180). No primeiro caso, a razão — nomeadamente pela mão do positivismo e do pragmatismo — torna-se, em nome da ciência, um instrumento de dominação do homem e da natureza. A realidade é elevada à dignidade de ideal assumindo um poder absoluto e esmagador: «a adaptação torna-se à medida de todo o tipo concebível de conduta» (idem, p. 105), ao mesmo tempo que se esquece que essa mesma realidade é produto de uma dada visão histórica e socialmente situada. Por seu

turno, os sistemas filosóficos da razão objectiva «implicavam a convicção de que se podia descobrir uma estrutura englobante ou fundamental de ser, e que daí se podia o tirar uma concepção sobre o destino do homem» (idem, p. 22).

Enquanto numa, na razão subjectiva, Horkheimer denuncia, como vimos, o radicalismo «do projecto de dominação técnica e científica da natureza e da humanidade, na outra, na razão objectiva, descortina a motivação de uma inércia que aspira a retardar precisamente a evolução industrial e científica.

Sem prejuízo das reflexões descritas, Horkheimer acaba por considerar, por um lado, que é inaceitável (qualquer desejo de retorno históricas anteriores à emergência moderna da razão subjectiva iluminista e positivista, por outro, que o dualismo presuposto é uma aparência ainda que seja «uma aparência necessária»; «os dois conceitos compenetraram-se, no sentido em que a consequência de cada um não somente dissolve o outro mas igualmente a ele conduz. O elemento de falsidade não reside simplesmente na essência de cada um dos conceitos, mas na hipótese de um dos conceitos contra o outro» (idem, p. 181). Esta situação é, também para Horkheimer, resultado da própria contradição da condição humana espartilhada entre o desejo de comandar a natureza (apanágio da razão subjectiva) e o inevitável reconhecimento da existência de uma dimensão que transcende a subjectividade e que caracteriza, no essencial, a razão objectiva. Torna-se, pois, inevitável e urgente a autocrítica da razão de molde a que seja compreendida em toda a profundidade a separação e a relação recíproca dos dois conceitos.

A utopia negativa de Huxley serve ao paladino da teoria crítica para que se ponham em evidência não só os desmandos da aplicação política dos princípios da razão subjectiva a que ele, de um modo empolgando e emocional, chama «estupidez subjectiva» — e onde inclui indiscriminadamente as Luzes, a psicanálise e o fascismo —, como também as próprias alternativas por ele apresentadas em nome de um «individualismo metafísico heróico». A partir daí faz surgir a utopia no corpo da filosofia. Isto na medida em que, embora não tendo a teoria filosófica propriamente dita «o poder de cortar entre as formas dominantes do futuro» — tendência para a barbárie ou visão humanista —, ela «pode funcionar como um correctivo da história». De facto, Horkheimer considera que, diferentemente do desprezo

demonstrado pelo espírito iluminista em relação ao passado, os conhecimentos do passado — entretanto expurgados do poder que possuíam na sua época — «serviriam para iluminar a evolução da humanidade». «Nesta função, a filosofia seria a memória e a consciência do género humano, e por consequência ela ajudaria a impedir que a marcha da humanidade se assemelhe à dos pensionistas de um asilo de dementes que, sem nenhum fim caminham em círculo interminavelmente durante a hora do recreio» (*ibidem*, p. 192). A filosofia, repousando na «confiança do homem», permitirá a este identificar os factores que tornam enorme a desproporção entre o peso alienante da «maquinaria do poder social» e os próprios homens enquanto «escravos de pressões sociais» por eles mesmos criadas. Só assim será passível «o progresso na direcção da utopia» que se encontra em sua opinião bloqueado.

No fundo, é a problemática da finitude que ressurgue e, através dela, o diálogo entre Hegel e Kant que a Escola de Frankfurt continuamente alimenta. Este facto não impede os seus mentores de serem profundamente críticos relativamente ao panlogicismo hegeliano e de, no mesmo ímpeto, reagirem a todas as expressões ultra-racionalistas susceptíveis de aniquilarem a pujança de uma consciência imaginante ou social. Isto quando — como nos assinala Habermas (1988) — o projecto da modernidade remete de um modo conjugado e redutor para uma promoção do universalismo, do progressismo, do humanismo e, claro, do racionalismo em que se atestam, afinal, a coerência e os próprios limites da razão instrumental.

Habermas contrapõe a figura da razão comunicacional, a qual, antes de qualquer relação sujeito-objecto, supõe uma relação entre sujeitos socializados. Considera este autor que não é mais possível aceitar que o «princípio da subjectividade» e a «estrutura da consciência de si» são origens suficientes para satisfazer a necessidade de orientações normativas» e para «estabilizar uma formação histórica que se emancipou de toda a obrigação histórica». A este propósito, acentua que, para Hegel, «o princípio do mundo moderno e, em geral, a liberdade da subjectividade» entendida como a estrutura de uma relação a si (*idem*, p. 19).

