

**A  
ECOLOGIA  
DA  
LIBERDADE**

**O Surgimento e a  
Dissolução da Hierarquia**

**MURRAY BOOKCHIN**

**PrintLeaks**

Tradução: Ernesto Kramer  
**PrintLeaks**

[publicarlit@hotmail.com](mailto:publicarlit@hotmail.com)

Revisões: Zé Henrique e Prof. Magnus

# CONTEÚDO

Reconhecimentos	4
Introdução	8
1 O Conceito de Ecologia Social	27
2 As perspectivas da sociedade orgânica	62
3 O surgimento da hierarquia	88
4 Epistemologias da Regra	125
5 O legado da dominação	165
6 Justiça igual e exata	193
7 O legado da liberdade	228
8 De santos a vendedores	260
9 Duas imagens de tecnologia	296
10 A matriz social da tecnologia	323
11 As ambiguidades da liberdade	360
12 Uma sociedade ecológica	426
Epílogo	471
Notas	497

# RECONHECIMENTOS

Este livro se sustenta por si próprio e projeta uma teoria coerente da ecologia social que é independente da sabedoria convencional de nosso tempo. Seja como for, sempre nos apoiamos em outros, ainda seja para resolver os problemas que estes mesmos outros pudessem ter colocado.

Assim, devemos muito ao trabalho de Max Weber, Max Horkheimer, Theodor Adorno e Karl Polanyi, que todos anteciparam tão brilhantemente os problemas de dominação e as crises da razão, da ciência e das técnicas que hoje nos cercam. Tentei resolver essas questões seguindo caminhos intelectuais abertos pelos pensadores anarquistas do século anterior, particularmente o mutualismo natural e social de Peter Kropotkin. Não compartilho seu compromisso com o confederalismo com base em contratos e trocas, e acho sua noção de "sociabilidade" (que pessoalmente interpreto como "mutualismo simbiótico") entre organismos não humanos um pouco simplista. Contudo, Kropotkin é único em sua ênfase na necessidade de uma reconciliação da humanidade com a natureza, o papel da ajuda mútua na evolução natural e social, seu ódio à hierarquia e sua visão de uma nova técnica baseada na descentralização e na escala humana. Acredito que tal ecologia social libertária possa evitar as ideologias neo-kantianas dualistas, como o estruturalismo e muitas teorias da comunicação -um dualismo muito em voga atualmente. Para conhecer o desenvolvimento da dominação, técnica, ciência e subjetividade -a última na história natural e na humana- é preciso encontrar os fios unificadores que superam as disjunções entre a natureza não humana e a natureza humana.

Minha dívida intelectual com Dorothy Lee e Paul Radin na antropologia é enorme e aprecio o tempo em que encontrei o trabalho de E. A. Gutkind e com as reflexões utópicas de Martin Buber. Eu achei o Fenômeno da Vida de Hans Jonas uma fonte sempre refrescante de inspiração na filosofia da natureza, bem como em um livro de rara graça estilística. Quanto ao resto, recorri a uma tradição cultural tão vasta que não faria sentido sobrecarregar nomes

ao leitor; essa tradição aparece em todo o livro e dificilmente requer delinearmento.

Sou grato a Michael Riordan, que foi mais do que um editor zeloso e generoso. Sua leitura meticulosa deste livro, suas perguntas profundamente inteligentes, suas críticas perspicazes e sua demanda por concisão e clareza tornaram este livro mais acessível ao leitor anglo-americano do que eu poderia estar inclinado a fazer. Para uma perspectiva europeia, devo agradecer ao meu querido amigo Karl-Ludwig Schibel, que, ao ler os capítulos iniciais, trouxe a eles as perguntas sofisticadas de seus alunos na Universidade de Frankfurt e me obrigou a examinar questões que eu normalmente teria ignorado. Richard Merrill, como Michael Riordan, foram uma fonte inesgotável de artigos e dados dos quais é derivado o material científico do Epílogo. Ter um biólogo tão capaz e absorvedor em mãos é mais do que um privilégio; é uma iguaria intelectual. Desejo agradecer a Linda Goodman, uma excelente artista, por trazer seus talentos como diretora de arte para a concepção deste livro e por torná-lo esteticamente atraente. Tive o benefício de editores de cópias altamente simpáticos, particularmente Naomi Steinfeld, que exibiram uma compreensão notável de minhas ideias e intenções.

Ao escrever *A Ecologia da Liberdade*, tive o apoio de muitas pessoas, algumas das quais gostaria de citar aqui de maneira apreciativa. Meus agradecimentos vão a Amadeo Bertolo, Gina Blumenfeld, Debbie Bookchin, Joseph Bookchin, Robert Cassidy, Dan Chodorkoff, John Clark, Jane Coleman, Rosella DiLeo, 'David e Shirley Eisen, Ynestra King, Allan Kurtz, Wayne Hayes, Brett Portman, Dmitri Roussopoulos, Trent Schroyer e meus colegas no Ramapo College de Nova Jersey e no Institute for Social Ecology em Vermont. Eu não poderia ter começado a escrever este livro no início dos anos 70 sem uma bolsa da Fundação Rabinowitz, nem poderia ter concluído uma década depois sem o ano sabático que me foi concedido pelo Ramapo College.

Este foi um livro rebelde que ganhou vida própria. Portanto, não posso deixar de fechar esses agradecimentos com as observações

requintadas (todas as falhas de gênero à parte) do meu utópico favorito, William Morris:

Os homens lutam e perdem a batalha, e aquilo pelo que eles lutaram se impõe apesar de sua derrota, e quando o resultado disso não é o que eles queriam dizer, e outros homens têm que lutar pelo que eles queriam sob outro nome.

*Murray Bookchin  
Burlington, Vermont  
Outubro de 1981*

Podemos concluir que a lição que o homem deriva do estudo da natureza e de sua própria história é a presença permanente de uma dupla tendência -em direção a um maior desenvolvimento por um lado da sociabilidade e, por outro lado, por um consequente aumento da intensidade da vida ... Essa dupla tendência é uma característica distintiva da vida em geral. Está sempre presente e pertence à vida, como um de seus atributos, independentemente dos aspectos que a vida possa assumir em nosso planeta ou em qualquer outro lugar. E isso não é uma afirmação metafísica da "universalidade da lei moral" ou uma mera suposição. Sem o crescimento contínuo da sociabilidade e, conseqüentemente, da intensidade e variedade de sensações, a vida é impossível.

*Peter Kropotkin, Ética*

Estamos esquecendo como dar presentes. A violação do princípio da troca tem algo sem sentido e implausível; aqui e ali, até as crianças olham desconfiadas para o doador, como se o presente fosse apenas um truque para lhes vender pincéis ou sabão. Em vez disso, temos caridade, beneficência administrada, a troca planejada das feridas visíveis da sociedade. Em suas operações organizadas, não há mais espaço para os impulsos humanos; de fato, o presente é necessariamente acompanhado de humilhação através de sua distribuição, sua justa alocação, em suma, através do tratamento do destinatário como um objeto.

*Theodor Adorno, Minima Moralia*

A ontologia como fundamento da ética foi o princípio original da filosofia. O divórcio deles, que é o divórcio dos reinos "objetivo" e "subjetivo", é o destino moderno. Seu reencontro só pode ser efetuado a partir do fim "objetivo", isto é, através de uma revisão da ideia de natureza. E está se tornando, ao invés de natureza permanente, que cumpriria tal promessa. Da direção imanente de sua evolução total, pode haver um destino do homem por cujos termos a pessoa, no ato de se realizar, perceberia ao mesmo tempo uma preocupação com a substância universal. Portanto, resultaria um princípio de ética que, em última análise, não se baseia na autonomia do eu nem nas necessidades da comunidade, mas em uma atribuição objetiva pela natureza das coisas.

Hans Jonas, *O Fenômeno da Vida*

# INTRODUÇÃO

Este livro foi escrito para satisfazer a necessidade de uma ecologia social consistentemente radical: uma ecologia da liberdade. Estava amadurecendo em minha mente desde 1952, quando me tornei consciente da crescente crise ambiental que assumiria proporções tão monumentais uma geração depois. Naquele ano, publiquei um artigo em tamanho de volume, "The Problems of Chemicals in Food" (mais tarde a ser republicado em forma de livro na Alemanha como *Lebensgefährliche Lebensmittel*). Devido à minha formação intelectual marxista primitiva, o artigo examinou não apenas a poluição ambiental, mas também suas origens sociais profundas. As questões ambientais desenvolveram-se em minha mente como questões sociais, e os problemas da ecologia natural tornaram-se problemas da "ecologia social" uma expressão pouco em uso na época.

O assunto nunca me deixou. Na verdade, suas dimensões eram para ampliar e aprofundar imensamente. No início dos anos 60, meus pontos de vista poderiam ser resumidos em uma formulação bastante nítida: a própria noção da dominação da natureza pelo homem decorre da verdadeira dominação humana pelo ser humano. Para mim, esta foi uma reversão de conceitos de longo alcance. Os muitos artigos e livros que publiquei nos anos seguintes a 1952, começando com *Nosso Ambiente Sintético* (1963) e continuando com *Towards an Ecological Society* (1980), foram em grande parte explorações desse tema fundamental. Como uma premissa levou a outra, ficou claro que um projeto altamente coerente estava se formando em meu trabalho: a necessidade de explicar o surgimento da hierarquia social e da dominação e elucidar os meios, a sensibilidade e a prática que poderiam produzir uma sociedade ecológica verdadeiramente harmoniosa. Meu livro *Post-Scarcity Anarchism* (1971) foi pioneiro nessa visão. Composto por ensaios datados de 1964, dirigiu-se mais à hierarquia do que à classe, à dominação e não à exploração, às instituições libertadoras, em vez da mera abolição do Estado, à liberdade e não à justiça e ao prazer em vez de felicidade. Para mim, essas mudanças de ênfases não eram mera retórica contracultural; eles



marcaram uma partida abrangente do meu compromisso anterior com ortodoxias socialistas de todas as formas. Eu visualizei uma nova forma de ecologia social libertária -ou o que Victor Ferkiss, ao discutir minhas visões sociais, apropriadamente chamou de "eco-anarquismo".

Tão recentemente quanto nos anos sessenta, palavras como hierarquia e dominação raramente eram usadas. Os radicais tradicionais, particularmente marxistas, ainda falavam quase exclusivamente em termos de classes, análises de classes e consciência de classes; seus conceitos de opressão eram principalmente confinados à exploração *material*, à moagem da pobreza e ao abuso injusto do trabalho. Da mesma forma, Anarquistas ortodoxos colocaram a maior parte de sua ênfase no Estado como a fonte onipresente de coerção social. <sup>1</sup> Assim como o surgimento da propriedade privada tornou-se o "pecado original" da sociedade na ortodoxia marxista, o surgimento do Estado tornou-se o "pecado original" da sociedade na ortodoxia anarquista. Mesmo a contracultura primitiva dos anos sessenta evitou o uso do termo hierarquia e preferiu "Questionar a Autoridade" sem explorar a gênese da autoridade, sua relação com a natureza e seu significado para a criação de uma nova sociedade.

Durante esses anos, também me concentrei em como uma sociedade verdadeiramente livre, baseada em princípios ecológicos, poderia mediar a relação da humanidade com a natureza. Como resultado, comecei a explorar o desenvolvimento de uma nova tecnologia dimensionada para dimensões humanas compreensíveis. Tal tecnologia incluiria pequenas instalações solares e eólicas, jardins orgânicos e o uso de "recursos naturais" locais trabalhados por comunidades descentralizadas. Esta visão rapidamente deu origem a outra -a necessidade de democracia direta, para descentralização urbana, para o auto-emprego baseado em formas comunais de vida social- em resumo, a Comuna não-autoritária composta por comunidades.

---

<sup>1</sup> Uso a palavra "ortodoxo" aqui e nas páginas subsequentes. Refiro-me não aos destacados teóricos radicais do século XIX - Proudhon, Kropotkin e Bakunin, mas para seus seguidores que muitas vezes transformavam suas ideias em constante evolução em rígidas, doutrinas sectárias. Como um jovem anarquista canadense, David Spanner, colocou em uma conversa, "se Bakunin e Kropotkin tivessem dedicado tanto tempo à interpretação como muitos de nossos libertários contemporâneos... duvido que o Deus e o Estado de Bakunin ou Apoio Mútuo de Kropotkin já teriam sido escritos".

Quando publiquei essas ideias ao longo dos anos -especialmente na década entre os anos sessenta e setenta- o que começou a me incomodar foi o grau em que as pessoas tendiam a subverter sua unidade, coerência e foco radical. Noções como descentralização e escala humana, por exemplo, foram habilmente adotadas sem referência a técnicas solares e eólicas ou a práticas bioagrícolas que são seus fundamentos materiais. Foi permitido a cada segmento despencar por conta própria, enquanto a filosofia que os unia em um todo integrado foi deixada de lado. A descentralização entrou no planejamento da cidade como mero estratagema para o design da comunidade, enquanto a tecnologia alternativa se tornou uma disciplina estreita, cada vez mais confinada à academia e a uma nova geração de tecnocratas. Por sua vez, cada noção se divorciou de uma análise crítica da sociedade -de uma teoria radical da ecologia social.

Tornou-se claro para mim que era a unidade de minhas visões -seu holismo ecológico, não apenas seus componentes individuais- que lhes dava um impulso radical. Que uma sociedade é descentralizada, que usa energia solar ou eólica, que é cultivada organicamente ou que reduza a poluição nenhuma dessas medidas por si só ou mesmo em combinação limitada com outros formam uma sociedade ecológica. Nem as etapas fragmentárias, por mais bem-intencionadas, resolvem parcialmente os problemas que atingiram um caráter universal, global e catastrófico. Na verdade, "soluções" parciais servem apenas como cosméticos para ocultar a natureza profunda da crise ecológica. Dessa forma, desviam a atenção do público e a percepção teórica de um entendimento adequado da profundidade e do escopo das mudanças necessárias.

Combinadas em um todo coerente e apoiadas por uma prática consistentemente radical, no entanto, essas visões desafiam o status quo de maneira abrangente -da única maneira proporcional à natureza da crise. Foi precisamente essa síntese de ideias que busquei alcançar em *A Ecologia da liberdade*. E essa síntese teve que estar enraizada na história -no desenvolvimento de relações sociais, instituições sociais, mudança de tecnologias e sensibilidades e estruturas políticas; somente dessa maneira eu poderia estabelecer um senso de gênese, contraste e continuidade que daria sentido real aos meus pontos de vista. O pensamento utópico reconstrutivo que se seguiu da minha síntese poderia então ser baseado nas realidades da

experiência humana. O que deveria ser poderia se tornar o que teria que ser, se a humanidade e a complexidade biológica sobre a qual repousa era para sobreviver. Mudanças e reconstruções poderiam surgir dos problemas existentes, em vez de pensamentos ilusórios e caprichos nebulosos.

**M**eu uso da palavra hierarquia na legenda deste trabalho deve ser provocativo. Existe uma forte necessidade teórica de contrastar a hierarquia com o uso generalizado das palavras classe e Estado; o uso descuidado dos termos pode produzir uma simplificação perigosa da realidade social. Usar as palavras hierarquia, classe e Estado de forma intercambiável, como muitos teóricos sociais, é insidioso e obscurantista. Essa prática, em nome de uma sociedade "sem classes" ou "libertária", poderia facilmente ocultar a existência de relações hierárquicas e uma sensibilidade hierárquica, ambas -mesmo na ausência de exploração econômica ou coerção política serviriam para perpetuar a falta de liberdade.

Por hierarquia, refiro-me aos sistemas culturais, tradicionais e psicológicos de obediência e comando, não apenas aos sistemas econômicos e políticos aos quais os termos classe e Estado se referem de maneira mais apropriada. Consequentemente, a hierarquia e a dominação poderiam facilmente continuar existindo em uma sociedade "sem classes" ou "sem Estado". Refiro-me à dominação dos jovens pelos idosos, das mulheres pelos homens, de um grupo étnico por outro, das "massas" de burocratas que professam falar em seus "interesses sociais mais elevados", do campo pela cidade e em um senso psicológico mais sutil, do corpo pela mente, do espírito por uma racionalidade instrumental superficial e da natureza pela sociedade e pela tecnologia. De fato, as sociedades sem classes, mas hierárquicas, existem hoje (e existiam mais secretamente no passado); todavia, as pessoas que vivem nelas não gozam de liberdade, nem exercem controle sobre suas vidas.

Marx, cujas obras explicam amplamente essa ofuscação conceitual, ofereceu-nos uma definição bastante explícita de classe. Ele teve a vantagem de desenvolver sua teoria da sociedade de classes dentro de uma estrutura econômica severamente objetiva. Sua ampla aceitação pode refletir até que ponto nossa própria era dá supremacia

às questões econômicas sobre todos os outros aspectos da vida social. De fato, existe certa elegância e grandeza na noção de que a história de toda a sociedade até então existente tem sido a história das lutas de classes. "Simplificando, uma classe dominante é um estrato social privilegiado que possui ou controla os meios de produção e explora uma massa maior de pessoas, a classe governada, que trabalha essas forças produtivas. Relacionamentos de classe são essencialmente relações de produção baseadas na propriedade da terra, ferramentas, máquinas e produtos resultantes. Exploração, por sua vez, é o uso de o trabalho de outros para suprir suas próprias necessidades materiais, de luxo e lazer, e para o acúmulo e renovação produtiva da tecnologia. Ali se pode dizer que a questão da definição de classe descansa -e com ela o famoso método de Marx de "análise de classe" como o autêntico desenrolar das bases materiais dos interesses econômicos, das ideologias e da cultura.

A hierarquia, embora inclua a definição de classe de Marx e até dê origem à sociedade de classes historicamente, vai, além disso, imputada a uma forma amplamente econômica de estratificação. Dizer isso, no entanto, não define o significado do termo hierarquia, e duvido que a palavra possa ser abrangida por uma definição formal. Eu o vejo histórica e existencialmente como um sistema complexo de comando e obediência, no qual as elites desfrutam de vários graus de controle sobre seus subordinados sem necessariamente explorá-los. Tais elites podem carecer completamente de qualquer forma de riqueza material; eles podem até ser despojados da mesma forma que a elite "guardiã" de Platão era socialmente poderosa, mas materialmente pobre.

A hierarquia não é meramente uma condição social; é também um estado de consciência, uma sensibilidade para com os fenômenos em todos os níveis da experiência pessoal e social. As sociedades pré-alfabetizadas anteriores (sociedades "orgânicas", como as chamo) existiam de uma forma bastante integrada e unificada, com base em laços de parentesco, grupos etários e uma visão sexual do trabalho. <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ainda que minha ênfase na integração e comunidade em "sociedades orgânicas" seja mal interpretada, eu gostaria de fazer uma ressalva aqui. Com o termo "sociedade orgânica", não quero dizer uma sociedade concebida como um organismo -um conceito que considero redolente com corporativismo e noções totalitárias da vida social. Na maioria das vezes, uso o termo para denotar um sociedade espontaneamente formada, não coercitiva e igualitária -uma

Seu alto senso de unidade interna e sua perspectiva igualitária se estendiam não apenas um ao outro, mas também ao relacionamento com a natureza. As pessoas nas culturas pré-letradas se viam não como "senhores da criação" (para emprestar uma frase usada por milenários cristãos), mas como parte do mundo natural. Eles não estavam acima da natureza nem abaixo dela, mas *dentro* dela.

Nas sociedades orgânicas, as diferenças entre indivíduos, faixas etárias, sexos -e entre a humanidade e a variedade natural de fenômenos vivos e não-vivos- foram vistas (para usar a frase soberba de Hegel) como uma "unidade de diferenças" ou "unidade de diversidade", não como hierarquias. A perspectiva deles era distintamente ecológica e, a partir dessa perspectiva, eles quase inconscientemente derivaram um conjunto de valores que influenciaram seu comportamento em relação aos indivíduos em suas próprias comunidades e no mundo da vida. Como afirmo nas páginas seguintes, a ecologia não conhece "rei dos animais" nem "criaturas humildes" (esses termos vêm de nossa própria mentalidade hierárquica). Pelo contrário, lida com ecossistemas nos quais os seres vivos são interdependentes e desempenham papéis complementares na perpetuação da estabilidade da ordem natural.

Gradualmente, as sociedades orgânicas começaram a desenvolver formas menos tradicionais de diferenciação e estratificação. Sua unidade primordial começou a desmoronar. A esfera sociopolítica ou "civil" da vida se expandiu, dando eminência crescente aos idosos e homens da comunidade, que agora reivindicavam essa esfera como parte da divisão do trabalho tribal. A supremacia masculina sobre as mulheres e as crianças surgiu principalmente como resultado das funções sociais do homem nas funções comunitárias, que não eram de forma alguma exclusivamente econômicas, como os teóricos marxistas queriam que acreditássemos. A astúcia masculina na manipulação das mulheres deveria aparecer mais tarde.

---

sociedade "natural" na própria sensação que emerge das necessidades humanas inatas de associação, interdependência e cuidado. Além disso, ocasionalmente uso o termo em um sentido mais amplo para descrever comunidades que promovem a sociabilidade humana, a liberdade de expressão e o controle popular. Para evitar erros reservei o termo "sociedade ecológica" para caracterizar os aspectos utopistas na visão adiantada nas partes finais deste livro.

Até essa fase da história ou pré-história, os idosos e os homens raramente exerciam papéis socialmente dominantes porque sua esfera civil simplesmente não era muito importante para a comunidade. De fato, a esfera civil foi marcadamente contrabalançada pelo enorme significado da esfera "doméstica" da mulher. As responsabilidades domésticas e reprodutivas eram muito mais importantes nas sociedades orgânicas primitivas do que assuntos políticos e militares. A sociedade primitiva era profundamente diferente da sociedade contemporânea em seus arranjos estruturais e nos papéis desempenhados por diferentes membros da comunidade.

Contudo, mesmo com o surgimento da hierarquia, ainda não havia classes econômicas ou estruturas estatais, nem pessoas materialmente exploradas de maneira sistemática. Certos estratos, como os anciãos e os xamãs e, em última análise, os homens em geral, começaram a reivindicar privilégios para si mesmos -geralmente apenas como questões de prestígio baseadas no reconhecimento social e não em ganhos materiais. A natureza desses privilégios, se é que podem ser chamados, requer uma discussão mais sofisticada do que a recebida até o momento, e tentei examiná-los cuidadosamente com detalhes consideráveis. Somente mais tarde começaram a aparecer as classes econômicas e a exploração econômica, eventualmente a serem seguidas pelo Estado com seus apetrechos burocráticos e militares de longo alcance.

Mas a dissolução das sociedades orgânicas em sociedades hierárquicas, de classe e políticas ocorreu de forma desigual e erraticamente, mudando de um lado para o outro por longos períodos de tempo. Podemos ver isso de maneira mais impressionante nas relações entre homens e mulheres - particularmente em termos dos valores que foram associados à mudança de papéis sociais. Por exemplo, embora os antropólogos há muito tempo atribuam um grau desmedido de eminência social aos homens em culturas de caça altamente desenvolvidas -uma eminência que eles provavelmente nunca desfrutaram nas bandas de forragem mais primitivas de seus ancestrais- a passagem da caça para a horticultura, na qual a jardinagem era realizada principalmente por mulheres, provavelmente corrigidos quaisquer desequilíbrios anteriores que possam ter existido entre os sexos. O caçador "agressivo" e a "passiva" catadora de comida são as imagens

teatralmente exageradas que os antropólogos do sexo masculino de uma época passada infligiram a seus indivíduos aborígenes "selvagens", mas certamente tensões e vicissitudes de *valores*, além das relações sociais, devem ter fervido dentro das comunidades primordiais de caça e coleta. Para negar a própria existência das tensões de atitude latentes que devem ter existido entre o caçador, que teve que matar por sua comida e depois fazer guerra contra seus semelhantes, e a catadora de alimentos, que procurou sua comida e depois a cultivou, tornaria muito difícil explicar por que o patriarcado e suas duras perspectivas agressivas surgiram.

Embora as mudanças que adotei tenham sido tecnológicas e parcialmente econômicas -como termos como coletores de alimentos, caçadores e horticultores parecem implicar-, não devemos assumir que essas mudanças sejam diretamente responsáveis por mudanças no status sexual. Dado o nível de diferença hierárquica que emergiu nesse período inicial da vida social, mesmo em uma comunidade patricêntrica -as mulheres ainda não eram abjetas inferiores aos homens, nem os jovens foram colocados em sombria subjugação aos idosos. De fato, a aparência de um sistema de classificação que conferia privilégios a um estrato em relação a outro, notadamente os idosos sobre os jovens, era, a sua maneira, uma forma de compensação que refletia com mais frequência as características igualitárias da sociedade orgânica do que as características autoritárias de outras sociedades.

Quando o número de comunidades hortícolas começou a se multiplicar a um ponto em que a terra cultivável se tornou relativamente escassa e a guerra cada vez mais comum, os guerreiros mais jovens começaram a desfrutar de uma eminência sociopolítica que os tornava os "grandes homens" da comunidade, compartilhando o poder civil com os idosos e xamãs. Durante todo o tempo, costumes, religiões e sensibilidades matricêntricas coexistiram com os patricêntricos, de modo que as características mais severas do patriarcado estavam frequentemente ausentes durante esse período de transição. Seja matricêntrico ou patricêntrico, o antigo igualitarismo da sociedade orgânica permeava a vida social e desaparecia apenas lentamente, deixando muitos restos vestigiais muito tempo depois que a sociedade de classes se apegava aos valores e sensibilidades populares.

O Estado, as classes econômicas e a exploração sistemática dos povos subjulgados seguiram um desenvolvimento mais complexo e prolongado do que os teóricos radicais reconheciam em seus dias. Suas visões das origens das sociedades de classe e políticas eram, em vez disso, o *culminar* de um desenvolvimento anterior e ricamente articulado da sociedade em formas hierárquicas. As divisões da sociedade orgânica cada vez mais elevavam os idosos à supremacia sobre os jovens, os homens à supremacia sobre as mulheres, o xamã e depois a corporação sacerdotal à supremacia sobre a sociedade leiga, uma classe à supremacia sobre outra e as formações estatais à supremacia sobre a sociedade em geral.

Para o leitor imbuído da sabedoria convencional de nossa época, não posso enfatizar muito fortemente que a sociedade na forma de bandos, famílias, clãs, tribos, federações tribais, aldeias e até municípios há muito tempo antecede as formações estatais. O Estado, com seus especialistas funcionários, burocracias e exércitos, emerge muito tarde no desenvolvimento social desumano -geralmente muito além do limiar da história. Permaneceu em nítido conflito com estruturas sociais coexistentes, como guildas, bairros, sociedades populares, cooperativas, reuniões da cidade e uma grande variedade de assembleias municipais.

Mas a organização hierárquica de todas as diferenças não terminou com a estruturação da sociedade "civil" em um sistema institucionalizado de obediência e comando. Com o tempo, a hierarquia começou a invadir campos da vida menos tangíveis. A atividade mental recebeu supremacia sobre o trabalho físico, experiência intelectual sobre a sensualidade, o "princípio da realidade" sobre o "princípio do prazer" e, finalmente, o julgamento, a moralidade e o espírito foram permeados por um autoritarismo infável que deveria assumir seu domínio vingativo sobre a linguagem e as formas mais rudimentares de simbolização. A visão da diversidade social e natural foi alterada de uma sensibilidade orgânica que vê diferentes fenômenos como unidade na diversidade, em uma mentalidade hierárquica que classificava os fenômenos mais minúsculos em pirâmides mutuamente antagônicas, erguidas em torno de noções de "inferior" e "superior". E o que começou como uma sensibilidade evoluiu para um fato social concreto. Assim, o esforço para restaurar o princípio ecológico da unidade na



diversidade tornou-se um esforço social por direito próprio -um esforço revolucionário que deve reorganizar a sensibilidade para reorganizar o mundo real.

Uma mentalidade hierárquica promove a renúncia aos prazeres da vida. Isso justifica o trabalho, a culpa e o sacrifício pelos "inferiores", o prazer e a gratificação indulgente de virtualmente todo capricho por seus "superiores". A história objetiva da estrutura social torna-se internalizada como uma história subjetiva da estrutura psíquica. Hedionda como pode ser minha opinião para os freudianos modernos, não é a disciplina do trabalho, mas a disciplina do governo que exige a repressão da natureza interna. Essa repressão se estende para a natureza externa como um mero objeto de regra e depois de exploração. Essa mentalidade permeia nossas psiques individuais de forma cumulativa até os dias atuais -não apenas como capitalismo, mas como a vasta história da sociedade hierárquica desde o seu início. A menos que exploremos essa história, que vive ativamente dentro de nós, como fases anteriores de nossas vidas individuais, nunca estaremos livres de seu domínio. Podemos eliminar a injustiça social, mas não alcançaremos a liberdade social. Podemos eliminar classes e exploração, mas não seremos poupados dos trilhos da hierarquia e da dominação. Podemos exorcizar o espírito de ganho e acumulação de nossa psique, mas ainda seremos sobrecarregados pela culpa, pela renúncia e por uma crença sutil nos "vícios" da sensualidade.

Outra série de distinções aparece neste livro -a distinção entre moralidade e ética e entre justiça e liberdade. A moralidade -como uso esse termo- denota padrões conscientes de comportamento que ainda não foram submetidos a análises racionais completas por uma comunidade. Evitei o uso da palavra "costume" como substituto da palavra moral, porque os critérios morais para julgar o comportamento envolvem *algum* tipo de explicação e não podem ser reduzidos aos reflexos sociais condicionados que costumamos chamar de costume. Os mandamentos mosaicos, como os de outras religiões do mundo, por exemplo, eram justificados por motivos teológicos; eram as palavras sacrossantas do Senhor, as quais podemos razoavelmente desafiar hoje, porque não estão fundamentadas na

razão. A ética, por outro lado, convida análises racionais e, como o "imperativo moral" de Kant, deve ser justificado por operações intelectuais, não por mera fé. Portanto, a moralidade está em algum lugar entre costumes impensados e critérios éticos racionais de certo e errado. Sem fazer essas distinções, seria difícil explicar as reivindicações cada vez mais éticas que o Estado fez sobre seus cidadãos, particularmente ao corroer os códigos morais arcaicos que apoiavam controle completo dos patriarcas sobre sua família e os impedimentos que essa autoridade colocou no caminho de sociedades politicamente mais expansivas, como a *polis* ateniense.

A distinção entre justiça e liberdade, entre igualdade formal e igualdade substantiva, é ainda mais básica e se repete continuamente ao longo do livro. Essa distinção raramente foi explorada, mesmo por teóricos radicais, que muitas vezes ainda ecoam o clamor histórico dos oprimidos por "Justiça!" ao invés de liberdade. Pior ainda, os dois foram usados como equivalentes (o que eles decididamente não são). O jovem Proudhon e mais tarde Marx perceberam corretamente que a verdadeira liberdade pressupõe uma igualdade baseada no reconhecimento da desigualdade -a desigualdade de capacidades e necessidades, de habilidades e responsabilidades. A mera igualdade formal, que "justamente" recompensa cada um de acordo com sua contribuição para a sociedade e vê todos como "iguais aos olhos da lei" e "iguais em oportunidades", obscurece profundamente o fato de que jovens e idosos, os fracos e enfermos, o indivíduo com poucas responsabilidades e aquele com muito (para não falar dos ricos e dos pobres na sociedade contemporânea) de modo algum desfruta de igualdade genuína em uma sociedade guiada pela regra da equivalência. De fato, termos como recompensas, necessidades, oportunidades ou, a esse respeito, propriedades -por mais que "possuam" ou sejam operados coletivamente- requerem tanta investigação quanto a palavra lei. Infelizmente, a tradição revolucionária não desenvolveu completamente esses temas e sua incorporação em certos termos. O socialismo, na maioria de suas formas, gradualmente degenerou em uma demanda por "justiça econômica", meramente reafirmando a regra da equivalência como uma emenda econômica à regra jurídica e política de equivalência estabelecida pela burguesia. Meu objetivo é decifrar completamente essas distinções, demonstrar como a confusão surgiu em primeiro

lugar e como ela pode ser esclarecida para que não sobrecarregue mais o futuro.

Um terceiro contraste que tento desenvolver neste livro é a distinção entre felicidade e prazer. A felicidade, como definida aqui, é a mera satisfação da *necessidade*, de nossas necessidades de sobrevivência em termos de comida, abrigo, vestuário e segurança material -em suma, nossas necessidades como organismos animais. O prazer, por outro lado, é a satisfação de nossos desejos, de nossos "devaneios" intelectuais, estéticos, sensuais e brincalhões. A busca social pela felicidade, que muitas vezes parece libertadora, tende a ocorrer de formas que astuciosamente desvalorizam ou reprimem a busca pelo prazer. Podemos ver evidências desse desenvolvimento regressivo em muitas ideologias radicais que justificam o trabalho e a necessidade em detrimento do trabalho artístico e da alegria sensual. Que essas ideologias denunciem a busca pelo cumprimento do sensual como "individualismo burguês" e "libertinismo" dificilmente requer menção. No entanto, é justamente nessa busca utópica do prazer, acredito, que a humanidade começa a ter seu vislumbre mais cintilante de emancipação. Com essa busca levada ao domínio *social*, em vez de confinada a um hedonismo privatizado, a humanidade começa a transcender o reino da justiça, mesmo de uma sociedade sem classes, e entra no reino da liberdade -um reino concebido como a realização plena das potencialidades da humanidade na sua forma mais criativa.

Se me pedissem para destacar o contraste subjacente que permeia este livro: é o aparente conflito entre o "reino da necessidade" e o "reino da liberdade". Conceitualmente, esse conflito remonta à *Política* de Aristóteles. Envolve o mundo "cego" da natureza "natural" ou externa e o mundo racional da natureza "humana" ou interna que a sociedade deve dominar para criar as condições materiais para a liberdade -o tempo livre e o lazer para permitir ao homem desenvolver suas potencialidades e poderes. Esse drama é redolente com o conflito entre natureza e sociedade, mulher e homem, corpo e razão que permeia imagens ocidentais de "civilização". Ele sustentou quase todos os relatos racionalistas da história; foi usado ideologicamente para justificar a dominação em praticamente todos os aspectos da vida. Sua apoteose, ironicamente, é alcançada em vários socialismos, particularmente os de Robert,

Owen, Saint-Simon e, na sua forma mais sofisticada, Karl Marx. A imagem de Marx do "selvagem que luta com a natureza" não é uma expressão tanto da arrogância do Iluminismo, mas da arrogância vitoriana. A mulher, como Theodor Adorno e Max Horkheimer observaram, não tem interesse neste conflito. É estritamente entre o homem e a natureza. Do tempo de Aristóteles ao de Marx, a divisão é considerada inevitável: a diferença entre necessidade e liberdade pode ser reduzida por avanços tecnológicos que dão ao homem uma ascensão cada vez maior sobre a natureza, mas nunca pode ser superada. O que intrigou alguns marxistas altamente sofisticados nos últimos anos foi: como a repressão e a disciplina da natureza externa poderiam ser alcançadas sem reprimir e disciplinar a natureza interna: como a natureza "natural" poderia ser mantida a reboque sem subjugar a natureza "humana"?

Minha tentativa de desvendar esse enigma envolve um esforço para lidar com o mítico "selvagem" dos vitorianos, para investigar a natureza externa e sua relação com a natureza interna, para dar sentido ao mundo da necessidade (natureza) em termos da capacidade do mundo de liberdade (sociedade) para colonizá-lo e libertá-lo. Minha estratégia é reexaminar a evolução e o significado da tecnologia sob uma nova luz ecológica. Tentarei verificar como o trabalho deixou de ser atraente e brincalhão e se transformou em trabalho oneroso. Por isso, sou levado a uma drástica reconsideração da natureza e estrutura da técnica, do trabalho e do metabolismo da humanidade com a natureza.

Aqui, eu gostaria de enfatizar que meus pontos de vista sobre a natureza estão ligados por uma noção razoavelmente heterodoxa da razão. Como Adorno e Horkheimer enfatizaram, a razão já foi percebida como uma característica imanente da realidade, de fato, como o princípio organizador e motivador do mundo. Era vista como uma força inerente -como o *logos*- que dava significado e coerência à realidade em todos os níveis da existência. O mundo moderno abandonou essa noção e reduziu a razão à *racionalização*, isto é, a uma mera técnica para alcançar fins práticos. *Logos*, na verdade, foi simplesmente transformado em lógica. Este livro tenta recuperar essa noção de uma razão mundial imanente, embora sem as armações arcaicas e quase-teológicas que tornam essa noção insustentável para uma sociedade mais instruída e secular. Na minha

opinião, a razão existe na natureza como atributos auto-organizacionais da substância; é a subjetividade latente nos níveis inorgânicos e orgânicos da realidade que revela um esforço inerente à consciência. Na humanidade, essa subjetividade se revela como autoconsciência. Não afirmo que minha abordagem seja única; uma extensa literatura que apoia a existência de um *logos* aparentemente intrínseco na natureza deriva principalmente da própria comunidade científica. O que tentei fazer aqui é lançar minhas especulações sobre a razão em termos distintamente históricos e ecológicos, livres das tendências teológicas e místicas que tantas vezes estragam as formulações de uma filosofia racional da natureza. Nos capítulos finais, tento explorar a interface entre a filosofia da natureza e a teoria social libertária.

Também sou obrigado a recuperar a *autêntica* tradição utópica, particularmente como expressa por Rabelais, Charles Fourier e William Morris, entre os escombros do futurismo que a oculta. O futurismo, como exemplificado pelas obras de Herman Kahn, apenas extrapola o hediondo presente para um futuro ainda mais hediondo e, assim, apaga as dimensões criativas e imaginativas da futuridade. Por outro lado, a tradição utópica procura permear a necessidade com liberdade, trabalho com brincadeira, e até trabalhar com astúcia e festividade. Meu contraste entre utopismo e futurismo forma a base de uma reconstrução criativa e libertadora de uma sociedade ecológica, de um senso de missão e significado humanos à medida que a natureza se torna autoconsciente.

Este livro começa com um mito nórdico que descreve como os deuses devem pagar uma penalidade por buscar a conquista da natureza. Termina com um projeto social para remover essa penalidade, cuja raiz latina *poenalis* nos deu a palavra dor. A humanidade se tornará as divindades que criou em sua imaginação, embora sejam divindades *dentro* da natureza, não *acima* da natureza -como entidades "sobrenaturais". O título deste livro, *A Ecologia da Liberdade*, pretende expressar a *reconciliação* da natureza e da sociedade humana em uma nova sensibilidade ecológica e uma nova sociedade ecológica -uma re-harmonização da natureza e da humanidade através de uma re-harmonização do ser humano com o humano.

Uma tensão dialética permeia este livro. Ao longo da minha discussão, muitas vezes trato de potencialidades que ainda precisam ser atualizadas historicamente. As necessidades expositivas muitas vezes me obrigam a tratar certa condição social em forma embrionária como se ela já tivesse atingido sua realização. Meu procedimento é guiado pela necessidade de trazer o conceito em relevo, para esclarecer todo o seu significado e suas implicações.

Nas minhas descrições do papel histórico dos anciãos na formação da hierarquia, por exemplo, alguns leitores podem supor que eu acredito que a hierarquia existia logo no início da sociedade humana. O papel influente que os idosos deveriam desempenhar na formação de hierarquias se mescla ao seu papel mais modesto em períodos anteriores de desenvolvimento social, quando eles realmente exerceram relativamente pouca influência social. Nessa situação, sou confrontado com a necessidade de esclarecer como os anciãos constituíram as primeiras "sementes" da hierarquia. Uma gerontocracia foi provavelmente a primeira forma de hierarquia a existir na sociedade. Mas, devido ao meu modo de apresentação, alguns leitores podem supor que a regra do antigo sobre o jovem existiu durante períodos da sociedade humana, quando essa regra realmente não existia. No entanto, as inseguranças que acompanham a idade quase certamente existiram entre os idosos, e eles acabaram usando os meios disponíveis para prevalecer sobre os jovens e ganhar sua reverência.

