

Utopia e Distopia em Nossos Tempos

Utopia and Distopia in Our Times

SEYLA BENHABIB¹

Resumo

Este capítulo foi entregue como meu discurso de aceitação do Prêmio Ernst Bloch no Ernst Bloch Zentrum em Ludwigshafen, Alemanha, em 25 de setembro de 2009. O discurso foi publicado em alemão como “Zur Utopie und Anti-Utopie in unseren Zeiten. Rede anlässlich der Verleihung des Ernst-Bloch Preises 2009”, in *Bloch-Almanach* 28/2009, ed. Klaus Kufeld (Talheimer: Mosseingen-Talheim, 2009), pp. 11-27.

Palavras-chave: Utopia; Distopia; Direitos Naturais

Abstract

The text was delivered as Ernst Bloch Prize winner speech in the Ernst Bloch Zentrum in Ludwigshafen, Germany, on September 25, 2009. Translated from the English version, published as Chapter 10 of the book *Dignity in adversity: human rights in troubled times* (Cambridge: Polity, 2011).

Keywords: Utopia; Distopia; Natural Rights

1 Seyla Benhabib é professora da Cátedra Eugene Meyer de Ciência Política e Filosofia na Yale University e foi diretora do Programa em Ética, Política e Economia (2002-2008) da mesma universidade. seyla.benhabib@yale.edu.

Direitos Naturais e Utopias Sociais

Receber um prêmio com o nome de um grande pensador obriga aquele que o recebe a buscar suas influências e afinidades com esse notável intelectual. No meu caso, isso não foi difícil: meu primeiro livro, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Crítica, Norma e Utopia: Um estudo dos fundamentos da Teoria Crítica), publicado em inglês em 1986 e traduzido para o alemão em 1992 (Fischer Verlag), acabava com estas palavras de Ernst Bloch:

É tão urgente *suo modo* levantar o problema de uma herança do direito natural clássico quanto era falar da herança das utopias sociais. As utopias sociais e o direito natural tinham preocupações mutuamente complementares dentro do mesmo espaço humano; eles marcharam em separado, mas, infelizmente, não atacaram juntos... O pensamento social utópico dirigiu seus esforços para a felicidade humana, o direito natural se voltou para a dignidade humana. Utopias sociais retratavam relações nas quais o trabalho pesado e a sobrecarga teriam fim, o direito natural construía relações nas quais a degradação e os insultos teriam fim².

O que me pareceu especialmente importante nessa introspecção foi a insistência no conceito de utopia, apesar do embotamento da “filosofia do sujeito”. Deixe-me explicar. O marxismo clássico pressupunha o modelo de uma humanidade demiúrgica, externalizando-se por meio de sua própria atividade na história, mas também enfrentando suas próprias capacidades externalizadas como “capital”, como a soma total das forças alienadas que vieram a oprimir as pessoas. Emancipação significaria então a reapropriação desse potencial alienado pelos próprios indivíduos. Com essa afirmação, a crítica de Marx a Hegel iniciou a transição do sujeito da reflexão para o sujeito da produção. As características essenciais da nossa humanidade deixariam de ser definidas como aquelas de um *animal rationale*, mas como as de um *animal laborans*. O ato que nos elevou acima da natureza não foi

2 Ver Bloch (1986).

a reflexão, mas a produção, entendida como “práxis material, que constitui o mundo”. A natureza não era uma emanção do Espírito, como Hegel entendia; ao invés disso, a natureza significava a totalidade dessas condições objetivas, moldada e modificada pela atividade de sujeitos humanos. No entanto, essa inversão marxista de Hegel continuou com os pressupostos do que eu chamo de “filosofia do sujeito” (Benhabib, 1986:133-43).