Kosellek — citado por Habermas. (*idem*, p. 14) — caracteriza a consciência moderna do tempo pela distância crescente entre o «espaço da experiência» e o «horizonte da expectativa», fenómeno

que resultaria, nomeadamente em Hegel, da «explicitação e a subjectividade pela liberdade e pela reflexão», e ainda de uma experiência de progresso «que confere ao horizonte da experiência, até aí nitidamente amarrada ao passado, uma qualidade historicamente nova e sobre a qual a utopia pode sempre aumentar». Pensa Habermas que todas estas concepções estão fortemente marcadas pelo conceito de progresso que o iluminismo veiculou. Tal conceito terá servido não só para «secularizar esperanças escatológicas e para abrir o horizonte de expectativa num sentido utópico» mas e sobretudo para, ao impor à história construções teleológicas, «servir para ocultar o futuro enquanto origem de inquietude». Em última instância, o que comandará, inclusive, a nossa apreensão do passado «é o horizonte das expectativas determinadas pelo presente».

É neste espaço rético que Habermas (1987) — na sequência de Marcuse — denuncia a «racionalidade tecnológica» como uma «racionalidade da dominação de facto, enquanto se apresenta como «acção racional teleológica», ela desenvolve um dado modelo de progresso científico-técnico em que se procede a uma «auto-coisificação dos homens sob as categorias da acção racional dirigida a fins e de comportamento adaptativo». Toma, então, forma a «consciência tecnocrática» que, pela sua própria força ideológica, oculta a diferença entre a «acção racional dirigida a fins» — a qual abafa a autonomia pessoal — e a «interacção» a que corresponde uma relação comunicativa entre sujeitos e simbolicamente mediada. Nesta última, as normas são entendidas e reconhecidas pelos sujeitos, diferentemente da primeira em que a própria lógica dos fins inerentes à razão do progresso científico e técnico determina o campo dos possíveis e das alternativas a partir de uma dedução assente em valores e máximas. Em última instância, visa-se sempre aqui, nomeadamente através da acção instrumental, o «controlo eficiente da realidade» (*Idem*, p. 57). O progresso autónomo da ciência e da técnica torna-se, portanto, uma variável independente, uma fonte de legitimação característica das sociedades modernas, obedecendo a racionalidade cognitiva e instrumental a uma teleologia que lhe é interna e se apoia numa relação sujeito-objecto em que os princípios da subjectividade e a estrutura da coisa em si são origens suficientes para as orientações normativas. Habermas opõe-lhe, como vimos, a razão comunicacional que passa, antes de mais, por uma relação

entre sujeitos socializados, a qual se desdobra, por sua vez, em relações normativas mediadas pela linguagem. Só assim poderão ser ultrapassadas as ilusões de neutralidade ideológica com que o racionalismo pós-kantiano foi assumido e lançadas as bases de uma consciência crítica autêntica e autônoma perante as ilusões das utopias do progressismo, utopias coagidas a serem, afinal, produtos de uma subjectividade que é oprimida — como vimos já também — pelas próprias estruturas opressivas por ela mesma geradas.

E. Bloch (1976), um outro seguidor da *teoria crítica*, vem a valorizar a categoria da «possibilidade» chegando mesmo a identificar realidade com «possibilidade», o mesmo é nele dizer, identificando-a como uma entidade que é intermédia entre o nada e o ser.

Porém, uma tal possibilidade — que define o real como potencialidade e porvir — articula-se com uma subjectividade activa e criadora. Em Bloch, a consciência da finitude é, assim, fundamento de uma realidade plena de esperança e a categoria de «possibilidade» real surge como corolário das imagens-desejos da consciência antecipante. Como nos assinala Arno Münster, a «ontologia do ainda-não-ser que Bloch nos propõe em *O Princípio Esperança* é construída precisamente sobre esta hipótese de existência, no ente, de um número infinito de potencialidades ainda não realizadas na matéria que constituiriam o campo do horizonte da consciência, da vida e da praxis humana» (1985, p. 12). E aí também, da utopia.