O mesmo problema expositivo surge quando trato do papel do xamã na evolução das hierarquias iniciais, do papel do homem em relação às mulheres e assim por diante. O leitor deve estar ciente de que qualquer "fato", firmemente declarado e aparentemente completo, é realmente o resultado de um processo complexo - não um dado que foi dado e que parece completo em uma comunidade ou sociedade. Grande parte da tensão dialética que permeia este livro decorre do fato de eu lidar com *processos*, não com proposições simples que se sucedem confortavelmente de maneira imponente, como categorias em um texto lógico tradicional.

Elites incipientes e potencialmente hierárquicas evoluem gradualmente, cada fase de sua evolução sombreando a seguinte, até que as primeiras fotos firmes de hierarquia surjam e eventualmente

amadurecem. Seu crescimento é desigual e misturado. Os anciãos e os xamãs confiam uns nos outros e depois competem entre si por privilégios sociais, muitos dos quais são tentativas de alcançar a segurança pessoal conferida por certa medida de influência. Ambos os grupos fazem alianças com uma casta guerreira emergente de jovens, para finalmente formar o início de uma comunidade quase política e de um Estado incipiente. Seus privilégios e poderes somente então se generalizam em instituições que tentam exercer o comando da sociedade como um todo. Outras vezes, no entanto, o crescimento hierárquico pode ser interrompido e até "regredir" para uma maior paridade entre a idade e os grupos sexuais. A menos que o domínio fosse alcançado de fora, por conquista, o surgimento da hierarquia não era uma revolução repentina nos assuntos humanos. Muitas vezes, era um processo longo e complexo.

Finalmente, gostaria de enfatizar que este livro está estruturado em torno de contrastes entre sociedades pré-alfabetizadas e não hierárquicas -suas perspectivas, técnicas e formas de pensar- e "civilizações" baseadas em hierarquia e dominação. Cada um dos temas abordados no segundo capítulo é retomado nos capítulos seguintes e explorado em maiores detalhes para esclarecer as mudanças radicais que a "civilização" introduziu na condição humana. O que tantas vezes nos falta em nossa vida cotidiana e em nossas sensibilidades sociais é o sentido das clivagens e lentidões pelas quais nossa sociedade se desenvolveu em contraste -muitas vezes em antagonismo brutal às culturas pré-industriais e pré-letradas. Vivemos tão imersos em nosso presente que absorve todas as nossas sensibilidades e, portanto, nossa própria capacidade de pensar em formas sociais alternativas. Assim, voltarei continuamente às sensibilidades pré-letradas, que apenas observo no capítulo dois, para explorar seus contrastes com instituições, técnicas e formas de pensamento posteriores nas sociedades hierárquicas.

Este livro não marcha para o tamborilar das categorias lógicas, nem seus argumentos são transformados em um desfile imponente de épocas históricas nitidamente delineadas. Não escrevi uma história de eventos, cada um dos quais segue o outro de acordo com os ditames de uma cronologia prescrita. A antropologia, a história, as ideologias, até os sistemas de filosofia e razão, informam este livro -e com elas, digressões e excursões, que sinto lançar luz valiosa sobre o grande

movimento do desenvolvimento natural e humano. O leitor mais impaciente pode querer pular passagens e páginas que considera muito discursivas ou digressivas. Mas este livro concentra-se em algumas ideias gerais que crescem de acordo com a lógica errática e, ocasionalmente, rebelde do orgânico, em vez do estritamente analítico. Espero que o leitor também queira crescer com este livro, experimentá-lo e entendê-lo de forma crítica e ofensiva, com certeza, mas com empatia e sensibilidade pelo desenvolvimento vivo da liberdade que ele representa e pela dialética que explora no conflito da humanidade com dominação.

Tendo oferecido minha mea culpa para certos problemas expositivos, gostaria de enfaticamente afirmar minha convicção de que essa abordagem dialética orientada ao processo se aproxima muito mais da verdade do desenvolvimento hierárquico do que uma abordagem analítica presumivelmente mais clara, preferida pelos lógicos acadêmicos. Ao olharmos para trás ao longo de muitos milênios, nossos pensamentos e análises do passado são excessivamente informados por um longo desenvolvimento histórico que evidentemente faltava à humanidade primitiva. Estamos inclinados a projetar no passado um vasto corpo de relações sociais, instituições políticas, conceitos econômicos, preceitos morais e um tremendo conjunto de ideias pessoais e sociais que as pessoas que vivem milhares de anos atrás ainda tinham que criar e conceituar. O que são realidades plenamente amadurecidas para nós eram, para eles, potencialidades ainda não formadas. Eles pensaram em termos basicamente diferentes dos nossos. O que agora tomamos como garantido como parte da "condição humana" era simplesmente inconcebível para eles. Por sua vez, somos virtualmente incapazes de lidar com uma vasta riqueza de fenômenos naturais que faziam parte integrante de suas vidas. A própria estrutura de nossa linguagem conspira contra a compreensão de suas perspectivas.

Sem dúvida, muitas "verdades" que os povos pré-letrado sustentavam eram patentemente falsas, uma afirmação que é fácil de fazer hoje em dia. Mas defenderei a noção de que suas perspectivas, particularmente aplicadas ao relacionamento de suas comunidades



com o mundo natural, tinham uma solidez básica -uma que é particularmente relevante para os nossos tempos. Examine sua sensibilidade ecológica e sua espécie para mostrar por que e como se deteriorou. Mais importante, estou ansioso para determinar o que pode ser recuperado dessa perspectiva e integrado à nossa. Nenhuma contradição é criada ao mesclar sua sensibilidade ecológica à nossa analítica predominante, desde que essa fusão transcenda ambas as sensibilidades de uma nova maneira de pensar e experimentar. Não podemos mais voltar ao seu "primitivismo" conceitual do que eles poderiam ter compreendido nossa "sofisticação" analítica. Mas talvez *possamos* alcançar uma maneira de pensar e experimentar que envolva uma re-espiritualização quase animista de fenômenos inanimados e animados -sem abandonar as ideias fornecidas pela ciência e pelo raciocínio analítico.

A fusão de uma perspectiva orgânica, orientada para o processo, com uma analítica, tem sido o objetivo tradicional da filosofia ocidental clássica, desde os pré-socráticos até Hegel. Essa filosofia sempre foi mais do que uma perspectiva ou um mero método para lidar com a realidade. Também foi o que os filósofos chamam de *ontologia* -uma descrição da realidade concebida não como mera matéria, mas como substância ativa e auto-organizada, com um esforço em direção à consciência. A tradição fez dessa perspectiva ontológica o trabalho de família em que pensamento e matéria, sujeito e objeto, mente e natureza, são reconciliados em um novo nível espiritual. Consequentemente, considero essa visão de processo orientado, de caráter intrinsecamente ecológico, e estou muito intrigado com o fracasso de tantos pensadores dialeticamente orientados em ver a notável compatibilidade entre uma perspectiva dialética e uma visão ecológica.

Minha visão da realidade como processo também pode parecer falha para os leitores que negam a existência de significado e o valor da humanidade no desenvolvimento natural. O fato de eu ver "progresso" na evolução orgânica e social será sem dúvida visto ceticamente por uma geração que identifica erroneamente "progresso" com crescimento material ilimitado. Eu, por exemplo, não faço essa identificação. Talvez meu problema, se é que pode ser chamado, seja geracional. Ainda prezo um tempo que procurou iluminar o curso dos eventos, interpretá-los, torná-los significativos. "Coerência" é

minha palavra favorita; guia resolutamente tudo o que escrevo e digo. Além disso, este livro não irradia o pessimismo tão comum na literatura ambientalista. Assim como acredito que o passado tem significado, também acredito que o futuro pode ter significado. Se não podemos ter certeza de que o estado humano avançará, temos a oportunidade de escolher entre liberdade utópica e imolação social. Aqui está o caráter messiânico descarado deste livro, um personagem messiânico que é filosófico e ancestral. O "princípio da esperança", como Ernst Bloch o chamou, faz parte de tudo que valorizo -daí a minha repulsa de um futurismo tão comprometido com o presente que cancela a própria futilidade negando qualquer coisa nova que não seja uma extrapolação da sociedade existente.

Tentei evitar escrever um livro que mastigue todos os pensamentos possíveis relacionados às questões levantadas nas páginas seguintes. Eu não gostaria de transmitir esses pensamentos como um mingau pré-digerido a um leitor passivo. A tensão dialética que mais valorizo está entre o leitor de um livro e o escritor: as dicas, as sugestões, os pensamentos inacabados e os estímulos que incentivam o leitor a pensar por si mesmo. Em uma época de tanto fluxo, seria arrogante apresentar análises e receitas prontas; antes, considero como responsabilidade de um trabalho sério estimular o pensamento dialético e ecológico. Para um trabalho que é tão "simples", tão "claro", tão não compartilhado -em uma palavra, tão elitista que não exige emendas e modificações, o leitor terá que procurar em outro lugar. Este livro não é um programa ideológico; é um estímulo ao pensamento -um corpo coerente de conceitos que o leitor terá que terminar na privacidade de sua própria mente.

# 1 O CONCEITO DE ECOLOGIA SOCIAL

As lendas dos nórdicos contam de uma época em que a todos os seres foram repartidos seus domínios mundanos: os deuses ocupavam um domínio celestial, Asgard, e os homens viviam na terra, Midgard, abaixo da qual Niffleheim, o domínio escuro e gelado dos gigantes, anões e os mortos. Esses domínios eram interligados por um enorme freixo, a Árvore do Mundo. Seus galhos elevados alcançavam o céu e suas raízes nas profundezas mais longínquas da terra. Embora a Árvore do Mundo estivesse constantemente sendo roída por animais, ela permanecia sempre verde, renovada por uma fonte mágica que infundia continuamente vida.

Os deuses que formaram este mundo presidiam um estado precário de tranquilidade. Eles haviam banido seus inimigos, os gigantes, para a terra do gelo. Fenris, o lobo, estava preso, e a grande serpente do Midgard era mantida à distância. Apesar dos perigos ocultos, uma paz geral prevaleceu e havia muita coisa para os deuses, homens e todos os seres vivos. Odin, o deus da sabedoria, reinou sobre todas as divindades; o mais sábio e mais forte, ele vigiava as batalhas dos homens e selecionava os mais heroicos dos caídos para banquetear-se com ele em sua grande fortaleza, Valhalla. Thor, filho de Odin, não era apenas um guerreiro poderoso, o defensor de Asgard contra os gigantes inquietos, mas também uma divindade da ordem, que cuidava da manutenção da fé entre os homens e da obediência aos tratados. Havia deuses e deusas da abundância, da fertilidade, do amor, da lei, do mar e dos navios, e uma multidão de espíritos animistas que habitavam todas as coisas e seres da terra.

Mas a ordem mundial começou a desmoronar quando os deuses, ávidos por riquezas, torturaram a bruxa Gullveig, a criadora de ouro, para obrigá-la a revelar seus segredos. A discórdia agora se tornou desenfreada entre os deuses e homens. Os deuses começaram a quebrar seus juramentos; corrupção, traição, rivalidade e ganância começaram a dominar o mundo. Com o colapso da unidade primordial, os dias dos deuses e homens, de Asgard e Midgard, foram contados. Inexoravelmente, a violação da ordem mundial levaria Ragnarok -a morte dos deuses em um grande conflito antes de

Valhalla. Os deuses entrariam em uma terrível batalha com os gigantes, Fenris, o lobo, e a serpente do Midgard. Com a destruição mútua de todos os combatentes, a humanidade também pereceria, e nada restaria além de rocha nua e oceanos transbordantes em um vazio de frio e escuridão. Tendo assim se desintegrado em seu início, no entanto, o mundo seria renovado, expurgado de seus males anteriores e da corrupção que o destruíra. O novo mundo que emergia do vazio também não sofreria outro fim catastrófico, pois a segunda geração de deuses e deusas aprenderia com os erros de seus antecedentes. A profetisa que narra a história nos diz que a humanidade daqui em diante "viverá em alegria pelo tempo que for possível prever".

Nesta cosmografia nórdica, parece haver mais do que o antigo tema da "recorrência eterna", de um sentido do tempo que gira em torno de ciclos perpétuos de nascimento, maturação, morte e renascimento. Em vez disso, alguém está ciente da profecia infundida em trauma histórico; a lenda pertence a uma área pouco explorada da mitologia que pode ser chamada de "mitos da desintegração". Embora a lenda de Ragnarok seja conhecida por ser bastante antiga, sabemos muito pouco sobre quando ela apareceu na evolução das sagas nórdicas. Sabemos que o cristianismo, com sua barganha de recompensa eterna, chegou mais tarde aos nórdicos do que a qualquer outro grande grupo étnico da Europa ocidental, e suas raízes foram rasas pelas gerações seguintes. O paganismo do norte há muito fazia contato com o comércio do sul. Durante as incursões vikings na Europa, os lugares sagrados do norte haviam sido poluídos pelo ouro, e a busca de riquezas dividia o parente do parente. Hierarquias erguidas pelo valor estavam sendo corroídas por sistemas de privilégios baseados na riqueza. Os clãs e tribos estavam desmoronando; os juramentos entre homens, dos quais se originava a unidade de seu mundo primordial, estavam sendo desonrados, e a fonte mágica que mantinha viva a Árvore do Mundo estava sendo perseguida pelos escombros do comércio. "Os irmãos lutam e matam uns aos outros", lamenta a profetisa, "as crianças negam seus próprios ancestrais ... essa é a era do vento, do lobo, até o dia em que o mundo não existirá mais".

O que nos assombra em tais mitos de desintegração não são suas histórias, mas suas profecias. Assim como os noruegueses, e talvez até mais, como as pessoas no final da Idade Média, sentimos que nosso mundo também está se rompendo institucional, cultural e fisicamente. Se estamos diante de uma nova era paradisíaca ou de uma catástrofe como o Nórdico Ragnarok ainda não está claro, mas não pode haver um longo período de compromisso entre passado e futuro em um presente ambíguo. As tendências reconstrutivas e destrutivas em nosso tempo estão muito em desacordo entre si para admitir a reconciliação. O horizonte social apresenta as perspectivas totalmente conflitantes de um mundo harmonizado com uma sensibilidade ecológica baseada em um rico compromisso com a comunidade, ajuda mútua e novas tecnologias, por um lado, e a perspectiva aterrorizante de algum tipo de desastre termonuclear, por outro. Aparentemente, nosso mundo sofrerá mudanças revolucionárias, de caráter tão abrangente que a humanidade transformará totalmente suas relações sociais e sua própria concepção de vida, ou sofrerá um apocalipse que pode acabar com o domínio da humanidade no planeta.

A tensão entre essas duas perspectivas já subverteu o moral da ordem social tradicional. Entramos em uma era que consiste não mais em estabilização institucional, mas em decadência institucional. Uma alienação generalizada está se desenvolvendo em direção às formas, aspirações, demandas e, acima de tudo, às instituições da ordem estabelecida. A evidência teatral mais exuberante dessa alienação ocorreu na década de 1960, quando a "revolta da juventude" no início da metade da década explodiu no que parecia ser uma contracultura. Consideravelmente mais do que protestos e niilismo adolescente marcaram o período. Quase intuitivamente, novos valores de sensualidade, novas formas de estilo de vida comunitária, mudanças no vestuário, linguagem, música, todos carregados na onda de um profundo senso de mudança social iminente, infundiram uma seção considerável de uma geração inteira. Ainda não sabemos em que sentido essa onda começou a diminuir: seja como um retiro histórico ou como uma transformação em um projeto sério de desenvolvimento interior e social. O fato de os símbolos desse movimento se tornarem artefatos para uma nova indústria cultural

não altera seus efeitos de longo alcance. A sociedade ocidental nunca mais será a mesma, não obstante o desdém de seus acadêmicos e seus críticos do "narcisismo".

O que torna esse movimento incessante de desinstitucionalização e deslegitimação tão significativo é o fato de ter encontrado sua base em um vasto estrato da sociedade ocidental. A alienação permeia não apenas os pobres, mas também os relativamente ricos, não apenas os jovens, mas também os mais velhos, não apenas os visivelmente negados, mas também os aparentemente privilegiados. A ordem dominante está começando a perder a lealdade dos estratos sociais que tradicionalmente se uniram ao seu apoio e nos quais suas raízes foram firmemente plantadas em períodos passados.

Por mais crucial que seja essa decadência de instituições e valores, ela nunca esgota os problemas que a sociedade existente enfrenta. Entrelaçada com a crise social está uma crise que emergiu diretamente da exploração do planeta pelo homem.<sup>3</sup> A sociedade estabelecida é confrontada com um colapso não apenas de seus valores e instituições, mas também de seu ambiente natural. Este problema não é exclusivo dos nossos tempos. As terras desérticas do Oriente Próximo, onde as artes da agricultura e do urbanismo tiveram seu início, são evidências de desolação humana antiga, mas esse exemplo empalidece diante da destruição maciça do meio ambiente que ocorreu desde os dias da Revolução Industrial, e especialmente desde o final da Segunda Guerra Mundial. O dano infligido ao meio ambiente pela sociedade contemporânea abrange toda a terra. Foram escritos volumes sobre as imensas perdas de solo produtivo que ocorrem anualmente em quase todos os continentes da terra; na extensa destruição da cobertura de árvores em áreas vulneráveis à erosão; em episódios letais de poluição do ar nas principais áreas urbanas; na difusão mundial de agentes tóxicos da agricultura, indústria e instalações produtoras de energia; na

---

<sup>3</sup> Eu uso a palavra "homem" aqui, aconselhadamente. A divisão entre humanidade e natureza foi precisamente o trabalho do homem que, nas memoráveis falas de Theodor Adorno e Max Horkheimer, "sonhava em adquirir domínio absoluto sobre a natureza, em converter o cosmos em um imenso campo de caça." (*Dialectic of Enlightenment*, New York: Seabury Press, 197, p. 248) Para as palavras "um imenso campo de caça", eu seria disposto a substituir "um imenso campo de extermínio" para descrever a "civilização" da nossa época.

quimicalização do ambiente imediato da humanidade com resíduos industriais, resíduos de pesticidas e aditivos alimentares. A exploração e a poluição da terra danificaram não apenas a integridade da atmosfera, clima, recursos hídricos, solo, flora e fauna de regiões específicas, mas também os ciclos naturais básicos dos quais todos os seres vivos dependem.

Contudo, a capacidade de destruição do homem moderno é uma evidência quixotesca da capacidade de reconstrução da humanidade. Os poderosos agentes tecnológicos que lançamos contra o meio ambiente incluem muitos dos mesmos agentes necessários para sua reconstrução. O conhecimento e os instrumentos físicos para promover uma harmonização da humanidade com a natureza e do humano com o humano estão em grande parte à mão ou podem ser facilmente criados. Muitos dos princípios físicos usados para construir instalações evidentemente prejudiciais, como usinas convencionais, veículos que consomem energia, equipamentos de mineração de superfície e similares, poderiam ser direcionados à construção de dispositivos solares e de energia eólica de pequena escala, meios de transporte eficientes, e abrigos de economia de energia. O que falta fundamentalmente é a consciência e a sensibilidade que nos ajudarão a alcançar tais objetivos eminentemente desejáveis -uma consciência e sensibilidade muito mais amplas do que o habitual significado por esses termos. Nossas definições devem incluir não apenas a capacidade de raciocinar logicamente e responder emocionalmente de uma maneira humanística; eles também devem incluir uma nova consciência da relação entre as coisas e uma visão imaginativa do possível. Nesse ponto, Marx estava inteiramente correto ao enfatizar que a revolução exigida por nosso tempo deve extrair sua poesia não do passado, mas do futuro, das potencialidades humanísticas que se encontram nos horizontes da vida social.

A nova consciência e sensibilidade não podem ser só poéticas; elas também devem ser científicas. De fato, há um nível em que nossa consciência não deve ser nem poesia nem ciência, mas uma transcendência de ambas para um novo domínio da teoria e da prática, uma astúcia que combina fantasia com razão, imaginação com lógica, visão com técnica. Não podemos abandonar nossa herança científica sem retornar a uma tecnologia rudimentar, com seus grilhões de insegurança material, labuta e renúncia. E não

podemos permitir-nos ser presos dentro de uma perspectiva mecanicista e de uma tecnologia desumanizante -com suas correntes de alienação, competição e uma negação bruta das potencialidades da humanidade. A poesia e a imaginação devem ser integradas à ciência e à tecnologia, pois evoluímos além de uma inocência que pode ser nutrida exclusivamente por mitos e sonhos.

**E**xiste uma disciplina científica que permita a indisciplina da fantasia, imaginação e astúcia? Pode abranger problemas criados pelas crises sociais e ambientais de nosso tempo? Pode integrar crítica à reconstrução, teoria com prática, visão com técnica?

Em quase todos os períodos desde o Renascimento, existe um vínculo muito próximo entre os avanços radicais nas ciências naturais e as convulsões no pensamento social. Nos séculos XVI e XVII, as ciências emergentes da astronomia e da mecânica, com suas visões libertadoras de um mundo heliocêntrico e a unidade do movimento local e cósmico, encontraram seus pares em ideologias sociais igualmente críticas e racionais que desafiavam o fanatismo religioso e o absolutismo político. O Iluminismo trouxe uma nova apreciação da percepção sensorial e das reivindicações da razão humana para adivinhar um mundo que havia sido o monopólio ideológico do clero. Mais tarde, a antropologia e a biologia evolucionária demoliram as noções estáticas tradicionais da empresa humana, juntamente com seus mitos de criação e história originais como um chamado teológico. Ao ampliar o mapa e revelar a dinâmica terrena da história social, essas ciências reforçaram as novas doutrinas do socialismo, com seu ideal de progresso humano, que se seguiu à Revolução Francesa.

Em vista das enormes deslocamentos que agora nos confrontam, nossa própria era precisa de um corpo de conhecimento mais abrangente e perspicaz, tanto científico quanto social, para lidar com nossos problemas. Sem renunciar aos ganhos das teorias científicas e sociais anteriores, devemos desenvolver uma análise crítica mais completa de nossa relação com o mundo natural. Devemos buscar as bases para uma abordagem mais reconstrutiva dos graves problemas colocados pelas aparentes "contradições" entre natureza e sociedade. Não podemos mais continuar cativos diante da tendência das ciências mais tradicionais de dissecar fenômenos e examinar seus fragmentos.



Devemos combiná-los, relacioná-los e vê-los em sua totalidade e em sua especificidade.

Em resposta a essas necessidades, formulamos uma disciplina única para a nossa época: *ecologia social*. O termo mais conhecido "ecologia" foi cunhado por Ernst Haeckel há um século para denotar a investigação das inter-relações entre animais, plantas e seu ambiente inorgânico. Desde os dias de Haeckel, o termo foi expandido para incluir ecologias das cidades, da saúde e da mente. Essa proliferação de uma palavra em áreas amplamente díspares pode parecer particularmente desejável para uma época que busca fervorosamente algum tipo de coerência intelectual e unidade de percepção. Mas também pode ser extremamente traiçoeiro. Como palavras recém-chegadas como holismo, descentralização e dialética, o termo ecologia corre o risco de simplesmente pairar no ar sem raízes, contexto ou textura. Frequentemente é usada como uma metáfora, uma palavra de ordem atraente, que perde a lógica interna potencialmente atraente de suas premissas.

Consequentemente, o impulso radical dessas palavras é facilmente neutralizado. O "holismo" evapora em um suspiro místico, uma expressão retórica da comunidade ecológica e da comunidade que termina com saudações e cumprimentos em grupo como "holisticamente sua". O que antes era uma posição filosófica séria foi reduzido a kitsch ambientalista. A descentralização geralmente significa alternativas logísticas ao gigantismo, não a escala humana que tornaria possível uma democracia íntima e direta. A ecologia se sai ainda pior. Com demasiada frequência, torna-se uma metáfora, como a palavra dialética, para qualquer tipo de integração e desenvolvimento.

Talvez ainda mais preocupante, a palavra nos últimos anos foi identificada com uma forma muito grosseira de engenharia natural que poderia muito bem ser chamada *ambientalismo*.

Estou ciente de que muitos indivíduos ecologicamente orientados usam "ecologia" e "ambientalismo" de forma intercambiável. Aqui, eu gostaria de fazer uma distinção semanticamente conveniente. Por "ambientalismo", proponho designar uma perspectiva mecanicista e instrumental que vê a natureza como um habitat passivo composto de "objetos", como animais, plantas, minerais e afins, que devem ser meramente mais

úteis ao uso humano. Dado meu uso do termo, o ambientalismo tende a reduzir a natureza a um depósito de "recursos naturais" ou "matérias-primas". Nesse contexto, pouquíssima natureza social é poupada do vocabulário do ambientalista: as cidades se tornam "recursos urbanos" e seus habitantes "recursos humanos". Se a palavra recursos sair com tanta frequência das discussões ambientalistas da natureza, cidades e pessoas, uma questão mais importante do que o mero jogo de palavras está em jogo. O ambientalismo, como eu uso esse termo, tende a ver o projeto ecológico de alcançar uma relação harmoniosa entre humanidade e natureza como uma trégua e não como um equilíbrio duradouro. A "harmonia" dos ambientalistas empresta o desenvolvimento de novas técnicas para saquear o mundo natural, com o mínimo de perturbação do "habitat" humano. O ambientalismo não questiona a premissa mais básica da sociedade atual, notavelmente, que a humanidade deve dominar a natureza; ao contrário, procura *facilitar* essa noção, desenvolvendo técnicas para diminuir os perigos causados pelo espólio imprudente do meio ambiente.

Para distinguir ecologia de ambientalismo e de definições abstratas, geralmente ofuscantes do termo, devo retornar ao seu uso original e explorar sua relevância direta para a sociedade. Simplificando, a ecologia lida com o equilíbrio dinâmico da natureza, com a interdependência de coisas vivas e não-vivas. Como a natureza também inclui seres humanos, a ciência deve incluir o papel da humanidade no mundo natural -especificamente, o caráter, a forma e a estrutura do relacionamento da humanidade com outras espécies e com o substrato inorgânico do ambiente biótico. Do ponto de vista crítico, a ecologia se abre para amplo escopo do vasto desequilíbrio que emergiu da divisão da humanidade com o mundo natural. Uma das espécies únicas da natureza, o *homo sapiens*, evoluiu lenta e minuciosamente do mundo natural para um mundo social único. Como os dois mundos interagem entre si através de fases altamente complexas da evolução, tornou-se tão importante falar de uma ecologia social quanto de uma ecologia natural.

Permitam-me enfatizar que o fracasso em explorar essas fases da evolução humana -que produziram uma sucessão de hierarquias, classes, cidades e, finalmente, estados- é ridicularizar o termo ecologia social. Infelizmente, a disciplina tem sido cercada por adeptos que

professam a si mesmos, que tentam continuamente desmorrer todas as fases do desenvolvimento natural e humano em uma "unidade" universal (não totalidade), uma "noite em que todas as vacas são negras" para pedir emprestada uma das frases cáusticas de Hegel. Se nada mais, nosso uso comum da palavra espécie para denotar a riqueza da vida à nossa volta deve nos alertar para o fato de especificidade, de particularidade -a rica abundância de seres *diferenciados* e coisas que entram no próprio objeto da ecologia natural. Para explorar essas diferenças, examinar as fases e as interfaces que entram em sua criação e no longo desenvolvimento da humanidade, da animalidade à sociedade -um desenvolvimento latente com problemas e possibilidades-, é fazer da ecologia social uma das disciplinas mais poderosas para atrair nossa crítica da atual ordem social.

Mas a ecologia social fornece mais do que uma crítica da divisão entre humanidade e natureza; também coloca a necessidade de curá-los. De fato, coloca a necessidade de transcendê-los radicalmente. Como E.A. Gutkind apontou, "o objetivo da Ecologia Social é a totalidade, e não a mera adição de inúmeros detalhes coletados aleatoriamente e interpretados de maneira subjetiva e insuficiente". A ciência lida com relações sociais e naturais em comunidades ou "ecossistemas".<sup>4</sup> Ao concebê-los holisticamente, ou seja, em termos de interdependência mútua, a ecologia social procura desvendar as formas e os padrões de inter-relações que dão inteligibilidade a uma comunidade, seja ela natural ou social. Holismo, aqui, é o resultado de um esforço consciente para discernir como os detalhes de uma comunidade são organizados, como sua "geometria" (como os gregos poderiam ter dito) torna o "todo mais do que a soma de suas partes". Portanto, a "totalidade" a que Gutkind se refere não deve ser confundida com uma "unidade" espectral que produz dissolução cósmica em um nirvana sem estrutura; é uma estrutura ricamente articulada, com história e lógica interna próprias.

---

<sup>4</sup> O termo ecossistema ou sistema ecológico é frequentemente usado livremente em muitos trabalhos ecológicos. Aqui, eu o emprego, como na ecologia natural, para significar uma comunidade animal-plantas bastante demarcável, e os fatores abióticos, ou não vivos, necessários para sustentá-la. Também o uso em ecologia social para significar uma comunidade humana e natural distinta, os fatores sociais e orgânicos que se inter-relacionam para fornecer a base para uma comunidade ecologicamente arredondada e equilibrada.

A história, de fato, é tão importante quanto a forma ou a estrutura. Em grande medida, a história de um fenômeno é o próprio fenômeno. Somos, em sentido real, tudo o que existia antes de nós e, por sua vez, podemos eventualmente nos tornar muito mais do que somos. Surpreendentemente, muito pouco na evolução das formas de vida se perdeu na evolução natural e social, de fato em nossos próprios corpos, como atesta nosso desenvolvimento embrionário. A evolução está dentro de nós (e também à nossa volta) como partes da própria natureza de nossos seres.

Por enquanto, basta dizer que a totalidade não é uma "universalidade" sombria e indiferenciada que envolve a redução de um fenômeno ao que ele tem em comum com tudo o resto. Tampouco é uma "energia" celestial, onipresente, que substitui a vasta diferença material da qual os reinos natural e social são compostos. Pelo contrário, a totalidade compreende as estruturas variadas, as articulações e as mediações que conferem ao todo uma rica variedade de formas e, assim, adicionam propriedades qualitativas únicas ao que uma mente estritamente analítica frequentemente reduz a detalhes "inumeráveis" e "aleatórios".

**T**ermos como plenitude, totalidade, e até comunidade têm nuances perigosas para uma geração que conhece o fascismo e outras ideologias totalitárias. As palavras evocam imagens de uma "totalidade" alcançada através da homogeneização, padronização e uma coordenação repressiva dos seres humanos. Esses medos são reforçados por uma "totalidade" que parece fornecer uma finalidade inexorável ao curso da história humana - uma que implica um conceito supra-humano, estreitamente teleológico, de direito social e nega a capacidade da vontade humana e da escolha individual de moldar o curso de eventos sociais. Tais noções de direito social e teleologia têm sido usadas para alcançar uma subjugação implacável do indivíduo a forças supra-humanas além do controle humano. Nosso século foi atingido por uma infinidade de ideologias totalitárias que, colocando os seres humanos a serviço da história, negaram-lhes um lugar a serviço de sua própria humanidade.

Na verdade, esse conceito totalitário de "totalidade" está fortemente em desacordo com o que os ecologistas denotam pelo

termo. Além de compreender sua consciência aumentada de forma e estrutura, chegamos agora a um princípio muito importante da ecologia: a totalidade ecológica não é uma homogeneidade imutável, mas o oposto -uma *unidade* dinâmica de diversidade. Na natureza, o equilíbrio e a harmonia são alcançados pela diferenciação em constante mudança, pela diversidade em constante expansão. A estabilidade ecológica, na verdade, é uma função não da simplicidade e homogeneidade, mas da complexidade e variedade. A capacidade de um ecossistema de manter sua integridade depende não da uniformidade do ambiente, mas de sua diversidade.

Um exemplo marcante desse princípio pode ser extraído de experiências com estratégias ecológicas para o cultivo de alimentos. Os agricultores encontraram repetidamente resultados desastrosos por causa da ênfase convencional nas abordagens de cultivo único para agricultura ou *monocultura*, para usar um termo amplamente aceito para aqueles campos intermináveis de trigo e milho que se estendem ao horizonte em muitas partes do mundo. Sem as culturas mistas que normalmente fornecem as forças de compensação e o apoio mútuo que vêm com populações mistas de plantas e animais, sabe-se que toda a situação agrícola de uma área entra em colapso. Insetos benígnos se tornam pragas porque seus controles naturais, incluindo pássaros e pequenos mamíferos, foram removidos. O solo, com falta de minhocas, bactérias fixadoras de nitrogênio e adubo verde em quantidades suficientes, é reduzido a mera areia -um meio mineral para absorver enormes quantidades de sais inorgânicos de nitrogênio, que eram originalmente fornecidos mais ciclicamente e cronometrados mais apropriadamente para o crescimento das culturas no ecossistema. No desrespeito imprudente pela complexidade da natureza e pelos sutis requisitos da vida vegetal e animal, a situação agrícola é grosseiramente simplificada; suas necessidades devem agora ser atendidas por fertilizantes sintéticos altamente solúveis que penetram na água potável e por pesticidas perigosos que permanecem como resíduos nos alimentos. Um alto padrão de cultivo de alimentos que já foi alcançado pela diversidade de culturas e animais, que era uma taxa de agentes tóxicos duradouros e provavelmente mais saudável em termos nutricionais, agora mal se aproxima de culturas únicas cujos principais suportes são produtos químicos tóxicos e nutrientes altamente simples.

Se assumirmos que o impulso da evolução natural foi em direção ao aumento da complexidade, que a colonização do planeta pela vida só foi possível como resultado da variedade biótica, um reescalonamento prudente da arrogância do homem deve exigir cautela nos processos naturais perturbadores. Que os seres vivos, que surgiram eras atrás de seu habitat aquático primordial para colonizar as áreas mais inóspitas da Terra, criaram a rica biosfera que agora a cobre, só foi possível devido à incrível mutabilidade da vida e ao enorme legado de formas de vida herdadas de seu longo desenvolvimento. Muitas dessas formas de vida, mesmo as mais primárias e mais simples, nunca desapareceram -por mais que tenham sido modificadas pela evolução. As formas simples de algas que marcaram o início da vida vegetal e os invertebrados simples que marcaram o início da vida animal ainda existem em grande número. Elas compreendem as pré-condições para a existência de seres orgânicos mais complexos aos quais fornecem sustento, as fontes de decomposição e até o oxigênio atmosférico e o dióxido de carbono. Embora possam anteceder as plantas e os mamíferos "superiores" por mais de um bilhão de anos, elas se relacionam com seus descendentes mais complexos em ecossistemas muitas vezes imprevisíveis.

Assumir que a ciência domina esse vasto nexo de inter-relações orgânicas e inorgânicas em todos os seus detalhes é pior que arrogância: é pura estupidez. Se a unidade na diversidade constitui um dos princípios fundamentais da ecologia, a riqueza da biota que existe em um único hectare de solo nos leva a ainda outro princípio ecológico básico: a necessidade de permitir um alto grau de espontaneidade natural. O ditado convincente, "respeito pela natureza", tem implicações concretas. Assumir que nosso conhecimento desse caleidoscópio de formas de vida complexas, ricamente texturizadas e em constante mudança se presta a um grau de "domínio" que nos permite rédeas livres na manipulação da biosfera é pura tolice.

Assim, uma quantidade considerável de margem de manobra deve ser permitida para a espontaneidade natural -para as diversas forças biológicas que produzem uma situação ecológica variada. "Trabalhar com a natureza" exige que promovamos a variedade biótica que emerge de um desenvolvimento espontâneo de fenômenos naturais. Não quero dizer que devemos nos render a uma

"Natureza" mítica que está além de toda compreensão e intervenção humana, uma Natureza que exige admiração e subserviência humanas. Talvez a conclusão mais óbvia que possamos tirar desses princípios ecológicos seja a observação sensível de Charles Elton: "O futuro do mundo precisa ser administrado, mas essa administração não seria apenas um jogo de xadrez, mas mais como dirigir um barco." O que a ecologia, tanto natural quanto social, pode pretender nos ensinar é o caminho para encontrar a corrente e entender a direção da corrente.

Em última análise, o que distingue uma perspectiva ecológica como exclusivamente libertária é o desafio que ela coloca às noções convencionais de hierarquia. Deixe-me enfatizar, no entanto, que esse desafio está implícito: ele deve ser minuciosamente extraído da disciplina da ecologia, permeado por vieses científicos convencionais. Os ecologistas raramente sabem que sua ciência fornece fortes bases filosóficas para uma visão não-hierárquica da realidade. Como muitos cientistas naturais, eles resistem às generalizações filosóficas alheias às suas pesquisas e conclusões -um preconceito que é uma filosofia enraizada na tradição empírica anglo-americana. Além disso, eles seguem seus colegas em outras disciplinas e modelam suas noções de ciência em física. Esse preconceito, que remonta aos dias de Galileu, levou a uma ampla aceitação da teoria dos sistemas nos círculos ecológicos. Embora a teoria dos sistemas tenha seu lugar no repertório da ciência, ela pode facilmente se tornar uma teoria reducionista da energética, quantitativa e abrangente, se adquirir preeminência sobre descrições *qualitativas* de ecossistemas, ou seja, descrições enraizadas na evolução orgânica, variedade, e holismo. Quaisquer que sejam os méritos da teoria dos sistemas como uma explicação do fluxo de energia através de um ecossistema, a primazia que ela dá a esse aspecto quantitativo da análise do ecossistema falha em reconhecer as formas de vida como mais do que consumidores e produtores de calorias.

Tendo apresentado essas advertências, devo enfatizar que os ecossistemas não podem ser descritos de maneira significativa em termos hierárquicos. Se as comunidades de animais vegetais realmente contêm indivíduos "dominantes" e "submissos" *dentro* de uma espécie pode ser discutido extensamente. Mas classificar espécies dentro de

um ecossistema, isto é, *entre* espécies, é o antropomorfismo em sua forma mais crua. Como Allison Jolly observou:

A noção de hierarquias de animais tem uma história quadriculada. Schjelderup Ebbe, que descobriu a hierarquia das galinhas, ampliou suas descobertas para teoria Teutônica do despotismo no universo. Por exemplo, a água corroendo uma pedra era "dominante" ... Schjelderup-Ebbe chamou a classificação dos animais "dominação", e muitos trabalhadores [de pesquisa] reconheceram, com um "aha", hierarquias de importância em muitos grupos de vertebrados.

Se reconhecermos que todo ecossistema também pode ser visto como uma cadeia alimentar, podemos considerá-lo umnexo circular e entrelaçado de relações planta-animal (em vez de uma pirâmide estratificada com o homem no ápice) que inclui criaturas tão variadas como microrganismos e grandes mamíferos. O que normalmente intriga qualquer um que vê diagramas da rede alimentar pela primeira vez é a impossibilidade de discernir um ponto de entrada no nexo. A rede pode ser acessada a qualquer momento e leva de volta ao seu ponto de partida sem saída aparente. Além da energia fornecida pela luz solar (e dissipada pela radiação), o sistema para todas as aparências está fechado. Cada espécie, seja uma forma de bactéria ou veado, é tricotada em uma rede de interdependência, por mais indiretas que sejam as ligações. Um predador na rede também é vítima, mesmo que o "mais humilde" dos organismos simplesmente o adoeça ou ajude a consumi-lo após a morte.

A predação também não é o único elo que une uma espécie à outra. Existe agora uma literatura resplandecente que revela a enorme extensão em que o mutualismo simbiótico é um fator importante na promoção da estabilidade ecológica e da evolução orgânica. O fato de plantas e animais se adaptarem continuamente a involuntariamente ajudar-se (seja por uma troca de funções bioquímicas que são mutuamente benéficas ou até dramáticos exemplos de assistência física e socorro) abriu uma perspectiva inteiramente nova sobre a natureza da estabilidade e desenvolvimento do ecossistema.

Quanto mais complexa a cadeia alimentar, menos instável será se uma ou várias espécies forem removidas. Portanto, é necessário dar um enorme significado à diversidade e complexidade



interespecíficas no sistema como um todo. Avarias impressionantes ocorrerão em ecossistemas simples, como os do Ártico e do deserto, digamos, se os lobos que controlam as populações de animais forrageiros forem exterminados ou se um número considerável de répteis que controlam as populações de roedores nos ecossistemas áridos for removido. Por outro lado, a grande variedade de biota que povoam ecossistemas temperados e tropicais pode permitir perdas de carnívoros ou herbívoros sem sofrer grandes deslocamentos.