A filosofia do sujeito tem suas raízes no modelo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ou seja, de um sujeito singular-coletivo chamado *Geist*, exteriorizando-se na história e retornando a si mesmo, reapropriando-se dessa “segunda natureza” que o defronta. Enquanto Hegel postulava uma reconciliação (*Versöhnung*) que se seguiria após a reflexão do *Geist* sobre as condições de seu próprio devir, Marx – em seguida Lukács e o jovem Bloch, bem como membros da Escola de Frankfurt – considerava tal reapropriação como se sucedendo ao longo de duas dimensões: em primeiro lugar, a atividade constitutiva do mundo, entendida como a prática material da produção social; e, em segundo, a prática transformadora, revolucionária. Nesta tradição, a atividade de constituição do mundo chamada práxis se referia a dois processos: a produção de material, por um lado, e a atividade revolucionária, por outro. Coadunando as distinções aristotélicas entre *poiesis* e *práxis*, entre *making* e *doing*, a tradição marxista-hegeliana, à qual o jovem Bloch pertencia, foi incapaz de elaborar as diferentes lógicas, estruturas e desenvolvimentos dessas atividades, com consequências condenáveis para a teoria e para a prática.

Bloch e a Filosofia do Sujeito

Desde o famoso ensaio de Jürgen Habermas, “Trabalho e Interação: Observações sobre a Filosofia do Espírito de Hegel de Jena” (*Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind*)³, a teoria

3 Ver Habermas (1973). Em relação à “experiência da consciência” na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, essas distinções entre as atividades de trabalho, produção e criação artística, por um lado, e as experiências de

crítica contemporânea tem distinguido as lógicas dessas diferentes atividades humanas que foram erroneamente reunidas em uma única sob o conceito de práxis como “atividade constitutiva do mundo”. O par conceitual de “redistribuição” e “reconhecimento”, usado em nossos dias por Axel Honneth e também por Nancy Fraser, é uma tentativa de diferenciar essas duas dimensões uma da outra e é tributária dessa distinção entre trabalho e interação⁴.

O jovem Bloch, parece-me, está em dívida, por um lado, com a filosofia do sujeito, e, por outro lado, está profundamente lutando contra ela. Em *The Spirit of Utopia* (O Espírito da Utopia, 1923), lemos:

E precisamente a essa classe, a sua luta de classes a priori economicamente revolucionária, Marx, em uma conjunção magnificamente paradoxal, entrega o legado de toda a liberdade, o início da história mundial após a pré-história, a primeira verdadeira revolução total, o fim de toda luta de classe, libertação do materialismo dos interesses de classe como tais⁵.

Como podemos inferir dessa passagem, a consequência mais importante do conceito unitário de práxis que dominava a filosofia do sujeito não era apenas analítica, mas também normativa. No marxismo clássico, ortodoxo ou crítico, a ênfase na economia andou de mãos dadas a um compromisso político com os interesses dessa classe privilegiada, ou seja, do proletariado industrial, agora considerado representante da humanidade como tal. Essa visão não seria somente incapaz de explicar a pluralização das formas de conflitos políticos e a emergência

aprendizagem moral e luta por reconhecimento, por outro lado, são observadas e retidas; é apenas em termos da experiência do das *Wir* – o observador filosófico que reúne novamente todas essas experiências em uma única narrativa unitária –, que a distinção entre trabalho e interação se perde. Ver também Honneth (1995); a crítica de Honneth das confusões dessas duas dimensões no trabalho da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt é analisada em Honneth (1997).

4 Cf. Fraser (1997); Fraser e Honnet (2003).

5 Ver Bloch (1923).

de novos atores emancipatórias em sociedades capitalistas avançadas, como também, na práxis histórica dos movimentos marxistas, ela levou a uma *política da singularidade coletiva*⁶. Por isso, entendo uma modalidade política, onde um grupo ou organização age em nome do todo. É evidente que essa usurpação da universalidade por um único grupo – que ora dizem ser representado pelo Partido, ora pelo Comitê Executivo, em outro momento pelo Líder, e assim por diante – só pode levar a uma política repressiva e anti-democrática. Distanciando-se do marxismo ortodoxo e da política stalinista, marxistas críticos não revisaram radicalmente as reivindicações à “universalidade” do proletariado até o final da década de 1930, quando a realidade europeia e a ascensão do fascismo não os deixou qualquer outra alternativa. Ernst Bloch também foi acusado de não ter se distanciado o suficiente do stalinismo⁷.