Deste modo, a consciência da finitude não se deixa esgotar dentro do círculo do «ser na finitude», dos «dados da consciência», ou ainda das determinações causais do racionalismo científico, e desenvolve as potencialidades do imaginário na direcção do «devenir-outro-em-possibilidade». A realidade aparece como sendo a de um ser processual percorrido pela categoria do «ainda-não-ser», o que significa que aquela escapa aos parâmetros de uma ontologia realista adversa aos percursos da dimensão ontológica do porvir. A ontologia do «ainda-não-ser» de Bloch demarca-se, assim do existencialismo ôntico de Heidegger — em que o «ser ôntico» permanece mergulhado na finitude — ao mesmo tempo que não admite a configuração da realidade como uma simples projecção da consciência. Para ele, entra em jogo, desde logo, o vector da «esperança utópica» em que, pela articulação da tendência-latência dos processos materiais com a vontade transformadora do sujeito se esboça a realização de um mundo melhor e mais humano. Os horizontes rasgados pela espe-

rança utópica aspiram, pois, a ter um estatuto diferente dos prognósticos oferecidos pela futurologia enquanto esta se limita a traçar o quadro das possibilidades tecnológicas e aquela, dialectizando «expectativa», «utopia» e «praxis», procura explorar e aprofundar, antes de mais, as tendências que, para nós, são positivas. Neste âmbito, intervêm conceitos decisivos como os de «não» (*Das Nicht*) — diz natureza subjectiva, é, sobretudo um princípio criador —, «ainda-não» (*Das Noch-Nicht*) — categoria do processo material permite que a utopia seja núcleo da essência inacabada objectos, «nada» (*Das Nichts*) — dimensão à partida negativa, e adquire, porém, um carácter positivo quando entronca na intencionalidade subjectiva — e «todo» (*Das Alles*)—categoria que imprime uma finalidade aos processos. Entre o nada e a plenitude emerge o «possível» (*Das Mogliche*) entendido como o estado essencial dos entes.

A esperança aparece, então, como uma «função utópica» e, enquanto tal, não mais como uma simples emoção: os seus conteúdos manifestam-se nas representações, nomeadamente, da imaginação utópica, opondo-se, portanto, às representações formadas a partir das recordações, a quais reproduzem as experiências passadas com uma imprecisão directamente proporcional ao recuo no tempo: não tem igualmente nada a ver com as imagens formadas pela reunião de elementos provenientes do dado, pelo contrário, as representações da imaginação utópica «antecipam e prolongam o Dado nas possibilidades futuras do seu ser-transformado, do seu ser-melhorado» (*op. cit.*, pp. 176-177).

Bloch, a este propósito, preocupa-se mesmo em demarcar-se quer da função utópica abstracta (que não é suportada por nenhum «sujeito sólido», nem se reporta a nenhum «real possível»), quer do empirismo bloqueado no interior do seu realismo. Ambos comunhariam, no seu entender, de uma hostilidade primária em relação aos desejos orientados para o futuro. Daí a sua aversão «para com a utopia. Porém, os contributos críticos que Bloch aceita são apenas os que partem da própria realidade da antecipação e que estão, assim, instruídos do único «realismo real». Realismo que brota da capacidade para «atingir a tendência do real, a possibilidade objectiva real que decorre desta tendência», o mesmo é dizer, para atingir «as propriedades elas mesmas utópicas, ou seja, carregadas de futuro, de realidade» (*idem*, p. 178).

À «utopia abstrata» é oposta a «utopia concreta»: que emerge da capacidade utópica, a qual representa, precisamente, o «ponto de contacto entre o sonho e a vida, sem o qual o sonho não pode engendrar mais do que utopias abstractas e a vida não pode ser senão banal». Mais ainda, a função utópica, assumida neste último sentido — remetendo, como vimos, para o «possível real» e superando os limites do dado quer da nossa natureza, quer do mundo exterior —, é «transcendente sem ser transcendental» ao mesmo tempo que participa de um «optimismo militante». É por isso que ele nos diz que a «consciência-ciência da intenção da expectativa deve provar que é a inteligência da esperança, no seio de uma luz que se ergue imanente, que ultrapassa: a o Dado numa idialéctica material» para, logo a seguir, afirmar que a função utópica, enquanto se relaciona com a expectativa e com a intuição da esperança, «está em aliança com tudo o que há de auroral no mundo» (*idem*, pp. 178-179).

De facto, como nos recorda Arno Münster, se é verdade que, em E. Bloch, a ontologia se desenvolve sob o primado da teoria do conhecimento e enfrenta mesmo a ameaça de se tornar uma «ontologia estilhaçada» por força da vontade do sujeito da utopia e da tendência-latência do mundo processual, verdade é igualmente que nele existe uma indesmentível admiração por um messianismo escatológico humano característico de um certo pensamento cristão herético.