**P**or que termos emprestados de hierarquias sociais humanas adquirem um peso tão notável quando são descritas as relações entre animais e plantas? Os ecossistemas realmente têm um "rei dos animais" e "servos humildes"? Certos insetos "escravizam" outros? Uma espécie "explora" outra?

O uso promíscuo desses termos em ecologia levanta muitas questões de longo alcance. O fato de os termos estarem carregados de valores socialmente carregados é quase óbvio demais para justificar uma discussão extensa. Muitos indivíduos exibem uma credulidade patética na maneira como lidam com a natureza como uma dimensão da sociedade. Um animal rosnando não é "cruel" nem "selvagem", nem "se comporta mal" ou "ganha" punição porque reage adequadamente a certos estímulos. Ao fazer julgamentos antropomórficos sobre fenômenos naturais, negamos a integridade da natureza. Ainda mais sinistro é o uso generalizado de termos hierárquicos para fornecer aos fenômenos naturais "inteligibilidade" ou "ordem". O que esse procedimento realiza é reforçar as hierarquias sociais humanas, justificando o comando de homens e mulheres como características inatas da "ordem natural". Assim, a dominação humana é transcrita no código genético como biologicamente imutável - juntamente com a subordinação dos jovens pelos velhos, mulheres por homens, e homem por homem.

A própria promiscuidade com que termos hierárquicos são usados para organizar todas as diferenças de natureza é inconsistente. Uma abelha "rainha" não sabe que é uma rainha. A atividade primária de uma colmeia é reprodutiva, e sua "divisão do trabalho", para usar uma frase maltratada, carece de significado em um grande órgão

sexual que não desempenha funções econômicas autênticas. O objetivo da colmeia é criar mais abelhas. O mel que animais e pessoas adquirem dele é uma generosidade natural; dentro do ecossistema, as abelhas são mais adaptadas para atender às necessidades de reprodução das plantas, espalhando pólen, do que para atender às importantes necessidades dos animais. A analogia entre uma colmeia e uma sociedade, uma analogia que os teóricos sociais costumam achar irresistível demais para evitar, é um comentário impressionante sobre até que ponto nossas visões da natureza são moldadas por interesses sociais que servem a si mesmos.

Lidar com as chamadas hierarquias de insetos da maneira como lidamos com as hierarquias de animais, ou pior, ignorar grosseiramente as diferentes funções que as comunidades de animais desempenham, é um raciocínio analógico levado ao ponto do absurdo. Os primatas se relacionam entre si de formas que parecem envolver "domínio" e "submissão" por razões amplamente díspares. No entanto, terminológica e conceitualmente, eles são colocados na mesma rubrica "hierárquica" que as "sociedades" de insetos -apesar das diferentes formas que assumem e de sua precária estabilidade. Babuínos nas savanas africanas foram apontados como as tropas hierárquicas mais rígidas do mundo primata, mas essa rigidez evapora quando examinamos sua "ordem de classificação" em um habitat florestal. Mesmo nas savanas, é questionável se os homens "alfa" governam, "controlam" ou "coordenam" as relações dentro da tropa. Argumentos podem ser apresentados para a escolha de qualquer uma dessas palavras, cada uma com um significado claramente diferente quando usada em um contexto social humano. Aparentemente, os haréns "primariamente patriarcais" dos primatas podem ser tão frouxos quanto os bordéis, dependendo de a fêmea estar no cio, de mudanças no habitat ou de o "patriarca" simplesmente desconfiar de toda a situação.

Os babuínos, vale ressaltar, são macacos, apesar da suposta semelhança entre o habitat de savana e o dos primeiros homínídeos. Eles se ramificaram da árvore evolutiva hominoide há mais de 20 milhões de anos. Nossos primos evolucionários mais próximos, os grandes símios, tendem a demolir completamente esses preconceitos sobre a hierarquia. Dos quatro grandes símios, os gibões não têm um aparente sistema de "classificação". Os chimpanzés, considerados por

muitos primatologistas como os mais parecidos com os humanos, formam esses tipos fluidos de "estratificação" e (dependendo da ecologia de uma área, que pode ser significativamente afetada pelos pesquisadores) estabelecem tipos de associação instáveis que a palavra hierarquia se torna um obstáculo para a compreensão de suas características comportamentais. Os orangotangos parecem ter pouco do que se poderia chamar de relações de domínio e submissão. O gorila da montanha, apesar de sua reputação formidável, exhibe muito pouca "estratificação", exceto pelos desafios de predadores e agressão interna.

Todos esses exemplos ajudam a justificar a queixa de Elise Boulding de que o "modelo de comportamento dos primatas" favorecido por escritores excessivamente hierárquicos e patriarcais sobre paralelos animal-humano "se baseia mais no babuíno, não no gibão". Em contraste com o babuíno, observa Boulding, o gibão está mais próximo de nós fisicamente e, pode-se acrescentar, na escala evolutiva dos primatas. "Nossa escolha de um modelo de primata é claramente determinada culturalmente", ela conclui:

Quem quer ser como os gibões não agressivos, vegetarianos, que compartilham alimentos, onde o pai está tão envolvido na criação dos filhos quanto a mãe e onde todo mundo vive em pequenos grupos familiares, com pouca agregação além disso? Muito melhor combinar com os babuínos, que vivem em grandes grupos bem unidos cuidadosamente fechado contra babuínos de fora, onde todos sabem quem está a cargo, e onde a mãe cuida dos bebês enquanto o pai está caçando e pescando.

De fato, Boulding admite muito sobre os primatas que habitam as savanas. Mesmo que o termo domínio tenha sido esticado para incluir abelhas "rainha" e babuínos "alfa", atos específicos de coerção por animais *individuais* dificilmente podem ser chamados de dominação. Atos não constituem instituições; episódios não fazem história. E padrões comportamentais de insetos altamente estruturados, enraizados em impulsos instintivos, são inflexíveis demais para serem considerados sociais. A menos que a hierarquia seja usada no sentido cósmico de Schjelderup-Ebbe, o domínio e a submissão devem ser vistos como relacionamentos *institucionalizados*, relacionamentos que os seres vivos literalmente instituem ou criam,

mas que não são implacavelmente fixos pelo instinto, por um lado, nem idiossincráticos, por outro. Com isso, quero dizer que eles devem compreender uma clara estrutura social de categorias coercitivas e privilegiadas que existem à parte dos indivíduos idiossincráticos que parecem ser dominantes em uma determinada comunidade, uma hierarquia que é guiada por uma lógica social que vai além das interações individuais ou padrões inatos de comportamento.<sup>5</sup>

Tais características são evidentes o suficiente na sociedade humana quando falamos de burocracias de "autopropetuação" e as exploramos sem considerar os burocratas individuais que os compõem. No entanto, quando nos voltamos para primatas não humanos, o que as pessoas geralmente reconhecem como hierarquia, status e dominação são precisamente os behaviorismos idiossincráticos de cada animal. Mike, o chimpanzé "alpha" de Jane van Lawick - Goodall, adquiriu seu "status", cobrando de forma ambiciosa um grupo de homens, batendo ruidosamente em duas latas de querosene vazias. Em que ponto de sua narrativa, van Lawick-Goodall se pergunta, Mike teria se tornado um homem "alfa" sem as latas de querosene? Ela responde que o uso de "objetos feitos pelo homem é provavelmente uma indicação de inteligência superior". Se essas

---

<sup>5</sup> Uma distinção importante deve ser feita aqui entre as palavras comunidade e sociedade. Animais e até plantas certamente formam comunidades; ecossistemas seriam sem sentido sem conceber animais, plantas e seu substrato abiótico como um nexo de relações que variam do nível intraespecífico ao interespecífico. Em suas interações, formas de vida comportam-se "comunalmente" no sentido de que são interdependentes de uma maneira ou de outra. Entre certas espécies, principalmente primatas, esse nexo de relação interdependente pode ser tão unido que se aproximam de uma sociedade ou, pelo menos, de uma forma rudimentar da socialidade. Mas uma sociedade, por mais profundamente que esteja enraizada na natureza, é, no entanto, mais do que uma comunidade. O que torna as sociedades humanas comunidades únicas é o fato de elas serem comunidades *institucionalizadas* que são altamente, com frequência rigidamente, estruturadas em torno de formas manifestas de responsabilidade, associação e relacionamento pessoal, na manutenção dos meios materiais da vida. Embora todas as sociedades sejam necessariamente comunidades, muitas comunidades não são sociedades. Podem-se encontrar elementos sociais nascentes em comunidades de animais, mas somente seres humanos formam sociedades -isto é, comunidades institucionalizadas. O fracasso em estabelecer esta distinção entre comunidades de animais ou plantas e sociedades humanas causou considerável dano ideológico. Assim, a predação nas comunidades animais foi especiosamente identificado com a guerra; ligações individuais entre animais com hierarquia e dominação; até forrageamento e metabolismo de animais com trabalho e economia. Todos estes são fenômenos estritamente sociais. Minhas observações não pretendem se opuser à noção de sociedade à comunidade, mas tome nota das distinções entre as duas que emergem quando a sociedade humana se desenvolver além dos níveis das comunidades de animais e plantas.

distinções sombrias na inteligência, em vez de agressividade, voluntariedade ou arrogância, produzem ou não um macho "alfa", isso evidencia mais a sutil projeção de valores humanos historicamente condicionados em um grupo de primatas do que a objetividade científica que a etologia gosta de reivindicar por si mesma.

Os traços aparentemente hierárquicos de muitos animais são mais como variações nos elos de uma cadeia, do que estratificações organizadas do tipo que encontramos nas sociedades e instituições humanas. Até as chamadas sociedades de classe dos índios do noroeste, como veremos, são elos de cadeia entre indivíduos, e não elos de classe entre estratos que os primeiros invasores euro-americanos projetavam tão ingenuamente nos índios de seu próprio mundo social. Se os atos não constituem instituições e os episódios não constituem história, os traços comportamentais individuais não formam estratos ou classes. Os estratos sociais são feitos de coisas mais severas. Eles têm uma vida própria, à parte das personalidades que lhes dão substância.

Como é que a ecologia evita o raciocínio analógico que fez tanto da etologia e da sociobiologia parecerem projeções ilusórias da sociedade humana na natureza? Existem termos que fornecem um significado comum à unidade na diversidade, espontaneidade natural e relações não hierárquicas na natureza e na sociedade? Em vista dos muitos princípios que aparecem na ecologia natural, por que parar apenas com esses? Por que não introduzir outras noções ecológicas, talvez menos salgadas, como predação e agressão na sociedade?

De fato, quase todas essas questões se tornaram importantes na teoria social no início do século, quando a chamada Escola de Sociologia Urbana de Chicago tentou zelosamente aplicar quase todo conceito conhecido de ecologia natural ao desenvolvimento e "fisiologia" de Robert Park, Ernest Burgess e Roderick Mckenzie, apaixonados pela nova ciência, na verdade impuseram um modelo estritamente biológico em seus estudos de Chicago com uma força e inspiração que dominaram a sociologia urbana americana por duas gerações, cujos princípios incluíam sucessão ecológica, espacial, distribuição, distribuição zonal, equilíbrios anabólicos-catabólicos e

até competição e seleção natural que poderiam facilmente levar a escola a uma forma insidiosa de darwinismo social, não fosse o viés liberal de seus fundadores.

Apesar de seus admiráveis resultados empíricos, a escola foi fundada em seu reducionismo metafórico. Aplicadas indiscriminadamente, as categorias deixaram de ser significativas. Quando Park comparou o surgimento de certas empresas municipais especializadas ao "domínio sucessional" de "outras espécies de plantas" que atingem o clímax em uma "floresta de faias ou pinheiros", a analogia foi claramente forçada e contorcida absurdamente. Sua comparação de grupos étnicos, culturais, ocupacionais e econômicos com "invasões de plantas" revelou uma falta de discriminação teórica que reduzia características sociais humanas a características ecológicas das plantas. O que faltava a Park e seus associados era o equipamento filosófico para destacar as fases que unem e separam os fenômenos naturais e sociais em um continuum de desenvolvimento. Assim, a similaridade meramente superficial tornou-se uma identidade definitiva -com o resultado infeliz de que a ecologia social foi repetidamente reduzida à ecologia natural. A evolução ricamente mediada do natural para o social que poderia ter sido usada para produzir uma seleção significativa de categorias ecológicas não fazia parte do equipamento teórico da escola.

Sempre que ignoramos a maneira como as relações sociais humanas transcendem as relações entre plantas e animais, nossas visões tendem a se bifurcar em duas direções errôneas. Ou sucumbimos a um dualismo pesado que separa duramente o natural do social, ou caímos em um reducionismo grosseiro que dissolve um no outro. Em ambos os casos, realmente deixamos de pensar nas questões envolvidas. Buscamos apenas a "solução" menos desconfortável para um problema altamente complexo, a saber, a necessidade de analisar as fases pelas quais a natureza biológica "muda" cada vez mais a natureza humana consciente.

O que torna a unidade na diversidade na natureza mais do que uma metáfora ecológica sugestiva para a unidade na diversidade na sociedade é o conceito filosófico subjacente de totalidade. Por inteireza, quero dizer níveis variados de atualização, um desdobramento da riqueza de particularidades, latentes em uma potencialidade ainda não desenvolvida. Essa potencialidade pode ser

uma semente recém-plantada, um bebê recém-nascido, uma comunidade recém-nascida ou uma sociedade recém-nascida. Quando Hegel descreve em uma famosa passagem o "desdobramento" do conhecimento humano em termos biológicos, o ajuste é quase exato:

O botão desaparece no rebentamento da flor, e pode-se dizer que o primeiro é refutado pelo último; da mesma forma, quando a fruta aparece, sua flor é mostrada, por sua vez, como uma falsa manifestação da planta, e agora a fruta surge como a verdade. Essas formas não são apenas distinguidas uma da outra, elas também se substituem mutuamente incompatíveis. No entanto, ao mesmo tempo, sua natureza fluida as torna momentos de uma unidade orgânica na qual elas não apenas não conflitam, mas na qual cada uma é tão necessária quanto a outra; e somente essa necessidade mútua constitui a vida do todo.

Voltei-me para esta passagem notável porque Hegel não quer dizer que seja meramente metafórica. Seu exemplo biológico e seu sujeito social convergem de formas que transcendem ambos, notavelmente, aspectos semelhantes de um processo *maior*. A própria vida, distinta da não-viva, emerge do latente inorgânico com todas as particularidades que imanentemente produziu da lógica de suas formas mais emergentes de auto-organização. O mesmo acontece com a sociedade distinta da biologia, a humanidade distinta da animalidade e a individualidade distinta da humanidade. Não é uma manipulação maldosa da famosa máxima de Hegel, "O Verdadeiro é o todo", declarar que "o todo é o Verdadeiro". Pode-se considerar que essa inversão de termos significa que o verdadeiro está na autoconsumação de um *processo* através de seu desenvolvimento, no florescimento de suas particularidades latentes em sua plenitude ou totalidade, assim como as potencialidades de uma criança alcançam expressão na riqueza de experiências e crescimento físico que entram na idade adulta.

Não devemos nos envolver em comparações diretas entre plantas, animais e seres humanos ou entre ecossistemas de plantas e animais e comunidades humanas. Nada disso é completamente congruente com o outro. Estaríamos regredindo em nossas visões às de Park, Burgess e MacKenzie, para não mencionar nosso atual buquê

de sociobiólogos, se fôssemos relaxados o suficiente para fazer essa equação. Não é nas particularidades da diferenciação que as comunidades de animais e plantas estão unidas ecologicamente às comunidades humanas, mas em sua *lógica de diferenciação*. Totalidade, de fato, é completude. A estabilidade dinâmica do todo deriva de um nível visível de completude nas comunidades humanas e nos ecossistemas do clímax. O que une esses modos de totalidade e completude, por mais diferentes que sejam em sua especificidade e distinção qualitativa, é a lógica do próprio desenvolvimento. Uma floresta climática é inteira e completa como resultado do mesmo processo unificador -a mesma *dialética*- de que uma forma social específica é inteira e completa.

Quando a totalidade e a integridade são vistas como resultado de uma dialética imanente dentro dos fenômenos, não fazemos mais violência à singularidade desses fenômenos do que o princípio da gravidade faz violência à singularidade de objetos que se enquadram em sua "legalidade". Nesse sentido, o ideal de arredondamento humano, um produto da comunidade arredondada, é o herdeiro legítimo do ideal de natureza estabilizada, um produto do ambiente natural arredondado. Marx tentou enraizar a identidade e a autodescoberta da humanidade em sua interação produtiva com a natureza. Mas devo acrescentar que a humanidade não apenas coloca sua marca no mundo natural e o transforma, mas também a natureza coloca seu selo no mundo humano e o transforma. Para usar a linguagem da hierarquia contra si mesma: não somos apenas nós que "domamos" a natureza, mas também a natureza que "nos doma".

Essas mudanças de frase devem ser consideradas mais do que metáforas. Para que não pareça que eu tenha rarefeito o conceito de totalidade em um princípio dialético abstrato, deixe-me notar que os ecossistemas naturais e as comunidades humanas interagem entre si de maneiras muito existenciais. Nossa natureza animal nunca está tão distante de nossa natureza social que podemos nos remover do mundo orgânico fora de nós e daquele dentro de nós. Do nosso desenvolvimento embrionário ao nosso cérebro em camadas, recapitulamos parcialmente nossa própria evolução natural. Não estamos tão distantes de nossa linhagem de primatas que podemos ignorar seu legado físico em nossa visão estereoscópica, acuidade de inteligência e segurar com os dedos. Entramos na sociedade como



indivíduos da mesma maneira que a sociedade, saindo da natureza, entra em si mesma.

Essas continuidades, com certeza, são óbvias o suficiente. O que geralmente é menos óbvio é até que ponto a própria natureza é um campo de potencialidade para o surgimento da diferença *social*. A natureza é tanto uma condição prévia para o *desenvolvimento* da sociedade -não apenas seu surgimento- quanto as técnicas, o trabalho, a linguagem e a mente. E é uma condição prévia não apenas no sentido de William Petty -que, se o trabalho é o "Pai" da riqueza, a natureza é sua "Mãe". Essa fórmula, tão querida por Marx, na verdade afina a natureza, transmitindo a ela a noção patriarcal de "passividade" feminina. As afinidades entre natureza e sociedade são mais ativas do que queremos admitir. Formas muito específicas da natureza -*ecossistemas* muito específicos- constituem o terreno para formas muito específicas da sociedade. Correndo o risco de usar uma frase altamente em conflito, eu poderia dizer que poderia ser escrito um "materialismo histórico" do desenvolvimento natural que transformaria a "natureza passiva", o "objeto" do trabalho humano, em "natureza ativa", o criador do trabalho humano. O "metabolismo" do trabalho com a natureza corta nos dois sentidos, de modo que a natureza interage *com* a humanidade para produzir a atualização de suas potencialidades comuns nos mundos natural e social.

Uma interação desse tipo, na qual termos como "Pai" e "Mãe" causam uma nota falsa, pode ser afirmada com muita precisão. A ênfase recente nas biorregiões como estruturas para várias comunidades humanas fornece um forte argumento para a necessidade de readaptar técnicas e estilos de trabalho, de acordo com os requisitos e possibilidades de áreas ecológicas específicas. As exigências e possibilidades biorregionais colocam um fardo pesado sobre as reivindicações de soberania da humanidade sobre a natureza e a autonomia de suas necessidades. Se é verdade que "os homens fazem a história", mas não sob condições de sua própria escolha (Marx), não é menos verdade que a história faz a sociedade, mas não sob condições de sua própria escolha. A dimensão oculta que se esconde nessa palavra brinca com a famosa fórmula de Marx é a história natural que entra na criação da história social -mas como natureza ativa, concreta e existencial que emerge de estágio em estágio de seu próprio desenvolvimento cada vez mais complexo na

forma de ecossistemas igualmente complexos e dinâmicos. Nossos ecossistemas, por sua vez, estão interligados em biorregiões altamente dinâmicas e complexas. Quão concreta é a dimensão oculta do desenvolvimento social -e o quanto as reivindicações de soberania da humanidade devem adiar- só recentemente se tornou evidente a partir de nossa necessidade de projetar uma tecnologia alternativa que seja tão adaptável a uma biorregião quanto produtiva para a sociedade. Portanto, nosso conceito de totalidade não é uma tapeçaria acabada de relações naturais e sociais que podemos exibir aos olhos famintos dos sociólogos. É uma história natural fecunda, sempre ativa e sempre em mudança -o modo como a infância pressiona e é absorvida pela juventude e a juventude na idade adulta.

A necessidade de trazer um sentido da história para a natureza é tão convincente quanto a necessidade de trazer um sentido da história para a sociedade. Um ecossistema nunca é uma comunidade aleatória de plantas e animais que ocorre apenas por acaso. Tem potencialidade, direção, significado e autorrealização por si só. Ver um ecossistema como dado (um mau hábito, que o cientificismo inculca em seu observador teoricamente neutro) é tão histórico e superficial quanto ver uma comunidade humana como dado. Ambos têm uma história que dá inteligibilidade e ordem às suas relações internas e orientações ao seu desenvolvimento.

No início, a história humana é em grande parte história natural, bem como estruturas de parentesco social-tradicionais e a divisão sexual do trabalho indica claramente. Se a história natural é ou não o "lodo", para usar o termo desonesto de Sartre, que se apega à humanidade e impede sua realização racional, será considerado mais tarde. Por enquanto, um fato deve ser esclarecido: a história humana nunca pode se desvencilhar ou se desfazer da natureza. Ela sempre será incorporada à natureza, pois veremos se estamos inclinados a chamar essa natureza de "lodo" ou de "mãe" fecunda. O que pode provar ser o teste mais exigente de nosso gênio humano é o *tipo* de natureza que promoveremos -um que seja ricamente orgânico e complexo ou que seja inorgânico e desastrosamente simplificado.

O envolvimento da humanidade com a natureza não apenas é profundo, mas assume formas cada vez mais sutis do que os teóricos mais sofisticados poderiam ter previsto. Nosso conhecimento desse envolvimento ainda está, por assim dizer, em sua "pré-história". Para

Ernst Bloch, não apenas compartilhamos uma história comum com a natureza, deixando de lado todas as diferenças entre natureza e sociedade, mas também um destino comum. Como ele observa:

A natureza em sua manifestação final, como a história em sua manifestação final, encontra-se no horizonte do futuro. Quanto mais uma técnica comum [Allianztechnik] seja possível em vez de uma que seja externa, mediada pela coprodutividade [Mitproduktivität] da natureza - mais podemos ter certeza de que os poderes congelados de natureza congelada serão novamente emancipados. A natureza não é algo que possa ser consignado ao passado. Pelo contrário, é a construção do local que ainda não foi limpo, as ferramentas de construção que ainda não foram alcançadas de forma adequada para a casa humana que ela mesma ainda não existe de forma adequada. A capacidade do sujeito natural carregado de problemas a participar na construção da casa é o objetivo-utópico correlato da fantasia humano-utópica concebida em termos concretos. Há, portanto, a certeza que a casa humana se destaca não apenas na história e no terreno da atividade humana; está principalmente no terreno de uma mediação de uma subjetividade natural no canteiro de obras da natureza. A fronteira conceitual da natureza [Grenzbegriff] não é o começo da história humana, onde a natureza (que está sempre presente na história e sempre a envolve) se transforma no local do domínio soberano humano [regnum hominis], mas sim onde se transforma no local adequado [para a casa humana adequada] como um bem mediado inalienado, [und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut].

Pode-se questionar a ênfase que Bloch dá à soberania humana na interação com a natureza e a fraseologia estrutural que se infiltra em sua brilhante compreensão da natureza orgânica dessa interação. *Das Prinzip Hoffnung (O Princípio da Esperança)* foi escrito no início da década de 1940, um período sombrio e em apuros, quando essa estrutura conceitual era totalmente estranha ao espírito antinaturalista e militarista da época. Seu insight sugere nossa retrospectiva, redolente com sua terminologia ecológica "pop" e seu misticismo enjoativo. De qualquer forma, já foi escrito o suficiente sobre as diferenças entre natureza e sociedade. Hoje juntos com Bloch, seria valioso mudar nossa ênfase para os pontos em comum da natureza e da sociedade, desde que tenhamos cuidado o bastante para evitar aqueles saltos irracionais de um para o outro, como se não estivessem

relacionados pelas ricas fases de desenvolvimento que autenticamente os unem.

A espontaneidade entra na ecologia social da mesma maneira que entra na ecologia natural - em função da diversidade e da complexidade. Os ecossistemas são muito variados para serem entregues completamente ao que Ernst Bloch chamou de *regnum hominis* ou, pelo menos, à reivindicação da humanidade de soberania sobre a natureza. Mas podemos perguntar com justiça se isso é menos verdade na complexidade social e nas reivindicações de soberania da humanidade sobre a humanidade. Os cientistas autodesignados, ou "guardiões", da sociedade sabem o suficiente (suas opiniões normalmente egoístas de lado) sobre os fatores complexos que fazem com que o desenvolvimento social pretenda controlá-los? E mesmo depois que a "forma adequada para a casa humana" foi descoberta e recebeu substancialidade, como podemos ter certeza de seu desinteressado senso de serviço? A história está repleta de relatos de erros de cálculo por líderes, partidos, facções, "guardiões" e "vanguardas". Se a natureza é "cega", a sociedade é igualmente "cega" quando presume conhecer-se completamente, seja como ciência social, teoria social, análise de sistemas ou mesmo ecologia social. De fato, os "Espíritos Mundiais", de Alexandre a Lenin, nem sempre serviram bem à humanidade. Eles exibiram uma arrogância intencional que danificou o ambiente social tão desastrosamente quanto a arrogância de homens comuns danificou o ambiente natural.

Grandes épocas históricas de transição revelam que o crescente fluxo de mudanças sociais deve ser permitido para encontrar seu próprio nível espontaneamente. As organizações de vanguarda produziram repetidas catástrofes quando procuraram forçar mudanças que as pessoas e as condições de seu tempo não podiam sustentar material, ideologicamente ou moralmente. Onde as mudanças sociais forçadas não eram nutridas por uma consciência popular educada e informada, elas acabavam sendo forçadas pelo terror -e os próprios movimentos se voltaram violentamente e devoraram seus mais queridos ideais humanistas e libertadores. Nosso próprio século está se encerrando à sombra de um evento que

obscureceu totalmente o futuro da humanidade, notadamente a Revolução Russa e suas terríveis sequelas. Onde a revolução, não forçada e facilmente alcançada pelo movimento popular, terminou e o *golpe de Estado* de Lenin, em outubro de 1917, a substituiu, pode ser facilmente identificada e datada. Mas como é mais difícil explicar a vontade de um pequeno quadro, encorajado pela desmoralização e estupidez de seus oponentes, que transformou o sucesso em fracasso em nome do "sucesso". Que o movimento teria parado se tivesse deixado seu próprio momento popular espontâneo e de autodeterminação -possivelmente com ganhos que poderiam ter reforçado desenvolvimentos sociais mais avançados no exterior-talvez seja o julgamento mais seguro que podemos fazer com o retrospecto que o tempo nos deu. A mudança social, particularmente a revolução social, tende a encontrar seus piores inimigos em líderes cujas vontades suplantarem os movimentos espontâneos do povo. A arrogância na evolução social é tão perigosa quanto na evolução natural e pelas mesmas razões. Em ambos os casos, a complexidade de uma situação, as limitações de tempo e lugar e os preconceitos que se infiltram no que muitas vezes parecem apenas previsão, ocultam a multidão de detalhes mais verdadeiros do que quaisquer preconceitos e necessidades ideológicas.

Não pretendo negar a significância extrema de vontade, discernimento e conhecimento que devem informar a espontaneidade humana no mundo social. Na natureza, ao contrário, a espontaneidade opera dentro de um conjunto mais restritivo de condições. Um ecossistema natural encontra seu clímax no maior grau de estabilidade que pode atingir dentro de um determinado nível de possibilidades. Sabemos, é claro, que este não é um processo passivo. Mas, além do nível e da estabilidade que um ecossistema pode alcançar e do aparente esforço que exhibe, ele não revela motivação e escolha. Sua estabilidade, dadas suas potencialidades e o que Aristóteles chamou de "enteléquia", é um fim em si, assim como a função de uma colmeia é produzir abelhas. Um ecossistema do clímax interrompe por um tempo as inter-relações que o compõem. Por contraste, o domínio social eleva a possibilidade objetiva de liberdade e autoconsciência como a função superadicionada da estabilidade. A comunidade humana, em qualquer nível que descanse, permanece incompleta até atingir volição e autoconsciência

desinibidas, ou o que chamamos de *liberdade* -um estado completo, devo acrescentar, que é realmente o ponto de partida para um novo começo. Quanta liberdade humana repousa sobre a estabilidade do ecossistema natural em que está sempre incorporada, o que significa, em um sentido filosófico mais amplo, além da mera sobrevivência, e que padrões ela evolui de sua história compartilhada com todo o mundo da vida e sua própria história social são assuntos para o restante deste livro.

Nesse contexto altamente complexo de ideias, devemos agora tentar transpor o caráter não hierárquico dos ecossistemas naturais para a sociedade. O que torna a ecologia social tão importante é que ela não oferece nenhum caso para hierarquia na natureza e na sociedade; desafia decisivamente a própria função da hierarquia como um princípio estabilizador ou ordenador em ambos os domínios. A associação da ordem como tal com a hierarquia é rompida. E essa associação é rompida sem romper a associação da natureza com a sociedade -como a sociologia, em sua oposição bem-intencionada à sociobiologia, costuma fazer. Em contraste com os sociólogos, não precisamos tornar o mundo social tão supremamente autônomo da natureza que somos obrigados a dissolver o continuum que transforma a natureza na sociedade. Em suma, não precisamos aceitar os princípios brutos da sociobiologia que nos ligam de maneira grosseira à natureza em um extremo ou os princípios ingênuos da sociologia que nos separam bruscamente da natureza no outro extremo. Embora a hierarquia exista na sociedade atual, ela não precisa continuar -independentemente de sua falta de significado ou realidade para a natureza. Mas o caso contra a hierarquia não depende de sua singularidade como fenômeno social. Como a hierarquia ameaça a existência da vida social hoje, ela *não pode* permanecer um fato social. Por ameaçar a integridade da natureza orgânica, não o continuará, dado o severo veredicto da natureza "muda" e "cega".

Nossa continuidade com natureza não hierárquica sugere que uma sociedade não hierárquica não é menos aleatória que um ecossistema. Essa liberdade é mais do que a ausência de restrições, que a tradição anglo-americana de mero pluralismo e

heterogeneidade institucional produz substancialmente menos que um ecossistema social -esses conceitos foram discutidos com efeito revelador. De fato, a democracia como apoteose da liberdade social foi suficientemente desnaturada, como Benjamin R. Barber enfatizou, para produzir o deslocamento gradual da participação pela representação. Onde democracia em sua forma clássica significava literalmente governar pelas demos, pela plebe, pelas próprias pessoas, agora muitas vezes parece significar um pouco mais do que a regra da elite sancionada (através do dispositivo de representação) pelo povo. As elites concorrentes competem pelo apoio de um público, cuja soberania popular é reduzida ao patético direito de participar na escolha do tirano que vai governar.

Talvez mais significativamente, o conceito de esfera pública, de corpo político, tenha sido literalmente desmaterializado por uma aparente heterogeneidade -mais precisamente, uma atomização que vai do institucional ao pessoal- que substituiu a coerência política pelo caos. O deslocamento da virtude pública pelos direitos pessoais produziu a subversão não apenas de um princípio ético unificador que antes deu substância à própria noção de público, mas da própria personalidade que deu substância à noção de direito.

Uma questão ampla e frequentemente levantada permanece por responder: até que ponto a natureza tem uma realidade própria que podemos legitimamente invocar? Supondo que a natureza realmente exista, quanto sabemos sobre o mundo natural que não é exclusivamente social ou, para ser ainda mais restritivo, o produto de nossa própria subjetividade? Essa natureza é tudo o que não é humano ou, de maneira mais geral, não-social, é uma presunção enraizada em mais do que discurso racional. Está no centro de toda uma teoria do conhecimento -uma epistemologia que se bifurca acentuadamente em objetividade e subjetividade. Desde o Renascimento, a ideia de que o conhecimento está trancado em uma mente fechada por suas próprias limitações e insights supranaturais tem sido o fundamento de todas as nossas dúvidas sobre a própria existência de uma constelação coerente que pode até ser chamada de natureza. Essa ideia é a base de um corpo antinaturalista de teorias epistemológicas.

A alegação da epistemologia de julgar a validade do conhecimento como uma investigação formal e abstrata sempre se

opôs à reivindicação da história de tratar o conhecimento como um problema de gênese, não apenas de saber em um sentido formal e abstrato. Desse ponto de vista histórico, os processos mentais não têm vida própria. Sua construção aparentemente autônoma do mundo é inseparável da maneira como são construídos no mundo - um mundo que é ricamente histórico, não apenas no sentido social, mas também no natural. Não quero dizer que a natureza "saiba" coisas que não sabemos, mas que somos o próprio "conhecimento" da natureza, a personificação da evolução da natureza no intelecto, mente e auto-reflexividade.<sup>6</sup>

No mundo abstrato da epistemologia cartesiana, lockeana e kantiana, essa proposição é difícil de demonstrar. A epistemologia renascentista e pós-renascentista carece de todo senso de historicidade. Se eu reler a história da mente, ela o faz em um contexto tão esmagadoramente social e de níveis históricos tão distantes da gênese biológica da mente que ela nunca pode fazer contato com a natureza. Sua própria reivindicação de "modernidade" tem sido um desdobramento sistemático da interface entre natureza e mente que o pensamento helênico tentou estabelecer. Essa interface foi substituída por um dualismo intransponível entre mentalidade e o mundo externo. Em Descartes, o dualismo ocorre entre alma e corpo; em Locke, entre os sentidos percebidos e um mundo percebido; em Kant, entre a mente e a realidade externa. Assim, o problema do conhecimento da natureza tem sido tradicionalmente visto desde o final do conhecimento de uma longa história social, e não desde seu início. Quando essa história é vista desde suas origens, mentalidade e

---

<sup>6</sup> De fato, a hierarquia natural não tem sentido. no sentido literal do termo, porque pressupõe um conhecimento -uma intelectualidade- que ainda precisa emergir até a evolução da humanidade e da sociedade. Esse conhecimento ou intelectualidade não explode repentinamente nos ecossistemas com a aparência da humanidade. O que é antecedente ao que existe pode conter as potencialidades do que emergirá, mas esses antecedentes não adquirem a atualização dessas potencialidades depois que emergem. O fato de existirmos agora para dar à palavra hierarquia significado dificilmente transmite qualquer realidade hierárquica a plantas e animais que estão presos em seus próprios antecedentes históricos antecedentes. Se existe hierarquia na natureza, ela consiste em nossa tentativa vã de estabelecer uma soberania sobre a natureza que nunca podemos realmente alcançar. Também pressupõe que somos suficientemente parte da natureza para tornar hierárquico o mundo não humano, uma noção à qual o dualismo está inclinado a resistir.



continuidade com a natureza adquire um aspecto decisivamente diferente. Uma epistemologia autêntica é a antropologia física da mente, do cérebro humano, não a desordem cultural da história que obstrui nossa visão da gênese do cérebro na natureza e de sua evolução na sociedade, concebida como uma elaboração única dos fenômenos naturais.

Na mesma linha, não desejo conceder à mente uma "soberania" sobre a natureza que ela evidentemente não possui. A natureza é um caleidoscópio perpétuo de mudanças e fecundidade que resiste à categorização forte e rápida. A mente pode captar a *essência* dessa mudança, mas *nunca todos os seus detalhes*. No entanto, é precisamente em questões de detalhes que a arrogância humana se mostra mais vulnerável. Voltando às sensíveis metáforas de Charles Elton: aprendemos a navegar pelas águas mais profundas deste mundo natural, mas não pelos incontáveis e mutantes recifes que sempre tornam precário o nosso desembarque. É aqui, onde os detalhes da costa contam de maneira tão reveladora, que fazemos bem em não ignorar as correntes que a experiência nos assegura que são seguras e que nos pouparão dos perigos de afundar.

Por fim, o conhecimento orgânico é uma visão mobilizada que busca conhecer a natureza dentro da natureza, não abandonando a análise do misticismo ou a dialética da intuição. Nosso próprio pensamento é um processo natural, embora profundamente condicionado pela sociedade e ricamente texturizado pela evolução social. Nossa capacidade de trazer o pensamento à ressonância com sua história orgânica (sua evolução a partir das moléculas orgânicas altamente reativas que formam o fundamento para a sensibilidade das mais complexas, a extravagante explosão de formas de vida que se segue e a evolução do sistema nervoso) faz parte do conhecimento do "saber" que fornece ao pensamento um tegumento orgânico tão real quanto as ferramentas intelectuais que adquirimos da sociedade. Mais do que intuição e fé, o pensamento é literalmente tão real quanto o nascimento e a morte, quando começamos a conhecer e quando finalmente deixamos de saber. Portanto, a natureza permanece na epistemologia tão seguramente quanto um pai permanece em seu filho. O que muitas vezes é erroneamente descartado como a fase intuitiva do conhecimento é a verdade que nossa animalidade dá a nossa humanidade e nosso estágio

embrionário de desenvolvimento até a idade adulta. Quando finalmente nos divorciamos dessas fases profundas de nosso ser e pensamento de nossos corpos e mentes, fizemos mais mal do que restringir nossas reivindicações epistemológicas aos julgamentos kantianos com base em um duro dualismo entre pensamento e natureza; dividimos nosso intelecto de nós mesmos, nosso estado de espírito do desenvolvimento de nossos corpos, nossa percepção de nossa retrospectiva e nossa compreensão de suas memórias antigas.

**E**m temas mais concretos, que questões tentadoras a ecologia social levanta para o nosso tempo e o nosso futuro? Ao estabelecer uma interface mais avançada com a natureza, será possível alcançar um novo equilíbrio entre a humanidade e a natureza, adaptando com sensibilidade nossas práticas agrícolas, áreas urbanas e tecnologias aos requisitos naturais de uma região e de seus ecossistemas? Podemos esperar "administrar" o ambiente natural através de uma descentralização drástica da agricultura, que tornará possível o cultivo da terra como se fosse um jardim equilibrado por fauna e flora diversificadas? Essas mudanças exigirão a descentralização de nossas cidades em comunidades de tamanho moderado, criando um novo equilíbrio entre cidade e campo? Que tecnologia será necessária para atingir esses objetivos e evitar a poluição adicional da Terra? Quais instituições serão necessárias para criar uma nova esfera pública, que relações sociais para promover uma nova sensibilidade ecológica, que formas de trabalho para tornar a prática humana divertida e criativa, que tamanhos e populações de comunidades para dimensionar a vida para dimensões humanas controláveis por todos? Que tipo de poesia? Questões concretas -ecológicas, sociais, políticas e comportamentais- correm como uma enchente até agora represada pelas restrições das ideologias tradicionais e dos hábitos de pensamento.

As respostas que fornecemos a essas perguntas têm uma relação direta com a possibilidade de a humanidade sobreviver no planeta. As tendências em nosso tempo são visivelmente direcionadas contra a diversidade ecológica; de fato, eles apontam para uma simplificação bruta de toda a biosfera. Cadeias alimentares complexas no solo e na superfície da Terra estão sendo implacavelmente prejudicadas pela aplicação estúpida de técnicas industriais na agricultura;

consequentemente, o solo foi reduzido em muitas áreas a uma mera esponja para absorver "nutrientes" químicos simples. O cultivo de culturas únicas em vastas extensões de terra está diminuindo a variedade natural, agrícola e até fisiográfica. Imensos cinturões urbanos estão invadindo incansavelmente o campo, substituindo flora e fauna por concreto, metal e vidro e envolvendo grandes regiões em uma névoa de poluentes atmosféricos. Nesse mundo urbano de massa, a própria experiência humana se torna grosseira e elementar, sujeita a estímulos barulhentos e manipulação burocrática grosseira. Uma divisão nacional do trabalho, padronizada em linhas industriais, está substituindo a variedade regional e local, reduzindo continentes inteiros a imensas fábricas de fumaça e cidades a extravagantes supermercados plásticos.