Todavia, o jovem Bloch já criticava a “teoria da astúcia da razão emprestada de Hegel” (1923:241). Marx, segundo Bloch, apesar de expor o caráter fetichista do processo de produção, ao “exorcizar” da história todos os sonhos, toda a utopia ativa e todas as metas finais de inspiração religiosa, veio a confirmar essa mesma “astúcia da razão”. Marx, “com suas ‘forças produtivas’, com o cálculo do ‘processo de produção’”, acaba defendendo, observa com muita argúcia Bloch, “o mesmo jogo demasiadamente constitutivo, o mesmo panteísmo, misticismo (...) o mesmo poder condutor que Hegel reservou à ‘Ideia’”(ibidem:241). É um claro repúdio à filosofia do sujeito. Também em outras passagens, apesar de seu endosso um tanto ingênuo à doutrina marxista-leninista do “desaparecimento do Estado” (ibidem:241), o Bloch do *Spirit of Utopia* já evocava “uma sociedade comunitária” (ibidem: 246), elogiando Marx por ter “purificado o planejamento socialista (...) do mero jacobinismo” (ibidem:236), e por ter “restaurado o espírito de Kant e de Baader” (ibidem).

6 Para uma boa perspectiva geral dos conflitos em torno desse tipo de política dentro da tradição marxista, ver Howard e Klare (1972).

7 Ver o tratamento polêmico e desdenhoso de Mark Lilla (2007), descrevendo Bloch como um “teólogo sem deus”.

Desse modo, o jovem Bloch tem, em muitos aspectos, mais em comum com as tradições anarquista e cooperativista dos primeiros socialistas utópicos que com as intenções marxistas-leninistas de tomada do Estado por meio da ditadura do proletariado. A conhecida seção sobre “A ideia socialista” termina com a seguinte visão apocalíptica: “É como Baal Shem diz: o Messias só poderá vir quando todos os convidados estiverem sentados à mesa; essa mesa é antes de tudo a mesa do trabalho, para além do trabalho, mas, ao mesmo tempo, é a mesa do Senhor”, e conclui esse trecho com outro totalmente ambivalente em seu significado: “no Reino da Filadélfia a organização da terra encontra sua metafísica fundamentalmente coordenativa” (*ibidem*: 246). Ao que Bloch poderia estar se referindo? Teria ele em mente a “cidade do amor fraternal” dos Quakers ou a assinatura da Declaração de Independência dos Estados Unidos em 1776? Não sabemos. Provavelmente, ambas. Trata-se de algo bem-vindo ou algo a ser rejeitado?

Em contraste com o messianismo apocalíptico do *Spirit of Utopia*, que às vezes endossa e às vezes se afasta da filosofia do sujeito, o trabalho posterior de Bloch, *Natural Law and Human Dignity* (Direito Natural e Dignidade Humana, 1961), é um acerto de contas mais sóbrio com o direito e com a doutrina dos direitos, ou com o que hoje chamaríamos de tradição do “liberalismo político”. Em um programa especial de rádio de 1961, com o título “*Naturrecht und menschliche Würde*” (“Direito Natural e Dignidade Humana”), destinado a apresentar o livro a um público maior, Bloch escreve:

Na medida em que não há dignidade humana possível – do tipo essencialmente intencionado pelo direito natural – sem libertação econômica, também não poderá se suceder qualquer libertação econômica sem que se inclua a questão dos direitos humanos... E, portanto, não há qualquer conquista real de direitos humanos sem o fim da exploração, mas também não há qualquer fim real da exploração sem a conquista de direitos humanos.

E mais adiante:

Admitindo-se que a dignidade humana (que é a intenção fundamental de todas as teorias do

direito natural) não é de todo possível sem a emancipação econômica, a emancipação econômica não pode acontecer, no entanto, sem o acompanhamento da concretização de direitos humanos... Não há qualquer estabelecimento real dos direitos humanos sem o fim da exploração, mas tampouco um verdadeiro fim da exploração econômica sem o estabelecimento de direitos humanos⁸.

Como podemos pensar no fim da exploração e na realização dos direitos humanos? Será que não estamos sob o risco de voltar a cair no *abstrakte Sollen* (no dever abstrato), como formulado tão vigorosamente na famosa crítica de Hegel a Kant⁹? O próprio Bloch falou de “utopia concreta”, ou “utopia reflexiva”¹⁰. As utopias sociais não se esgotam nos sonhos de engenharia social dos primeiros pensadores burgueses; ao contrário, elas visavam, o *noch nicht*, o ainda-não. Quando e como o “ainda-não” se manifesta?