Aqui mesmo Bloch acaba por enfrentar as oscilações entre a *u-topia* propriamente dita e a *eu-topia*, por onde passam as teias das aspirações conjuntas da moral e da felicidade, e conduz-nos para um debate de extrema importância para a filosofia contemporânea, o qual tem a ver com a qualificação (polémica) da utopia como um conceito. Na realidade, de uma forma ou de outra, Bloch defronta-se com uma concepção maioritária de utopia, forjada na conjunção operada, a partir do final do séc. XVIII, entre a tradição utópica e a judaico-cristã, que, fazendo mergulhar a utopia racional na história, transporta consigo a ideia e a aspiração de uma realização das suas propostas de transformação das estruturas sociais. Porém, uma tal configuração da utopia corre o risco de promover a sua aniquilação, justamente quando pugna pela sua realização na linha do progresso e da razão, a qual, a ocorrer, destruiria o pendor crítico que a dimensão da função utópica inerente à utopia protagoniza. Neste contexto, torna-se, contudo, também difícil promover, sem mais, o valor da

função utópica sem cair no idealismo das utopias abstractas que, por si, poderá levar à confusão da utopia com a própria realidade.

Talvez por tudo isto, Bloch encara a utopia preferencialmente como um *princípio* e não como um *conceito* e, a partir daí, remete-a, como vimos, mais para a vertente do *dever-ser* do que do *ser*. Mas isso não significa que ela perca a capacidade de introduzir em permanência a negação — do sistema imaginado e do sistema real — latente no possível e que se estende à plenitude da dimensão cosmológica.

Como conclui Gérard Raulet (1992), a «utopia concreta» de Bloch «aborda as figuras reais e ideais do mundo como um vasto laboratório utópico do qual os textos utópicos mais não são do que figuras particulares, historicamente determinadas e fixadas, do grande texto da «utopia concreta» que escreve a história».(...)

«Para ele a utopia não é nem somente um conceito, nem somente da ordem do *dever-se*, ela é uma forma histórica da esperança concebida do mesmo modo que as figuras históricas da consciência são em Hegel as etapas da realização do conceito» (*idem*, p. 114, 115). Por tudo isto, Raulet propõe que a utopia, enquanto se aplica negativa mas sistematicamente ao *ser*, seja vista como um «conceito negativo» ou como um «anti-conceito» para, logo de seguida, sugerir que seja antes definida como um «simulacro do conceito».

Esta última designação parece-lhe, inclusive, a mais adequada por dar conta da transgressão que ela opera sobre as antinomias ao aparecer como «esperança realizada», como criação imaginária de uma totalidade em que o alçures radical «se define em função do aqui, a sua perfeição em função dos males presentes e passados»: «a utopia é antes de tudo uma contra-realidade que se esforça por fundar racionalmente a legitimidade das suas esperanças pela coerência racional do sistema que ela imagina» (*idem*, p. 108). Explica-se, assim, a aparência de ser um conceito, o que advem precisamente da sua tonalidade racionalista, a qual não pode, contudo, fazer ignorar o carácter imaginário (ainda que por referência à realidade) implícito nas totalidades construídas no seio das suas próprias contradições.

Para Deleuze (1991), a palavra utopia, designa «esta conjunção da filosofia ou do conceito com o mero presente». Todavia, para este autor, que reconhece as incompreensões que poderá acarretar um certo carácter pejorativo que, entretanto, atingiu o termo, «a utopia não é um bom conceito porque, mesmo quando se opõe à História, ela refere-se-lhe ainda e inscreve-se nela como um ideal ou como uma

motivação». Por contraste, apresenta o devir como o conceito por excelência já que «nasce na História, e a ela regressa, mas não é História». Mais ainda, «ele não tem nela nem princípio nem fim, mas somente um meio» (*idem*, p. 106). Considerando que os conceitos que, por inerência, «pertencem de pleno direito à filosofia, porque é ela que os cria, e não cessa de os criar, são «o contorno, a configuração, a constatação de um acontecimento que há-de vir» — respondendo, desse modo à necessidade de resistência ao presente —, Deleuze acaba por identificar o acto de criar com o de resistir. «Criar é resistir», diz-nos elle, para, logo aí, situar os «puros devires», os «puros acontecimentos» que, no fundo, escapam ao tempo histórico da sucessão do antes e do depois o qual será, inclusive, o tempo da história da filosofia), para se alojarem num «tempo stratigráfico» em que «o antes e o depois não indicam mais do que uma ordem de sobreposições: a dimensão stratigráfica do tempo «é um devir infinito da filosofia, que intersecta mas não se confunde com a sua história» (*idem*, p. 58).

Invocando Foucault, Deleuze reforça a importância da distinção entre as noções de «presente» e de «actual» dizendo que, enquanto o presente «é o que nós somos e, dessa maneira, o que deixámos já de ser», o actual — não se limitando a ser «a pré-figuração mesmo utópica dum futuro ainda da nossa história — surge como «o agora do devir» (*idem*, p. 107). São estas distinções que lhe permitem proceder, com uma certa clareza, ao enaltecimento e à simultânea demarcação relativamente ao estatuto filosófico da noção de utopia. Assim, para além de declarar, como já vimos, que a utopia que faz a junção da filosofia com a sua época», acrescenta também que «é com a utopia que a filosofia se torna política, e conduz ao ponto mais elevado a crítica da sua época». Porém, «a utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se relaciona com o meio relativo presente» (*idem*, pp. 95-96), isto é, com a história.