A sociedade moderna, na verdade, está desmontando a complexidade biótica alcançada por eras da evolução orgânica. O grande movimento da vida, de formas e relações bastante simples para formas cada vez mais complexas, está sendo implacavelmente invertido na direção de um ambiente que será capaz de suportar apenas seres vivos mais simples. Continuar essa reversão da evolução biológica, minar as redes alimentares bióticas das quais a humanidade depende para seus meios de vida, coloca em questão a própria sobrevivência da espécie humana. Se a reversão do processo evolutivo continuar, há boas razões para acreditar -além de todo o controle de outros agentes tóxicos- que as condições prévias para formas complexas de vida serão destruídas irreparavelmente e a Terra será incapaz de nos apoiar como uma espécie viável.

Nessa confluência de crises sociais e ecológicas, não podemos mais nos dar ao luxo de ser sem imaginação; não podemos mais nos dar ao luxo de pensar utópico. As crises são muito graves e as possibilidades são muito amplas para serem resolvidas pelos modos costumeiros de pensamento -as mesmas sensibilidades que produziram essas crises em primeiro lugar. Há alguns anos, os estudantes franceses na revolta de maio-junho de 1968 expressaram esse nítido contraste de alternativas magnificamente em seu slogan: "Seja prático! Faça o impossível!" A essa demanda, a geração que enfrenta o próximo século pode acrescentar a liminar mais solene: "Se não fizermos o impossível, seremos confrontados com o impensável!"

Nas lendas nórdicas, Odin, para obter sabedoria, bebe a fonte mágica que nutre a Árvore do Mundo. Em troca, o deus deve perder um dos seus olhos. O simbolismo, aqui, é claro: Odin deve pagar uma multa por adquirir o discernimento que lhe dá uma medida de controle sobre o mundo natural e quebra sua harmonia imaculada. Mas sua "sabedoria" é a de um homem caolho. Embora ele veja o mundo com mais agilidade, sua visão é unilateral. A "sabedoria" de Odin envolve uma renúncia não apenas ao que Josef Weber chamou de "vínculo primordial com a natureza", mas também da honestidade da percepção que está de acordo com a unidade inicial da natureza. Verdade alcança exatidão, previsibilidade e, acima de tudo, manipulabilidade; torna-se ciência no sentido habitual do termo. Mas a ciência como a conhecemos hoje é a visão unilateral fragmentada de um deus de um olho, cujo ponto de vista implica dominação e antagonismo, não co-igualdade e harmonia. Nas lendas nórdicas, essa "sabedoria" leva a Ragnarok, a queda dos deuses e a destruição do mundo tribal. Em nossos dias, essa "sabedoria" unilateral é carregada de perspectivas de imolação nuclear e catástrofe ecológica.

A humanidade passou por uma longa história de unilateralidade e de uma condição social que sempre continha o potencial de destruição, apesar de suas realizações criativas em tecnologia. O grande projeto de nosso tempo deve ser o de abrir o outro olho: ver tudo de todos os lados, curar e transcender a divisão entre a humanidade e a natureza que veio com a sabedoria primitiva. Também não podemos nos iludir de que o olho reaberto se concentrará nas visões e mitos dos povos primordiais, pois a história trabalhou ao longo de milhares de anos para produzir domínios inteiramente novos da realidade que entram em nossa própria humanidade. Nossa capacidade de liberdade -que inclui nossa capacidade de individualidade, experiência e desejo- é mais profunda do que a de nossos progenitores distantes. Estabelecemos uma base material mais ampla para tempo livre, diversão, segurança, percepção e sensualidade -uma potencialidade material para domínios mais amplos de liberdade e humanidade- do que a humanidade em um vínculo primordial com a natureza poderia alcançar.

Mas não podemos remover nossos laços a menos que os conheçamos. Por mais inconsciente que seja sua influência, um legado

de dominação permeia nossos pensamentos, valores, emoções, e até nossa própria musculatura. A história nos domina ainda mais quando a ignoramos. O inconsciente histórico deve ser conscientizado. Atravessar o próprio legado de dominação é outro: o legado de liberdade que vive nos devaneios da humanidade, nos grandes ideais e movimentos -rebeldes, anárquicos e dionisíacos- que surgiram em todas as grandes épocas da transição social. Em nosso tempo, esses legados estão entrelaçados como fios e subvertem os padrões claros que existiam no passado, até que a linguagem da liberdade se torne intercambiável com a da dominação. Essa confusão foi o destino trágico do socialismo moderno, uma doutrina que foi sangrada de todos os seus ideais generosos. Assim, o passado deve ser dissecado para exorcizá-lo e adquirir uma nova integridade da visão. Devemos reexaminar as divisões que separavam a humanidade da natureza e as divisões na comunidade humana que originalmente produziram essa divisão, para que o conceito de totalidade se torne inteligível e o olho reaberto para vislumbrar uma nova imagem de liberdade.

## 2 A PERSPECTIVA DA SOCIEDADE ORGÂNICA

A noção de que o homem está destinado a dominar a natureza não é de forma alguma uma característica universal da cultura humana. Na verdade, essa noção é quase completamente estranha às perspectivas das comunidades primitivas ou pré-letradas. Não posso enfatizar com muita força que o conceito emergiu muito gradualmente de um desenvolvimento social mais amplo: a crescente dominação do humano pelo humano. O colapso da igualdade primordial em sistemas hierárquicos de desigualdade, a desintegração dos primeiros grupos de parentesco nas classes sociais, a dissolução das comunidades tribais na cidade e, finalmente, a usurpação da administração social pelo Estado - tudo mudou profundamente não apenas a vida social, mas também a atitude das pessoas em relação umas às outras, a visão da humanidade sobre si mesma e, finalmente, sua atitude em relação ao mundo natural. De muitas maneiras, ainda estamos angustiados com os problemas que surgiram com essas mudanças radicais. Talvez apenas examinando as atitudes de certos povos pré-alfabetizados possamos avaliar até que ponto a dominação molda os pensamentos mais íntimos e as ações mais minuciosas do indivíduo hoje.

Até recentemente, as discussões sobre a perspectiva dos povos pré-letrado eram complicadas por opiniões de que as operações lógicas desses povos eram distintamente diferentes das nossas. Para falar do que foi chamado de "mentalidade primitiva" como um fenômeno "pré-lógico", usar o termo infeliz de LevyBruhl, ou mais recentemente, na linguagem dos místicos orientados para a mitologia, "pensamento não-linear", resulta de uma leitura prejudicial das sensibilidades sociais iniciais. De um ponto de vista formal, há um sentido muito real no qual as pessoas pré-alfabetizadas foram ou são obrigadas a pensar no mesmo sentido "linear" que estamos empregando ao lidar com os aspectos mais mundanos da vida. Quaisquer que sejam suas deficiências como substituto da sabedoria e das perspectivas do mundo, são necessárias operações lógicas convencionais para a sobrevivência. As mulheres colhiam plantas, os

62

homens elaboravam instrumentos de caça e as crianças criavam jogos de acordo com procedimentos lógicos muito semelhantes aos nossos.

Mas essa semelhança formal não está em questão ao discutir a perspectiva pré-letrada em relação à sociedade. O que é significativo sobre as diferenças de perspectiva entre nós e os povos pré-letrado é que, embora estes pensem como nós em um sentido estrutural, seu pensamento ocorre em um contexto cultural que é fundamentalmente diferente do nosso. Embora suas operações lógicas possam ser idênticas às nossas formalmente, seus valores diferem dos nossos qualitativamente. Quanto mais voltamos às comunidades que carecem de classes econômicas e a um Estado político -comunidades que poderiam muito bem ser chamadas de *sociedades orgânicas* por causa de sua intensa solidariedade interna e com o mundo natural- mais evidências encontramos de uma perspectiva da vida que visualizava as pessoas, coisas e relações em termos de singularidade, e não de "superioridade" ou "inferioridade". Para essas comunidades, indivíduos e coisas não eram necessariamente melhores ou piores que os outros; eles eram simplesmente diferentes. Cada um era valorizado por si mesmo, de fato, por suas características *únicas*. A concepção de autonomia individual ainda não havia adquirido a "soberania" fictícia que alcançou hoje. O mundo era percebido como um composto de muitas partes diferentes, cada uma indispensável à sua unidade e harmonia. A individualidade, na medida em que não entrava em conflito com o interesse da comunidade de que dependia a sobrevivência de todos, era vista mais em termos de interdependência do que independência. A variedade foi valorizada dentro da tapeçaria mais ampla da comunidade como um ingrediente inestimável da unidade comunitária.

Nas várias sociedades orgânicas em que essa perspectiva ainda prevalece, não existem noções como "igualdade" e "liberdade". Elas estão implícitas na própria perspectiva. Além disso, por não serem justapostas aos conceitos de "desigualdade" e "falta de liberdade", essas noções carecem de definibilidade. Como Dorothy Lee observou em seus ensaios profundamente incisivos e sensíveis sobre essa perspectiva:

A igualdade existe na própria natureza das coisas, como subproduto da estrutura democrática da própria cultura, não como um

princípio a ser aplicado. Em tais sociedades não há tentativa de alcançar o objetivo da igualdade e, de fato, não existe nenhum conceito de igualdade. Frequentemente, não existe mecanismo linguístico para comparação. O que descobrimos é o respeito absoluto pelo homem, por todos os indivíduos independentemente da idade e sexo.<sup>7</sup>

A ausência de valores coercitivos e dominadores nas culturas orgânicas talvez seja melhor ilustrada pela sintaxe dos índios Wintu, um povo que Lee estudou muito de perto. Ela observa que termos comumente expressivos de coerção em linguagens modernas são organizados, na sintaxe Wintu, para denotar um comportamento cooperativo. Uma mãe Wintu, por exemplo, não "leva" um bebê para a sombra; ela *vai* com ele. Um chefe não "governa" seu povo; ele *fica* com ele. "Eles nunca dizem e, de fato, não podem dizer, como nós, 'eu tenho uma irmã' ou um 'filho' ou 'marido'", observa Lee. "*Conviver* é a maneira usual pela qual eles expressam o que chamamos de posse, e usam esse termo para tudo o que respeitam, de modo que se diz que um homem vive com seu arco e flecha."

O termo "conviver" implica não apenas um profundo senso de respeito mútuo pela pessoa e uma alta consideração pelo voluntarismo individual; implica também um profundo senso de unidade entre o indivíduo e o grupo. Não precisamos ir além de um exame da vida dos índios americanos para encontrar evidências abundantes desse fato. A sociedade tradicional dos Hopi era voltada inteiramente à solidariedade de grupo. Quase todas as tarefas básicas da comunidade, desde o plantio até a preparação de alimentos, foram realizadas de forma cooperativa. Juntamente com os adultos, as crianças participaram da maioria dessas tarefas. Em todas as faixas etárias, o indivíduo era cobrado de um senso de responsabilidade pela comunidade. Tão difundidas foram essas atitudes de grupo que as crianças Hopi, colocadas em escolas administradas por brancos, só podiam ser persuadidas com a maior dificuldade de manter a pontuação em jogos competitivos.

---

<sup>7</sup> Ver Dorothy Lee, *Liberdade e Cultura* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959). Os ensaios de Dorothy Lee estão quase sozinhos na literatura sobre "mentalidade primitiva" e minha a dívida com seu material e interpretação é considerável. Embora seus dados e visualizações tenham sido cada vez mais difundidos ultimamente, é lamentável que ela tenha recebido tão pouca menção, para não falar de reconhecimento, entre os críticos jornalísticos recentes da hierarquia.



Essas fortes atitudes de solidariedade intragrupo foram promovidas nos primeiros dias da infância Hopi e continuaram ao longo da vida. Eles começaram na infância com o processo de desmame, que enfatizava a interdependência entre os indivíduos Hopi e o grupo -em contraste marcante com a ênfase da cultura branca circundante na "independência". O desmame não é apenas "uma transição do leite para alimentos sólidos", observa Dorothy Eggan em um estudo sobre a socialização dos Hopi. "É também um processo gradual de obter independência do conforto do corpo e dos cuidados da mãe, de transferir afetos para outras pessoas e de encontrar satisfações dentro de si e do mundo exterior". Nesse sentido, muitos brancos "nunca são desmamados, o que tem consequências infelizes em uma sociedade onde o esforço e a independência *individual* são estressados. A criança Hopi, por outro lado, desde o dia de seu nascimento estava sendo desmamada de sua mãe biológica". Mas esse processo de desmame resultou não de indiferença social ou negligência materna. Pelo contrário, e muito caracteristicamente:

Muitos braços lhe deram conforto, muitos rostos sorriram para ele e, de uma tenra idade, ele recebeu pedaços de comida que foram mastigados por vários membros da hierarquia da família e colocados em sua boca. Assim, para um Hopi, o mundo exterior em que ele precisava encontrar satisfação nunca estava longe.

Desse sentimento de unidade entre o indivíduo e a comunidade emerge um sentimento de unidade entre a comunidade e seu ambiente. Psicologicamente, as pessoas nas comunidades orgânicas devem acreditar que exercem uma influência maior sobre as forças naturais do que realmente é proporcionado por sua tecnologia relativamente simples. Tal crença é fomentada por rituais de grupo e procedimentos mágicos. Por mais elaborados que esses rituais e procedimentos possam ser, no entanto, o senso de dependência da humanidade em relação ao mundo natural, de fato, em seu ambiente imediato, nunca desaparece. Embora esse senso de dependência possa gerar um medo abjeto ou uma reverência igualmente abjeta, há um ponto no desenvolvimento da sociedade orgânica em que gera visivelmente um senso de simbiose, de interdependência e

cooperação comunal, que tende a transcender sentimentos brutos de terror e pavor. Aqui, as pessoas não apenas propiciam forças poderosas ou tentam manipulá-las; suas cerimônias ajudam (como a veem) em um sentido criativo: ajudam na multiplicação de animais de alimentação, ou na mudança de clima e estação do ano, ou na promoção da fertilidade das culturas. A comunidade orgânica é concebida para fazer parte do equilíbrio da natureza -uma comunidade florestal ou uma comunidade de solos- em resumo, uma comunidade verdadeiramente ecológica ou ecomunidade peculiar ao seu ecossistema, com um senso ativo de participação no ambiente geral e nos ciclos da natureza.

A fina distinção entre medo e reverência se torna mais evidente quando nos voltamos para relatos de certas cerimônias entre os povos pré-letrado. Além de cerimoniais e rituais caracterizados por funções sociais, como ritos de iniciação, encontramos outros marcados por funções ecológicas. Entre os Hopi, as principais cerimônias hortícolas têm o papel de convocar os ciclos da ordem cósmica, de atualizar os solstícios e os diferentes estágios do crescimento do milho, da germinação à maturação. Embora se saiba que essa ordem e esses estágios são predeterminados, o envolvimento cerimonial humano é parte integrante dessa predeterminação. Em contraste com procedimentos estritamente mágicos, as cerimônias Hopi atribuem uma função participativa ao invés de manipuladora aos seres humanos. As pessoas desempenham um papel complementar nos ciclos naturais: elas facilitam o funcionamento da ordem cósmica. Suas cerimônias fazem parte de uma complexa teia de vida que se estende desde a germinação do milho até a chegada dos solstícios. Como Dorothy Lee observou,

Todos os aspectos da natureza, plantas e rochas e animais, cores e direções cardeais, números e distinções sexuais, os mortos e os vivos, todos tem uma participação cooperativa na manutenção da ordem universal. Eventualmente, o esforço de cada indivíduo, humano ou não, entra nesse todo enorme. E aqui também são todos os aspectos de uma pessoa que contam. Todo o ser do indivíduo Hopi afeta o equilíbrio da natureza; e, à medida que cada indivíduo desenvolve seu potencial interior, ele aumenta sua participação, e todo o universo se revigora.

A retórica ecológica contemporânea tende a obscurecer a riqueza de implicações que se seguem da integração do indivíduo, comunidade e ambiente em uma "ordem universal". Desde que Lee escreveu essas linhas, quase todas as suas palavras se tornaram a moeda barata do movimento "potencial humano". De fato, as culturas pré-alfabetizadas frequentemente começam por uma cosmologia que consiste nas conclusões que nosso atual buquê de místicas professa alcançar. Para as sociedades orgânicas, a intrigante questão cosmológica não é a vida, que existe em todos os lugares e em todas as coisas; o enigma é a morte, a condição inexplicavelmente única de não-viver e, portanto, de não-ser. "Alma", em certo sentido, permeia toda a existência; o assunto "morto" que a ciência nos deu desde o Renascimento, como Hans Jonas apontou com tanta sensibilidade, "ainda estava para ser descoberto - pois, de fato, seu conceito, tão familiar para nós, é tudo menos óbvio". O que é mais natural para as sociedades orgânicas é uma "vida" abundantemente fecunda e abrangente que é parte integrante de seu conhecimento, um mundo de vida que "ocupa todo o primeiro plano exposto à visão imediata do homem. ... Terra, vento e água -plantar, ferver, nutrir, destruir -são tudo menos modelos de 'mera matéria'".

O envolvimento direto da humanidade com a natureza não é, portanto, uma abstração, e o relato de Dorothy Lee sobre os cerimoniais dos Hopi não é uma descrição da "ciência primitiva do homem", como acreditavam os antropólogos vitorianos. A natureza começa *como* vida. Desde o início da consciência humana, ela entra diretamente em *consociação* com a humanidade - não apenas em harmonização ou mesmo equilíbrio. A natureza como a vida come a cada refeição, ajuda a cada novo nascimento, cresce com cada criança, ajuda toda mão que lança uma semente ou planta uma planta, aquece-se na lareira nas sombras dançantes e senta-se em meio aos conselhos da comunidade, assim como o farfalhar das folhas e da grama faz parte do próprio ar -não apenas um som carregado pelo vento. Os cerimoniais ecológicos validam a "cidadania" que a natureza adquire como parte do ambiente humano. "O Povo" (para usar o nome que muitas comunidades pré-letradas atribuem a si mesmos) não desaparece na natureza ou a natureza no "Povo". Mas a natureza não é apenas um habitat; é uma *participante* que aconselha a comunidade com seus presságios, protege-a com sua camuflagem,

deixa mensagens reveladoras em galhos e pegadas quebradas, sussurra avisos na voz do vento, nutre-a com uma abundância de plantas e animais e inúmeras funções e conselhos são absorvidos pelo nexos de direitos e deveres da comunidade.

O que o cerimonial ecológico faz é *socializar* o mundo natural e completar o envolvimento da sociedade com a natureza. Aqui, o cerimonial, apesar de seu conteúdo ingênuo e fictício, fala mais sinceramente da interface ricamente articulada entre sociedade e natureza do que conceitos que tratam o mundo natural como um "fundo de matriz", ou pior, "pré-condição" para o mundo social. De fato, longe de lidar com a natureza como um "Ele" ou um "Tu" (para usar os termos de Martin Buber), o cerimonial valida a natureza como *parente*, um patrimônio sangrento e importante que palavras como cidadão nunca podem atingir. A natureza é *nomeada* antes mesmo que é divinizada; é personificada como parte da comunidade antes de ser elevada como "supernatureza". Para os pigmeus da floresta Ituri, é "Ndura" e, para os aldeões Bantu estabelecidos, a mesma palavra designa estritamente a floresta que os pigmeus consideram uma verdadeira entidade em si mesma, ativa e formativa em todas as suas funções.

Portanto, a própria noção de natureza é *sempre* social neste momento do desenvolvimento humano -em um sentido ontológico de que o protoplasma da humanidade mantém uma continuidade permanente com o protoplasma da natureza. Para falar na linguagem da sociedade orgânica, o sangue que flui entre a comunidade e a natureza no processo de ser parente é circulado por atos distintos da comunidade: cerimônias, danças, dramas, canções, decorações e símbolos. Os dançarinos que imitam os animais em seus gestos ou os pássaros em seus apelos estão envolvidos em mais do que mímica; eles formam uma unidade comunitária e coral com a natureza, uma unidade que se aproxima da íntima relação sexual, do nascimento e da troca de sangue. Em virtude de uma solidariedade comunitária que termos tão largos como "mordomia" dificilmente podem transmitir, as sociedades orgânicas "ouvem" uma natureza e "falam" por uma natureza que será lentamente abafada e silenciada pelas "civilizações" que ganham ascensão histórica sobre elas. Até então, a natureza não é um mundo silencioso ou um ambiente passivo sem significado além dos ditames da manipulação humana. Portanto, a ecologia social tem

suas origens na consciência inicial da humanidade de sua própria sociabilidade -não apenas como uma dimensão cognitiva da epistemologia, mas como uma consociação ontológica com o mundo natural.

Não pretendo negar o velho cânone epistemológico de que os seres humanos veem a natureza em termos sociais, pré-formados por categorias e interesses sociais. Mas esse cânone requer maior articulação e elaboração. A palavra social não deve nos levar a um dilúvio de abstrações intelectuais que ignoram as distinções entre uma forma social e outra. É fácil ver que a visão harmonizada da natureza da sociedade orgânica decorre diretamente das relações harmonizadas na comunidade humana primitiva. Assim como a teologia medieval estruturou o céu cristão em linhas feudais, pessoas de todas as idades projetaram suas estruturas sociais no mundo natural. Para os algonquianos das florestas da América do Norte, os castores viviam em clãs e tocas próprias, cooperando sabiamente para promover o bem-estar da comunidade. Os animais também tinham sua magia, seus antepassados totens (o irmão mais velho) e eram revigorados pelos manitou, cujo espírito nutria todo o cosmos. Conseqüentemente, os animais tinham que ser conciliados, caso contrário eles poderiam se recusar a fornecer aos seres humanos peles e carne. O espírito cooperativo que serviu de base para a sobrevivência da comunidade orgânica era parte integrante da perspectiva das pessoas pré-alfabetizadas em relação à natureza e à interação entre o mundo natural e o social.

Ainda precisamos encontrar uma linguagem que abranja adequadamente a qualidade desse espírito cooperativo profundamente arraigado. Expressões como "amor à natureza" ou "comunismo", para não falar do jargão preferido pela sociologia contemporânea, são permeadas pelas relações problemáticas de nossa própria sociedade e mentalidade. Os seres humanos pré-alfabetizados não precisavam "amar" a natureza; eles viviam em um relacionamento de parentesco com ela, um relacionamento mais primário do que o uso do termo *amor*. Eles não distinguiriam entre nosso senso "estético" nesse ponto e sua própria abordagem funcional do mundo natural porque, para começar, a beleza natural existe -no

próprio berço da experiência do indivíduo. A linguagem poética que desperta tanta admiração entre os brancos que encontram os portavozes das queixas indianas raramente é "poesia" para quem fala; é uma eloquência inconsciente que reflete a dignidade da vida indiana.

O mesmo acontece com outros elementos da sociedade orgânica e seus valores: a cooperação é muito primária para ser adequadamente expressa na linguagem da sociedade ocidental. Desde o início da vida, a coerção em lidar com crianças é tão rara na maioria das comunidades pré-alfabetizadas que os observadores ocidentais costumam se surpreender com a gentileza com que os chamados primitivos lidam com os mais intratáveis de seus jovens. No entanto, nas comunidades pré-letradas, os pais não são "permissivos"; eles simplesmente respeitam a personalidade de seus filhos, assim como fazem os adultos de suas comunidades. Até que as hierarquias etárias comecem a emergir, o comportamento cotidiano dos pais promove uma continuidade quase ininterrupta na vida dos jovens entre os anos da infância e a idade adulta. Farley Mowatt, um biólogo que viveu no norte do Canadá entre o último bando remanescente dos esquimó Ihalmiut, observou que, se um garoto desejava se tornar um caçador, ele não era repreendido por sua presunção ou tratado com condescendência divertida. Pelo contrário, seu pai fabricava seriamente um arco em miniatura e algumas flechas que eram armas genuínas, não brinquedos. O garoto então saiu para caçar, incentivado por todas as palavras tradicionais de boa sorte que o Ihalmiut concedeu a um adulto experiente. Em seu retorno, Mowatt nos diz:

Ele é recebido tão gravemente como se fosse seu pai. Todo o acampamento deseja ouvir sobre sua caçada, e ele pode esperar o mesmo ridículo em caso de falha, ou os mesmos elogios se ele conseguisse matar um passarinho, que chegaria a um homem crescido. Então ele toca e aprende, sem sombra de desapontamento pela desaprovação dos pais e sem restrição do medo.

Os Ihalmiut não são excepcionais. As relações inerentemente não autoritárias que Mowatt encontrou entre crianças e adultos esquimós ainda são bastante comuns nas sociedades orgânicas sobreviventes. Ela se estende não apenas aos laços entre crianças e

adultos, mas também às noções predominantes de propriedade, troca e liderança. Aqui, novamente, a terminologia da sociedade ocidental nos falha. A palavra *propriedade* conota uma apropriação individual de bens, uma reivindicação pessoal de ferramentas, terras e outros recursos. Concebida nesse sentido amplo, a propriedade é bastante comum nas sociedades orgânicas, mesmo em grupos que possuem uma tecnologia muito simples e não desenvolvida. Da mesma forma, o trabalho cooperativo e o compartilhamento de recursos em uma escala que poderia ser chamada de comunista também são bastante comuns. Tanto do lado produtivo da vida econômica quanto do consumo, a apropriação de ferramentas, armas, alimentos e até roupas pode variar amplamente -muitas vezes idiossincriticamente, aos olhos ocidentais- do possessivo e aparentemente individualista ao mais meticuloso e muitas vezes ritualístico de uma colheita ou uma caçada entre membros de uma comunidade.

Mas o principal desses dois relacionamentos aparentemente contrastantes é a prática do *usufruto*, a liberdade dos indivíduos em uma comunidade para se apropriar de recursos apenas pelo fato de estarem usando-os. Esses recursos pertencem ao usuário enquanto estiverem sendo usados. A função, na verdade, substitui nosso consagrado conceito de posse -não apenas como um empréstimo ou mesmo "ajuda mútua", mas como uma ênfase inconsciente no próprio uso, na necessidade isenta de complicações psicológicas com propriedade, trabalho e até reciprocidade. A identificação ocidental da individualidade com propriedade e personalidade com arte -esta última carregada de uma metafísica da individualidade, expressa em um objeto criado, extraído por poderes humanos de natureza intratável- ainda não emergiu da noção de uso em si e do gozo sem culpa de coisas necessárias. Com efeito, a necessidade ainda orquestra o trabalho a tal ponto que propriedades de qualquer espécie, comunitárias ou não, ainda precisam adquirir independência das reivindicações de satisfação. Uma necessidade coletiva orquestra sutilmente o trabalho, não apenas a necessidade pessoal, pois a reivindicação coletiva está implícita no primado do usufruto sobre a propriedade. Portanto, mesmo o trabalho realizado na própria habitação tem uma dimensão coletiva subjacente na disponibilidade potencial de seus produtos para toda a comunidade.

A propriedade comunitária, uma vez que a própria propriedade se tornou uma categoria de consciência, já marca o primeiro passo em direção à propriedade privada -assim como a reciprocidade, uma vez que ela também se torna uma categoria de consciência, marca o primeiro passo em direção à troca. A celebração de Proudhon da "ajuda mútua" e o federalismo contratual, como a celebração de Marx da propriedade comunal e da produção planejada, não marcam nenhum avanço apreciável sobre o princípio primordial do usufruto. Ambos os pensadores eram cativos à noção de interesse, à satisfação racional do egoísmo.

Pode ter havido um período no desenvolvimento inicial da humanidade em que ainda não havia interesse em substituir a complementaridade, a disposição desinteressada de reunir as coisas e os serviços necessários. Houve um tempo em que Gontran de Poncins, vagando pelos confins mais remotos do Ártico, ainda podia encontrar "os puros, os verdadeiros esquimós, os esquimós que não sabiam mentir" -e, portanto, manipular, calcular, projetar um interesse privado além da necessidade social. Aqui, a comunidade alcançou uma perfeição tão requintada e sem arte que as coisas e os serviços necessários se encaixavam em um adorável mosaico com uma personalidade assustadora própria.

Não devemos desprezar esses vislumbres quase utópicos das potencialidades da humanidade, com suas qualidades imaculadas de doação e coletividade. Povos pré-letrados que ainda carecem de um "eu" com o qual substituir um "nós" não são (como sugeria Levy-Bruhl) deficientes em individualidade, tanto quanto são ricos em comunidade. Trata-se de uma grandeza de riqueza que pode gerar um alto desdém pelos objetos.<sup>8</sup> A cooperação, neste ponto, é mais do que apenas um cimento entre os membros do grupo; é uma fusão orgânica de identidades que, sem perder a singularidade individual, mantém e promove a unidade da consociação. O contrato, forçado a essa plenitude, serve apenas para subvertê-lo, transformando um senso de responsabilidade impensado em um nexu calculista de ajuda

---

<sup>8</sup> As cerimônias de potlatch dos índios da costa noroeste da América, de fato, não refletem claramente a riqueza da comunidade que leva ao desprezo pelos objetos. Essas cerimônias de "desacumulação" já fetichizam as qualidades de doação das quais podem ter sido derivadas, mas continuam sendo evidências impressionantes de formas mais inocentes de usufruto que careciam de todas as conotações de prestígio e reconhecimento social.



e um senso inconsciente de coletividade em um senso preeminente de mutualidade. Quanto à reciprocidade, tantas vezes citada como a mais alta evocação da coletividade, veremos que é mais importante formar alianças entre grupos do que promover a solidariedade interna dentro deles.

Em suma, o usufruto difere qualitativamente da contrapartida da reciprocidade, da troca e da ajuda mútua -tudo isso está preso nos livros de contabilidade degradantes da história com suas proporções "justas" e seus balanços "honestos". Preso nessa esfera limitada de cálculo, a consociação é sempre manchada pela racionalidade da aritmética. O espírito humano nunca pode transcender um mundo quantitativo de "relações justas" entre egos espertos, cuja ideologia de interesse mal esconde uma tendência mesquinha para aquisição. Certamente, as forças sociais deveriam fraturar a coletividade humana, introduzindo laços contratuais e egos astutos cuja ideologia de interesse mal esconde uma tendência mesquinha para o ganho. Na medida em que os povos inocentes das sociedades orgânicas mantinham inconscientemente os valores do usufruto, eles permaneciam terrivelmente vulneráveis à atração, frequentemente a dura imposição, de um mundo contratual emergente. Raramente a história é notável por sua capacidade de selecionar e preservar os traços mais virtuosos da humanidade. Mas ainda não há razão para que a esperança, reforçada pela consciência e repleta de memórias ancestrais, pode não permanecer em nós como uma consciência do que a humanidade tem sido no passado e do que pode se tornar no futuro.

As relações contratuais -ou mais apropriadamente, os "tratados" e "juramentos" que dão formas específicas à vida da comunidade- podem ter servido bem à humanidade quando necessidades imperiosas ou as perplexidades de um ambiente social cada vez mais complexo valorizam um sistema claramente definido de direitos e deveres. Quanto mais exigente é o meio ambiente, mais os povos pré-alfabetizados devem explicar as maneiras pelas quais são responsáveis um pelo outro e como devem lidar com fatores exógenos -particularmente as comunidades próximas que os afetam. A necessidade agora surge como uma força ordenadora e

estruturadora na institucionalização dos aspectos da vida bastante casuais e até agradáveis. As áreas sexual, de parentesco, recíproca, federativa e civil da comunidade devem adquirir uma estrutura maior -para lidar não apenas com uma natureza mais premente, mas particularmente uma que inclua comunidades adjacentes que apostam em suas próprias reivindicações em um ambiente comum. Tais reivindicações são internalizadas pela própria comunidade como um sistema de compartilhamento. E agora não apenas surgem interesses que devem ser cuidadosa e posteriormente meticulosamente articulados, mas, ironicamente, eles também surgem de indivíduos que começam a sentir que carregam encargos e responsabilidades visivelmente mais pesados na comunidade. Esses indivíduos são os nascidos "oprimidos" (geralmente mulheres) e aqueles que podemos considerar os nascentes "privilegiados".

Homens e mulheres em comunidades pré-alfabetizadas precisam um do outro não apenas para satisfazer seus desejos sexuais, mas também para o apoio material que dão um ao outro. <sup>9</sup> O casamento deles estabelece uma divisão primária do trabalho -uma divisão sexual do trabalho com uma economia sexualizada- que tende a distribuir tarefas de caça e pastorais aos homens, incluindo a defesa da comunidade e sua relação com quem está de fora, além de responsabilidades domésticas, de coleta de alimentos e horticultura para as mulheres. Por divisão sexual do trabalho, não quero dizer meramente biológica, por mais importante que seja a dimensão biológica, mas uma economia que adquire o próprio gênero do sexo ao qual é repartida. Tampouco foram necessariamente os homens que formularam a repartição das atividades materiais da comunidade entre os sexos. Mais provável do que não, na minha opinião, foram

---

<sup>9</sup> Nem sempre é claro o quão premente esses desejos sexuais são de uma posição heterossexual. Meus próprios estudos sobre sexualidade precoce sugerem um grau de "perversidade polimórfica" para usar a formulação perversa de Freud, como um fenômeno *comunitário* -e ainda mais, de bissexualidade e homossexualidade- isso chocaria até a nossa própria idade "liberada". Tão onipresente é essa sexualidade que o que o antropólogo pode descrever discretamente como masturbação é, de fato, a relação com todas as coisas naturais, principalmente os animais. Portanto, casamento pode envolver mais considerações econômicas e vínculos sociais do que sexuais -e a sexualidade pode estar latente com um significado animista mais rico do que jamais podemos imaginar. A sexualidade que imbui as primeiras técnicas ainda não foi totalmente explorada, juntamente com a maneira como define o trabalho na sociedade pré-letrada.

as mulheres que fizeram essa repartição com um senso de preocupação com a integridade de suas responsabilidades ricamente consagradas e de seus direitos pessoais. Somente mais tarde o surgimento de formas sociais mais complexas e hierárquicas voltou seus papéis domésticos contra elas. Esse desenvolvimento, como veremos, deveria vir de uma inveja masculina que deve ser cuidadosamente desvendada.

Em um nível de subsistência baixo e em uma comunidade bastante primitiva, são necessárias duas divisões de trabalho para o bem-estar, e não a sobrevivência, de todos os seus membros; portanto, os sexos se tratam com respeito. De fato, a capacidade de um homem ou mulher de ter um bom desempenho nessa divisão do trabalho influencia profundamente a escolha de um cônjuge e preserva a integridade de um casamento -que muitas vezes é dissolvido pela mulher, cujas responsabilidades em abrigar, alimentar e criar aos jovens superam visivelmente a utilidade do homem em desempenhar essas funções tão importantes. Dado o papel de fato da mulher nos arranjos sociais da comunidade primitiva, nossa preocupação obsessiva com a "monogamia primitiva" parece quase absurda -se não fosse tão claramente ideológica e ofuscante.

O laço de sangue e os direitos e deveres que o envolvem estão incorporados em um juramento tácito que compreende o único princípio unificador visível da vida comunitária precoce. E esse vínculo deriva inicialmente da mulher. Somente ela se torna o próprio protoplasma da sociabilidade: a ancestral que cimenta os jovens em consociação duradoura, a fonte do sangue que flui em suas veias, aquele que nutre uma comunalidade de origens, o criador que produz uma mutualidade de relações físicas e espirituais compartilhadas, reconhecimento que se estende desde a infância até a morte. Ela é a instrutora dos modos básicos de vida, a personificação mais incontestável da comunidade como tal, concebida como uma experiência familiar íntima. Os jovens, que primeiro se veem como parentes - como carne, osso e sangue comuns através de sua mãe - depois se veem com um intenso senso de identidade através de sua memória, e apenas fracamente no pai, em cujas características físicas se assemelham.

Com a semelhança de sangue, vem o juramento que ordena apoio inequívoco entre parentes. Esse apoio implica não apenas

compartilhamento e devoção, mas o direito de convocar uma retribuição inquestionável àqueles que prejudicam injustamente o sangue de um parente. Além das necessidades materiais óbvias que devem ser satisfeitas para a própria sobrevivência, as reivindicações do juramento de sangue fornecem os primeiros ditames que a comunidade primitiva encontra. Eles são os primeiros reflexos comunitários que emergem da consociação humana, embora profundamente carregados de mistério. A comunidade, através do juramento de sangue, afirma-se assim a cada nascimento e morte. Violá-lo é violar a solidariedade do próprio grupo, desafiar seu senso de mistério comunitário. Portanto, essas violações, sejam de dentro ou de fora do grupo, são hediondas demais para serem contempladas. Somente mais tarde mudanças dramáticas nas premissas mais fundamentais da sociedade orgânica tornarão o parentesco e suas reivindicações uma questão conscientemente discutível e um assunto para exploração cerimonial.<sup>10</sup>

Meros reflexos, no entanto, são muito vinculativos, defensivos, rígidos e fechados demais para permitir avanços sociais mais amplos. Eles não permitem uma solidariedade social baseada em alianças conscientes, em outras construções e elaborações sociais. Eles constituem um retiro interior para um resguardo e suspeita em relação a tudo o que é exógeno para a comunidade -um medo do horizonte social que se situa além do terreno limitado, marcado pelo juramento de sangue. Portanto, a necessidade e o tempo exigem que sejam encontradas formas de colocar a comunidade em uma matriz social muito maior. Devem ser estabelecidas obrigações além dos limites do grupo fechado para reivindicar novos direitos que promoverão a sobrevivência -em resumo, um sistema mais amplo de direitos e deveres que trará grupos exógenos a serviço da comunidade em períodos de infortúnio e conflito. Limitados pelo juramento de sangue, é difícil encontrar aliados; a comunidade,

---

<sup>10</sup> Por mais poderosos que os Oresteia possam ser psicologicamente para a mente moderna, eu consideraria a trilogia de Ésquilo, que lida tanto com o parentesco quanto com o direito-de-mãe e as reivindicações de cidadania sobre as de laços de sangue, como um cerimonial grego assombroso e não como drama bem trabalhado. Somente agora, talvez, em nosso isolamento indefeso e em um golpe de mônada como seres essencialmente alienados, podemos sentir o poder da trilogia sobre uma antiga Público grego que ainda não havia exorcizado o juramento de sangue e os costumes tribais entouu a psique humana.

baseada na associação apenas através do parentesco, acha impossível se reconhecer em outras comunidades que não compartilham linhagens ancestrais comuns. A menos que tais linhagens possam ser criadas por casamentos que recriam o juramento de sangue em seus termos primordiais de parentesco compartilhado, novos juramentos devem ser elaborados que, embora secundários ao sangue, possam encontrar uma tangibilidade comparável nas coisas. Não obstante, apesar da noção de Claude Levi-Strauss, as mulheres decididamente não são essas "coisas" que os homens podem trocar entre si para adquirir aliados. São as origens do parentesco e da sociabilidade -o arco da comunidade e seu poder imanente de solidariedade- e não pequenos doces que podem ser saboreados e comercializados em um bistrô parisiense.

Mesmo "coisas", *como tais*, não são suficientes, pois sugerem um sistema de contas e proporções contrárias à prática de usufruto da sociedade orgânica. Portanto, antes que as coisas possam se tornar presentes -deixo de lado sua degradação posterior em mercadorias- elas primeiro se tornam símbolos. O que conta inicialmente para os primeiros pré-letrado não é a utilidade de uma coisa na economia da sociedade orgânica, mas seu simbolismo como a personificação física da reciprocidade, de uma disposição de assumir obrigações mútuas. Estes são os tratados que se estendem para além do juramento de sangue até juramentos sociais: a elaboração inicial da comunidade biológica na sociedade humana, os primeiros vislumbres de uma *humanitas* universal que se encontra além do horizonte de uma *animalitas* universal.

À medida que as comunidades pré-letradas estendiam seu leque de "parentes" adquiridos, o nexos tradicional de parentesco era provavelmente cada vez mais permeado pelo social. Casamento, reciprocidade, adoção ritualística de estranhos como parentes de sangue e instituições intracomunitárias, como fraternidades e sociedades totêmicas, devem ter produzido lenta consolidação e divisão de responsabilidades, particularmente em sociedades orgânicas mais dinâmicas, que deveriam ser ricamente articuladas por costumes e rituais. A partir dessa substância social, começou a emergir uma nova esfera civil paralela à antiga esfera doméstica.