Utopia e Novos Movimentos Sociais

O fim da filosofia do sujeito e a virada da “crítica da razão instrumental” em direção à racionalidade comunicativa muda o significado da utopia em nossas sociedades. Por mais de duas décadas, tenho aceitado as linhas gerais dessa mudança de paradigma, que nos permite repensar a utopia em novos termos, os quais, porém, possuem notável proximidade, creio eu, com o pensamento de Ernst Bloch. Não podemos mais supor que há um ponto de vista privilegiado na estrutura social que outorga a seus ocupantes uma visão especial da totalidade. Tampouco podemos pressupor que as fontes utópicas do espírito objetivo secaram. Os novos movimentos sociais de nosso tempo – do movimento das mulheres nas últimas seis décadas ao movimento ecológico, do movimento dos *sans papiers*, imigrantes ilegais e refugiados aos ativistas do Fórum Social Mundial, que buscam empoderar o “Sul Global” – não

8 Ver Bloch (1985). Tradução da autora.

9 Ver o tratamento bastante instrutivo de Schiller (1985).

10 Ver Bloch (1986).

compartilham da arrogância do final do século XIX e início do século XX; eles não sustentam que uma particularidade pode representar a universalidade como tal. Eles estão cientes da “diferença”, da “alteridade” e da “heterológica” de suas experiências diferentemente situadas; eles lutam para reconhecer essa heterológica da pluralidade como um momento de força e não de fraqueza.

Esses movimentos continuam dentro do espírito do direito natural e da utopia social na medida em que almejam a criação de uma “comunidade política” de direitos e prerrogativas e uma “associação de necessidades e de solidariedade”¹¹. Por uma *comunidade política*, entendo uma unidade democrática e pluralista, composta por muitas comunidades, unidas por meio de um dispositivo – democrático, legal, político e administrativo – comum. Em contrapartida, uma *associação de necessidades e de solidariedade* é uma comunidade em ação, formada por um conjunto de valores e ideais compartilhados que sustentam a concretude do outro com base no reconhecimento de sua dignidade como um outro generalizado. Tais comunidades não são dadas de antemão; elas surgem por meio das lutas dos oprimidos, dos explorados e dos humilhados. A comunidade de necessidades e de solidariedade é criada nos interstícios das sociedades por esses novos movimentos sociais, os quais, por um lado, lutam para estender as promessas universalizantes do espírito objetivo – justiça, direitos sociais e políticos – e, por outro, procuram combinar a lógica da justiça, com a da amizade e da solidariedade. A perspectiva do “outro generalizado” representa o legado do direito natural, enquanto a do “outro concreto” continua a aspiração das utopias sociais.

No início de 1990, desenvolvi o contraste e a complementaridade entre as perspectivas do “outro generalizado” e do “outro concreto”, como resultado de meu envolvimento com a teoria feminista e com a ética feminista¹². Ainda assim, a frase de Bloch segundo a qual

11 Ver Benhabib (1986).

12 Ver Benhabib (1992).

* A escola pública nos EUA, como na maioria dos países, é financiada com re-

“utopias sociais e o direito natural tinham preocupações mutuamente complementares dentro do mesmo espaço humano; eles marcharam em separado, mas, infelizmente, não atacaram juntos” (*Natural Law and Human Dignity*: xxix), que citei na conclusão de *Critique, Norm and Utopia* (353), foi uma inspiração a esse respeito.

O Reenquadramento do Estado e da Sociedade na Globalização

Como podemos pensar mais especificamente na complementaridade entre o direito natural e as utopias sociais ou, nos termos da ética, na interdependência entre o outro generalizado e o outro concreto? Enfrentamos hoje um desafio que tem abalado o enquadramento não só do pensamento social crítico marxista, mas da sociologia clássica em geral. Os clássicos da teoria social – Tönnies, Marx, Weber, Durkheim, Simmel e os teóricos da Escola de Frankfurt – assumiam que a unidade da análise social era a sociedade civil organizada como Estado-nação. Muitos dos dualismos em torno dos quais esses modelos se centraram – sociedade versus comunidade, solidariedade orgânica versus mecânica, racionalidade com relação a fins versus racionalidade com relação a valores, dinheiro versus amor, o estrangeiro versus o vizinho, a razão instrumental versus a substantiva – refletiam as contradições da sociedade capitalista moderna no processo de desenvolvimento de suas instituições de integração social. A questão era se tais sociedades conseguiriam realizar a integração de seus membros em um conjunto sociocultural coerente ou se elas entrariam em colapso sob o peso de suas próprias contradições, geradas pelas disfuncionalidades do mercado e pelas demandas da sociedade civil capitalista. O Estado era, em certos momentos, considerado um mero epifenômeno dessas forças maiores; em outros, era visto como um poder independente,