Mesmo ao retomar a distinção blochiana entre «utopias autoritárias ou de transcendência» e «utopias libertárias, revolucionárias, imanentes», com a preocupação de salvaguardar pelo menos estas últimas dos ataques que são indistintamente dirigidos à noção de utopia enquanto responsável por assomos de totalitarismo ideológico, Deleuze persiste numa restrição arbitrária do sentido do

termo, sobretudo, quando lhe confere, por fim, um estatuto predominantemente político. Antes de mais, como refere René Schérer (1992), a utopia extravasa o terreno político — e aí a discutível prevalência de um dado sentido da revolução — para encontrar o campo da teoria estética, com Adorno, e, do amor, com Fourier.

Para além disso, a estratégia utilizada para definir a utopia, em última análise, por oposição ao conceito que é situado nos percursos do devir, através da própria ideia da sua realização na história, assenta numa definição arbitrária de utopia, a partir de uma conceptualização filosófica bem determinada e que acaba por lhe ser exterior. Isto é, a filosofia do conceito e do devir assume-se como aquela que prescreve a utopia na história enquanto utopia revolucionária e, afinal, como derradeiro acto filosófico que, ao sê-lo, abandona por isso o terreno da filosofia para resvalar para o domínio da política. É, assim, que vemos surgir a utopia como uma autêntica *filosofia aplicada*. Do impasse com que se confronta a utopia dentro da óptica de Deleuze dá-nos conta Schérer na passagem seguinte: «A utopia é em Deleuze — a maneira pela qual a filosofia se insere na história, mas, enquanto tal, ela não pode formar para a filosofia o conceito próprio através do qual esta se relaciona com a história, que é independente da conjuntura histórica, que permite à filosofia antiga como moderna e contemporânea, não ser eterna, mas apresentar-se como «intempestiva» no sentido «nitscheano» (*idem*, pp. 80-81).

De facto, uma autêntica filosofia utópica não poderá -decorrer, no quadro do pensamento contemporâneo, de uma mera subordinação às directrizes e às formulações de propostas filosóficas vinculadas ou as pressupostos de ideologias prévias — como no caso de E. Bloch em relação ao marxismo, de que ele próprio acabou por ter necessidade de, pelo menos em parte, se demarcar —, ou aos preconceitos das perspectivas filosóficas indexadas às exigências formais de épocas anteriores — como ocorre em Deleuze, quando este apresenta uma definição de utopia que obedece aos princípios do subjectivismo e do racionalismo modernos. A utopia contemporânea será aquela que, assumindo uma função de negatividade crítica, é construção permanente e positiva de uma comunidade inter e intrasubjectiva que mantém uma profunda e constitutiva relação com o mundo. A filosofia contemporânea será aquela que, no mesmo ímpeto, aceita e promove a multiplicidade dos desafios que se colocam à razão da modernidade e que têm a ver, entre outros

aspectos, com os itinerários caducos do progresso linear e com as ilusões dos sujeitos individuais e soberanamente constituintes. Uma tal filosofia não aceitará nunca, com certeza, que se imponha o conceito para depois se deixar desvanecer a utopia. Um conceito que, como ocorre em Deleuze, define a filosofia enquanto devir para logo a aniquilar, em gritante contradição, no momento flagrante do seu próprio devir. Se o conceito define a filosofia e esta o exprime, a utopia é, com certeza o horizonte e, por isso, a cúpula de ambos. A utopia só sucumbirá no espaço da sua realização se, entretanto, houver uma transferência do seu sentido mais autêntico para o núcleo do conceito, transferência essa acompanhada, em simultâneo, pelo bloqueamento da lógica interna a uma ontologia processual que, pelo menos desde Bloch, é o pano de fundo que suporta a configuração da utopia contemporânea. Não esqueçamos que, para este autor, *perspectiva*, *possibilidade real* e *utopia concreta* são mediatizadas pela dupla latência/tendência num processo aberto de progressão permanente.