O fato de essa esfera civil estar livre de coerção e comando é indicado por nossa evidência de "autoridade" nas poucas sociedades

orgânicas que sobreviveram à aculturação europeia. O que chamamos descaradamente de "liderança" nas sociedades orgânicas acaba sendo uma orientação, carecendo dos apetrechos de comando usuais. Seu "poder" é mais funcional do que político. Os chefes, onde existem autenticamente e não são meras criações da mente do colonizador, não têm autoridade verdadeira em sentido coercitivo. São conselheiros, professores e consultores, estimados por sua experiência e sabedoria. Qualquer que seja o "poder" que eles possuam, geralmente se limita a tarefas altamente delimitadas, como a coordenação de caçadas e expedições de guerra. Termina com as tarefas a serem executadas. Portanto, é poder episódico, não institucional; periódicos, não tradicionais -os traços de "dominância" que encontramos entre os primatas.

Toda a nossa linguagem é permeada por eufemismos historicamente carregados que adquirem vida própria reificada. A obediência substitui a lealdade, o comando substitui a coordenação, o poder substitui a sabedoria, a aquisição substitui a doação, as mercadorias substituem os presentes. Embora essas mudanças sejam historicamente reais o suficiente com a ascensão da hierarquia, classe e propriedade, elas se tornam extremamente enganadoras quando estendem sua soberania à linguagem como tal e manifestam sua reivindicação à totalidade da vida social. Quando usadas como ferramentas para desenterrar a memória da humanidade, elas não ajudam a contrastar o presente com o passado e revelam a natureza provisória do mundo existente e os padrões predominantes de comportamento humano; pelo contrário, assimilam o passado ao presente e, com a pretensão de iluminar o passado, escondem-no astuciosamente de nossos olhos. Essa traição pela linguagem é grosseiramente ideológica e serviu bem à autoridade. Por trás da teia inextricável da história, que tantas vezes nos impede de ver um longo desenvolvimento desde o ponto de origem e nos envolve com uma ideologia de "retrospectiva", está o simbolismo ainda mais ofuscante de uma língua nutrida pelo engano. Para que a lembrança retorne com toda a sua autenticidade, com o duro desafio que ela apresenta à ordem existente, ela deve manter sua fidelidade ao *arché* das coisas e alcançar uma consciência de sua própria história. Em suma, a

própria memória deve "lembrar" sua própria evolução na ideologia, bem como a evolução da humanidade que ela professa revelar. <sup>11</sup>

A etiqueta antropológica exige que ocasionalmente borrife minhas observações com as advertências usuais sobre meu uso de "dados seletivos", minha propensão a "especulação desenfreada" e minha "interpretação normativa" de materiais de pesquisa disputáveis. Por conseguinte, o leitor deve perceber que, ao interpretar o mesmo material de maneira diferente, pode-se mostrar que a sociedade orgânica era egoísta, competitiva, agressiva, hierárquica e sitiada por todas as ansiedades que atormentam a humanidade "civilizada". Tendo feito esta reverência à convenção, permita-me agora argumentar o contrário. Uma análise cuidadosa dos dados antropológicos disponíveis mostrará que comunidades como Hopi, Wintu, Ihalmiut e outras citadas aqui e nas páginas seguintes não eram culturalmente únicas; de fato, onde encontramos uma sociedade orgânica na qual prevalecem nossos valores e características modernas, isso geralmente pode ser explicado por perturbadoras mudanças tecnológicas, invasões, problemas de lidar com um ambiente particularmente difícil e, acima de tudo, por contatos com brancos.

Paul Radin, resumindo décadas de experiência antropológica, pesquisa e trabalho de campo, observou uma vez:

Se me pedissem para declarar de forma breve e sucinta quais são as estruturas de civilizações aborígenes, eu, por exemplo, não hesitaria em afirmar que existem três: o respeito pelo indivíduo, independentemente de idade ou sexo; o incrível grau de integração social e política alcançada por eles; e a existência de um conceito de segurança pessoal que transcende todas as formas governamentais e todos os interesses e conflitos tribais e de grupo.

---

<sup>11</sup> Para que eu não seja entendido como sustentando que quaisquer tendências atuais em linguística, das teorias de comunicação e semiologia, criaram as ferramentas para a renovação da lembrança, eu gostaria de enfatizar que este trabalho será realizado por antropólogos e historiadores, na medida em que permanecem suficientemente autocríticos de seu próprio uso da linguagem e de sua mudança do contexto histórico.

Esses recursos podem ser resumidos como: completa paridade ou igualdade entre indivíduos, grupos etários e sexos; usufruto e posterior reciprocidade; evitar a coerção ao lidar com assuntos internos; e, finalmente, o que Radin chama de "mínimo irredutível" - o "direito inalienável" (nas palavras de Radin) de todo indivíduo da comunidade "a comida, abrigo e roupas", independentemente da quantidade de trabalho contribuído pelo indivíduo para a aquisição de os meios da vida. "Negar a alguém esse mínimo irredutível equivalia a dizer que um homem não existia mais, que ele estava morto" - enfim, atravessar o grão do mundo concebido como um universo de vida.

Não pretendo sugerir que quaisquer comunidades "primitivas" existentes possam ser consideradas modelos para os primeiros períodos do desenvolvimento social humano. São os remanescentes de uma longa história que sempre os levaram por caminhos distantes de um mundo ancestral que separava a humanidade da animalidade. Muito provavelmente, a solidariedade que existia nas "civilizações aborígenes" de Radin, seu alto respeito pelo mundo natural e pelos membros de suas comunidades, pode ter sido muito mais intensa na pré-história, quando não havia nenhuma das relações políticas e comerciais divisórias do capitalismo moderno que distorceram de maneira tão grosseira as sociedades orgânicas existentes.

Mas os traços culturais não existem no vácuo. Embora possam ser integrados de muitas maneiras diferentes e inesperadas, tendem a surgir certos padrões característicos que produzem instituições e sensibilidades amplamente semelhantes, apesar das diferenças de tempo e localização. Os fatos culturais do vestuário, das técnicas e do ambiente que ligam os povos pré-históricos aos "primitivos" existentes são tão impressionantes que é difícil acreditar que os gigantescos caçadores siberianos do passado, com suas parcas de peles, kit de ferramentas ósseas e ambiente glaciado, eram tão diferentes dos caçadores de focas do Ártico nos dias de Poncin. O padrão físico que se juntou aqui tem uma unidade que justifica várias inferências culturais relacionadas.

Assim, a presença de figuras femininas, obviamente carregadas de significado mágico ou religioso, nos escombros de um campo de caça pré-histórico ou em uma vila de horticultura neolítica sugere a probabilidade razoável de que a comunidade conceda às mulheres



um prestígio social que seria difícil de encontrar nas sociedades patriarcais de nômades pastorais. De fato, essa comunidade pode até ter traçado seu sistema de linhagem através do nome da mãe (descendência matrilinear). Se instrumentos ósseos paleolíticos são gravados com desenhos de animais semelhantes a cultos, temos razões suficientes para acreditar que a comunidade tinha uma visão animista em relação ao mundo natural. Se o tamanho das fundações pré-históricas das casas é digno de nota pela ausência de grandes habitações individuais e os adornos em locais de sepultamento não exibem riqueza conspícua, podemos acreditar que a igualdade social existia na comunidade e que tinha uma visão igualitária em relação a seus próprios membros. Cada característica, encontrada isoladamente, pode não ser um suporte convincente para essas conclusões gerais. Mas se todos forem encontrados juntos e se forem suficientemente difundidos para serem características de toda uma era social, certamente exigiria uma perspectiva empírica obstinada e um medo quase perverso de generalização para não aceitar essas conclusões.

De qualquer forma, cerca de dez mil anos atrás, em uma área entre o Mar Cáspio e o Mediterrâneo, grupos nômades de caçadores-coletores começaram a desenvolver um sistema bruto de horticultura e a se estabelecer em pequenas aldeias, onde se dedicavam à agricultura mista. Eles foram seguidos de maneira bastante independente, quatro ou cinco mil anos depois, em um desenvolvimento semelhante pelos índios do centro do México. O desenvolvimento da horticultura, ou jardinagem, provavelmente foi iniciado pelas mulheres. A evidência para essa crença vem de estudos da mitologia e de comunidades pré-alfabetizadas existentes com base em uma tecnologia de jardinagem. Nesse período remoto de transição, quando um sentimento de pertencer a uma comunidade de solo relativamente fixo substituiu cada vez mais uma perspectiva nômade, a vida social começou a adquirir qualidades unitárias inteiramente novas que (emprestando um termo elaborado por Erich Fromm) podem ser mais bem chamadas de matricêntricas. Ao usar esse termo, não quero sugerir que as mulheres exercessem qualquer forma de soberania institucional sobre os homens ou alcançassem um status de comando na administração da sociedade. Quero apenas

dizer que a comunidade, ao se separar de certo grau de dependência de animais de caça e migratórios, começou a mudar suas imagens sociais do caçador para a do coletor de alimentos, do predador a do procriador, da fogueira do acampamento à lareira doméstica, desde traços culturais associados ao pai até aqueles associados à mãe.<sup>12</sup> A mudança de ênfase é principalmente cultural. "Certamente 'casa e mãe' são escritas sobre todas as fases da agricultura neolítica", observa Lewis.

---

<sup>12</sup> Desde que essas linhas foram escritas pela primeira vez (1970), foram publicados vários trabalhos que retrocedem certas características dessa imagem para o período de coleta de caça do desenvolvimento humano no Paleolítico e, ainda mais cedo, a um estágio mais remoto de forrageamento de homínidos. Permitindo várias diferenças entre eles, esses escritores geralmente veem comunidades de coleta de caça como sociedades verdadeiramente pacíficas, igualitárias e provavelmente matricêntricas. Esta imagem é acentuadamente contrastada com o mundo dos fazendeiros modernos (em minha opinião, evidentemente colorido pelas características dos avaros camponeses mais modernos), centrado em torno de um homem calculista, obstinado e mal-humorado, emprestando as imagens de Paul Shepard, que preside uma família grande e obediente que foi atraído de uma vida mais despreocupada, baseada na caça, a um trabalhador seduzido a um dia inteiro de trabalho duro, baseado na disciplina, no cultivo de alimentos. Marshall Sahlins até descreveu a caça a "economia da idade da pedra" como a "sociedade rica original", na medida em que as necessidades fossem tão poucas, o kit de ferramentas tão simples e os apetrechos da vida tão portáteis que os homens, pelo menos, desfrutavam de vidas muito tranquilas e considerável autonomia pessoal. Elizabeth Fisher levou essa imagem primitiva de caça-coleta a um ponto em que ela argumenta que a matriarca realmente existia apenas quando os homens não associavam coito à concepção, uma associação que ocorreu pela primeira vez quando sementes foram plantadas no solo e animais criados - com mais precisão, a meu ver, *selecionados* - por sua docilidade.

Eu não compartilho essas opiniões. Na verdade, eu não apenas os acho simplistas, mas regressivos. Deixando de lado a importância de desenvolvimentos sociais cruciais como a escrita, a urbanidade, o artesanato e as técnicas razoavelmente avançadas, e até os rudimentos da ciência - nenhum dos quais poderia ter sido desenvolvido pelos nômades do Paleolítico - considero o caso da caça-coleta como a humanidade "idade de ouro" totalmente carente de promessa evolutiva. Mas um desvio analítico para as questões levantadas por Shepard, Sahlins e Fisher não pertence a um trabalho geral desse tipo. No entanto, não pode ser ignorado em um momento em que a necessidade de uma nova civilização ameaça evocar sentimentos atávicos contra qualquer tipo de civilização, de fato, promover um novo movimento "sobrevivencialista" de caráter antissocial, se não fascista. Permitam-me observar que essa tendência não é um "retorno" à suposta autossuficiência do caçador paleolítico, com todas as suas alegadas virtudes, mas uma descida às profundezas do egoísmo burguês com sua ideologia selvagem da "ética do barco salva-vidas". Quanto aos relatos mais legíveis e bem discutidos do caso de coleta de caça, o leitor deve consultar a *StoneAge Economics* de Marshall Sahlins (Nova York: Adine-Atherton, Inc., 1972), *The Tender Carnivore* e *The Sacred Game*, de Paul Shepard. York: Charles Scribner's Sons, 1973), e *Elizabeth Fisher's Woman Creation* (Nova York: Anchor Books / Doubleday, 1979).

Mumford, “e não menos importante, sobre os novos centros das aldeias, pelo menos identificáveis nas fundações de casas e túmulos”. Pode-se concordar com Mumford que foi a mulher que provavelmente

cuidou das plantações do jardim e realizou aquelas obras-primas da seleção e fertilização cruzada que transformou espécies selvagens cruas em prolíficas e variedades domésticas ricamente nutritivas; foi a mulher que fez os primeiros recipientes, tecendo cestos e amassando o barro para as primeiras painéis ... Sem esse longo período de desenvolvimento agrícola e doméstico, o excedente de alimentos e mão-de-obra que tornou possível a vida urbana não teria surgido.<sup>13</sup>

Hoje, alguém gostaria de substituir algumas das palavras de Mumford, como o uso abrangente da "agricultura", que os homens deveriam estender para além da descoberta da mulher pela jardinagem na produção em massa de alimentos e animais. Gostaríamos de limitar "lar e mãe" às fases iniciais do Neolítico em vez de "todas as fases". Da mesma forma, onde termina a seleção de variedades de plantas comestíveis e se inicia a fertilização cruzada para novas é uma interface altamente turva na pré-história do cultivo de alimentos. Mas o espírito das observações de Mumford é ainda mais válido hoje do que há duas décadas, quando uma antropologia de mão pesada e orientada para homens a teria rejeitado como sentimental.

Na verdade, a estatura da mulher ao registrar suas sensibilidades e suas mãos nos primórdios da história humana aumentou e não diminuiu. Foi ela quem, diferentemente de qualquer outra criatura

---

<sup>13</sup> Se muitas variedades de plantas comestíveis foram conscientemente selecionadas ou desenvolvidas espontaneamente sob condições de cultivo é discutível. Erich Isaac e C. D. Darlington inclinam a opinião de que a seleção espontânea foi responsável pelo desenvolvimento inicial de cereais e DE outras variedades de plantas. Levi-Strauss, por outro lado, sustenta que a maioria dos avanços tecnológicos alcançados pelos agricultores neolíticos (incluindo a transformação "de uma planta daninha em uma planta cultivada") exigia uma atitude genuinamente científica, sustentada e vigilante interesse e um desejo de conhecimento para o seu próprio bem. "uma adaptação notavelmente sensível e conhecedora de seus ambientes é certamente verdade, mas um "interesse vigilante" nutrido por uma necessidade sombria está muito longe de "um genuinamente atitude científica ", que faltava até um Arquimedes durante às alturas do mundo helenístico era. Veja Erich Isaac, A Geografia da Domesticação (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, Inc., 1970); C. D. Darlington, "The Origins of Agriculture", National History, Vol.LXXIX, Número 5; Claude Levi-Strauss, Te Savage Mind (Chicago: Imprensa da Universidade de Chicago, 1966).

viva, transformou o compartilhamento de comida em uma atividade comunitária consistente e até hospitaleira que abraçou o estrangeiro, promovendo, portanto, o compartilhamento como um desiderato exclusivamente humano. Aves e mamíferos, com certeza, alimentam seus filhotes e exibem proteção extraordinária em seu nome. Entre os mamíferos, as fêmeas fornecem a produção de seus corpos na forma de leite e calor. Mas só a mulher fez do compartilhamento um fenômeno universalmente social, a ponto de seus jovens -como irmãos, adultos do sexo masculino e feminino e, finalmente, pais-tornarem-se compartilhadores, independentemente de sexo e idade. Foi ela quem transformou o compartilhamento em um imperativo comunitário consagrado, não apenas em uma característica episódica ou marginal.

Finalmente, não podemos ignorar o fato de que as atividades de forrageamento da mulher ajudaram a despertar na humanidade um senso agudo de lugar, de *oikos*. Sua sensibilidade alimentadora ajudou a criar não apenas as origens da sociedade, mas literalmente as raízes da civilização -um terreno que o homem reivindicou arrogantemente para si mesmo. Sua "participação na civilização" era diferente da do homem predador: era mais doméstica, mais pacífica e mais atenciosa. Sua sensibilidade era mais profunda e carregada de mais esperança do que a do homem, pois ela incorporava em seu ser físico a antiga mensagem da mitologia de uma "idade de ouro" perdida e de uma natureza fecunda. No entanto, ironicamente, ela está conosco o tempo todo com um gênio e mistério especiais -cujas potencialidades foram brutalmente diminuídas, mas sempre presentes como uma voz de consciência no caldeirão sangrento que os homens reivindicam por sua "civilização".

As qualidades benignas nutridas neste mundo neolítico de aldeia talvez não sejam menos significativas do que suas realizações materiais. Existe uma associação estreita entre o manejo comunitário da terra e a descendência matrilinear nas culturas de jardinagem sobreviventes. A sociedade de clãs, talvez uma lenta reformulação de cultos totêmicos em bandos de caça, pode ter atingido seu apogeu nesse período e, com ela, uma disposição comunitária da terra e de seus produtos. "Viver com" provavelmente se tornara "compartilhar", se as duas expressões fossem diferentes em seu significado. Nos restos das primeiras aldeias neolíticas, muitas vezes sentimos a existência do

que antes era uma sociedade claramente pacífica, repleta de símbolos da fecundidade da vida e da generosidade da natureza. Embora haja evidências de armas, paliçadas defensivas e valas protetoras, os primeiros horticultores parecem ter enfatizado artes pacíficas e atividades sedentárias. A julgar pelos canteiros e nos túmulos, há pouca evidência, se houver, de que existia desigualdade social nessas comunidades ou que a guerra marcou as relações entre elas.

Presidindo esse mundo remoto estava a figura e o simbolismo da Deusa Mãe, um princípio de feminilidade tão antigo no tempo, que seus restos de pedra foram encontrados em cavernas e acampamentos paleolíticos. Caçadores-coletores, primeiros horticultores, agricultores avançados e pais de "altas civilizações" transmitiram traços totalmente contraditórios a ela -alguns deliciosamente benignos, outros sombriamente demoníacos. Mas é mais do que justo supor que, no início do Neolítico, os pais ainda não haviam esculpido a imagem cruel, semelhante a Kali, em sua figura. Aparentemente, como Deméter, ela era mais um princípio feminino, latente de amor e luto, não o mero símbolo de fertilidade - a coisa mágica que a fazia amada pelos caçadores-coletores. O fato de ela não poder permanecer intocada pelo patriarcado é óbvio a partir de uma leitura da *Odisseia*, na qual os marinheiros que pulam as ilhas degradam a mulher e seu domínio a cruéis feiticeiras ctônicas que devoram os guerreiros confiantes em perigo.

O que reforça fortemente as interpretações da deusa como um princípio mais doador é a natureza não qualificada do próprio amor da mãe, em contraste com o amor condicional associado ao patriarcado. Erich Fromm, nos ensaios provocativos que preparou para o Instituto de Pesquisa Social, observou que o amor da mulher, comparado ao patriarca crítico que fornece amor como recompensa pelo desempenho e cumprimento de seus deveres pela criança, "não depende de nenhuma obrigação moral ou social a ser cumprida pela criança; não há nem a obrigação de devolver seu amor". Esse amor incondicional, sem expectativa de qualquer recompensa filial, produz a desobjetificação total da pessoa que faz da humanidade seu próprio fim, em vez de uma ferramenta de hierarquia e classes. Assumir que a deusa não simbolizava esse senso de identificação não contaminado é questionar sua associação com o feminino -enfim, transformá-la em um deus, o que as empresas sacerdotais fariam mais tarde com

extraordinária destreza. Odisseu, ao degradar Deméter e Circe, também revela como as adoráveis sirenes podem ter encantado humanos e animais em um senso de comunalidade entre si. O épico de Homero, no entanto, sempre esconderá de nós a possibilidade intrigante que a música deles originalmente dava à humanidade a música da vida, em vez da sedutora melodia da morte.

○ quão perto o mundo neolítico das aldeias primitivas pode ter estado do mundo dos primeiros índios Pueblo, que os invasores brancos mais endurecidos deveriam descrever em termos tão brilhantes, pode nunca ser conhecido. No entanto, o pensamento persiste em que, nos primórdios da história, surgiu uma sociedade de aldeia em que a vida parecia unificada por uma disposição comunitária do trabalho e de seus produtos; por uma relação procriadora com o mundo natural, que encontrou expressão aberta nos ritos de fertilidade; pela pacificação das relações entre os seres humanos e o mundo ao seu redor. Os caçadores-coletores podem ter deixado o mundo praticamente intocado, além das pastagens que abriram para os grandes rebanhos, mas essa conquista é marcada com segurança por sua ausência de atividade. Há uma falta de arte ambiental, de uma paisagem que foi deixada melhor para a presença da humanidade, uma que tenha o fôlego da mente e o espírito que lhe são conferidos. Hoje, quando o mero parasitismo do ambiente dos caçadores-coletores emergiu como uma virtude justaposta à exploração insana do homem contemporâneo, tendemos a fetichizar a restrição ao ponto de passividade e não-ação. No entanto, os horticultores matricêntricos conseguiram tocar a terra e alterá-la, mas com uma graça, delicadeza e sentimento que podem ser considerados como a própria colheita da evolução. Sua arqueologia é uma expressão da astúcia humana e realização natural. Os artefatos neolíticos parecem refletir uma comunhão da humanidade e da natureza que claramente manifestaram a comunhão dos seres humanos: uma solidariedade da comunidade com o mundo da vida que articulava uma intensa solidariedade dentro da própria comunidade. Enquanto persistir essa solidariedade interna, a natureza será sua beneficiária. Quando começou a decair, o mundo ao redor

começou a decair com ele -e daí veio o longo inverno de dominação e opressão que normalmente chamamos de "civilização".

### 3 O SURGIMENTO DA HIERARQUIA

O colapso da sociedade neolítica inicial das aldeias marca um ponto de viragem decisivo no desenvolvimento da humanidade. Na era de milênios que separa as primeiras comunidades hortícolas das "altas civilizações" da antiguidade, testemunhamos o surgimento de povoados, cidades e finalmente impérios - de uma arena social qualitativamente nova na qual o controle coletivo da produção foi suplantado por controle elitista, relações de parentesco por relações territoriais e de classe e assembleias populares ou conselhos de anciãos por burocracias estatais.

Esse desenvolvimento ocorreu de maneira muito desigual. Onde as comunidades agrícolas assentadas foram invadidas por nômades pastorais, a mudança de uma arena social para outra pode ter ocorrido de forma tão explosiva que adquiriu proporções apocalípticas. Línguas, costumes e religiões pareciam se substituir com uma rapidez desconcertante; instituições antigas (tanto celestiais quanto terrestres) foram apagadas por novas. Mas tais mudanças radicais foram raras. Frequentemente, passado e presente eram sutilmente fundidos em uma variedade impressionante de formas sociais. Nesses casos, testemunhamos uma lenta assimilação das formas tradicionais para novos fins, um uso repetido de velhos relacionamentos para novos propósitos. Na complexa interpenetração do antigo por novas formas sociais precoces, podem ter permanecido por todo o período da história pós-neolítica. Até que o surgimento do capitalismo a vila camponesa e seu repertório cultural desapareceram como o lugar da vida rural -um fato que será de considerável importância quando considerarmos o legado de liberdade da humanidade.

Na verdade, a mudança mais completa ocorreu no aparato psíquico do indivíduo. Mesmo quando a Deusa Mãe continuou a ocupar um lugar de destaque na mitologia (mas muitas vezes adornada com os traços demoníacos exigidos pelo patriarcado), as mulheres começaram a perder qualquer paridade que tivessem com os homens -uma mudança que ocorreu não apenas em seu status social, mas também na visão que elas mantinham de si mesmas. Tanto



no lar quanto na economia, a divisão social do trabalho abandonou suas características igualitárias tradicionais e adquiriu uma forma cada vez mais hierárquica. O homem apresentou uma reivindicação pela superioridade de seu trabalho sobre o da mulher; depois, o artesão afirmou sua superioridade sobre o cultivador de alimentos; finalmente, o pensador afirmou sua soberania sobre os trabalhadores. A hierarquia se estabeleceu não apenas objetivamente, no mundo real de hoje em dia, mas também subjetivamente, no inconsciente individual. Percolando virtualmente todos os domínios da experiência, assimilou a sintaxe do discurso cotidiano -a própria relação entre sujeito e objeto, humanidade e natureza. A diferença foi reformulada de seu status tradicional como unidade na diversidade em um sistema linear de poderes separados e cada vez mais antagônicos -um sistema validado por todos os recursos da religião, moralidade e filosofia.

○ que explica essas vastas mudanças no desenvolvimento da humanidade, além do impacto meteórico das grandes invasões históricas? E seus aspectos mais sombrios, geralmente sangrentos, eram as sanções inevitáveis que tínhamos que pagar pelo progresso social? Nossas respostas a essas perguntas tocam em uma das principais problemáticas sociais de nosso tempo -o papel da escassez, razão, trabalho e técnicas na remoção da humanidade de seu mundo animal "brutal" para a luz cintilante da "civilização" ou na terminologia marxista, de um mundo dominado pela "necessidade" a outro dominado pela "liberdade". Meu uso aqui da palavra dominado não deve ser menosprezado; suas implicações para a teoria marxista serão examinadas mais adiante neste trabalho. Por enquanto, deixe-me observar que o Iluminismo e, mais acentuadamente, as ideologias vitorianas -as ideologias que Marx compartilhava em seus amplos contornos com os economistas liberais - explicavam a "ascensão do homem" da "barbárie" neolítica ao capitalismo de maneiras surpreendentemente semelhantes. Vale a pena reexaminar essas explicações -não tanto para refutá-las, mas para colocá-las em uma perspectiva mais ampla do que a teoria social do século XIX poderia alcançar.

De acordo com esses pontos de vista, a marcha da história da idade da pedra para a moderna ocorreu principalmente por razões relacionadas ao desenvolvimento tecnológico: o desenvolvimento de técnicas agrícolas avançadas, o aumento dos excedentes de material e o rápido crescimento das populações humanas. Sem o aumento dos excedentes materiais e dos "recursos" trabalhistas que a sociedade neolítica começou a tornar possível, a humanidade nunca poderia ter desenvolvido uma economia e uma estrutura política complexas. Devemos o advento da "civilização" às primeiras artes do cultivo sistemático de alimentos e a ferramentas cada vez mais sofisticadas, como roda, forno, fundição e tear. Tudo isso proporcionou uma abundância crescente de comida, roupas, abrigo, ferramentas e transporte. Com essa reserva básica de alimentos e técnicas, a humanidade adquiriu o tempo de lazer para obter uma maior compreensão dos processos naturais e se estabeleceu em modos de vida sedentários dos quais emergiram nossas vilas e cidades, uma agricultura em larga escala baseada em grãos, o arado e a força animal e, finalmente, uma tecnologia de máquina rudimentar.

Mas esse desenvolvimento, presumivelmente tão rico em promessas para a auto-realização da humanidade, não está livre de uma ambiguidade enfrentada por Janus, de seu lado sombrio e aspectos traiçoeiros. O fluxo do progresso humano foi dividido: o desenvolvimento em direção à segurança material e à complexidade social gerou forças contrapontais que produzem insegurança material e conflito social exclusivo da "civilização" como tal. Por um lado, sem a economia agrária introduzida pelo neolítico inicial, a sociedade estaria atolada indefinidamente em uma economia de subsistência bruta vivendo cronicamente à beira da sobrevivência. A natureza, como sustentam os teóricos sociais do século passado, é normalmente "mesquinha", uma "mãe" implacável e enganosa. Ela favoreceu a humanidade com sua recompensa apenas em algumas áreas remotas do mundo. Raramente ela tem sido a nutridora criada em tempos distantes pelo pensamento mitopéico. O "selvagem" da etnografia vitoriana deve sempre batalhar (ou "lutar" para usar o termo de Marx) com ela para perpetuar a vida -que é normalmente miserável e misericordiosamente breve, tolerável às vezes, mas nunca segura, e apenas marginalmente abundante e idílica. O surgimento da humanidade do mundo construtivo da escassez natural foi, portanto,

percebido como um problema amplamente técnico de colocar as forças que não são da natureza sob comando social, criar e aumentar excedentes, dividir o trabalho (principalmente separar artesanato da agricultura) e sustentando a elites urbanas intelectualmente produtivas. Assim, dado o tempo de lazer para pensar e administrar a sociedade, essas elites poderiam criar ciência, ampliar toda a esfera do conhecimento humano e sofisticar a cultura humana.<sup>14</sup> Como Proudhon declarou melancolicamente, ecoando o espírito predominante da época:

Sim, a vida é uma luta. Mas essa luta não é entre homem e homem -é entre o homem e a natureza; e é dever de cada um compartilhá-la.

Marx assumiu a mesma visão em relação ao "fardo da natureza". Mas ele colocou uma ênfase considerável na dominação humana como uma característica inevitável da dominação da humanidade no mundo natural. Até o desenvolvimento da indústria moderna (argumentam Marx e Engels), os novos excedentes produzidos pelas técnicas pré-capitalistas podem variar quantitativamente, mas raramente são suficientes para fornecer abundância e lazer a mais de uma minoria afortunada. Dado o nível relativamente baixo de técnicas pré-industriais, podem ser produzidos excedentes suficientes para sustentar uma classe privilegiada de governantes, talvez até substancial, sob condições geográficas e climáticas excepcionalmente favoráveis. Mas esses excedentes não são suficientes para libertar a sociedade como um todo das pressões da falta, da insegurança material e do trabalho. Se tais excedentes limitados fossem equitativamente divididos entre as multidões que os produzem, emergiria uma condição social em que "o *desejo* é generalizado", como Marx observou, "e com o desejo a luta por

---

<sup>14</sup> Quanto todo esse complexo ideológico de resgate de "selvagens" dos julgamentos da natureza, do paganismo e da ignorância da tecnologia moderna, para não falar de valores desprezíveis, de acordo com a mentalidade colonialista da Europa e da América é difícil de enfatizar. Interpretações econômicas do desenvolvimento social humano, sejam liberais ou marxistas, forneceram uma lógica ideológica excelente para trazer "selvagens" para a história, colocando-os sob soberania euro-americana, não apenas para "civilizá-las" culturalmente, mas também tecnicamente". Para Marx, essa consideração era de suma importância no tratamento do mundo colonial, mas não era menos importante para imperialistas acidentados como Kipling, H. Rider Haggard e Leopold da Bélgica.

necessidades e toda a velha merda seria necessariamente reproduzida." Uma divisão igualitária dos excedentes meramente produziria uma sociedade baseada na igualdade na pobreza, uma igualdade que simplesmente perpetuaria as condições latentes para a restauração do domínio de classe. Por fim, a abolição das classes pressupõe o "desenvolvimento das forças produtivas", o avanço da tecnologia a um ponto em que todos possam se libertar dos encargos do "querer", da insegurança material e do trabalho. Enquanto os excedentes são meramente marginais, o desenvolvimento social ocorre em uma zona cinzenta entre um passado remoto em que a produtividade é muito baixa para apoiar as classes e um futuro distante em que é suficientemente alto para abolir o domínio de classe.

Daí emerge o outro lado do drama da humanidade: o lado negativo de seu desenvolvimento, que transmite o significado real do "problema social" usado pelos teóricos marxistas. O progresso técnico exige uma penalidade pelos benefícios que confere à humanidade. Para resolver o problema da escassez natural, o desenvolvimento da técnica implica a redução da humanidade a uma força técnica. As pessoas se tornam instrumentos de produção, assim como as ferramentas e máquinas que criam. Elas, por sua vez, estão sujeitas às mesmas formas de coordenação, racionalização e controle que a sociedade tenta impor à natureza e a instrumentos técnicos inanimados. O trabalho é o meio pelo qual a humanidade forja sua própria formação e o objeto da manipulação social. Envolve não apenas a projeção dos poderes humanos na liberdade de expressão e na individualidade, mas em sua repressão pelo princípio da atuação do trabalho na obediência e na renúncia própria. Auto-repressão e repressão social formam o contraponto indispensável à emancipação pessoal e à emancipação social.

Por enquanto, é importante perguntar se a problemática que apresentei tão sumariamente é tão autônoma quanto os teóricos sociais anteriores afirmaram. É um drama inevitável -uma dialética tecida na condição humana como a própria substância da história? Nossa "desassociação" da natureza, nossa "ascensão à civilização" e nossa realização humana envolvem uma penalidade -a dominação do ser humano pelo ser humano como uma pré-condição para a dominação da natureza pela humanidade- que pode muito bem

transformar o "sucesso" desse projeto histórico em uma zombaria sombria, produzindo a desumanização da humanidade e a imolação da sociedade?

Ao tentar responder a estas perguntas, somos novamente sobrecarregados por todos os paradoxos criados pela retrospectiva. O drama que o pensamento vitoriano apresenta parece irrefutável se olharmos para trás a partir de uma história em camadas de estágios em que o último estágio concede funções ao primeiro, de modo que cada estágio seja um descendente social lógico dos anteriores. Há certa sabedoria na visão de que o presente amplia o significado do passado, que ainda não se conhece totalmente à luz de seu "destino". Mas a noção de "destino" nunca deve ser simplificada para significar predestinação. A história poderia muito bem ter seguido diferentes caminhos de desenvolvimento que poderiam ter rendido "destinos" bem diferentes daqueles que nos confiam. E, nesse caso, é importante perguntar quais fatores favoreceram uma constelação de possibilidades em detrimento de outras. Pois os fatores que moldaram nossa própria história estão profundamente enraizados em nossas sensibilidades, como os maus hábitos do passado com os quais teremos de lidar se quisermos evitar o lado sombrio do futuro que está diante de nós.

Vamos considerar um fator que desempenhou um papel ideológico importante na formação da sociedade contemporânea: a "avareza" da natureza. É certo que a natureza é "mesquinha" e que o trabalho é o principal meio de redenção da humanidade da animalidade? De que maneira a escassez, a abundância e a pós-escassez se distinguem uma da outra? Seguindo o impulso da ideologia vitoriana, as sociedades de classe emergem porque existem técnicas, trabalho e "mão-de-obra" suficientes para que a sociedade possa saquear a natureza de maneira eficaz e tornar a exploração possível, ou mesmo inevitável? Ou os estratos econômicos usurpam os frutos da técnica e do trabalho, para depois se consolidarem em classes dominantes claramente definidas?

Ao fazer essas perguntas, estou deliberadamente revertendo a maneira pela qual os teóricos sociais vitorianos normalmente orientam essas investigações. E não estou perguntando: a noção de

natureza dominante deu origem à dominação do humano pelo humano, mas se a dominação do humano pelo humano deu origem à noção de natureza dominante. Em resumo, a *cultura*, em vez da técnica, a *consciência*, em vez do trabalho, ou as *hierarquias* em vez das classes, abriram ou excluíram possibilidades sociais que poderiam ter alterado profundamente a atual condição humana com suas perspectivas decrescentes de sobrevivência humana?

Nosso compromisso contemporâneo com a "lógica da história", em sua forma tipicamente econômica, tornou difícil fornecer um relato sério e significativo dos choques explosivos entre tradição e inovação que devem ter ocorrido ao longo da história. Em vez de olhar o passado do ponto de vista de suas origens, tornamos o passado e o futuro cativos à mesma crença na inexorabilidade econômica e técnica que impusemos ao presente. Por isso, temos servido o presente como a história do passado -uma história tipicamente econômica que diminui a necessidade de grandes mudanças no estilo de vida, nos desejos, no status sexual, nas definições de liberdade e nas relações comunitárias. Conseqüentemente, a posição que adotamos em relação ao desenvolvimento social humano tem uma relevância que vai além da nossa consciência do passado. Reformulada de uma maneira mais aberta e intelectualmente irrestrita, pode muito bem nos fornecer uma visão que altera significativamente nossa imagem de um futuro liberado.

A facilidade com que podemos adotar uma postura histórica convencional pode ser vista nas recentes controvérsias fervorosas em torno do significado dado ao conceito de escassez. Tornou-se bastante fácil descrever a escassez simplesmente como uma função das necessidades, de modo que quanto menos nossas necessidades e menor nosso kit de ferramentas, mais "abundante", até "rica", a natureza se torna. Em sua simplicidade divina, essa afirmação elimina a necessidade de encontrar um equilíbrio entre as óbvias potencialidades da humanidade para produzir uma rica tradição literária, ciência, um senso de lugar e um amplo conceito de humanidade compartilhada, por um lado, e, por outro, os limites que uma tradição oral, magia, um modo de vida nômade e um senso

paroquial de folclore baseado no parentesco colocam essas potencialidades. Na verdade, ao enfatizar a riqueza material per se em termos de necessidades e recursos, essa abordagem funcional da escassez capitula sutilmente a posição muito economista que se destina a corrigir. Só recria, do ponto de vista de um caçador-coletor, um cálculo de recursos e deseja que um ponto de vista burguês tenha sido transmitido à teoria social durante o último século.

No risco de uma dissertação, que pode tentar a paciência do leitor, eu gostaria de discutir a questão da escassez em termos um tanto genéricos e, em seguida, retornar ao meu relato mais concreto do surgimento da hierarquia. A escassez não é apenas um fenômeno funcional que pode ser descrito principalmente como termos de necessidades ou desejos. Obviamente, sem uma suficiência nos meios de vida, a própria vida é impossível e, sem certo excesso desses meios, a vida é degradada em uma luta cruel pela sobrevivência, independentemente do nível de necessidades. Tempo de lazer sob essas condições não é o tempo *livre* que promove avanços intelectuais além do mágico, artístico e mitopéico. Em grande parte, o "tempo" de uma comunidade à beira da sobrevivência é "tempo de sofrimento". É um tempo quando a fome é um medo abrangente que vive persistentemente com a comunidade, uma época em que a diminuição da fome é uma preocupação constante da comunidade. É evidente que é preciso encontrar um equilíbrio entre a suficiência dos meios de vida, uma relativa liberdade de tempo para realizar as habilidades de alguém nos níveis mais avançados de realização humana e, finalmente, um grau de autoconsciência, complementaridade e reciprocidade que pode ser chamado de verdadeiramente humano em pleno reconhecimento das potencialidades da humanidade. É necessário introduzir e querer, mas também um conceito de seres humanos como mais do que "animais pensantes" (para usar a expressão de Paul Shepard), para definir o que entendemos por escassez.

Essas distinções levantam um segundo problema e talvez mais complexo: a escassez pode não apenas prejudicar a sobrevivência humana, mas também impedir a atualização das potencialidades humanas. Portanto, a escassez pode ser definida em termos de seu impacto biológico e também de suas consequências *culturais*. Há um momento em que a sociedade começa a intervir na formação das

necessidades para produzir um tipo muito especial de escassez: uma *escassez socialmente* induzida que expressa contradições sociais. Essa escassez pode ocorrer mesmo quando o desenvolvimento técnico parece tornar a escassez material completamente injustificada. Deixe-me enfatizar que não estou me referindo, aqui, a desejos novos ou mais exóticos de que o desenvolvimento social possa transformar em necessidades. Uma sociedade que ampliou os objetivos culturais da vida humana pode gerar escassez material, mesmo quando existem condições técnicas para alcançar uma superfluidade total nos meios de vida.