cursos de impostos. O voucher escolar é um certificado emitido pelo governo dos EUA que funciona como uma restituição dos recursos tributados da família que se destinariam à educação, uma vez renunciada a utilização do sistema educacional público. Os pais podem então usar esse certificado para financiar os estudos dos filhos em escolas privadas. Escolas *charter* são escolas financiadas pelo Estado, porém com administração autônoma – seu objetivo é promover a competição com escolas públicas submetidas à administração escolar pública convencional.

prevalecendo sobre a sociedade civil, incumbido com as tarefas da educação, da defesa militar e da regulação da economia, visando evitar que a sociedade implodisse.

Hoje, conforme avançamos em direção à formação da sociedade mundial, enfrentamos a questão de saber se deveríamos mesmo falar de “sociedade”. Podemos estar diante de uma “dessocialização da sociedade”. Conforme a sociedade se transforma na sociedade mundial, muitas funções de condução político-econômica e integração sócio-simbólica são entregues a outros agentes: nos Estados Unidos, em particular, vemos a crescente privatização do sistema educacional por meio de *vouchers* escolares e escolas *charter**, bem como a privatização de prisões e até mesmo de funções militares, com o surgimento de organizações como a Blackwater, ativa na Guerra do Iraque e agora denominada por um nome de ficção científica, “Xe”. Pouco a pouco, as funções públicas do Estado-nação estão sendo transferidas a organizações privadas, as quais estão minando o poder do Estado de direito ao evitar a supervisão parlamentar e jurídica. Na verdade, a transferência de funções estatais, tais como vigilância, prisão e defesa militar, para essas organizações, é uma maneira de evitar controles parlamentares e democráticos, vistos como formas politicamente nocivas de interferência no julgamento dos assim chamados “quadros militares profissionais” e seus companheiros paramilitares. Certamente, essas tendências são mais visíveis nos EUA. Países da Europa somente têm sido capazes de resistir a algumas das investidas dessas forças globais abdicando da soberania clássica da Vestefália e, conseqüentemente, aumentando a capacidade estatal de condução em algumas áreas, como controle de fronteira, e perdendo-a em outras, como política econômica e fiscal. Pouco a pouco, porém, ambas as funções de condução e de integração do Estado-nação estão sendo delegadas para outras estruturas: seja em direção a estruturas subnacionais, como no caso da “terceirização”, seja em direção a estruturas supranacionais de condução econômica e militar e de integração socioeconômica, como no caso da União Europeia. A *World Wide Web* (Rede de Alcance Mundial) e o sistema mundial de entretenimento atual exercem uma influência mais forte sobre a imaginação da geração entre 15 e 25 anos de idade do que as escolas, pais, ou outras associações da sociedade civil.

Diante da maior crise econômica desde a Grande Depressão da década de 1930, nossos sistemas políticos, no entanto, ainda estão debatendo nos limites de velhos quadros regulatórios da economia mundial. Por um lado, estamos diante de sociedades que estão perdendo suas capacidades socioculturais e simbólicas de integrar um número crescente de indivíduos; por outro lado, estamos diante de uma economia mundial que abalou quase todos os países em todos os continentes, mas, em face desta crise, são repetidos apenas slogans esgotados e velhos sobre regulação de lucros no exterior e sobre uma melhor cooperação. Recordemos Bloch mais uma vez: “Não há qualquer estabelecimento real dos direitos humanos sem o fim da exploração, mas tampouco um verdadeiro fim da exploração econômica sem o estabelecimento de direitos humanos”. Hoje, o quadro para se levantar reivindicações de justiça e para se exigir direitos socioeconômicos foi transformado. Na era da interdependência socioeconômica global, os Estados-nação não podem ser os únicos e exclusivos destinatários de reivindicações redistributivas, embora eles possuam a responsabilidade primária de atender as demandas de seus cidadãos e residentes com todos os meios ao seu alcance.