Decisiva em toda esta problemática é a articulação entre «as perspectivas ontológicas e antropológicas de forma a ultrapassarem-se os impasses quer dos fatalismos escatológicos, quer das arrogâncias das futurologias de cariz tecnológico. Para isso importa, nomeadamente, fazer concluir as ideias de uma ontologia e de uma teoria do conhecimento fundamentadas na concepção do ser como limite com a de uma antropologia que, à partida, consagre o carácter paradoxal do homem enquanto ser finito incessantemente percorrido pela exigência do infinito. Só assim a esperança e o desejo se tornam formalmente viáveis e filosoficamente legítimos e, com eles, precisamente também a utopia. Aspectos tanto mais importantes quanto a persistência desta última como produto da imaginação (dotado de um certo grau de coerência racional interna) parece permitir a conclusão de que a propensão utópica é uma dimensão antropológica fundamental. Isto, pelo menos, para autores como Bloch e Marcuse que, por detrás das variações da utopia em termos de conteúdo, forma e função, realçam a presença permanente do «desejo de uma melhor maneira de ser e viver, quer seja em termos institucionais (objectivos), quer em termos experienciais (subjectivos)» (cf. R. Levitas, 1990, p. 8).

Porém, a Presença desta componente do desejo, desde que em conjugação com a coerência e ainda tem a possibilidade teórica,

garante, sobretudo, credibilidade da utopia e o exercício da sua capacidade crítica. Não necessariamente a sua possibilidade prática e a sua realização. O próprio debate em torno de uma tal realização perde, inclusive, pertinência. Como nos recorda Ruth Levitas, «quando não há esperança de realizar uma utopia, somos impelidos pelo que é possível imaginar, não pelo que é possível imaginar como possível» (*idem*, p. 1913). Aliás, um outro autor, Goodwin (citado por Levitas), distingue como função primeira da utopia o *criticismo construtivo*, do presente por referência a um futuro hipotético. Neste âmbito, «a utopia pode ser crítica da realidade presente não sendo o elemento transformador fundamental»: «a maior parte das utopias apresenta hoje em dia a transição como meramente possível, mais do que inevitável» e assim «a mudança pode ser vista como iminentemente necessária mas não como necessariamente iminente» (*idem*, p. 196). Tudo isto para além de que nem todas as possibilidades reais se chegam a realizar, ao mesmo tempo que se nem todas as possibilidades imaginadas são reais, nem todas as possibilidades reais são também desejáveis.

Realça-se, deste modo, que a utopia não só não é uma simples emergência dos processos reais objectivos como também não brota, sem mais, de um voluntarismo do sujeito. Implica a articulação dos dois níveis considerados. Já Bloch o havia constatado. Contudo, destaca-se agora, igualmente, o patamar da decisão consciente sobre as alternativas a explorar com vista à crítica do presente mas não necessariamente em função da concretização de um ideal na história. Este é o plano antropológico primordial em que as categorias da esperança e do desejo encontram e aprofundam em conjunto, de uma forma complexa, a dinâmica do real para construir as utopias e inviabilizarem toda e qualquer ideia de uma utopia universal ainda que revestida, conforme as épocas e os lugares, de manifestações diversas. Se aceitarmos, com Nicolas Grimaldi (1993), que «enfrentar uma situação não é observá-la como a presença de um facto já dado mas procurar decifrar no real os sinais do possível», o mesmo é dizer que «percebemos sempre a forma do real sobre o fundo do possível», ou seja, como um problema em que a percepção de um objecto qualquer é directamente proporcional, em termos da acutilância, à resistência que ele coloca diante dos nossos esforços ou sugere a representação de vários sentidos possíveis — processo em que é imposta uma demora, um tempo, à realização dos nossos pro-

jectos —, mais facilmente entenderemos que a recusa pura e simples da utopia ou a sua etiquetagem sob a forma (perniciosa) da utopia uiversade do totalitarismo, corresponde à sobrevivência de uma rigidez relativamente ao próprio esboço conceptual da noção da utopia.

De facto, a aceitação dos contornos de uma ontologia como a que acaba de ser traçada, implica realmente a configuração de uma teoria do conhecimento marcada pela ideia de limite, a qual afirma, inclusive, no dizer de Eugénio Trias (1991), a «natureza limitrofe do ser». Assim, se o homem é esse paradoxo de um ser finito portador da exigência do infinito (cf. Grimaldi, 137), a qual transparece do próprio futuro enquanto este é o que está sempre para vir em tensão com o presente que nele se transforma e a ele resiste, os conceitos filosóficos (e aí nomeadamente o de utopia) são, eles mesmos, conceitos paradoxais porque, «no limite, algo lhes falta se querem dar conta de um ser em falta e com falta, que é o que significa limite» (E. Trias, 217). São conceitos abertos ao inconceptualizável, o que quer dizer que, no limite do seu esforço hermenêutico, criativo e conceptual, que os situa para além do limiar do *logos* sensível do universo concreto e manifesto, preservam o círculo hermético em que o ser, na sua primordial diferença relativamonte ao ente, surge como o enigma e o inconcebível (cf. E. Trias). Deste modo definida, apesar do seu entrelaçamento matricial com o devir — ou, talvez melhor, por causa disso mesmo, a utopia nunca poderá apresentar-se como uma totalidade que, fundamentada no futuro, acabaria por determinar o próprio devir anulando-o em derradeira instância. Se é verdade que uma certa representação anfibológica do tempo proporcionado pela experiência da expectativa faz com que, a par de uma continua abertura à emergência e evanescência dos acontecimentos, haja sempre fenómenos de uma aproximação continua do futuro ao presente pela realização daquele neste e pela projecção deste naquele, daí pode concluir-se que há também uma anfibia da experiência que temos do tempo, a qual é responsável pelas tentativas, que só na aparência são utópicas, de elisão do devir. A radicalização dos projectos de apropriação técnica do espaço e do tempo é expressão desse fenómeno. Falta-lhe, por isso mesmo, igualmente, a consciência do limite entre a *aletheia* e o *lethe*, entre o que se deixa desvendar e o que permanece, apesar de tudo oculto e que é, justamente, o horizonte da utopia, enquanto (conceito