A questão da escassez não é meramente uma questão de quantidade ou mesmo de espécie; também pode ser uma hipostatização socialmente contraditória da necessidade enquanto tal. Assim como o capitalismo leva à produção por causa da produção, também leva ao consumo por causa do consumo. A grande máxima burguesa, "cresça ou morra", tem sua contrapartida em "compre ou morra". E, assim como a produção de mercadorias não está mais relacionada à sua função de *valores de uso*, como objetos de utilidade real, os desejos não estão mais relacionados ao senso da humanidade de suas reais necessidades. Tanto as mercadorias quanto as necessidades adquirem vida própria cega; eles assumem uma forma fetichizada, uma dimensão irracional, que parece determinar o destino das pessoas que as produzem e as consomem. A famosa noção de Marx de "fetichização de mercadorias" encontra seu paralelo em uma "fetichização de necessidades". Com efeito, produção e consumo adquirem qualidades supra-humanas que não estão mais relacionadas ao desenvolvimento técnico e ao controle racional do sujeito das condições de existência. Em vez disso, são governados por um mercado onipresente, por uma competição universal não apenas entre mercadorias, mas também entre a criação de necessidades -uma competição que remove mercadorias e necessidades da cognição racional e do controle pessoal.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Aqui, não posso resistir à inestimável observação de Karl Polanyi: "A ação racional como tal é a relação de fins a meios; a racionalidade econômica, especificamente, assume meios para ser escassa. Mas a sociedade humana envolve mais do que isso. Qual deve ser o fim do homem e como ele deveria escolher seus meios? O racionalismo econômico, no sentido estrito, não tem resposta para estas questões, pois implicam motivações e avaliações de uma ordem moral e



Com efeito, as necessidades se tornam uma força de produção, não uma força subjetiva. Tornam-se cegos no mesmo sentido que a produção de mercadorias se tornam cegas. Orquestradas por forças externas ao sujeito, elas existem além de seu controle, como a produção das próprias mercadorias destinadas a satisfazê-las. Essa autonomia de necessidades, como veremos, é desenvolvida à custa da autonomia do sujeito. Revela uma falha fatal na própria subjetividade, na autonomia e espontaneidade do indivíduo em controlar as condições de sua própria vida.

Quebrar o domínio da "fetichização das necessidades", dissipá-lo, é recuperar a *liberdade de escolha*, um projeto que está ligado à liberdade do eu de escolher. As palavras *liberdade* e *escolha* devem ser enfatizadas: elas existem em conjunto e estão ligadas ao ideal do indivíduo autônomo, que só é possível em uma sociedade livre. Embora uma comunidade de caçadores-coletores possa estar livre das necessidades que nos cercam, ainda deve responder a imperativos materiais muito estritos. A liberdade que tem é o produto não de escolha, mas de meios de vida limitados. O que o torna "livre" são as próprias *limitações* de seu kit de ferramentas, não um conhecimento amplo do mundo material. Numa sociedade verdadeiramente *livre*, no entanto, as necessidades seriam formadas pela *consciência* e pela *escolha*, não simplesmente pelo ambiente e pelos kits de ferramentas. A riqueza de uma sociedade livre seria transformada de uma riqueza de coisas em uma riqueza de cultura e criatividade individual. Portanto, o desejo dependeria não apenas do desenvolvimento tecnológico, mas também do contexto cultural em que é formado. A "avareza" da natureza e o nível de desenvolvimento da tecnologia seriam importantes, mas apenas como fatores secundários na definição da escassez e da necessidade.

Os problemas de necessidades e escassez, em suma, devem ser vistos como um problema de seletividade de *escolha*. Um mundo em que as necessidades competem com as necessidades, assim como as mercadorias competem com as mercadorias, é o reino distorcido de um mundo de consumo ilimitado e fetichizado. Esse mundo de

---

prática que vão além da exortação logicamente irresistível, mas de outra exortação vazia, a ser 'econômico'." Ver Karl Polanyi, *The Liveillill of Man* (Nova York: Academic Press, 1977), p. 13.

necessidades ilimitadas foi desenvolvido pelo imenso armamento da publicidade, pela mídia de massa e pela grotesca trivialização da vida cotidiana, com seu constante desengajamento do indivíduo de qualquer contato autêntico com a história. Embora a escolha pressuponha uma suficiência nos meios de vida, ela não implica a existência de uma abundância irracional de bens que sufoca a capacidade do indivíduo de selecionar racionalmente os valores de uso, de definir suas necessidades em termos *qualitativos*, ecológicos, humanísticos, de fato, critérios filosóficos. A escolha racional pressupõe não apenas uma suficiência nos meios de vida com o mínimo de trabalho para adquiri-los; pressupõe acima de tudo uma *sociedade racional*.

A liberdade da escassez, ou *pós-escassez*, deve ser vista sob esse prisma, para que tenha algum significado libertador. O conceito pressupõe que os indivíduos tenham a possibilidade material de escolher o que precisam -não apenas uma suficiência de bens disponíveis para escolher, mas uma transformação do trabalho, tanto qualitativa quanto quantitativamente. *Mas nenhuma dessas realizações é adequada à ideia de pós-escassez se o indivíduo não tiver autonomia, discernimento moral e sabedoria para escolher racionalmente.* Consumismo e mera abundância são irracionais. A escolha é viciada pela associação das necessidades com o consumo em prol do consumo -com o uso da publicidade e da mídia de massa para tornar *imperativa* a aquisição do bem- de tornar a "necessidade" pura em "necessidade" desprovida de julgamento racional. Em última análise, o que está em jogo para o indivíduo cujas necessidades são racionais é a conquista de uma personalidade e uma individualidade autônomas. Assim como o trabalho, para usar os conceitos de Marx, define a identidade do sujeito e fornece a ele um senso da capacidade de transformar ou alterar a realidade, também é necessário definir a racionalidade do sujeito e fornecer uma capacidade de transformar e alterar a natureza dos bens produzidos pelo trabalho. Nos dois casos, o sujeito é obrigado a formar julgamentos que refletem em que medida é racional ou irracional, livre e autônomo ou sob o domínio de forças fora de seu controle. A *pós-escassez* pressupõe a primeira; consumismo, o último. *Se o objetivo do capitalismo ou socialismo é aumentar as necessidades, o objetivo do anarquismo é aumentar a escolha.* Por mais que o consumidor seja iludido com a crença de que

está escolhendo livremente; o consumidor é heterônomo e sob o domínio de uma necessidade artificial; o sujeito livre, por outro lado, é autônomo e preenche espontaneamente seus desejos racionalmente concebidos.

Em resumo, não é na diminuição ou expansão das necessidades que se escreve a verdadeira história das necessidades. Pelo contrário, é na *seleção* de necessidades em função do desenvolvimento livre e espontâneo do sujeito que as necessidades se tornam qualitativas e racionais. As necessidades são inseparáveis da subjetividade do "necessitado" e do contexto em que sua personalidade é formada. A autonomia que é dada aos valores de uso na formação de necessidades deixa de fora a qualidade pessoal, os poderes humanos e a coerência intelectual de seus usuários. *Não é a produtividade industrial que cria valores de uso mutilados, mas a irracionalidade social que cria usuários mutilados.*

Escassez não significa a mesma coisa quando aplicada a um "selvagem", camponês, escravo, artesão ou proletário, assim como não significa a mesma coisa quando aplicada a um chefe, senhor, mestre, nobre, mestre de guilda, ou comerciante. As necessidades *materiais* de um "selvagem", camponês, escravo, servo, artesão e proletário não são tão decisivamente diferentes um do outro, mas as diferenças mais importantes que surgem derivam do fato de que suas definições individuais de escassez mudaram significativamente como resultado de diferenças entre estruturas de necessidade. Frequentemente, as necessidades dessas classes oprimidas são geradas por suas contrapartes da classe dominante. A história do pão branco na antropologia das necessidades, por exemplo, é uma metáfora da medida em que os gostos associados à gentileza - não ao bem-estar físico e à sobrevivência - são transformados nas necessidades dos humildes e convincentes, no fetichismo de necessidades, como o próprio meio de sobrevivência. Da mesma forma, a rejeição ascética por parte dos humildes das necessidades de seus governantes funcionou como um papel compensador ao transmitir aos oprimidos um elevado sentimento de superioridade moral e cultural sobre seus superiores. Nos dois casos, o fetichismo das necessidades impediu a humanidade de usar racionalmente suas técnicas e de selecionar conscientemente suas necessidades.

Nossos próprios conceitos distorcidos de escassez e necessidades são evidências ainda mais convincentes desse fetichismo. Até tempos relativamente recentes, as necessidades mantinham algum grau de contato com a realidade material e eram temperadas por algum grau de racionalidade. Apesar de todas as diferenças culturais que cercavam o conceito de escassez e necessidades no passado, sua fetichização era quase mínima em comparação com nossos próprios tempos. Mas, com o surgimento de uma sociedade de mercado completa, o ideal de produção ilimitada e necessidades ilimitadas tornaram-se completamente mistificados, não menos pelos ideólogos socialistas do que por seus colegas burgueses. As restrições que os teóricos sociais gregos como Aristóteles tentaram colocar no mercado, por mais que tenham sido honradas pela quebra, foram completamente removidas, e os objetivos ou valores de uso começaram a se infiltrar nos elevados objetivos humanos que a sociedade havia elaborado desde os dias de sua concepção na *polis*. Os ideais do passado, com efeito, haviam se tornado tão completamente enfeitados pelas coisas que logo se tornariam coisas e não ideais. Hoje, a honra é mais importante como classificação de crédito do que como senso de proibidade moral; personalidade é a soma das posses e participações próprias, em vez de um senso de autoconsciência e auto-cultivo. Pode-se continuar esta lista de contrastes indefinidamente.

Tendo demolido todos os limites éticos e morais que outrora a seguravam, a sociedade de mercado, por sua vez, demoliu quase todas as relações históricas entre natureza, técnica e bem-estar material. A "avareza" da natureza não é mais um fator para explicar a escassez, nem a escassez é concebida como uma função do desenvolvimento técnico que explica a criação ou satisfação de necessidades. Tanto a cultura quanto as técnicas do capitalismo moderno se uniram para produzir crises não de escassez, mas de abundância ou, pelo menos, de expectativa de abundância, todos deixando de lado as conversas sobre "recursos decrescentes". A sociedade ocidental pode aceitar a realidade de crises econômicas, inflação e desemprego, e a credulidade popular não rejeitou o mito de natureza "mesquinha" que está ficando sem matérias-primas e recursos energéticos. A abundância, ainda mais porque está sendo negada por razões econômicas estruturais, e não naturais, ainda

orquestra a cultura popular da sociedade atual. Para misturar sólidas metáforas vitorianas com as contemporâneas: em "selvagens", era necessário realizar proezas técnicas heroicas para se libertar do mundo da selva "garra-e-presa" -e chegar a uma sensação de sua humanidade; os consumidores modernos da sociedade de mercado precisam realizar proezas éticas igualmente heroicas para se libertar dos shoppings e recuperar seu próprio senso de humanidade.

Para "se despir" do shopping, eles podem exigir agentes mais poderosos que a ética. Eles podem muito bem exigir uma superfluidez de bens tão imensa em quantidade que o fetichismo predominante das necessidades terá que ser dissipado em seus próprios termos. Portanto, os limites éticos que eram tão cheios de significado desde os tempos helênicos podem ser inadequados hoje. Chegamos a um ponto da história da necessidade em que a própria *capacidade* de selecionar necessidades, que se alimentava da escassez de material que se esperava criar, foi subvertida por uma sensibilidade estritamente apetitiva. A sociedade pode muito bem ter que ser exagerada para recuperar sua capacidade de seletividade. Ensinar a sociedade sobre seus apetites "insaciáveis", como costumam fazer nossos ambientalistas conscientes de recursos, é exatamente o que o consumidor moderno não está preparado para ouvir. E empobrecer a sociedade com escassez artificial, deslocamentos econômicos e privação material certamente mudará a mistificação de necessidades para um ethos social mais sinistro, a mistificação da escassez. Esse ethos - já cristalizado na "ética dos botes salva-vidas", "triagem" e uma nova imagem burguesa de "garra e presa" chamada *sobrevivencialismo* - marcam os primeiros passos em direção ao ecofascismo.

Se termos como escassez e necessidade são tão condicionais, uma vez que a humanidade garante sobrevivência e bem-estar material, por que a história traiu os ricos ideais humanísticos que criou tantas vezes no passado -especialmente quando uma distribuição equitativa de recursos poderia torná-los viáveis? No limiar da história, como indica a leitura dos textos antigos, desenvolveu-se uma tendência inercial na qual a conquista de poucos a um estado alto era inextricavelmente identificada com a degradação de muitos para um estado baixo. Os baixos-relevos da

Mesopotâmia e do Egito, e mais tarde os escritos de Platão e Aristóteles, não deixam dúvidas de que a pré-condição para o surgimento dos "grandes homens" tribais envolvia não apenas suficiência material, mas inferioridade cultural. Poder, personalidade e imortalidade social estão completamente enredados em impotência, despersonalização e genocídio. "Grande" e "pequeno" nunca foram diferenças de tamanho, socialmente falando, mas diferenças de *contraste*, assim como "necessidades" e "luxos" ou "escassez". Mesmo para uma mente tão perspicaz quanto a de Aristóteles, a grandeza dos helenos era a compensação da natureza pelas deficiências dos bárbaros. Essa noção, tão convincente em todos os relacionamentos entre governante e governados, geralmente favorece a exibição sobre riqueza pessoal, generosidade sobre aquisição, resiliência sobre conforto e abnegação sobre luxo. São os traços anteriores, e não os últimos, que elevam os "bem-nascidos" sobre os "malnascidos". Muito do que se passa pelo luxo no mundo pré-capitalista foi uma exibição luxuosa de poder, e não de prazer. A repressão tem sido comumente a afirmação da autoridade, não apenas da exploração, e frequentemente interpretamos mal a história quando supomos que o chicote foi aplicado apenas para extrair trabalho e não obediência. De fato, as classes dominantes do passado lidaram com os governados quando crianças, não apenas como trabalhadores -um ajuste que tem seu modelo tanto no patriarcado quanto na técnica.

Mas como esses valores hierárquicos cristalizaram nas comunidades igualitárias que descrevi até agora? Que substância social lhes deu realidade muito antes de surgirem classes e estados para lhes dar poder quase incontestado? Ignorar os aumentos de produtividade e população do Neolítico primitivo seria tão simplista quanto torná-los o fator mais importante que transformou os valores complementares da sociedade primitiva em valores egocêntricos da sociedade posterior. Excedentes crescentes e "mão de obra" são um fato muito pesado para ser ignorado na explicação do movimento da humanidade na história.

Mas aqui também encontramos um paradoxo que inverte a interpretação convencional de que excedentes de bens e trabalho são dados na produção de "civilização". Os aldeões neolíticos eram mais uma espécie de *homo collectivicus* do que o *homo economicus* que somos hoje. Sua perspectiva social era moldada pelos hábitos de

usufruto e pelas normas do mínimo irreduzível, não pelos apetites de aquisição e rivalidade. Lançados no mundo avarento e atomizado do capitalismo, eles ficariam horrorizados pelas relações impessoais e pelo egoísmo da sociedade burguesa. Assim, os problemas psicológicos, institucionais e culturais que esses moradores enfrentaram ao lidar com seus novos excedentes devem ter sido formidáveis. Como eles poderiam descartá-los sem transgredir as normas da comunidade de usufruto, complementaridade e o mínimo irreduzível? Como eles poderiam preservar a harmonia e a unidade da comunidade diante de novas possibilidades de diferenciais de riqueza?

Responder a essas perguntas em termos dos padrões sociais atuais seria impossível, pois esses padrões ainda não haviam sido elaborados. Muitos outros padrões, muitas vezes totalmente em desacordo com os nossos, foram adotados - mais notavelmente desacumulação do que acumulação, das quais as cerimônias de *potlatch* dos índios da costa noroeste são um exemplo extremo. Mesmo se olharmos além da vida tribal para sociedades mais politicamente organizadas, testemunhamos uma orgia de construção mortuária e criação de prédios públicos luxuosos dos quais as pirâmides do Egito e os zigurates da Mesopotâmia são exemplos extremos de outro tipo. Não obstante teorias convencionais baseadas em análises de classe, o governo repousava menos em propriedade, bens pessoais, riqueza e aquisição -enfim, os *objetos* que conferem poder- do que no peso *simbólico* de status, representação comunitária, autoridade religiosa, e a desagregação de bens que a vila neolítica havia consagrado.

Portanto, as premissas morais da vila neolítica inicial nunca foram totalmente descartadas até milênios depois, com o surgimento do capitalismo. Eles foram manipulados, modificados e muitas vezes grotescamente distorcidos. Mas eles persistiram como um *incubus* dentro da nova ordem de relacionamentos -uma força ameaçadora do passado, sempre à espreita na sociedade como a memória de uma "era de ouro". É difícil entender como as noções de escassez, superávits emergentes, avanços técnicos e valores autoritários poderiam ter contribuído para a formação de classes e do Estado diante dos problemas distributivos dos excedentes criados para essas sociedades igualitárias. A resistência da aldeia neolítica a formas

sociais como classe, propriedade privada, aquisitividade e até patriarcado pode muito bem ter excedido as dificuldades que o capitalismo de "livre mercado" encontrou ao remover a resistência da sociedade agrária inglesa a uma economia de mercado (pedindo emprestado do Karl Polanyi). Assim como devemos procurar no mundo medieval encontrar o espírito germinal burguês que acabou por dissolver o solar e as guildas da sociedade feudal, também devemos procurar dentro da comunidade primordial encontrar as estruturas embrionárias iniciais que transformaram a sociedade orgânica na sociedade de classes. Essas estruturas devem ser consideradas mais fundamentais que as classes. Eram hierarquias enraizadas na idade, sexo e necessidades quase religiosas e quase políticas que criaram o poder e as relações materiais a partir das quais as classes eram formadas. Dada a ênfase da sociedade orgânica no usufruto, na complementaridade e no mínimo irredutível, é difícil acreditar que o domínio de classe, a propriedade privada e o Estado possam ter surgido, totalmente apetrechados e onipresentes, em grande parte porque os excedentes tornaram possível a sua existência.

**A**s sociedades orgânicas, mesmo as mais igualitárias, não são grupos sociais homogêneos. Cada membro da comunidade é definido por certos papéis do dia-a-dia, com base no sexo, idade e linhagem ancestral. Nas sociedades orgânicas primitivas, esses papéis não parecem ter sido estruturados em linhas hierárquicas, nem parecem envolver a dominação do humano pelo humano. Geralmente, eles simplesmente definem as responsabilidades do indivíduo perante a comunidade: as matérias-primas, por assim dizer, para um status funcional no complexo nexo das relações humanas. A linhagem determina quem pode ou não se casar com quem, e as famílias relacionadas ao casamento geralmente são tão obrigadas a ajudar uma à outra quanto os parentes diretamente relacionados por laços de sangue. A idade confere o prestígio da experiência e da sabedoria. Finalmente, as diferenças sexuais definem a divisão básica do trabalho da comunidade.

Mesmo antes de os excedentes materiais começarem a aumentar significativamente, os papéis que cada indivíduo desempenhou começaram a mudar de relacionamentos igualitários



para elites, cada vez mais baseados em sistemas de obediência e comando. Fazer essa afirmação levanta uma série de questões muito provocativas. Quem eram essas elites emergentes? Qual foi a base de seus privilégios na sociedade primitiva? Como eles reformularam as formas de status da comunidade da sociedade orgânica -baseadas no usufruto, na economia doméstica, na reciprocidade e no igualitarismo- para o que mais tarde se tornaria sociedade de classe e exploradora? Essas questões não são acadêmicas: elas lidam com noções emocionalmente carregadas que ainda espreitam até hoje no aparato inconsciente da humanidade, notadamente a influência de fatos biológicos, como sexo, idade e ancestralidade nas relações sociais. A menos que essas noções sejam cuidadosamente examinadas e as verdades separadas das inverdades, é provável que carreguemos um legado arcaico de dominação para qualquer futuro social que nos espere.

Dos três papéis citados, os ligados ao sexo e os relacionados à idade são os mais importantes e um tanto interligados no desenvolvimento das hierarquias que precederam as classes sociais e a exploração econômica. Para fins de clareza, no entanto, devemos explorar esses papéis separadamente. Argumentar se a socialização dos indivíduos em papéis relacionados ao sexo se baseia em fatos biológicos seria elaborar o óbvio; as diferenças físicas entre homens e mulheres produzem claramente diferentes capacidades relacionadas ao sexo, pelo menos em sociedades materialmente não desenvolvidas. Mas a natureza dessas capacidades e a extensão em que elas são refletidas pelo status das mulheres nas comunidades pré-letradas são questões que foram tão altamente coloridas por preconceitos culturais que raramente são examinadas adequadamente na literatura antropológica. Melville Jacobs justamente nos adverte que:

Antropólogos de origem euro-americana enfrentam um problema de examinar suas projeções de ideias e sentimentos sobre o status das mulheres em outro sistema sociocultural. Em outras palavras, julgamentos de antropólogos sobre o status do sexo feminino, quando a proveniência de tais cientistas está em civilização ocidental cujas mulheres ocupavam um status baixo durante toda a Era cristã, são ao mesmo tempo suspeitos se não obtiveram comentários nativos diretos e, em seguida, analisaram

de perto ambos e o comportamento aberto. E este não é um tipo de pesquisa que pode ser concluída em um dia ou dois.

Essa pesquisa ainda tem que ser completada para a maioria das culturas, apesar das gerações de disputas na antropologia moderna.

O fato é que os preconceitos masculinos em relação às mulheres colorem quase sempre a pouca pesquisa que foi feita sobre esse assunto delicado. Embora possam negar, os homens (incluindo a geração mais velha de antropólogos) tendem a acreditar que as mulheres são fisicamente "fracas" e que elas inerentemente dependem dos homens para sua sobrevivência material na natureza. Em momentos mais imaginativos, eles consideram as mulheres emocionalmente "frágeis" e inatamente sem capacidade de "pensamento abstrato".<sup>16</sup>

Essas noções não encontram apoio de pesquisas desinteressadas. Embora as mulheres sejam fisicamente mais fracas e mais baixas do que os homens da mesma origem étnica, a expressão "mais fraca", aqui, é um termo relativo: é relativo às diferenças musculares entre mulheres e homens, não às tarefas de sobrevivência impostas à humanidade por o mundo natural. Não obstante o preconceito masculino, as mulheres que se envolveram em duros trabalhos durante a maior parte de suas vidas podem igualar os homens nas tarefas mais exigentes fisicamente, como revelam muitos relatos antropológicos de comunidades pré-alfabetizadas. Eles certamente podem aprender a caçar, assim como os homens, tendo a oportunidade de fazê-lo; normalmente, de fato, eles capturam quaisquer pequenos animais que possam encontrar como parte de

---

<sup>16</sup> O quão profundamente arraigadas essas noções estão na mente masculina pode ser visto examinando as atitudes dos radicais masculinos, muitos dos quais levantaram seriamente a bandeira da emancipação feminina como uma questão social básica. Marx, por exemplo, em resposta a perguntas pessoais de uma de suas filhas, observou que o que mais gostava em uma mulher era "fraqueza". Robert Briffault, antropólogo marxista da década de 1920, cujo trabalho em três volumes, *The Mothers*, foi (apesar de todas as suas deficiências) uma crítica monumental aos preconceitos sociais em relação às mulheres e suas contribuições históricas, no entanto, concluiu que "as mulheres são constitucionalmente deficientes nas qualidades que marcam o intelecto masculino ... O feminino difere da inteligência masculina em espécie; é concreto, não abstrato; particulariza, não generaliza. Os poderes criativos críticos, analíticos e destacados do intelecto são menos desenvolvidos nas mulheres do que nos homens." Veja Erich Fromm, ed., *Marx's Concept of Man* (Nova York: Frederick L. Ungar, Inc., 1959), p. 296; Robert Briffault, *The Mothers* (Nova York: The MacMillan Co., 1927), vol. III, p. 507

suas atividades de coleta de alimentos. Em muitas culturas, as mulheres não apenas coletam os alimentos vegetais da comunidade, mas também fazem a maior parte do tratamento. Se o abrigo da família é pequeno, geralmente são elas que o constroem, não os homens. As mulheres demonstram tanta resistência quanto os homens em marchas longas e geralmente carregam os mesmos fardos ou mais pesados.<sup>17</sup>

Onde as mulheres não foram condicionadas a uma abjeta passividade, sua coragem emocional e comportamento maduro muitas vezes fazem os homens parecerem crianças mimadas. Quanto à sua capacidade de "pensamento abstrato", as mulheres provavelmente contribuíram com um número considerável de formuladores religiosos -os verdadeiros "generalizadores" nas comunidades pré-letradas- para a pré-história da humanidade, como atesta a ampla prevalência de xamãs e profetisas celtas e nórdicas. Também não devemos esquecer, aqui, que as mensagens oraculares de Delfos, nas quais os principais homens da Grécia antiga contavam com orientação, foram entregues por sacerdotisas. Se foram os sacerdotes que interpretaram essas mensagens enigmáticas aos suplicantes, isso pode muito bem ter sido uma modificação patriarcal de uma prática mais arcaica, quando profetisas e deusas "matriarcais" ctônicas ocupavam uma posição religiosa preeminente na sociedade orgânica.

Tanto pelas limitações "inatas" que os homens costumam atribuir às mulheres. Quanto ao seu status inicial, uma pesquisa cuidadosa das comunidades de coleta e caça de alimentos revela que as mulheres desfrutavam de um maior grau de paridade com os homens do que normalmente acreditamos. Ambos os sexos ocupam um papel distintamente soberano em suas respectivas esferas, e seus papéis são complementares demais economicamente para tornar o

---

<sup>17</sup> Para citar apenas um dos muitos exemplos: Elizabeth Marshall Thomas, que passou muitos meses com os bosquímanos do deserto de Kalahari, descreve uma de suas jovens mulheres, Tsetchwe, desossada e com menos de um metro e meio de altura, que entraram no acampamento com uma pilha de melões e lenha após a coleta de comida nas planícies. Com o filho pequeno montado nela, a carga de Tsetchwe "deve ter pesado quase cem libras..." - e essa carga não foi carregada pelas mulheres por apenas alguns metros ou metros. Veja Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People* (Nova York: Vintage Books, 1958), p. 90

domínio das mulheres pelos homens a confortável norma social que observadores brancos tendenciosos serviram gerações atrás para acalmar os sentimentos de culpa dos patriarcas vitorianos. Na vida cotidiana, as mulheres se retiram para uma irmandade com base em suas atividades domésticas e de coleta de alimentos e os homens para uma fraternidade de caçadores. Lá, ambos os sexos são completamente autônomos. As distinções nitidamente gravadas entre "lar" e "mundo" que existem na sociedade moderna não existem nas comunidades orgânicas. Lá, o lar e o mundo estão tão próximos que um homem, excluído de uma família, é literalmente um ser não-social -um ser que não está em lugar nenhum. Embora o macho tenda, mesmo em muitas comunidades igualitárias, para se ver como o "chefe" da família, sua postura é amplamente temperamental e não lhe confere nenhum poder especial ou doméstico. É simplesmente uma forma de se gabar, pois os fatos difíceis da vida viciam suas pretensões diariamente. As atividades de coleta de alimentos da mulher geralmente fornecem a maior parte da comida da família. Ela não apenas recolhe os alimentos, mas os prepara, confecciona as roupas da família e produz seus recipientes, como cestas e cerâmica. Ela está mais em contato com os jovens do que com os homens e assume um papel mais "de comando" em seu desenvolvimento. Se o marido é autoritário demais, ela pode expulsá-lo sem cerimônia ou simplesmente retornar à sua própria família, onde ela e seus filhos têm certeza de ser provida, não importando o que sua família pensa sobre sua decisão. À medida que envelhece, sua experiência se torna uma fonte reverenciada de sabedoria; ela se torna uma "matriarca" em muitos casos, o cabeça da família de fato, se não na forma.

O que as mulheres das comunidades pré-letradas *não têm* é a mobilidade dos homens. O prolongado desenvolvimento e dependência da criança humana -um longo período de plasticidade mental que é vital para a elaboração de um continuum cultural-restringe a capacidade da mãe de se movimentar livremente. A divisão primordial do trabalho que atribuiu tarefas de caça às tarefas masculinas e domésticas à fêmea é baseada em uma dura realidade biológica: dificilmente se pode esperar que uma mulher, acoplada a uma criança barulhenta, pratique a furtividade e o atletismo necessários para caçar animais grandes. Por sua própria natureza, o relacionamento mãe-filho a limita a formas de vida

comparativamente sedentárias. Além disso, se a mulher não é fraca em termos de sua capacidade de trabalhar duro, ela certamente é o "sexo mais fraco" quando confrontada com homens armados e possivelmente hostis de uma comunidade alienígena. As mulheres precisam de seus homens não apenas como caçadores, mas também como guardiões da família e do grupo. Os homens se tornam guardiões da comunidade não em virtude da usurpação, mas porque estão melhor equipados muscularmente em uma cultura materialmente subdesenvolvida para defender sua comunidade contra saqueadores hostis.<sup>18</sup>

Sem dizer o mesmo, Elizabeth Marshall Thomas relata um episódio que resume essa dura realidade de uma maneira impressionante. Quando ela e seu grupo se aproximaram de um grupo suspeito de bosquímanos, a banda "recuou e juntou-se, as mulheres atrás dos homens, os bebês nos braços, e nos observaram hostilmente". Este é um quadro muito primitivo. Deve ter ocorrido inúmeras vezes ao longo dos tempos -as mulheres, com bebês nos braços atrás dos homens, seus protetores. E é também um quadro muito revelador, latente com grandes implicações para o desenvolvimento futuro do grupo inicial. Para não apenas a caça, mas também a defesa e a guerra posterior são parte da divisão de trabalho do homem. Na medida em que essas responsabilidades exijam a coordenação administrativa consciente de pessoas e recursos, elas não são meros fatos biológicos da vida; em vez disso, são fatos exclusivamente sociais, ou o que nós, no mundo moderno, provavelmente chamaremos de políticos.

**A** medida que os bandos começaram a aumentar em tamanho e número, quando começaram a se diferenciar em clãs, tribos, federações tribais e guerrearem entre si, surgiu um espaço social cada vez maior, cada vez mais ocupado pelos homens. Os homens tendiam a se tornar chefes de clãs ou chefes tribais e preencher os

---

<sup>18</sup> Essas observações sobre as capacidades musculares bem desenvolvidas do homem não se destinam a negar a força considerável da fêmea. As diferenças físicas entre os sexos são relativas. A sociedade primitiva aproveitou ao máximo essas diferenças porque precisava, mas não conseguiu fetichizá-los ou polarizá-los como fazemos em "homens fortes" e "mulheres frágeis". Nem estende suas diferenças físicas ao caráter e à personalidade.

conselhos das federações tribais. Pois tudo isso era "trabalho de homens", como caçar e pastorear animais. Eles tinham mobilidade e capacidade física para defender suas próprias comunidades, atacar comunidades hostis e, assim, administrar uma esfera da vida extrabiológica e distintamente social.

Nas comunidades em que a descendência matrilinea possuía um peso cultural considerável e as atividades de horticultura da mulher formavam a base da vida econômica, ela assumiu papéis sociais muito semelhantes em forma aos do homem. Normalmente, ela ocupava esses papéis no nível do clã, raramente no tribal. Além disso, ela quase invariavelmente compartilhava seu papel social com os homens. Numa sociedade matricêntrica, esses homens eram seus irmãos, não seu marido. O que a eminência social da mulher nas comunidades matricêntricas revela, no entanto, é que a posição crescente do homem nos assuntos sociais não resulta de nenhuma degradação consciente da mulher para uma esfera "não-mundana" doméstica. Pelo contrário, o que isso mostra claramente é que, pelo menos no começo, o homem não precisava "usurpar" o poder da mulher; de fato, o "poder" social como tal ainda não existia e ainda tinha que ser criado. A esfera social e a posição do homem nela emergiram naturalmente. O equilíbrio primordial que atribuía funções econômicas complementares a ambos os sexos com base na paridade lentamente se inclinou para o homem, favorecendo sua preeminência social.

Mas aqui devo introduzir uma nota discordante. Mesmo quando a balança inclinou-se lentamente em direção ao homem, sua crescente preeminência começou a alterar o temperamento do grupo primitivo. A esfera social surgiu não apenas como uma elaboração do papel na divisão do trabalho; também tendia a assimilar seu temperamento como caçador, guardião e, eventualmente, como guerreiro. Sem dúvida, o novo desenvolvimento em direção a uma cultura orientada para os homens ocorreu muito lentamente e com muitos lapsos, geralmente modificados pelas mudanças dos papéis econômicos dos sexos no curso do desenvolvimento social. Nas sociedades de coleta de alimentos, a comunidade parece ser essencialmente matricêntrica na cultura e no temperamento; o mesmo acontece nas primeiras sociedades hortícolas. Por outro lado, nas sociedades predominantemente de caça e pastoral, parece

predominar uma cultura e um temperamento patricêntricos. No entanto, neste terreno obscuro e cambiante da pré-história, percebe-se uma lenta cristalização de normas e humores sociais ao longo das linhas orientadas para os homens, mesmo antes de surgirem hierarquias elaboradas e a exploração econômica. Com o surgimento das cidades, a matriz biológica da vida social é quase completamente destruída. Os laços de parentesco são substituídos pelos laços cívicos; o ambiente natural por um ambiente criado pelo homem; a esfera doméstica por uma esfera política. Não apenas a patricentricidade, mas o patriarcado, para o qual não há análogo feminino em comunidades orgânicas, surgem completamente.<sup>19</sup>

Mas esse desenvolvimento ocorre muito mais tarde. Por enquanto, vamos examinar as diferenças de temperamento entre os dois sexos e determinar se a mudança de uma perspectiva matricêntrica para uma patricêntrica introduziu os elementos de dominação nas sociedades pré-letradas.

O macho, em uma comunidade de caça, é especialista em violência. Desde os primeiros dias de sua infância, ele se identifica com características "masculinas", como coragem, força, autoafirmação, decisão e características de atletismo necessárias para o bem-estar da comunidade. A comunidade, por sua vez, premiará o macho por essas características e as promoverá nele. Se ele se tornar um bom caçador, será altamente considerado por todos: por homens invejosos e admiradores de mulheres, por crianças respeitadas e jovens emulativos. Em uma sociedade preocupada com o problema da sobrevivência e obrigada a compartilhar seus recursos, um bom caçador é um bem para todos.

---

<sup>19</sup> Aqui, devo reiterar o ponto em que um "matriarcado", que implica a dominação dos homens pelas mulheres, nunca existiu no mundo primitivo simplesmente porque a própria dominação não existia. Portanto, a "prova" de Levi-Strauss, tão amplamente citada nos dias de hoje, que os homens sempre "governaram" as mulheres porque não existem evidências de que as mulheres tenham "governado" os homens é simplesmente irrelevante. O que realmente está em questão é se existe alguma "regra". Quando Levi-Strauss assume que "regra" sempre existiu, ele apenas projeta sua própria perspectiva social na sociedade primitiva -uma característica tipicamente masculina, à qual até Simone de Beauvoir se destaca em seu esplêndido trabalho, *O Segundo Sexo*.

Da mesma forma, a fêmea é especialista em educação infantil e coleta de alimentos. Suas responsabilidades se concentram na criação e no sustento. Desde a infância, ela será ensinada a se identificar com características "femininas", como carinho e ternura, e será treinada em ocupações comparativamente sedentárias. A comunidade, por sua vez, a valorizará por essas características e as adotará nela. Se ela cultivar esses traços, será altamente respeitada por seu senso de respeito à família, por sua habilidade e astúcia. Em uma sociedade matricêntrica, esses traços serão elevados a normas sociais que poderiam muito bem ser descritas como o temperamento da comunidade. Hoje encontramos esse temperamento em muitas aldeias índias americanas e asiáticas que praticam horticultura, mesmo que o sistema de parentesco seja patrilinear. Da mesma forma, em uma sociedade patricêntrica, os traços "masculinos" serão elevados às normas de um temperamento comunitário, embora raramente coexistam com sistemas matrilineares de parentesco.

Não há razão intrínseca pela qual uma comuna patricêntrica, *apenas* por ter um temperamento "masculino", deva ser hierárquica ou reduzir as mulheres a uma posição subjugada. Os papéis econômicos dos dois sexos ainda são complementares; sem o apoio que cada sexo dá ao outro, a comunidade se desintegrará. Além disso, ambos os sexos ainda gozam de total autonomia em suas respectivas esferas. Ao projetar nossas próprias atitudes sociais na sociedade pré-alfabetizada, muitas vezes deixamos de perceber a que distância está uma comunidade doméstica primordial de uma sociedade política moderna. Mais tarde, em uma revisão da mitologia primitiva, mostrarei que o conceito de poder ainda é altamente amorfo e indiferenciado no mundo primordial. Enquanto a crescente esfera civil é uma extensão pragmática do papel do homem na divisão do trabalho, é apenas isso e nada mais. Mesmo enquanto a esfera civil está em expansão, ela ainda está enraizada na vida doméstica e, nesse sentido, envolvida por ela; portanto, o poder numinoso que envolve a mulher nas sociedades mais patricêntricas das primordiais.

Somente quando a própria vida social sofre diferenciação hierárquica e emerge como um terreno separado a ser organizado em seus próprios termos é que encontramos um conflito entre as esferas doméstica e civil -uma que estende a hierarquia à vida doméstica e



resulta não apenas na subjugação da mulher, mas em sua degradação. Então, os traços distintamente "femininos", que a sociedade primordial valoriza como um alto ativo de sobrevivência, afundam no nível de subordinação social. As capacidades de nutrição da mulher são degradadas em renúncia; sua ternura à obediência. Os traços "masculinos" do homem também são transformados. Sua coragem se transforma em agressividade; sua força é usada para dominar; sua autoafirmação é transformada em egoísmo; sua determinação em razão repressiva. Seu atletismo é direcionado cada vez mais para as artes da guerra e da pilhagem.

Até que essas transformações ocorram, é importante conhecer as matérias-primas a partir das quais a sociedade hierárquica elevará seu edifício moral e social. A violação da sociedade orgânica está latente na própria sociedade orgânica. A unidade primordial da comunidade primitiva, tanto internamente quanto com a natureza, é enfraquecida apenas pela elaboração da vida social da comunidade - sua diferenciação ecológica. No entanto, o crescente espaço civil ocupado pelo homem ainda está envolvido em uma matriz natural de laços de sangue, afinidades familiares e responsabilidades de trabalho com base em uma divisão sexual do trabalho. Até que surjam interesses distintamente sociais que colidam diretamente com essa matriz natural e transformem as fraquezas, talvez as crescentes tensões da sociedade orgânica em fraturas, a unidade entre humano e humano e entre humanidade e natureza será finalmente quebrada. Então o poder emergirá, não apenas como um fato social, com todas as suas diferenciações, mas como um conceito -e o conceito de liberdade também.

**E**ncontrar o que talvez seja o único grupo primário que, mais do que qualquer outro em comunidades pré-alfabetizadas, transforme linhas de parentesco e divisão de trabalho -que por si só forma o ponto de partida para um interesse social separado, distinto das relações complementares que unem a comunidade em um todo - devemos nos voltar para a faixa etária, particularmente para os idosos da comunidade. Nascer, ser jovem, amadurecer e finalmente envelhecer e morrer é um fato natural -tanto quanto ser mulher, homem ou pertencer a um grupo de linhagem sanguínea. Mas quanto

mais velho se torna, mais se adquire interesses distintos que não são "naturais". Esses interesses são exclusivamente sociais. Os últimos anos de vida são um período de diminuição dos poderes físicos; os anos em declínio, um período de total dependência. O envelhecimento e o idoso desenvolvem interesses que não estão vinculados nem ao seu papel sexual nem à sua linhagem. Eles dependem para sua sobrevivência, em última análise, do fato de que a comunidade é social no sentido mais oportuno do termo; que isso os proverá não porque participem do processo de produção e reprodução, mas por causa dos papéis *institucionais* que eles podem criar para si no âmbito social.

Os sexos se complementam economicamente; os velhos e os jovens não. Nas comunidades pré-letradas, os antigos são repositórios vitais de conhecimento e sabedoria, mas essa mesma função apenas ressalta o fato de que suas capacidades pertencem em grande parte à esfera cultural e social. Portanto, ainda mais do que o homem orgulhoso e autoassertivo que pode estar lentamente adquirindo um senso de poder social, o envelhecimento e o idoso tendem a ser socialmente conscientes como tal -como uma questão de sobrevivência. Eles compartilham um interesse comum, independente de sexo e linhagem. Eles têm mais a ganhar com a institucionalização da sociedade e o surgimento da hierarquia, pois é dentro desse domínio e como resultado desse processo que eles podem reter poderes que lhes são negados pela fraqueza e enfermidade físicas. Sua necessidade de poder social, e de poder social hierárquico, é uma função de sua perda de poder biológico. A esfera social é a única esfera na qual esse poder pode ser criado e, concomitantemente, a única esfera que pode amortecer sua vulnerabilidade às forças naturais. Assim, são os arquitetos *par excellence* da vida social, do poder social e de sua institucionalização em linhas hierárquicas.