No início do século XXI, a interdependência socioeconômica global é vivenciada menos como se fôssemos membros em uma “república mundial”, no sentido kantiano, e mais na forma da crueldade crescente dos “ricos” contra os “pobres”. As recentes políticas de migração e asilo da União Europeia são um exemplo em questão: as margens do Mediterrâneo estão se tornando cemitérios, repletos de corpos de africanos, chineses e povos do Oriente Médio, que fogem da pobreza em seus países para encontrar a morte nas mãos de guias e capitães traiçoeiros. Aqueles que têm a sorte de não morrer no caminho, enfrentam “campos de recolhimento” ou “campos de processamento de trânsito”, nos quais eles são deixados a um futuro indefinido antes de serem deportados para os países de onde originalmente fugiram por medo de perseguição. A distinção entre o migrante e o refugiado político, que pode ter servido bem o sistema mundo estatal como uma diretriz ao final da Segunda Guerra Mundial e durante a Guerra Fria, não é mais útil. Marginalização, discriminação econômica e perseguição política são interdependentes. Não obstante, os movimentos

migratórios de todo o mundo estão sendo criminalizados sem uma noção clara das forças econômicas mundiais que dão origem a eles.

Há um exemplo que eu uso para explicar aos meus alunos por que as migrações ocorrem como resultado das forças de “atração-e-repulsão” na economia mundial. Os imigrantes dizem: “estamos aqui, porque vocês estavam lá”, “nós não atravessamos a fronteira, a fronteira nos atravessou”. O que isso significa? Por exemplo, por meio do Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA) na década de 1990, os EUA começaram a exportar milho para o mercado mexicano. Esse tipo de milho era mais resistente a doenças e pragas que tipos locais e, em pouco tempo, as exportações de milho estadunidense empurrou os agricultores mexicanos para fora do mercado. Esses agricultores, por sua vez, se tornaram migrantes pobres e desempregados, tentando atravessar o deserto para chegar aos Estados Unidos, onde, ironicamente, eles costumam se tornar – quando têm sorte – trabalhadores imigrantes em situação irregular nos campos agrícolas da Califórnia ou trabalhadores intermitentes no Arizona e no Novo México.

Qual é a resposta para essa tragédia humana? A criminalização do migrante, a militarização da fronteira e a hipocrisia das autoridades governamentais e líderes políticos, os quais têm medo de enfrentar a represália do agronegócio se combaterem seus efeitos destrutivos na economia mexicana. Situações semelhantes se repetem também dentro da União Europeia, que protege seus próprios agricultores com subsídios lucrativos, enquanto arruína os agricultores africanos ao se recusar a abrir seus mercados domésticos.

Um Legado Blochiano

Que forma pode então uma utopia concreta e reflexiva assumir sob tais circunstâncias? Primeiro, precisamos expandir o legado dos direitos naturais de modo a incluir as lutas do movimento feminista e do movimento dos *sans-papiers* e dos “imigrantes ilegais”. Temos de lutar contra a criminalização do imigrante e do estrangeiro; temos que lutar pelo reconhecimento dos direitos civis e socioeconômicos dos outros e pela eliminação dos obstáculos colocados no caminho de

imigrantes residentes de longa duração à aquisição da cidadania. Essas reivindicações estendem direitos naturais para além das fronteiras dos Estados e, talvez pela primeira vez na história humana, elas estendem o núcleo cosmopolita de todo pensamento do direito natural, o qual existe desde os estoicos, a toda humanidade. Isto significa tratar o migrante, o refugiado e o estrangeiro como o “outro generalizado”, com quem estamos dispostos a compartilhar direitos iguais. Há uma bela passagem nos escritos de Bloch que confirmam essa visão. Ele escreve:

O conteúdo dessa lei da humanidade, desse *nomos anthropos*, como ressurgido no direito natural estoico, era a igualdade inata de todas as pessoas (a abolição da diferença de valor entre escravos e senhores, bárbaros e gregos) e a unidade de todos os povos enquanto membros de uma comunidade internacional, isto é, do império racional do amor. (Bloch, *Natural Law and Human Dignity*: 13, grifo no original)