filosófico, enquanto pedra angular do projecto antropológico que protagoniza a singular relação do homem com o devir (e com a história). O grande desafio que em todas as épocas — e, portanto, também na nossa — se coloca ao homem é, antes de mais, o desafio da consciência da contemporaneidade. Esta consciência, longe de ser espontânea, requer ponderação e reflexão crítica. Situada num dado presente, este não é nunca, contudo, pura imediação mas sempre instância mediadora entre o passado — o que dele é presente na memória e nos sulcos do real — e o futuro — que se pressente, que se tem, que se realiza e que se ausenta. Ela reporta-se também ao «devir actual» que lhe imprime a marca da incessante criatividade, do inconformismo e da inovação por onde floresce o devaneio, a imaginação, a capacidade de descentração e de intervenção intempestiva. Por onde irrompe a utopia como um conceito ou, se se quiser, como um quase-conceito. A consciência da contemporaneidade encontra, assim, a história na fractura das suas determinações que, simultaneamente, a condicionam e libertam: ela situa-se, de uma só vez, neste lugar, noutros lugares e em lugar nenhum; neste tempo, num outro e em nenhum tempo histórico. Ela enfrenta situações-limite, situações-problema, porque ela própria é, em virtude da sua complexidade constitutiva, uma instância radicalizadora, uma instância de problematização. É uma consciência filosófica...

É assim que o homem contemporâneo será aquele que, «mais do que viver a consciência dos limites, questiona hoje, sobretudo, a capacidade que aparentemente detém de ser sujeito de um destino que, como tal, parece ser inapelavelmente trágico. Ou seja, superada a visão estática do seu ser — da sua natureza — pela ideia de condição humana, ele remete para a sua existência um sentido que, todavia, continuamente o desafia em seu nome mas, paradoxalmente, também contra si. Enquanto expressão suprema de um poder — e da sua essência — a ameaça de anulação vital afigura-se, no mesmo ímpeto, como extinção do próprio sentido. Pelo protagonismo que desempenha no desenvolvimento» da história, perante os condicionamentos que dela brotam e de que, uma forma ou de outra, se sente autor, eis que o homem vislumbra a sua destruição como expressão derradeira dos processos em que está implicado. Processos cujo fim aí se configura igualmente».

«O homem contemporâneo vive, de facto, um momento de profunda perplexidade: depois de se assumir como autor do seu

destino cuja responsabilidade se lhe revela — confronta-se agora, por isso, com a inexorabilidade de ser ele o autor possível da sua extinção. Tal, num choque dramático entre a memória de uma emancipação concebida no percurso do conhecimento — que, em complexa aliança com a técnica, exponência até às últimas consequências a *vita* activa — e a prospecção do futuro onde se projectam, de uma forma invertida e, portanto, ameaçadora, as sombra que, no presente, prolongam as ilusões escatológicas do passado». (A. D. Carvalho, 1994).

A partir daqui desdobram-se, sem dúvida, as tarefas, as finalidades e os objectivos que terão de percorrer, de uma forma ou de outra, as propostas e os progressos da educação para que, face aos problemas urgentes que se colocam à humanidade no seu conjunto e a cada grupo ou indivíduo em particular, ela seja, antes de tudo, pertinente. Trata-se, no fundo, de conseguir que a educação contribua para a formação da consciência da contemporaneidade enquanto consciência que, por isso, deverá ser crítica, criativa e problematizadora. Uma consciência que, percebendo, a partir da história, os limites, inclusive os seus limites, seja, porém, capaz de se desterritorializar, abrindo-se à alteridade dos devires — à sua radical alteridade — que representa também, de acordo com Levinas, a assunção plena da responsabilidade para com o outro, seja qual for a sua natureza. Trata-se, pois, da própria utopia do homem», a qual, dentro dos parâmetros aqui definidos, não pode nunca cultivar a ilusão da total possessão do outro, ilusão alimentada pela razão técnica em relação ao futuro, à natureza e aos outros seres humanos, entretanto, por ela convertidos em objectos do conhecimento, da acção e do poder.