Os idosos também podem desempenhar muitas funções que aliviam os jovens adultos de certas responsabilidades. As mulheres idosas podem cuidar das crianças e realizar tarefas produtivas sedentárias que, de outra forma, seriam realizadas por suas filhas. Da mesma forma, os velhos podem fabricar armas e ensinar seus filhos e netos a usá-las de maneira mais eficaz. Mas essas tarefas, embora aliviem os encargos dos jovens, não tornam o velho indispensável para a comunidade. E em um mundo que muitas vezes é duro e

inseguro, um mundo governado pela necessidade natural, os idosos são os membros mais dispensáveis da comunidade. Sob condições em que os alimentos podem ser escassos e a vida da comunidade ocasionalmente ameaçada, eles são os primeiros a serem descartados. A literatura antropológica está repleta de exemplos nos quais os idosos são mortos ou expulsos durante os períodos de fome, uma prática que muda do episódico para o habitual no caso de comunidades que normalmente deixam seus idosos para trás para perecer sempre que o grupo interrompe o acampamento e move para um local diferente.

Assim, a vida dos velhos é sempre obscurecida por um sentimento de insegurança. Esse senso é incremental à insegurança que pessoas de todas as idades podem sentir em comunidades materialmente não desenvolvidas. A ambiguidade que permeia a perspectiva do mundo primordial em relação à natureza -uma perspectiva mutável que mistura reverência ou adaptação ecológica com medo- é acentuada entre os idosos com certa dose de ódio, pois no que diz respeito ao medo, eles têm mais a temer das vicissitudes da natureza do que os jovens. As ambiguidades nascentes dos idosos em relação à natureza mais tarde deram origem ao modo de razão repressiva da "civilização" ocidental. Essa racionalidade exploradora coloca a sociedade contra a sociedade doméstica e lança as elites sociais em uma busca de dominação que, em um contexto histórico posterior, transforma insegurança em egoísmo, aquisitividade e uma mania de dominar, enfim, o princípio social graduado por sua própria dialética interior no princípio social. Aqui também estão as sementes do ódio ao eros e do corpo, um ódio, por sua vez, que forma a matriz arquetípica da agressão voluntária e do tanático desejo de morte.

Inicialmente, o meio pelo qual os velhos criam um mínimo de poder para si mesmos é através do controle do processo de socialização. Os pais ensinam aos filhos as artes de conseguir comida; mães, suas filhas. Os adultos, por sua vez, consultam os pais em praticamente todos os detalhes da vida, desde o cotidiano pragmático ao ritual. Numa comunidade pré-letrada, o compêndio mais abrangente de conhecimento está inscrito nos cérebros dos anciãos. Por mais que esse conhecimento seja oferecido com preocupação e amor, ele nem sempre é completamente

desinteressado; é frequentemente permeado, mesmo que inconscientemente, por certa quantidade de astúcia e interesse próprio. Não apenas a mente jovem é moldada pelos adultos, como deve ser necessariamente o caso em todas as sociedades, mas é moldada para respeitar a sabedoria dos adultos, se não sua autoridade. As duras cerimônias de iniciação que muitas comunidades pré-letradas infligem aos meninos adolescentes podem muito bem ter o objetivo de usar a dor para "marcar" a sabedoria dos anciãos nas mentes jovens, como afirmam vários antropólogos; mas eu também sugeriria que "marca" um senso de autoridade também. Os idosos, que abominam a necessidade natural, tornam-se a personificação da necessidade social: a "crueldade" muda, que o mundo natural lhes inflige é transmitida pela catálise social à crueldade consciente que infligem aos jovens. A natureza começa a se vingar das primeiras tentativas da sociedade primordial de controlá-la. Mas isso é natureza internalizada, a natureza na própria humanidade. A tentativa de dominar a natureza externa virá mais tarde, quando a humanidade estiver conceitualmente equipada para transferir seus antagonismos sociais para o mundo natural exterior. Ao beber na fonte mágica da sabedoria, no entanto, os educadores são educados no temperamento da racionalidade repressiva. O pedágio exigido pela natureza na cosmografia nórdica já está sendo reivindicado: o olho ferido de Odin começa a perder sua visão.

**P**ara ser justo com a sociedade primordial, devemos observar que a hierarquia fundamentada apenas na idade não é uma hierarquia institucionalizada. Pelo contrário, é a hierarquia na sua forma mais nascente: hierarquia embutida na matriz da igualdade. Pois a idade é o destino de todos que não morrem prematuramente. Na medida em que os privilégios se acumulam para os mais velhos, todos na comunidade são seus herdeiros. Na medida em que esses privilégios variam de acordo com a sorte da comunidade, eles ainda são tênues demais para serem considerados mais do que compensações pelas infrações que os idosos devem sofrer com o processo de envelhecimento. O equilíbrio primordial que confere paridade a todos os membros da comunidade, tanto mulheres quanto homens, é assim perpetuado nos privilégios concedidos aos idosos.

Nesse sentido, eles não podem ser considerados simplesmente como privilégios.

O que é problemático no desenvolvimento futuro da hierarquia é *como* os idosos tentaram institucionalizar seus privilégios e *o que* finalmente conseguiram. Radin, em uma discussão perceptiva, embora excessivamente implacável da hierarquia ligada a idosos, observa que os idosos nas comunidades de coleta de alimentos "quase sempre funcionavam como curandeiros de algum tipo ou outro" e, com o desenvolvimento das sociedades agrícolas-clãs, adquiriram sua "força principal" dos "rituais e sociedades ritualísticas que eles controlavam em grande parte". O poder social começa a cristalizar como a fetichização do poder mágico sobre certas forças da natureza. Ao tentar lidar com essa reviravolta dialética, precisamos reorientar nossa perspectiva para incluir um modo inteiramente único de sensibilidade e experiência social, que é surpreendentemente moderno: a sensibilidade e a experiência do xamã mais velho.

O xamã é uma figura estratégica em qualquer discussão sobre hierarquia social porque ele (e, às vezes, ela, embora os homens predominem no tempo) solidifica os privilégios dos idosos -um estrato geral na comunidade primordial- nos privilégios particularizados de um segmento especial desse estrato. Ele profissionaliza o poder. Ele faz do poder o privilégio de poucos eleitos, um grupo no qual apenas aprendizes cuidadosamente escolhidos podem esperar entrar, não a comunidade como um todo. Sua personalidade vática expressa essencialmente a insegurança do indivíduo na escala de uma neurose social. Se o caçador é especialista em violência e a mulher que coleciona alimentos é especialista em criação, o xamã é especialista em medo. Como mágico e adivinho combinados em um, ele medeia entre o poder supra-humano do meio ambiente e os medos da comunidade. Weston La Barre observa que, em contraste com o padre, que "implora o Onipotente", o xamã é "psicologicamente e socialmente o mais primitivo dos dois. ... Os poderes externos invadem e deixam seu corpo com facilidade praticada, tão fracos são seus limites do ego e tão falsas suas fantasias". Talvez mais significativo que essa distinção seja o fato de o xamã ser o Estado incipiente personificado. Diferentemente de outros membros da comunidade primordial, que participam igualmente nos assuntos da vida social, o xamã e seus associados são profissionais em

manipulação política. Eles tendem a subverter a inocência e o amadorismo que distinguem a sociedade doméstica da sociedade política. Os xamãs "se uniram informalmente [juntos]nas civilizações mais simples de coleta de alimentos", observa Radin. "Assim que surgiram os padrões políticos dos clãs, nós os encontramos formalmente unidos, em um grupo ou separadamente". Sem rodeios, os grupos xamanísticos aos quais Radin faz alusão eram instituições políticas incipientes.

Seu papel político recebe maior ênfase de Weston La Barre em seu estudo maciço de xamanismo e cultos de crise:

Todo grupo cultista é incipientemente uma entidade autônoma, uma sociedade fechada, um unidade política e, portanto, toda Igreja é um Estado potencial. Sobre-enfatizando a explicação dos cultos de crise, o político foi curiosamente negligenciado na maioria dos estudos de xamanismo. Xamãs norte-americanos e siberianos... frequentemente eram líderes e protetores de seus grupos; e Xamãs-messias sul-americanos comumente combinavam poder político e magia sobre homens e cosmos. Paul Roux estudou o poder igualmente sobre os elementos e eventos políticos entre os xamãs de Gêngis Khan; e René de Nebesky-Wojkowitz mostrou que o oráculo estatal ou adivinhação cerimonial no Tibete é um transe profético de caráter distintamente xamânico. Os antigos *wu* chineses também eram xamãs políticos. Claramente o xamã asiático e americano tem as mesmas raízes tradicionais, e seu aspecto político intrínseco reaparece notavelmente na messiânica dança fantasma dos profetas da América do Norte e nos deuses-reis e xamãs-chefes de América do Sul, Amazônica e Andina por igual.

Várias páginas na frente, La Barre acrescenta dados de caráter semelhante para quase todas as áreas do mundo e quase todas as civilizações primitivas, incluindo os greco-romanos.

Mas a posição do xamã na sociedade primordial é notoriamente insegura. Com frequência altamente remunerado por seus serviços mágicos, ele pode ser tão vingativamente atacado, talvez assassinado, se suas técnicas falharem. Assim, ele deve sempre buscar alianças e, de maneira mais significativa, promover a criação de centros de poder mutuamente vantajosos para sua proteção da comunidade em geral. Como formulador quase religioso, cosmologista primitivo, ele literalmente cria o mito ideológico que

cristaliza o poder incipiente em poder real. Ele pode fazer isso em conjunto com os anciãos, aumentando sua autoridade sobre os jovens ou com os guerreiros mais jovens, mas mais proeminentes, que tendem a formar suas próprias sociedades militares. A partir deles, por sua vez, ele recebe o apoio que tanto precisa para amortecer os efeitos negativos que decorrem de sua falibilidade. Que ele possa competir com esses poderes e tentar usurpar sua autoridade é irrelevante neste período de desenvolvimento. A questão é que o xamã é o demiurgo de instituições políticas e coalizões. Ele não apenas valida a autoridade dos anciãos com uma aura mágico-política, mas, em sua necessidade de poder político, tende a aumentar o temperamento "masculino" de uma comunidade patricêntrica. Ele exagera os elementos agressivos e violentos desse temperamento, alimentando-o com sustento místico e poder sobrenatural.

**D**ominação, hierarquia e subordinação da mulher ao homem agora começam a emergir. Mas é difícil delinear nesse desenvolvimento o surgimento de classes econômicas organizadas e a exploração sistemática de um estrato social dominado. Os jovens, com certeza, são colocados sob o domínio de um clã ou gerontocracia tribal; os anciãos, xamãs e chefes guerreiros, por sua vez, adquirem privilégios sociais distintos. Mas tão arraigadas na sociedade estão as regras primordiais de usufruto, complementaridade e o mínimo irreduzível que a economia deste mundo primitivo prova ser surpreendentemente impermeável a essas mudanças sociopolíticas. "A maioria das tribos aborígenes", observa Radin, não possuía nenhum agrupamento de indivíduos com base em verdadeiras distinções de classe", acrescenta que "não eram poucos os escravos, mas, embora suas vidas fossem inseguras por não terem status, nunca eram sistematicamente forçados a fazer trabalho servil ou considerada como uma classe inferior e degradada em nosso sentido do termo ". Homens ricos também existiam no tempo, mas, como observa Manning Nash, "nas economias primitivas e camponesas os mecanismos de nivelamento desempenham um papel crucial na inibição do engrandecimento por indivíduos ou por grupos

especiais". Esses mecanismos de nivelamento assumem uma variedade de formas:

empréstimos forçados a parentes ou co-residentes; uma grande festa após sucesso econômico; uma rivalidade de gastos como o *potlatch* dos índios da costa noroeste, em que grandes quantidades de bens valiosos foram destruídos; o ritual de taxas decorrentes do exercício de funções nas hierarquias civis e religiosas na Mesoamérica; ou as ofertas de cavalos e mercadorias dos índios das planícies. A maioria das economias de pequena escala tem uma maneira de embaralhar a riqueza para inibir investimento no avanço técnico, e isso impede a cristalização de linhas de classe numa base econômica.

De fato, a riqueza independente, a mais preciosa das metas pessoais na sociedade burguesa, tende a ser altamente suspeita nas sociedades pré-letradas. Frequentemente, isso é tomado como evidência de que o indivíduo rico é um feiticeiro que adquiriu sua riqueza através de um pacto sinistro com poderes demoníacos. A riqueza assim adquirida é o "tesouro", concretizado o poder enfeitado, o material do qual a mitologia tece suas lendas faustianas. A própria "independência" dessa riqueza -sua liberdade do controle social direto- implica uma violação da mais básica de todas as regras primordiais: as obrigações mútuas impostas pelos laços de sangue. A prevalência do sistema de linhagem, diferentemente do sistema territorial da "civilização", implica que, mesmo que existam hierarquia e diferenciais de status, a comunidade consiste em parentes; sua riqueza, como observa Patrick Malloy, deve ser "usada para reforçar ou expandir as relações sociais", não as enfraquecer ou contrair. A riqueza pode ser adquirida apenas dentro dos parâmetros do sistema de linhagem e é efetivamente filtrada para a comunidade através do funcionamento do "sistema de nivelamento". Como Malloy observa astutamente: o "homem mais rico" da comunidade frequentemente "será o mais prejudicado nessa situação, porque entregou toda a sua riqueza material." Ele tem obrigações definidas "de oferecer presentes quando solicitado, cuidar da riqueza da noiva e outras funções importantes críticas para a sobrevivência da comunidade".

Assim, a natureza ainda liga a sociedade a si mesma com o juramento de sangue primordial. Esse juramento valida não apenas o parentesco como fato básico da vida social primordial, mas sua



complexa rede de direitos e deveres. Antes que a hierarquia e a dominação possam ser consolidadas em classes sociais e exploração econômica; antes que a reciprocidade possa dar lugar à "livre troca" de mercadorias; antes que o usufruto possa ser substituído pela propriedade privada, e o "mínimo irreduzível" pela labuta como norma para distribuir os meios de vida -antes que esse imensamente vasto complexo possa ser dissolvido e substituído por uma classe, troca, e propriedade, o juramento de sangue com todas as suas reivindicações deve ser quebrado.

A hierarquia e a dominação permanecem cativas ao juramento de sangue até que um terreno social inteiramente novo possa ser estabelecido para apoiar as relações de classe e a exploração sistemática de humano por humano. Precisamos fixar claramente esse período pré-classe, de fato, pré-econômico, no desenvolvimento social, porque o vasto corpus ideológico da "modernidade" - capitalismo, particularmente na sua forma ocidental- foi projetado em grande parte para ocultá-lo de nossa visão. Mesmo noções como comunismo primitivo, matriarcado e igualdade social, tão amplamente celebradas por antropólogos e teóricos radicais, desempenham um papel intrigante em perpetuar esse véu em vez de removê-lo. Espreitando dentro da noção de comunismo primitivo está o conceito insidioso de uma "natureza mesquinha", de uma "escassez natural" que dita relações comunitárias -como se um compartilhamento comunitário de coisas fosse exógeno para a humanidade e devesse ser imposto pela sobrevivência para superar um egoísmo humano "inato" que a "modernidade" tantas vezes se identifica com a "individualidade". O comunismo primitivo também contém o conceito de propriedade, embora de caráter "comunal", que identifique a identidade com a propriedade. Usufruto, como transgressão de reivindicações de propriedade de qualquer forma, é ocultado por propriedade como uma instituição pública. De fato, "propriedade comunal" não está tão longe conceitualmente e institucionalmente de "propriedade pública", "propriedade nacionalizada" ou "propriedade coletivizada" que se pode dizer que o íncubo de propriedade é completamente removido da sensibilidade e das práticas de uma sociedade "comunista". Finalmente, o "matriarcado", a regra da sociedade por mulheres, e não por homens, apenas altera a natureza da regra; não leva à sua abolição. O

"matriarcado" apenas muda o gênero da dominação e, assim, perpetua a dominação como tal.

"Escassez natural", "propriedade" e "regra" persistem, assim, no próprio nome da crítica da sociedade de classes, da exploração, da propriedade privada e da aquisição de riqueza. Ao ocultar o juramento de sangue primordial que restringe o desenvolvimento da hierarquia e da dominação na sociedade de classes, na exploração econômica e na propriedade, a crítica de classe apenas substitui as restrições do parentesco pelas restrições da economia, em vez de transcender *ambas* a um reino de liberdade mais elevado. Reconstitui o direito burguês deixando a propriedade sem contestação pelo usufruto, regra sem contestação por relações não hierárquicas, e escassez não contestada por uma abundância da qual uma seletividade ética das necessidades pode ser derivada. O substrato mais crítico do usufruto, da reciprocidade e do mínimo irredutível é encoberto *por uma crítica menos fundamental*: a crítica à propriedade privada, à injustiça na distribuição dos meios de vida, e um retorno injusto ao trabalho. A própria crítica de Marx à justiça em suas observações do Programa Gotha continua sendo uma das contribuições mais importantes que ele fez à teoria social radical, mas suas limitações econômicas são evidentes no teor do trabalho como um todo.

Essas limitações adquirem um caráter quase nítido na centralidade europeia de seu senso de história, particularmente como revelado em sua ênfase no "papel progressivo do capitalismo" e em suas duras metáforas para o mundo não-capitalista. É verdade, como Marx enfatizou, que o "progresso humano", depois de dominar "os resultados da época burguesa, o mercado do mundo e os modernos poderes de produção", colocando-os "sob o controle comum dos povos mais avançados" (notadamente, os europeus) "deixarão de se parecer com aquele ídolo pagão hediondo, quem não beberia o néctar senão nos crânios dos mortos"? Essas observações revelam a arrogância vitoriana em sua pior forma e negligenciam claramente a "pré-história" vital que o mundo não ocidental havia elaborado ao longo de muitos milênios de desenvolvimento.

É importante lembrar que a sociedade de classes não é a criação da humanidade como um todo. Na sua forma mais implacável, é a "conquista" dessa proporção numericamente pequena de "povos

avançados" que foram amplamente confinados à Europa. De longe, a grande massa de seres humanos que ocuparam o planeta antes da Era da Exploração havia desenvolvido alternativas próprias para o capitalismo, mesmo para a sociedade de classes. De maneira alguma temos o direito de considerá-los sociedades presas que aguardavam a gentil carícia da "civilização" e a escultura do crucifixo. O fato de suas formas sociais, tecnologias, obras culturais e valores terem sido degradados para meras "antropologias" em vez de histórias, por si só é testemunho de um atavismo intelectual que nada vê além de suas próprias criações sociais como meros "restos" de sua "pré-história" e a "arqueologia" de seu próprio desenvolvimento social.

O que chamamos tão arrogantemente de "estagnação" de muitas sociedades não europeias pode muito bem ter sido uma elaboração e enriquecimento diferente, muitas vezes altamente sensível, de traços culturais que são ética e moralmente incompatíveis com o dinamismo *predatório* que os europeus se identificam tão irreverentemente com "progresso" e "história." Encarar essas sociedades como estagnadas por elaborar qualidades e valores que os europeus deveriam sacrificar à quantidade e à aquisição egoísta nos diz mais sobre as concepções europeias de história e moralidade do que as concepções não europeias de vida social.

Somente agora, depois que nossos próprios "ídolos pagãos", como nucleônica, guerra biológica e cultura de massa, nos humilharam o suficiente, podemos começar a ver que culturas não-europeias podem ter seguido caminhos sociais complexos, que muitas vezes eram mais elegantes e conhecedores do que a nossa. Nossas reivindicações à hegemonia cultural mundial por direito de conquista se voltaram contra nós. Fomos obrigados a recorrer a outras culturas, não apenas por valores mais humanos, sensibilidades mais delicadas e insights ecológicos mais ricos, mas também por alternativas *técnicas* aos nossos "poderes de produção" altamente mistificados -poderes que já começaram a nos dominar e ameaçar a integridade da vida no planeta. Mas até recentemente, nosso sistema predominante de dominação não apenas nos cegou para a história completa de nosso próprio desenvolvimento social; também impedia uma compreensão clara de desenvolvimentos sociais alternativos -alguns muito melhores que os nossos, outros tão ruins, mas raramente piores. Se esses desenvolvimentos nos fornecerem caminhos éticos e técnicos

alternativos para um futuro melhor, devemos primeiro reexaminar o vasto legado de dominação que até agora bloqueou nossa visão.

## 4 EPISTEMOLOGIAS DA REGRA

A mudança das sociedades hierárquicas para as de classe ocorreu em dois níveis: o material e o subjetivo. Uma mudança claramente material foi incorporada no surgimento da cidade, do Estado, de uma técnica autoritária e de uma economia de mercado altamente organizada. As mudanças subjetivas encontraram expressão no surgimento de uma sensibilidade repressiva e um corpo de valores -de várias maneiras para mentalizar todo o reino da experiência, seguindo linhas de comando e obediência. Tais mentalidades poderiam muito bem ser chamadas de *epistemologias da regra*, para usar um termo filosófico amplo. Tanto quanto qualquer desenvolvimento material, essas epistemologias do governo fomentavam o desenvolvimento do patriarcado e uma moralidade egoísta nos governantes da sociedade; nos governados, eles fomentavam um aparato psíquico enraizado na culpa e na renúncia. Assim como a agressão flexiona nosso corpo para lutar ou fugir, as sociedades de classe organizam nossas estruturas psíquicas para comando ou obediência.

Uma racionalidade repressiva, que não deve ser confundida com a razão como tal, tornou a mudança social da sociedade orgânica para a sociedade de classes altamente ambígua em caráter. A razão sempre identificou a realização humana com uma consciência do eu, com clareza lógica e com a salvação da completa absorção da humanidade no mundo enevoado do mitopéico. Até questões de fé e religião foram interpretadas racionalmente -como teologias altamente sistemáticas derivadas racionalmente de algumas crenças fundamentais. Mas esse vasto projeto de humanização -da sociedade orgânica à sociedade de classes- ocorreu sem uma base ética clara para a realização humana, que possuía um conteúdo racional definido. Portanto, o surgimento da sociedade de classes deveria ser sobrecarregado desde o início por um paradoxo: como a razão, concebida como uma ferramenta ou método para alcançar objetivos éticos, pode ser integrada à razão concebida como a característica ou *significado* inerente a esses objetivos éticos?

Tragicamente, não foi deixado de raciocinar sozinho, como os grandes pensadores do Iluminismo acreditavam de maneira tão otimista, para resolver esse paradoxo. As crises eivaram a sociedade de classes desde o início. No mundo ocidental, pelo menos, eles produziram um legado de dominação tão formidável que ameaça nos levar a um abismo que pode engolir a própria vida social. O resultado foi o surgimento de um antirracionalismo deslocado, tão empolgante e introvertido em sua hostilidade à mente que literalmente perdeu de vista o legado da própria dominação. Entregando a mente à intuição, racionalidade ao mero impulso, coerência ao eletismo e plenitude a uma "unicidade" mística, podemos muito bem reforçar esse legado, apenas porque nos recusamos a dispersá-lo com os meios de análises racionais.

Em nossa reação ao pensamento iluminista, devemos resgatar a razão sem nos tornarmos "racionalistas", sem reduzir a razão à mera técnica. Raramente a sociedade precisa tanto de uma compreensão clara da maneira como mentalizamos o governo e da história da dominação quanto hoje, quando está em jogo a própria sobrevivência da humanidade. De qualquer forma, é apenas no uso da razão e não na racionalização da razão que a mente revela suas promessas e armadilhas. Seria melhor usar nossas faculdades racionais e refletir sobre elas mais tarde do que perdê-las completamente para uma herança sombria que pode obliterar a própria mente.

Os níveis materiais e subjetivos nos quais as sociedades hierárquicas se cristalizaram nas sociedades de classes não são nitidamente separáveis. Ou, para usar a linguagem do pensamento social vitoriano, não podemos falar confortavelmente de um nível como a "base" do outro; ambos, de fato, estão inextricavelmente entrelaçados. A cidade, que desde o início da história aparece como o "efeito" de mudanças básicas do parentesco ao territorialismo, é tão crucialmente importante quanto a arena para dissolver o juramento de sangue que só pode ser considerada uma "causa", por mais acessória que seja para mudanças importantes na técnica e na ideologia. De fato, desde a sua criação, a vida urbana ocupa um lugar tão ambíguo na lógica do senso comum de causa e efeito que faríamos bem em usar esses conceitos cuidadosamente.

Isso é claro: o juramento de sangue que, mais do que qualquer fator isolado, mantinha valores e instituições primordiais com certo grau de integridade, só poderia ser superado depois que as reivindicações de laços de sangue pudessem ser substituídas pelas de laços cívicos. Somente depois que o sistema territorial começou a dissolver o sistema de parentesco ou, pelo menos, atenuar seu nexo de responsabilidades, termos consagrados como irmão e irmã deixaram de ser realidades naturais convincentes.<sup>20</sup> Depois disso, "irmandade" passou a significar cada vez mais uma semelhança de interesses materiais e políticos, e não de parentesco, e "irmãs" se tornariam o meio para estabelecer alianças -para unir homens em fraternidades sociais baseadas em forças militares, políticas e necessidades econômicas.

O impacto social e cultural desses fatores materiais e subjetivos, tão claramente enraizados no desenvolvimento da cidade e do Estado, dificilmente pode ser exagerado. A humanidade deveria se apegar ao juramento de sangue primordial com tanta tenacidade que as formas sociais primordiais frequentemente permaneciam intactas, mesmo depois de terem sido despojadas de seu conteúdo. Em muitos casos, os clãs não foram destruídos imediatamente; muitas vezes eram mantidos e, como a família extensa, persistiam como meras sombras do passado. De fato, eles foram sutilmente retrabalhados em certas sociedades, transformando-os em instrumentos do recém-emergente Estado -primeiro, a serviço das primeiras corporações sacerdotais, mais tarde, de forma vestigial, a serviço dos chefes e reis militares.

Aqui sentimos as atividades ideológicas do início do sacerdócio que emergiram de uma reformulação do xamanismo. Ao libertar-se

---

<sup>20</sup> Isso não quer dizer que o surgimento de cidades tenha conferido imediatamente cidadania a seus ocupantes, independentemente de sua condição étnica ou social. Muito pelo contrário: etnia, real ou fictícia, ainda formava a base jurídica da consociação urbana; apenas gradualmente a cidade desmamou seus habitantes das realidades ou mitos de uma ancestralidade comum. A maioria vítima vulnerável da sociedade urbana era o clã ou, talvez de maneira mais geral, os laços corporativos e responsabilidades baseadas no parentesco. Até os tempos romanos, quando as exigências do império exigindo lealdade de grupos étnicos amplamente díspares, as cidades concediam privilégios de um tipo ou outro, e em diferentes gradações para os membros que compartilharam reivindicações de uma ancestralidade comum, em vez de estrangeiros, que muitas vezes estavam confinados a bairros separados da cidade como os judeus nos guetos do mundo medieval.

das vulnerabilidades sociais do xamã, cujo corpo constituía um mero recipiente para espíritos, a corporação sacerdotal havia adquirido o papel de uma corretora cósmica entre a humanidade e suas divindades cada vez mais antropomórficas -divindades que não deveriam mais ser confundidas com os espíritos da natureza que povoavam o ambiente da sociedade orgânica. A teologia começou a ganhar como tendência à adivinhação. Relatos aparentemente racionais das origens, funcionamento e destino do cosmos carregados com uma epistemologia de regras tendiam a substituir a magia. Ao enfatizar a "culpa" do "malfeitor" humano e o "descontentamento" das divindades, a corporação sacerdotal poderia adquirir uma imunidade ao fracasso que o xamã sempre faltava. Os fracassos técnicos do xamã, que normalmente tornavam seu status social tão inseguro na sociedade primordial, podiam ser reinterpretados pelo sacerdócio emergente como evidência do fracasso moral da própria comunidade. Seca, doenças, inundações, infestações por gafanhotos e derrotas na guerra -para citar as aflições bíblicas da humanidade antiga -foram reinterpretadas como retribuição de divindades iradas por atos comunais, não meramente como obra sombria de espíritos malévolos. O fracasso técnico, em efeito, foi transferido da corporação sacerdotal para uma humanidade decaída que precisou expiar suas fragilidades morais. E apenas súplicas sacerdotais, visivelmente reforçadas por sacrifícios generosos na forma de bens e serviços, poderiam resgatar a humanidade, moderar as ações punitivas das divindades e restaurar a harmonia anterior que existia entre a humanidade e seus deuses. Com o tempo, sacrifício e súplica tornaram-se um esforço constante no qual nem a comunidade nem sua corporação sacerdotal podiam ceder. Quando esse esforço foi institucionalizado na medida em que o episódio se tornou crônico, criou as primeiras teocracias que andam de mãos dadas com as cidades primitivas, cujos focos eram sempre os templos, seus aposentos sacerdotais, seus armazéns, lojas de artesanato e as habitações de seus artesãos e burocracias. A vida urbana começou com um altar, não apenas um mercado, e provavelmente com paredes destinadas a definir o espaço sagrado do natural, não simplesmente como paliçadas defensivas.

É de tirar o fôlego refletir sobre a intrincada variedade de linhas ideológicas nessa nova tapeçaria, com suas insígnias gritantes de



exploração de classe e material. Ao converter espíritos e demônios mundanos da natureza em divindades e demônios sobrenaturais semelhantes aos humanos, a corporação sacerdotal criou astuciosamente uma dispensação social e ideológica radicalmente nova de fato, uma nova maneira de *mentalizar* regras. A divindade guardiã da comunidade tornou-se cada vez mais uma substituta para a comunidade como um todo -literalmente, uma personificação e materialização de uma solidariedade primordial que gradualmente adquiriu as armadilhas da soberania social total. Ludwig Feuerbach deveria nos enganar involuntariamente quando declarou que nossos deuses e deusas semelhantes aos humanos eram as projeções da própria humanidade em um mundo religioso maior que a vida; na verdade, eles eram a projeção da corporação sacerdotal em um panteão muito real de dominação social e exploração material.

De qualquer forma, as terras comunais e seus produtos, uma vez disponíveis a todos em virtude da prática do usufruto, eram agora vistos como o dom de uma divindade sobrenatural cujos corretores terrestres expressavam seus desejos, necessidades e mandamentos. Por fim, eles adquiriram soberania teocrática sobre a comunidade, seu trabalho e seus produtos. A propriedade comunitária, para brincar com uma contradição em termos, emergira com uma vingança tal como o comunismo da divindade e de seus administradores terrestres. O todo comunal, que antes estava à disposição da comunidade *como um todo*, estava agora à disposição do deificado "Um", ainda só seja uma divindade padroeira em um panteão sobrenatural, que no próprio papel de personificar a comunidade e sua unidade a transformou em uma congregação obediente governada por uma elite sacerdotal. Os espíritos da natureza que povoaram o mundo primordial foram absorvidos pelas divindades tutelares. A Deusa Mãe, que representava a fecundidade da natureza em toda a sua diversidade, com sua rica variedade de subdeusas, foi pisoteada pelo "Senhor das Hostes", cujos duros códigos morais foram formulados no domínio abstrato de sua Supernatureza celestial.

O clã também, como a corporação sacerdotal, foi transformado em corporação econômica. A comunidade, uma vez concebida como a *atividade* vital da comunização, tornou-se a fonte do laboratório comunitário passivo ou um mero instrumento de produção. Os traços

comunitários eram valorizados na medida em que se prestavam à coordenação técnica, exploração e racionalização -um comentário muito antigo sobre a natureza exploradora de um comunismo estruturado em torno da hierarquia. Portanto, a sociedade do clã, longe de ser inicialmente apagada, foi usada contra si mesma para produzir uma riqueza de objetos materiais. A corporação sacerdotal, com efeito, havia se tornado um clã que se elevava como os levitas hebreus acima de todos os clãs. Tornara-se algo completamente novo: uma classe.

A riqueza acumulada, agora concebida como a soma dos sacrifícios materiais da humanidade às divindades, foi despojada dos traços demoníacos que a sociedade orgânica havia imputado ao tesouro. Os templos ricos que surgiram no Velho Mundo e no Novo são testemunho de uma sacralização da riqueza acumulada; depois, do espólio como recompensa da bravura; e, finalmente, homenagem como resultado da soberania política. Presentes, que antes simbolizavam a aliança entre pessoas em sistemas de apoio mútuo, agora eram transformados em dízimos e impostos para a segurança sobrenatural e política. Essa constante reformulação dos clãs comunais em forças de trabalho, de terras comunais em propriedades sacerdotais proprietárias, de mitos conciliatórios em dramas religiosos repressivos, de responsabilidades de parentesco em interesses de classe, de comando hierárquico em exploração de classe -todos apareceriam mais como mudanças de ênfase nos sistemas tradicionais de direito, em vez de rupturas acentuadas nos costumes consagrados. Deixando os catastróficos efeitos das invasões, a sociedade primordial parece ter sido seduzida pela nova disposição social da sociedade de classes, sem mostrar claramente os contornos da sociedade orgânica.

Mas não foi somente dentro dos arredores do templo que essas mudanças ocorreram. Dados bastante recentes da admirável comparação da Mesopotâmia e Robert McAdams da Mesoamérica com a Mesopotâmia revelam que a esfera civil do guerreiro masculino estava tão profundamente implicada na transformação da sociedade orgânica em sociedade de classes quanto a esfera sacerdotal da corporação sacerdotal. O sacerdócio tem o poder da ideologia -de maneira alguma insignificante, mas um poder que se baseia na persuasão e na convicção. O guerreiro tem o poder da coerção -um que depende dos efeitos mais convincentes das proezas físicas, armas

e violência. Enquanto os interesses da corporação sacerdotal e da sociedade militar se entrelaçam, às vezes de forma bastante íntima, eles frequentemente se desfazem e se opõem. O guerreiro que confronta seu oponente tende a ser mais exigente e certamente mais completo no exercício de seus interesses do que o sacerdote que se coloca entre a comunidade e suas divindades como agente ou corretor sacerdotal. Nem as ideologias nem as instituições criadas por essas figuras históricas são idênticas ou mesmo calculadas para produzir os mesmos efeitos sociais. As sociedades guerreiras que surgiram na sociedade orgânica foram mais profundas em desenraizá-la do que as corporações sacerdotais que surgiram fora dela -depois de já ter sofrido considerável modificação por instituições hierárquicas e relegado práticas xamanísticas a uma magia e medicina populares. Os guerreiros suplantaram seus antecessores teocráticos, na verdade apoiando-se em todas as aparências das próprias mudanças ideológicas que as teocracias haviam produzido. Portanto, foram o chefe guerreiro e seus companheiros militares de quem a história recrutou sua nobreza clássica e seus senhorios, que produziram o Estado político e, mais tarde, a monarquia centralizada com seus próprios vestígios sacerdotais. Essa fraternidade amplamente militar cortou o sistema de linhagem da sociedade de clãs com o poder de um machado de batalha e acabou destruindo seu domínio sobre a vida social. E, novamente, os clãs persistiram, como os *capulli* dos astecas e as unidades familiares da sociedade suméria, embora estivessem constantemente despojadas do poder social.

Teocracias não são incompatíveis com certas características democráticas da vida tribal, como assembleias populares e conselhos de anciãos. Na medida em que os privilégios da corporação sacerdotal são respeitados, a democracia tribal e a teocracia podem de fato se reforçar institucionalmente -uma, lidando com as preocupações materiais do corpo político, a outra lidando com as preocupações materiais do templo e do sagrado. Entre elas, pode surgir uma divisão ativa de funções que as sociedades militares fraternas só podem considerar uma restrição humilhante de sua fome de poder civil. Os primeiros conflitos entre Igreja e Estado foram inicialmente, de fato, conflitos de três vias que envolveram as reivindicações democráticas dos clãs -e, finalmente, sua completa remoção do conflito.

Como argumentei durante anos, o Estado não é apenas uma constelação de instituições burocráticas e coercitivas. É também um estado de espírito, uma mentalidade instilada para ordenar a realidade. Nesse sentido, o Estado tem uma longa história - não apenas institucionalmente, mas também psicologicamente. Além das dramáticas invasões nas quais os povos conquistadores subjagam ou aniquilam completamente os conquistados, o Estado evolui em gradações, muitas vezes descansando durante seu desenvolvimento histórico geral em formas tão incompletas ou hibridizadas que suas fronteiras são quase impossíveis de fixar em termos estritamente políticos.

Sua capacidade de governar pela força bruta sempre foi limitada. O mito de um Estado puramente coercitivo e onipresente é uma ficção que serviu muito bem ao maquinário estatal, criando um sentimento de reverência e impotência nos oprimidos que termina no quietismo social. Sem um alto grau de cooperação, mesmo das classes mais vítimas da sociedade, como escravos e servos, sua autoridade acabaria se dissipando. Temor e apatia diante do poder do Estado são os produtos do condicionamento social que tornam possível esse mesmo poder. Portanto, nem explicações espontâneas ou imanentes das origens do Estado, relatos econômicos de seu surgimento ou teorias baseadas em conquistas (poucas conquistas que produzem quase-extermínio) explicam como as sociedades poderiam ter saltado de uma condição sem Estado para um Estado e como a sociedade política conseguiu explodir sobre o mundo.

Também nunca houve um único salto que pudesse explicar a imensa variedade de estados e quase-estados que apareceram no passado. O primeiro estado sumério, no qual o *ensi* governante, ou senhores militares, era repetidamente controlado pelas assembleias populares; o estado asteca, que foi confrontado com um cabo de guerra entre os *capulli* e a nobreza; as monarquias hebraicas, que foram repetidamente perturbadas pelos profetas que invocavam os costumes democráticos do "pacto beduíno" (para usar o termo de Ernst Bloch); e o estado ateniense, institucionalmente enraizado na democracia direta - todos eles, por mais que difiram um do outro e conflitem com os estados burocráticos centralizados dos tempos modernos, constituem desenvolvimentos muito incompletos do

Estado. Até o estado burocrático e altamente burocrático dos ptolomeus deixou intocada grande parte da vida das aldeias egípcias, apesar de suas demandas por impostos e trabalho forçado. Os estados centralizados que surgiram no Oriente Próximo e na Ásia não eram tão invasivos da vida comunitária na base da sociedade quanto o Estado moderno, com seus meios de comunicação de massa, sistemas de vigilância altamente sofisticados e sua autoridade para supervisionar quase todos os aspectos da vida pessoal. O Estado, na forma autenticamente finalizada e historicamente completa que encontramos hoje, só poderia ter emergido depois que as sociedades, costumes e sensibilidades tradicionais foram tão completamente retrabalhados de acordo com a dominação que a humanidade perdeu todo o senso de contato com a sociedade orgânica da qual se originou.

A sociedade do clã não foi apagada em um golpe único ou dramático, assim como o Estado não deveria ser estabelecido em um único salto histórico. Até serem neutralizados como força social, os clãs ainda mantinham grandes áreas de terra durante a fase urbana inicial da sociedade. As sociedades guerreiras, por sua vez, reforçavam seu poder militar com poder econômico, reivindicando as terras dos povos conquistados, e não de seu próprio povo, como um espólio privado. A conquista extratribal, com efeito, levaria ao engrandecimento do chefe de guerra com grandes propriedades privadas, frequentemente trabalhadas por seus habitantes aborígenes como servos. Quanto às sociedades guerreiras que se aglomeravam em torno dos chefes, os despojos mais permanentes da batalha e as terras que eles construíram como seus próprios domínios, - propriedades de fato- que eles então elaboraram em uma hierarquia senhorial interna de vilãos, inquilinos, servos, e escravos. A julgar pelos dados mesoamericanos, a economia senhorial finalmente começou a superar a economia *capulli* em área cultivada total e produção. De fato, os registros sumérios e os relatos espanhóis da sociedade asteca contam uma triste história da venda gradual das terras do clã aos feudos e a redução dos cultivadores de alimentos, livres ou em cativeiro, a um status de servo ou inquilino.<sup>21</sup> Além das

---

<sup>21</sup> A venda das terras dos clãs não deve ser considerada uma evidência do direito de alienar terras comunitárias tradicionais. A nova dispensação feudal que normalmente seguia a ascensão

muralhas da cidade, nas áreas mais remotas da sociedade, a vida ainda mantinha grande parte de sua vitalidade. Os velhos modos deveriam permanecer, ainda que fraca e vestigialmente, nos tempos modernos. Mas o juramento de sangue, com seus costumes e rituais altamente variados, tornou-se mais simbólico do que real. A sociedade de classes substituiu a sociedade hierárquica, assim como a sociedade hierárquica substituiu as características igualitárias da sociedade orgânica.