Para além de alargar a perspectiva do outro generalizado, precisamos também exercer os poderes do “pensamento ampliado” por meio da nossa imaginação moral, com o objetivo de compreender a perspectiva do outro concreto. Será que conseguimos ver o mundo através dos olhos da mãe de quatro filhos no Equador ou em Gana, cujo marido foi assassinado ou desapareceu como consequência da violência de grupos armados, e que deixa seus filhos com uma mãe idosa ou tia, enquanto ela se arrisca a cruzar a fronteira para o Arizona ou ir de bote ao sabor das ondas de Tânger buscando chegar à Itália? Será que conseguimos entender que essa mulher não é uma criminosa, mas alguém com uma história concreta, com necessidades concretas, com desejos e aspirações, como você e eu? Será que conseguimos encontrar a solidariedade em nós mesmos para não criminalizá-la, mas para ajudá-la a encontrar um trabalho decente? Será que conseguimos encontrar a decência de investir em vários programas em seu país para que ela possa aprender a ajudar a si mesma e a seus filhos? Essas ideias de desenvolvimento solidário e de investimento cooperativo nos países do Sul não são novas, mas elas têm recuado de nossa consciência. A utopia social do outro concreto exige o tratamento do estrangeiro não só com respeito, mas também com compaixão; frente à interdependência de nossas necessidades, devemos avançar em direção a soluções

interdependentes, exercitando a imaginação social. O cosmopolitismo não significa a eliminação das diferenças locais ou a rejeição do apego aos próximos de nós. O cosmopolitismo significa ampliar o alcance de nossa simpatia moral cada vez mais, para que os seres humanos nos pareçam mais como “outros concretos”, cujos direitos como “outros generalizados” estamos dispostos a conclamar e a defender.

Essa utopia do cosmopolitismo se tornou muito mais concreta em nossos tempos do que quando foi articulada por pensadores como Kant, no século XVIII. Kant viu a expansão do capitalismo comercial e marítimo ocidental, para Índia e China em particular, com ambivalência: por um lado, na medida em que tal espírito do capitalismo congregava a raça humana por meio do comércio, ele o via com bons olhos; por outro, ele não tinha ilusões sobre um comércio que era muitas vezes um intercâmbio desigual, podendo trazer miséria para os povos não-europeus¹³. Vivemos hoje em uma sociedade global. Notícias e germes, commodities e ações, moda e entretenimento circulam em uma esfera pública mundial, mas esta ainda não é um espaço público global de ação e de decisão. Tornamo-nos conscientes de que as consequências de nossas ações forçosamente afetam aqueles em partes remotas do mundo, através de calamidades globais, como as alterações climáticas, secas, tufões, catástrofes financeiras e a propagação de doenças. Precisamos desenvolver tanto uma *ética planetária*, para nos guiar face à devastação que estamos causando na terra como espécie; quanto uma esfera pública global, como uma esfera de ação e de deliberação, na qual nos conectemos por meio de instâncias e instituições formais e informais cada vez mais interdependentes em direção ao federalismo republicano. Essas seriam as utopias concretas do nosso tempo.

A Ameaça das Distopias

Não podemos nos esquecer das distopias potenciais do nosso tempo; caso contrário, essas esperanças podem parecer nada mais que votos piedosos ou utopias abstratas. Entre as distopias do nosso tempo, uma

13 Ver Kant (1795).

que parece plausível para muitos, é a de um império cada vez mais militarizado, um *hegemon* mundial, submetendo todos os países do mundo a crescente criminalização e vigilância; punindo os pobres, colocando-os na prisão e deixando os necessitados e os destituídos caírem através do tecido social na criminalidade, na loucura e no abuso de drogas. Os Estados Unidos chegaram muito perto de tal distopia nos oito anos do governo de George W. Bush, e essa é a razão pela qual o choque do furacão Katrina em 2005 permaneceu na psique estadunidense. Foi como se um espelho fosse apontado para os piores temores sobre as possibilidades distópicas nos Estados Unidos.