A adopção, nomeadamente, dos paradigmas projectivo-construtivista, eco-ambiental e sociointracultural pelas principais propostas da pedagogia actual é o corolário de tudo quanto fica dito e é a uma tal luz que aqueles tem de ser interpretados de modo a que não seja desvirtuada a própria contemporaneidade dos seus projectos antropológicos.

É evidente que estes projectos, ao assumirem em pleno a sua fundamentação filosófica, se assumem, no plano pedagógico, como projectos utópicos. E, então, os riscos de degenerescência dogmática são, apesar de tudo, imensos, sobretudo, se pensarmos que a pretensão à universalidade que percorre sempre os projectos

pedagógicos pode sair reforçada desde que conjugada com idênticas pretensões que, tendencialmente também assaltam as utopias. Mas, abandonar os riscos de um «universalismo dogmático» em função de um «relativismo pragmático» que, em última instância, servirá sempre a violência do mais forte, não é uma pista credível. Resta assim pensar o universal, como nos ensina Habermas (cf. 1987, a) e b), no espaço de uma ética da comunicação, da confrontação e da argumentação em que «o universal não precede a sua comunicação, é antes o horizonte que a esta dá sentido». «A exigência educativa — acentua Ph. Meirieu (1991, p. 78) — é a de um universalismo modesto, de uma universalidade em busca dela mesma na empresa educativa, pela adesão progressiva e difícil do outro a princípios, valores e saberes que ele leva a rever, ajuda a repensar pela sua própria resistência, e que é o único, qualquer que ele seja, a poder aceitar ou recusar. O princípio da universalidade, contido na intenção pedagógica, não pode realizar-se a não ser na actividade educativa, quando a experiência do encontro faz nascer a esperança de uma convergência nos baubuciamto de uma liberdade».

Em todas as circunstâncias, a consciência pedagógica, ao pretender construir a consciência da contemporaneidade, enquanto consciência utópica, é, antes de mais, uma consciência do risco que desvela, por entre as brumas da história, os horizontes da esperança...

Adalberto Dias de Carvalho

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, E. — *Le Principe Espérance* (trad.), t. I, Paris, Gallimard, 1976.
- CARVALHO, A. D. — *Olhares e Percursos*, S. M. Feira, Fund. T. S. M. Feira, 1994.
- DELEUZE, G. — *Qu'est-ce la Philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- DREYFUS H.; RABINOW, P. — *Michel Foucault, Un parcours philosophique* (trad.) Paris, Gallimard, 1984.
- EINAUDI (enc.) — *Utopia* (pp. 333-396), Lisboa, I. N. C. M., 1985.
- FOUCAULT, M. — *As Palavras e as Coisas* (trad.), São Paulo, Martim Fontes, 1981.
- GRIMALDI, N. — *Ontologie du Temps*, Paris, P. U. F., 1993.
- HABERMAS, J. — *Le Discours Philosophique de la Modernité* (trad.), Paris, Gallimard, 1995.
- *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1987
- *Théorie de l'Agora Communicationnel*, (trad.), Paris, Fagard, 1987.
- HORKHEIMER, M. — *Éclipse de la Raison*, (trad.), Paris, Payot, 1974.
- KESTING, H. — *Utopie und Eschatologie*, (tese), Heidelberg, 1952.
- LEVINAS, E. — *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993.
- LEVITAS, R. — *The Concept of Utopia*, Londres, Ph. Allan, 1990.
- MEIRIEU, Ph. — *Le Choix d'Éduquer*, Paris, E. S. F., 1991.
- MÜNSTER, A. — *Figures de l'Utopie dans la Pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.
- NEUSÜSS, A. et. al. — *Utopia* (trad.), Barcelona, Barral Ed. 1970.
- RAULET, G. — «L'utopie est-elle un concept?», in *Ligues*, n.º 17, pp. 102-117, Paris, 1992.
- RICOEUR, P. — *Ideologia e Utopia* (trad.). Lisboa, Edições 70, 1991.
- SCHÉRER, R. — «Philosophie et Utopie», in *Ligues*, n.º 17, pp. 66-87, Paris, 1992.
- SOVERAL, E. A. — *Educação e Cultura*, Lisboa, I. N. P., 1993.
- TRIAS, E. — *Lógica del Límite*, Barcelona, Destino, 1991.