Se a distopia para os Estados Unidos é a de uma comunidade política militarizada pós-democrática, para a Europa é o crescimento do egoísmo regional e o crescente conflito entre o Norte e o Sul, Leste e Oeste. Essas fissuras no tecido europeu se manifestaram com a assim chamada crise grega, em 2010. Parecia que o projeto europeu estava e continua a estar em frangalhos. O dano causado ao senso de solidariedade europeu foi intenso e não será cicatrizado tão fácil e rapidamente. A distopia europeia também se manifesta por meio do ódio com relação a estrangeiros, e em particular ao Islã; na crescente marginalização daqueles que não conseguem voltar a entrar no mercado de trabalho; no processo de se voltar para dentro em direção a uma forma de grande chauvinismo civilizacional, já evidente em muitos pronunciamentos do presidente francês Sarkozy; no definhamento da cultura política pela fraqueza de uma social democracia cada vez mais tediosa, que é muito temerosa para abraçar o internacionalismo ou para implementar as soluções difíceis e inovadoras que poderiam conter o capitalismo global.

Possibilidades distópicas também existem para nações como China, Brasil e Índia, que estão agora enfrentando todos os tumultos da integração ao mercado global. Nesses países e em muitos outros, uma elite relacionada mundialmente está isolada – na verdade, protegida – das massas miseráveis por guarda-costas e por uma segurança especial que guarda seus condomínios fechados. A elite brasileira voa com helicópteros de cobertura à cobertura, a fim de escapar da miséria e do perigo de dirigir ao longo de favelas. Nesse ínterim, a

massa de trabalhadores chineses enfrenta o fechamento de fábricas, enquanto lhes é servida comida de bebê misturada com substâncias químicas; jovens rapazes e moças na Tailândia e em outros lugares se prostituem para os dispostos turistas ocidentais, e camponeses pobres lutam com secas, bem como com cheias, cada vez mais intensas por todo o Sudeste Asiático.

É também obrigação do pensamento utópico concreto, ou do pensamento utópico reflexivo, levar em conta essas distopias. O quadro para a realização de ambos os direitos naturais e as utopias sociais exige hoje uma imaginação cosmopolita. Somente então, e talvez somente então, podemos abordar o futuro com o espírito de um *experimentum mundi*, nas palavras de Bloch – um experimento com e do mundo, no qual lutamos por uma ética planetária e uma esfera pública global.

Referências Bibliográficas

BENHABIB, Seyla. (1986), *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theor.* New York: Columbia University Press.

_____. (2011), *Dignity in adversity: human rights in troubled times.* Cambridge: Polity.

_____. (1992), “The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* New York: Routledge, pp.148-78.

BLOCH, Ernst. (1986), *Natural Law and Human Dignity.* Cambridge, MA: MIT Press, p.xxix.

BLOCH, Ernst. (1985), “Naturrecht und menschliche Würde. Rundfunkvortrag 1961”, in *Bloch-Almanach 5.* Folge, Baden-Baden, hrsg. Von Ernst-Bloch-Archiv, pp. 165-79.

_____. (1986), *The Principle of Hope*, vol. 1, Cambridge, MA: MIT Press.

_____. (1923), *The Spirit of Utopia.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, p. 240.

FRASER, Nancy. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition.* New York: Routledge.

FRASER, Nancy e HONNET, Axel. (2003), *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange.* London: Verso.

HABERMAS, Jürgen. (1973), “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind,” in *Theory and Practice.* Boston, MA: Beacon Press, pp.142-69.

HOWARD, Dick e KLARE, Karl E. (1972), *The Unknown Dimension:*

European Marxism since Lenin. New York: Basic Books.

HONNET, Axel. (1997), “Horkheimer’s Original Idea: The Sociological Deficit of Critical Theory,” in *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 5-31.

_____. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity.

KANT, Immanuel. (1795), “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, in *Political Writings*. Ed. Hans Reiss, pp. 93-130.

LILLA, Mark. (2007), *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*. New York: Vintage Books, pp. 285-92.

SCHILLER, Hans-Ernst. (1985), “Kant in der Philosophie Ernst Blochs”, in *Bloch-Almanach*. 5. Folge, Baden-Baden, hrsg. Von Ernst-Bloch-Archiv, pp. 45-93.

Recebido em 26/04/2012
Aprovado em 13/07/2012