Essa mudança radical dos laços sociais baseados no parentesco, usufruto e complementaridade para classes, propriedade e exploração não poderia ter ocorrido sem mudanças concomitantes nas técnicas. Sem a agricultura de arado em larga escala e alimentada por animais, agora geralmente gerenciada por machos, que substituiu a vara e a enxada da mulher, é difícil imaginar que os excedentes teriam surgido em quantidade suficiente para apoiar sacerdotes profissionais, artesãos, escribas, tribunais, reis, exércitos e burocracias -em suma, a vasta parafernália do Estado. No entanto, vários paradoxos culturais nos confrontam. A sociedade asteca, apesar de sua óbvia estrutura de classes, não exibiu avanços tecnológicos além das comunidades Pueblo mais simples. Entre as sociedades indígenas americanas, não encontramos arados que favoreçam a terra, nem rodas para transporte, embora apareçam nos brinquedos astecas, nem domesticação de animais para fins agrícolas. Apesar de seus grandes feitos de engenharia, não houve redução do cultivo de alimentos de um artesanato para uma indústria. Por outro lado, nas sociedades em que arados, animais, grãos e grandes sistemas de irrigação formaram as bases para a agricultura, instituições comunais primordiais ainda eram mantidas juntamente com suas normas distributivas comunitárias. Essas sociedades e seus valores persistiram sem o desenvolvimento de classes ou coexistindo, com frequência ignominiosamente, com instituições feudais ou monárquicas que as

---

e, mais tarde, o enfraquecimento dos reis militares ainda viam a terra como o local de um senso de lugar quase sagrado, não como mero "imóvel". Muito provavelmente, as terras do clã que estavam vendidos à nobreza emergente eram vistos como uma transferência de título dentro da comunidade, e entre o povo do clã e seus líderes militares. Mesmo Aristóteles não podia comprar terras em Atenas porque ele não era um ateniense nativo, por mais renomado que fosse sua fama e influente seus ensinamentos. Apesar de grego, em Atenas ele ainda era um estrangeiro, não um cidadão.

exploravam sem piedade -mas raramente as mudavam estrutural e normativamente.

Mais comumente, a humanidade não "avançou" para a sociedade de classes ou só o fez apenas em graus variados. A agricultura, os grãos e a elaboração de artesanato podem ter fornecido as condições necessárias para o surgimento de cidades, classes e exploração em muitas áreas do mundo, mas elas nunca forneceram condições suficientes. O que torna a sociedade europeia, particularmente em sua forma capitalista, tão histórica e moralmente única é que ela ultrapassou de longe todas as sociedades, incluindo as orientais em que se enraizavam, na medida em que as classes econômicas e a exploração econômica -na verdade, a economia como a conhecemos hoje- colonizaram os aspectos mais íntimos da vida pessoal e social.

A centralidade da cidade em alcançar essa transformação dificilmente pode ser enfatizada demais. Pois foi a cidade que forneceu o território para o territorialismo, as instituições cívicas para a cidadania, o mercado para formas elaboradas de intercâmbio, a exclusividade de bairros e vizinhança para classes e estruturas monumentais para o Estado. Suas madeiras, pedras, tijolos e argamassa davam tangibilidade duradoura a mudanças sociais, culturais, institucionais e até morais que, de outra forma, poderiam reter a qualidade fugitiva de meros episódios na história complicada da humanidade ou simplesmente absorvida pela natureza, como um campo abandonado recuperado pela floresta. Em virtude de sua resistência e crescimento, a cidade cristalizou as reivindicações da sociedade sobre biologia, ofício sobre natureza, política sobre comunidade. Como a vanguarda do machado de batalha da sociedade de classes, ela lutou contra as reivindicações sempre invasivas de parentesco, usufruto e complementaridade, afirmando a soberania do interesse e do domínio sobre o compartilhamento e a igualdade. Para um exército conquistador obliterar a cidade de uma cultura era aniquilar a própria cultura; recuperar a cidade, seja uma Jerusalém ou uma Roma, era restaurar a cultura e as pessoas que a haviam criado. Nos altares urbanos do juramento de sangue, a cidade esgotou o parentesco de seu conteúdo enquanto exaltava sua forma, até que a casca pudesse ser descartada por uma mera unidade reprodutiva que eufemisticamente chamamos de "família nuclear".

Por mais amplas que tenham sido essas mudanças objetivas em direção à sociedade de classes, elas não são tão desafiadoras quanto as mudanças que tiveram que ser alcançadas no campo *subjetivo* antes das classes, exploração, aquisição e mentalidade competitiva da rivalidade burguesa poderem se tornar parte do equipamento psíquico da humanidade. Nós julgamos gravemente a natureza humana se a vemos apenas através de uma epistemologia de regra e dominação, ou pior, de relacionamentos e exploração de classe. Howard Press observou que "a separação é a tragédia arquetípica". Mas existem diferentes maneiras de se separar. Embora essa "tragédia" possa ser necessária para permitir que o indivíduo descubra sua singularidade e identidade, ela não deve ter que assumir a forma socialmente explosiva de rivalidade e competição entre indivíduos.

Ainda não foi escrita uma fenomenologia do eu que leve em consideração os aspectos conciliatórios e participativos da auto-formação. O "eu" que emerge da confusão de "seu", o limite mágico que a criança deve atravessar para se distinguir das experiências indiferenciadas que inundam seu aparato sensorio-motor, não é produto de antagonismo. O medo precisa ser aprendido; é uma experiência social -como é o ódio. A ideologia comumente aceita de que o *aumento* do egocentrismo é o meio autêntico em que o interesse pessoal e a individualidade se desenvolvem é um truque burguês, a *lógica do egotismo burguês*. Essa noção é contradita pelas pesquisas de longa data de Piaget sobre os primeiros anos da infância. Como ele observa,

Através de um mecanismo aparentemente paradoxal, cujo paralelo temos descrito a propósito do egocentrismo do pensamento da criança mais velha, é quando o assunto é mais egocêntrico, ele se conhece como *o menos*, e é na medida em que ele se descobre que se coloca no universo.

Nesse sentido, Piaget descobre que a linguagem, o pensamento reflexivo e a organização de um universo espacial, causal e temporal tornam-se possíveis "na medida em que o eu é libertado de si mesmo por se encontrar e, assim, se atribui um lugar como uma coisa entre as coisas, um evento entre eventos".



A humanidade primitiva nunca poderia sobreviver sem ser (no sentido de Piaget) "uma coisa entre as coisas, um evento entre os eventos". Além do darwinismo social, criaturas especializadas na poderosa capacidade neurofísica de mentalizar e conceituar "planejar e calcular" teriam se destruído em uma guerra hobbesiana de todos contra todos. Se a razão, com sua capacidade de cálculo, tivesse sido usada para dividir e destruir em vez de unir e criar, a própria qualidade humana da humanidade teria se voltado para si mesma e as espécies se teriam imolado há séculos, muito antes de criar seu arsenal de armamento moderno.

A sensibilidade conciliatória da sociedade orgânica encontra expressão em sua perspectiva ao lidar com o mundo externo - principalmente em animismo e magia. Basicamente, o animismo é um universo espiritual de conciliação, e não uma forma agressiva de conceituação. Que todas as entidades tenham "almas" -uma simples "identidade de espírito e ser", para usar as palavras de Hegel- é realmente vivida e sentida. Essa perspectiva permeia a prática de simples povos pré-letrados. Quando Edward B. Tylor, em sua clássica discussão sobre animismo, observa que um índio americano "argumenta com um cavalo como se fosse racional", ele nos diz que os limites entre as coisas são funcionais. O índio e o cavalo são *sujeitos* -a hierarquia e a dominação estão totalmente ausentes de seu relacionamento. "O senso de uma distinção psíquica absoluta entre homem e animal, tão prevacente no mundo civilizado, dificilmente pode ser encontrado entre as raças inferiores (sic)." A própria epistemologia dessas "raças inferiores" é qualitativamente diferente da nossa.

A epistemologia pré-letrada tende a unificar e não dividir: personifica animais, plantas, até forças naturais e coisas perfeitamente inanimadas, assim como seres humanos. O que muitas vezes são meras abstrações em nossas mentes adquire vida e substância na mente animista pré-letrada. Para o animista, a alma do homem, por exemplo, é o fôlego, a mão, o coração ou outras entidades claramente substanciais.

Essa perspectiva animista, em suas muitas modificações, permeará a mente muito depois da morte da sociedade orgânica. Nossa dificuldade em lidar com as qualidades aparentemente paradoxais da filosofia grega decorre da tensão entre sua perspectiva

animista e a razão secular. Thales e os pensadores jônicos, embora aparentemente racionalistas no sentido de que suas perspectivas eram seculares e baseadas em causalidade lógica, ainda assim viam o mundo tão vivo, como um *organismo*, "de fato", como observa Collingwood, "como um animal". É algo "animado ... dentro do qual existem organismos menores que têm alma própria; de modo que uma única árvore ou uma alma única está de acordo com [Thales], um organismo vivo em si é também parte do grande organismo vivo que é o mundo". Essa perspectiva animista permanece na filosofia grega até o tempo de Aristóteles; daí a dificuldade que encontramos ao classificar ordenadamente o pensamento helênico em compartimentos "idealista" e "materialista".

A magia, a técnica que o animista emprega para manipular o mundo, parece violar a epistemologia conciliatória dessa sensibilidade. Os antropólogos tendem a descrever procedimentos mágicos como técnicas fictícias do "homem primitivo" para "coerção", para fazer as coisas obedecerem à sua vontade. Uma visão mais próxima, no entanto, sugere que somos nós que lemos essa mentalidade coercitiva no mundo primordial. Ao imitar magicamente a natureza, suas forças ou as ações de animais e pessoas, as comunidades pré-alfabetizadas projetam suas próprias necessidades na natureza externa; é essencial enfatizar que a natureza externa é conceituada desde o início como uma comunidade mutualista. Antes do ato manipulador, está a palavra cerimonial suplicante, o apelo a um ser racional -a um *sujeito*- para cooperação e compreensão. Os ritos sempre precedem a ação e significam que deve haver comunicação entre participantes iguais, não mera coerção. O consentimento de um animal, por exemplo, um urso, é uma parte essencial da caça em que será morto. Quando sua carcaça é devolvida ao campo, os índios colocam um cachimbo de paz na boca e o assopram como um gesto conciliatório. A mimese simples, uma característica integrante da magia e do ritual, implica por sua própria natureza a unidade com o "objeto", um reconhecimento da subjetividade do "objeto". Mais tarde, com certeza, a palavra deveria ser separada da ação e se tornar a Palavra autoritária de uma divindade patriarcal. A mimese, por sua vez, deveria ser reduzida a uma estratégia para produzir conformidade e homogeneidade social. Mas o ritual da palavra na forma de encantamentos e canções de

trabalho nos lembra uma sensibilidade mais primordial baseada no reconhecimento mútuo e na racionalidade compartilhada.

Não quero dizer que a sociedade orgânica não tenha um senso de particularidade na variedade dessa unidade experimental. Para o animista, os ursos eram ursos e não bisontes ou seres humanos. O animista discriminava entre indivíduos e espécies com o mesmo cuidado que temos -muitas vezes exibindo uma atenção notável aos detalhes, como revelado nas pinturas rupestres paleolíticas tardias. A abstração *repressiva* do urso individual em um espírito de urso, uma unificação do espírito dos ursos que nega sua especificidade, é, suspeito, um desenvolvimento posterior na elaboração do espírito animista. Ao tornar o urso individual sujeito a formas manipuladoras de predação humana, a generalização nessa forma marca os primeiros passos em direção à objetificação do mundo externo. Antes que houvesse espíritos de urso, provavelmente havia apenas ursos individuais, como sugere Tylor, quando ele nos diz que "se um índio é atacado e dilacerado por um urso, é que o animal caiu sobre ele intencionalmente com raiva, talvez para vingar a mágoa feita para outro urso." Um urso que tem vontade, intencionalidade e conhece a raiva não é um mero epifenômeno de um espírito de urso; é um ser por próprio direito e autonomia.

Abstraindo um espírito de urso de ursos individuais, generalizando do particular para o universal e, além disso, infundindo esse processo de abstração com conteúdo mágico, estamos desenvolvendo uma nova epistemologia para explicar o mundo externo. Se o urso individual é *apenas* um epifenômeno de um espírito animal, agora é possível objetivar a natureza subsumindo completamente o particular pelo geral e negando a singularidade do específico e do concreto. A ênfase da perspectiva animista muda assim de acomodação e comunicação para dominação e coerção.

Esse processo intelectual provavelmente ocorreu em etapas graduais. A lenda de Orfeu, uma das mais arcaicas da mitologia, ainda se baseia na noção de um *espírito guardião*, em vez de um mestre em animais. Orfeu encanta o universo animal em reconciliação e harmonia. Ele é um pacificador em um mundo bruto de "garras e presas". Da lenda de Orfeu, sentimos a existência de um tempo em que pacificação e abstração não eram processos mutuamente exclusivos. Mas efetuamos uma ligeira mudança na ênfase da lenda e

passamos da imagem de um guardião de animais para a de um mestre de animais. Essa mudança é provavelmente o trabalho do xamã que, como sugere Ivar Paulson, encarna concomitantemente o protetor do jogo -o *mestre* de seus espíritos- e o ajudante do caçador. O xamã entrega magicamente o animal caçado nas mãos do caçador: ele é o mestre implícito no domínio. Como ancião e mágico profissional, ele estabelece os novos limites quase-hierárquicos que subvertem a antiga perspectiva animista.

Esse processo consagrado chamado Razão, de generalização e classificação, aparece muito cedo, de forma involutiva e contraditória: a manipulação *fictícia* da natureza começa com a manipulação *real* da humanidade. Embora os esforços do xamã de dar maior coerência ao mundo se tornem um poder social que confere à humanidade maior controle sobre o mundo externo, o xamã e, mais precisamente, seu sucessor -o sacerdote- inicialmente divide este mundo para manipulá-lo. As mulheres, como xamãs ou sacerdotisas, não são mais imunes a esse fenômeno que os homens. Em ambos os casos, Weston La Barre está certamente correto ao dizer que os primeiros caçadores-coletores projetaram a estrutura social do poder secular no sobrenatural, assim como outros grupos: "O ajuste do mito à estrutura social de uma banda de caça é exato. O mito não antecipou a dispensação social posterior, pois a religião refletia apenas a estrutura social então contemporânea".

Além disso, como podemos suspeitar, os xamãs e sacerdotes estão sempre trabalhando. Eles não apenas generalizam e formulam, mas regeneralizam e reformulam. As primeiras coalizões que formam com os anciãos e os chefes guerreiros, mais tarde as questões conflitantes que enfrentam com o surgimento de sociedades agrícolas cada vez mais complexas, impõem novas demandas à sua engenhosidade ideológica que, por sua vez, levam a novas generalizações e formulações. Após sua morte, os xamãs e sacerdotes mais renomados se tornam a matéria-prima para a produção de divindades. É feito um compromisso entre animismo e religião, que introduz o xamanismo na corporação sacerdotal. As primeiras divindades revelam essa nova fusão combinando uma face animal com um corpo humano ou vice-versa, como nos casos da Esfinge e do Minotauro. Inexoravelmente, esse processo de substituição

contínua produz um panteão de divindades inteiramente humanas, mesmo em seu comportamento caprichoso.

À medida que a sociedade se desenvolve lentamente em direção à hierarquia e depois às estruturas de classe, o mesmo ocorre com as divindades. Em uma sociedade hierárquica que ainda está saturada de tradições matricêntricas, a principal divindade é a Deusa Mãe, que personifica a fertilidade e o solo, os domínios combinados de sexualidade e horticultura. Numa sociedade patricêntrica bem arraigada -uma que introduz o macho, suas bestas e o arado no cultivo de alimento- a Deusa Mãe adquire uma consorte masculina, a quem ela gradualmente produz sua eminência à medida que o patriarcado se torna predominante. Esse processo continua em frente através do limiar da "civilização" nas sociedades urbanas até que a socialização das divindades leve a teogonias políticas. Se a comunidade delibera em assembleias, o mesmo acontece com as divindades; se o ato impiedoso de guerra contra as democracias urbanas primitivas leva ao estabelecimento de um governante supremo, uma divindade suprema também tende a emergir. Enquanto o mundo estiver sob o domínio da mediação xamânica e, mais significativamente, sacerdotal, ele tende a permanecer incorporado em uma matriz religiosa. Tampouco se livra do mitopéico e do religioso enquanto o humano domina o humano. As divisões sociais são obscurecidas pelo mito e pela mitologia: até o chefe guerreiro tenta validar seu status social tornando-se sacerdote ou divindade. Forças sociais autoritárias são feitas para aparecer como forças naturais, como as divindades que personificam ou parecem manipulá-las.

Onde a natureza é tocada pelas obras do cultivador de alimentos, a humanidade não teve dificuldade em conceber divindades que fazem parte da terra e do lar doméstico: deuses e deusas folclóricas cujo comportamento era frequentemente determinado por ciclos sazonais ou súplicas humanas. Guerras, catástrofes, fomes e grandes infortúnios ocorreram, com certeza, mas ocorreram no contexto da ordem natural. As divindades da Mesopotâmia, por exemplo, podem parecer mais indisciplinadas e mais severas do que aquelas que presidiram o destino do Egito; o

comportamento do rio na terra anterior era menos previsível e mais destrutivo que o da última. Por mais significativos que sejam, no entanto, as diferenças entre as divindades nas duas grandes civilizações aluviais eram diferenças em grau e não em espécie. A natureza ainda era uma mãe nutridora que prestava cuidados e solicitude. Ela concedeu colheitas exuberantes e segurança à comunidade que a reverenciava e nunca deixava de lhe proporcionar uma recompensa cerimonial própria.

Mas contraste essas terras bem cultivadas com as estepes áridas e o deserto ressecado dos beduínos. Aqui, a insegurança e o conflito entre os guerreiros-pastores patriarcais sobre os direitos dos rebanhos à água são uma condição humana crônica, e é fácil ver por que novas divindades começam a surgir, que assumem uma aparência mais terrível do que a dos espíritos da natureza dos agricultores, deuses, e deusas. Aqui, a natureza parece muito com um punho fechado que caprichosamente mata o homem e seus rebanhos. Não existe uma lareira doméstica da qual ele possa aquecer sua alma após os trabalhos do dia; apenas o campo do nômade com seu ambiente de impermanência. Também não existem campos luxuriantes, atravessados por correntes frias. Para os beduínos, apenas o céu é azul, presidido por um sol escaldante. O amplo horizonte, quebrado por montanhas e planaltos, instila uma sensação da infinidade do espaço, do transcendental e do outro mundo. A mulher, a personificação da fecundidade e uma natureza relativamente benigna para o agriculturismo, não tem lugar simbólico nesse universo gritante -exceto talvez como um mero recipiente para produzir filhos, pastores e guerreiros. Ela não é tão explorada como simplesmente degradada.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Esta descrição é reconhecidamente um "tipo ideal" weberiano. Não leva em consideração muitas variações e complexidades que entram em beduínos ou, mais geralmente, ecologia pastoril. Atualmente, existe um consenso geral de que o pastoralismo representa um desenvolvimento tardio, de fato, uma derivação da sociedade agrícola, não o "estágio" intermediário entre a caça e "estágios" agrícolas aos quais foi atribuído pelos antropólogos do século XIX. Portanto, a estrutura e os valores patriarcais posteriores são misturados com as tradições matricêntricas de modos de vida anteriores. Esse fato pode explicar a posição ambígua das mulheres na Bíblia hebraica e em muitas comunidades pastorais existentes hoje. Nem todas as comunidades pastorais confinam-se ao pastoreio. Elas cultivam comida quando podem e tem interagido pacificamente com as comunidades agrícolas em todos os níveis de desenvolvimento histórica, negociando com eles ou pastando seus rebanhos no restolho da colheita da fazenda. Minha preocupação aqui é principalmente com o que é *único* no mundo pastoral, não com o

Esses nômades pastorais, separados da agricultura pelas mudanças climáticas ou pelas pressões da população sobre a terra, são um povo expulso, perene e inquieto. Eles são amaldiçoados pelas deidades muito cônicas que ainda permanecem entre eles como fantasmas de um Éden perdido. Como pastores, eles são um povo que vive principalmente entre animais domésticos, cada um dos quais é um quantum alienável; o mero *número* de animais que o patriarca possui é uma medida de sua riqueza e prestígio. Poder e fortuna podem ser determinados com exatidão numérica: pelo tamanho dos rebanhos e pelo número de filhos. Dessas pessoas - historicamente os hebreus, que articulam a sensibilidade pastoral *par excellence* - uma nova epistemologia do governo e uma nova divindade surgirão, baseadas no infinito, na expressão dura da vontade masculina e na negação muitas vezes cruel da natureza. Como observado por H. e H. A. Frankfort,.

O princípio dominante do pensamento hebraico é a transcendência absoluta de Deus. O Senhor não está na natureza. Nem a terra, nem o sol, nem o céu são divinos; até os fenômenos naturais mais potentes são apenas reflexos de sua grandeza. Nem sequer é possível nomear Deus ... Ele é santo. Isso significa que ele é *sui generis*. ... Foi acertadamente apontado que o monoteísmo dos Hebreus é um correlato de sua insistência na natureza incondicionada de Deus. Somente um Deus que transcende todo fenômeno, que não é condicionado por qualquer modo de manifestação -somente um Deus não qualificado pode ser o um e único fundamento de *toda* a existência.

Por trás de tais cosmogonias está a dialética de uma racionalidade contraditória, ao mesmo tempo libertadora e repressiva -como razão embutida no mito. Sem dúvida, poderes intelectuais reais estão sendo exercidos; eles estão atualizando-se com materiais mitopéicos. A graduação do pensamento animista do indivíduo para as espécies, dos ursos para os "espíritos de urso", é um óbvio preliminar para uma concepção das forças naturais como humanamente divinas. As divindades são evidências sutis da presença da humanidade na natureza como uma força natural por si só.

---

que compartilha com as muitas comunidades hortícolas e agrícolas que se tornariam objetos de invasões pastorais.

É tentador, aqui, ver as estepes e, particularmente, o deserto como ambientes dominadores que colocaram a humanidade em subjugação à natureza e ver os beduínos envolvidos em uma amarga "luta" com a natureza. No entanto, essa imagem seria muito simplista. Para os beduínos, a severidade do mundo árido do nômade era frequentemente vista como uma fonte de purificação, de fato de liberdade moral e pessoal. Para os grandes profetas hebreus, principalmente figuras como Amós, o deserto era acima de toda a terra para a qual se voltava, para encontrar a força de caráter e probidade moral para combater a injustiça. Daí a nobreza que foi imputada ao pastor, que, vagando com seus rebanhos e abandonado a seus próprios pensamentos, se aproximou mais da divindade do que do cultivador de alimentos. Seu contato com o deserto o imbuíu de um senso de retidão. O significado da contribuição semítica para nossa sensibilidade ocidental não se encontra simplesmente na margem patriarcal que ela deu às hierarquias já existentes das sociedades agrícolas -uma contribuição que enfatizei aqui para fins heurísticos. Também reside na probidade moral e na mentalidade transcendental que generalizaram a imagem concreta da natureza, tão predominante entre os camponeses, em uma supernatureza que era tão surpreendentemente intelectual quanto voluntária em sua abstração.

Assim, com os hebreus, a religião exhibe uma tendência crescente a abstrair, classificar e sistematizar. Apesar de todas as suas contradições óbvias, a Bíblia Hebraica é um relato notavelmente coerente da evolução da humanidade na sociedade. Mesmo na desvalorização dos fenômenos naturais pelos hebreus, temos uma ruptura com o pensamento mitopéico como tal, uma ruptura com os fenômenos como fantasia, uma vontade de lidar com a vida em termos realistas e históricos. A história social, como a vontade de Deus, substitui a história natural como a cosmogonia de espíritos, demônios e seres divinos. Os hebreus, como enfatizaram os Frankforts, propuseram não uma teoria especulativa, mas ensinamentos revolucionários e dinâmicos. A doutrina de um Deus único, incondicional e transcendente, rejeitou valores consagrados pelo tempo, proclamaram novos e adiaram um significado metafísico para a história e para as ações do homem.



O destino do homem se move para o centro do estágio intelectual: é o *seu* destino e o de sua espécie, ainda que na forma do "povo escolhido", que forma um tema central na Bíblia Hebraica.

Mas uma racionalidade antitética permeia esse "ensino revolucionário e dinâmico". Com os hebreus, a epistemologia do governo se destaca como uma *concepção transcendental da ordem*. A dominação torna-se *sui generis*: divide o hiato indivisível. Simplesmente relegar o hebraico Yahweh a uma preempção *monoteísta* de natureza variada ou mesmo às divindades humanas que povoam o mundo pagão é uma simplificação. De fato, esses esforços estavam no ar há séculos antes que o judaísmo adquirisse eminência ao se transformar, em sua forma cristã, numa religião mundial. Os hebreus também não eram as únicas pessoas a se considerarem escolhidas; esse é um arcaísmo tribal que a maioria das pessoas pré-letradas e depois alfabetizadas simboliza em sua nomenclatura étnica quando se descrevem como "O Povo" e outras como "estranhos" ou "bárbaros".

O que torna a Bíblia Hebraica única é que ela é auto-derivada: a vontade de Deus, por assim dizer, é Deus. Nenhuma cosmogonia, moralidade ou racionalidade é necessária para explicá-la, e o dever do homem é obedecer sem questionar. Quando Moisés encontra Yahweh e pede seu nome, a resposta é uma entonação condenatória: "Eu sou o que sou". E mais: "Eu sou me enviou a você." O que Moisés confronta não é apenas um Deus único ou um ciumento; ele confronta um Deus sem nome cuja transcendência O fecha a todos os seres além de Sua própria existência e vontade. O concreto agora se torna completamente o mero produto do universal; o princípio pelo qual o animismo e as primeiras cosmogonias devem evoluir do particular para o geral foi totalmente revertido. A ordem das coisas emerge não da natureza para a Supernatureza, mas da Supernatureza para a natureza.

Caracteristicamente, a noção bíblica de criação "não é uma cosmogonia especulativa", observa Rudolph Bultmann, "mas uma confissão de fé em Deus como Senhor. O mundo pertence a ele e ele o sustenta por seu poder". Este mundo está agora permeado por hierarquia, governante e governado, sobre quem preside essa abstração sem nome, o Senhor. O homem visto pelos olhos do Senhor é uma criatura totalmente abjeta, mas, visto dos nossos, um

hierarca por direito próprio. Pois o Senhor ordena que Noé seja "temido" por "todos os animais da terra", "por todas as aves no ar" e por "tudo o que se move sobre a terra e ... todos os peixes do mar". A comunicação que o animista consegue magicamente com o animal caçado, primeiro como um ser individualizado e mais tarde como um epifenômeno de um espírito de espécie, não se transforma em "medo". Que os animais podem sentir "medo" ainda reconhece sua subjetividade -um sentimento, ironicamente, que compartilham com pessoas que são inspiradas pelo "medo de Deus"-, mas é uma subjetividade que é colocada sob domínio humano.

Igualmente significativo, as pessoas também são apanhadas em um nexos de dominação humana. O poder bíblico é a *mana* que todos os senhores podem usar contra seus escravos: governante contra governados, homem contra mulher, os mais velhos contra os jovens. Portanto, não precisamos ter dificuldade em entender por que a Bíblia Hebraica se torna um documento universalizado: o código supremo do Estado, escola, oficina, corpo político e família. É o *mana* que adquiriu armadilhas metafísicas que o tornam virtualmente invulnerável à incredulidade que um mundo cada vez mais secularizado traz ao *mana* do chefe guerreiro, rei divino e patriarca doméstico. "O pensamento hebraico não superou inteiramente o pensamento mitopéico", observam os Frankfort. "Criou, de fato, um novo mito -o mito da Vontade de Deus". No entanto, mais do que mito está envolvido nas injunções de Yahweh. Por trás das histórias, episódios e história que a Bíblia Hebraica contém, há um apriorismo filosófico nascente que liga a soberania humana ao comportamento agressivo. A perpetuação da hierarquia, com efeito, aparece como uma questão de sobrevivência humana em face de forças inexoráveis.

A vontade de Yahweh completa a crescente separação entre sujeito e objeto. Mais significativamente, Sua vontade dividiu os dois não apenas como detalhes que contribuem para uma totalidade mais rica, mas de maneira antagônica: o objeto é submetido ao sujeito. Eles são divididos em opostos, que envolvem uma negação do concreto, da facticidade e do corpo pelo abstrato, pelo universal e pela mente. O espírito agora pode se opor à realidade, do intelecto ao sentimento, da sociedade à natureza, do homem à mulher e da pessoa a pessoa, porque a ordem das coisas expressa por "Eu sou" de

Yahweh o ordenou. Não é necessário invocar costumes, leis ou teoria para explicar essa ordem; a Vontade transcendental de Deus -um deus *sui generis*- ordenou essa dispensação. Não cabe ao homem questionar Sua onipotência.

Essa separação religiosa da ordem mundial em termos de soberania, em vez de complementaridade, serviria bem a seus acólitos. Para as classes dominantes emergentes e o Estado, forneceu uma ideologia de obediência irracional, de governo por decreto e os poderes de retribuição sobrenatural. E alcançou essa transformação arrebatadora não invocando a natureza e suas divindades -o "espírito de urso, as divindades parte humana e parte animal tipificadas pelo religioanimismo egípcio ou pelas divindades antropomórficas irascíveis da Suméria e da Grécia -mas invocando uma supernatureza completamente desencarnada, abstrata e sem nome que permitia a codificação da pura crença sem as restrições da realidade empírica. A paisagem desértica dos beduínos meramente aguçou essa ideologia, mas não a formou, pois o "pacto beduíno" tende a desmentir suas reivindicações políticas de soberania irrestrita. De fato, é duvidoso que uma ideologia tão exigente de subserviência e obediência por parte dos patriarcas quanto de suas esposas, filhos e retentores possa ter vindo de simples beduínos que logo se estabeleceriam em um modo de vida agrícola. Essa ideologia foi patenteada por sacerdotes e comandantes militares, por severos legisladores e soldados espartanos, tão claramente incorporados na figura de um Moisés. O fato de o Senhor exigir de Moisés uma tenda de pelo de cabra para sua morada terrena sugere que a ideologia, em suas primeiras partes da Bíblia Hebraica, foi formulada quando as tribos hebraicas confederadas estavam avançando para Canaã. Mais tarde foi elaborado, após a conquista da terra, um documento ético ricamente humanístico e altamente idealista.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Ironicamente, os valores beduínos moralmente exigentes e anti-naturalistas da Bíblia hebraica tiveram um papel mais formativo no Novo Testamento do que no Antigo, apesar do evangelho do amor do Cristianismo. No período diretamente anterior ao surgimento do Império Romano, o judaísmo adquiriu um caráter altamente ético. Os profetas hebreus, particularmente Amós, imbuíram ao judaísmo um compromisso com a justiça e um ódio à tirania tão intenso que os judeus antigos se revoltaram incessantemente contra o império romano, levando finalmente à destruição da Judéia como entidade nacional. Na época de Jesus, os fariseus haviam

Com os gregos, a epistemologia do governo é transformada de um princípio moral, baseado na fé, em um princípio ético, baseado na razão. Embora o pensamento mitopéico nunca esteja ausente do legado cultural helênico, ele assume uma forma altamente intelectualizada ou é antecipado pela mente, ou *nous*. O domínio grego da razão não está focado na Supernatureza; seu lugar autêntico é a *polis*, ou a chamada cidade-estado.

Como o clã patriarcal semita, a *polis* também é parcialmente moldada por um ambiente natural atraente: montanhas que enrugam o promontório grego e promovem um alto grau de autonomia comunitária e virtuosismo pessoal em quase todas as tarefas, da agricultura à metalurgia e a guerra. A palavra *amador* é de origem latina, mas reflete com precisão a predisposição helênica a um grau modesto de competência em todos os campos, para equilíbrio e autossuficiência (*autarkeia*), que marcou tão caracteristicamente as comunidades que habitam as montanhas no passado e colocou a impressão de autoconfiança, caráter, resistência e espírito de amor à liberdade em seus habitantes. Para esses povos, a independência de espírito tendia a se tornar um fim em si mesma, embora seu isolamento também pudesse produzir um estreito paroquialismo que militava contra qualquer amplitude de visão real.

O intelectualismo helênico estava centrado principalmente nos *poleis* costeiros e insulares da antiguidade, onde foi encontrado um raro equilíbrio entre o espírito livre das origens das montanhas e o espírito cosmopolita de seus contatos marítimos. Dentro dessas *poleis*, especificamente nos atenienses, surgiu um novo dualismo: o lar, ou

---

reformulado o Código Deuteronômico em um dos mais humanos do mundo antigo. A *lex Talionis* mosaica, com sua demanda por "olho por olho", foi substituída por compensação econômica; o castigo corporal era bastante restrito; o uso da provação para determinar o adultério feminino foi abolido; finalmente, tanto os devedores quanto os escravos eram tratados com um grau de consideração praticamente inédito na época. Como indica a *Revolução na Judéia* de Hyam Maccoby (Nova York: Taplinger Publishing Co., 1980), a interface entre judaísmo e cristianismo foi grosseira, quase cnicamente reescrita pelos autores helenísticos dos evangelhos existentes. Segundo Maccoby, esses autores distorceram além de qualquer reconhecimento os objetivos nacionalistas de Jesus, as ideias éticas de seus seguidores nazarenos e a mensagem ativista da Igreja de Jerusalém liderada pelo irmão de Jesus, James.

*oikos*, e a *ágora* (um mercado que, com o tempo, foi transformado em um centro cívico altamente variado) foram contrapostos um ao outro. A *ágora*, mais amplamente, a própria *polis* "era a esfera da liberdade", como Hannah Arendt observou, ecoando o motivo da *Política* de Aristóteles. Na medida em que casa e polis estavam relacionados entre si,

era uma questão comum que o domínio das necessidades da vida no lar era a condição para a liberdade da *polis*. ... O que todos os gregos filósofos, não importa o quão opostos à vida na *polis*, tomavam como certo é que liberdade está exclusivamente localizada no campo político, essa necessidade primordial é um fenômeno pré-político, característico da organização doméstica privada, e que força e violência são justificadas nesta esfera porque são o único meio de dominar a necessidade -por exemplo, dominando escravos- e tornar-se livre. Porque todos os seres humanos estão sujeitos à necessidade, eles têm direito à violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de se libertar da necessidade da vida pela liberdade do mundo.

Esse dualismo epistemológico entre necessidade e liberdade, um dualismo totalmente estranho ao pensamento monístico hebraico, repousava em suposições tão amplas sobre natureza, trabalho, individualidade, razão, mulher, liberdade e técnicas que exigiria um trabalho separado para lidar adequadamente com eles. Aqui, ofereço um exame superficial de algumas dessas suposições, com particular referência ao legado ocidental da dominação, e deixo suas implicações para um estudo posterior.

Para começar, a racionalidade grega não promoveu completamente a rejeição da natureza. Uma natureza *domesticada* pelo homem, notadamente os campos ordenados do agricultor e os bosques sagrados das divindades, era um agradável desiderato. Eles eram refrescantes para os olhos e para o espírito. A natureza, nessa forma, estava impregnada de razão e esculpida pela criatividade humana. O que os gregos temiam e resistiam completamente era natureza selvagem e indomável (como Havelock Ellis deveria enfatizar) -uma natureza *bárbara*, por assim dizer. A natureza selvagem não era meramente pré-política; estava além do reino da ordem. Nem a razão nem a necessidade poderiam encontrar um lar no emaranhado da floresta desenfreada e seus perigos. A noção grega

de dominação da natureza pelo homem -uma noção que não era menos real do que a moderna- não encontraria fixação e significado ali. Na mente grega, a *polis*, que incluía seus arredores bem revestidos, travava uma batalha constante contra a invasão do mundo natural indisciplinado e seus habitantes bárbaros. Dentro de seus limites, a *polis* criou um espaço não apenas para o discurso, a racionalidade e a "boa vida", mas também para os *oikos*, que pelo menos tinham seu próprio domínio de ordem, embora de caráter pré-político. Por trás da supremacia da *polis* sobre os *oikos* havia um dualismo mais universal, a supremacia da ordem ou do *kosmos* sobre a dissolução ou caos sem sentido. Toda a filosofia da natureza grega tomou essas coordenadas intelectuais -particularmente quando se referiam à coerência da *polis* contra as forças da incoerência- como seus pontos de referência básicos. O amor pela natureza selvagem viria depois, com a Idade Média europeia.

Da mesma forma, o racionalismo grego não denegriu trabalho e materialidade. De fato, o yeoman ateniense, o *hoplita* que, como cidadão agricultor, formou a espinha dorsal militar da democracia clássica, trabalhou de mãos dadas com sua ajuda contratada e com os escravos que ele podia se dar ao luxo de possuir. Frequentemente, essa pequena força de trabalho compartilhava a mesma tarifa e condições materiais de vida. O amor grego do corpo humano, o atletismo e o respeito pela forma física são proverbiais. O que o racionalismo grego degradou completamente -e falamos de suas elites- foi o trabalho associado ao comércio e à busca de lucro. Pois no mercado estavam as forças que ameaçavam minar o ideal helênico de autossuficiência, equilíbrio e limite -isto é, do *kosmos* que poderia ser minado tão facilmente pelo *chaos* quando a vigilância da razão era relaxada.

Em uma passagem amplamente citada, Aristóteles articulou esse medo com uma clareza caracteristicamente helênica. Há algumas pessoas que

Acreditam que a obtenção de riqueza é o objeto da gestão familiar e de toda a ideia de suas vidas é que eles deveriam aumentar seu dinheiro sem limite, pelo menos para não o perder. A origem dessa disposição nos homens é que eles pretendem viver apenas e não viver

bem; e como seus desejos são ilimitados, eles também desejam que os meios de gratificação devem ser sem limite.

Para Aristóteles, a ameaça do ilimitado não reside apenas no desequilíbrio e dependência; também reside na subversão da forma - sem a qual a própria identidade se dissolve e o significativo é suplantado pelo sem sentido.

Portanto, mais do que o contrapeso proporcionado pelo equilíbrio, os gregos buscavam um arranjo ordenado das dualidades que haviam introduzido na tradição intelectual ocidental: a dualidade entre natureza e sociedade, trabalho e tempo livre, sensualidade e intelecto, indivíduo e comunidade. As dualidades existiam e adquiriam significado apenas porque existiam em contrapartida, cada uma em oposição e em conjunto com a outra. O gênio da razão era reconhecer e ajustar a tensão entre eles, dando prioridade epistemológica e social ao segundo termo na dualidade sobre o primeiro. Até a *polis*, concebida como o reino da liberdade, era continuamente atormentada pelo problema de a comunidade ser capaz de manter uma identidade entre o interesse coletivo e o indivíduo. "Na ideologia ateniense, o estado era superior e antecedente a seus cidadãos", observa Max Horkheimer. Como se viu, pelo menos por um breve período de tempo:

Essa predominância da *polis* facilitou, em vez de dificultar, a ascensão de indivíduo: efetuou um equilíbrio entre o estado e seus membros, seja entre liberdade individual e bem-estar comunitário, como em nenhum outro lugar mais frequentemente retratado do que na Oração Funeral de Péricles.

Mas, na mente helênica, a ordem sempre teve que resistir à desordem -*kosmos* para resistir ao *caos*. Essa imagem é essencial para se entender como os gregos -e toda classe dominante europeia que deveria acompanhar o declínio da *polis*- deveriam pensar sobre a condição humana. Apesar de seus elogios ao equilíbrio e ao contrapeso, a nota predominante no pensamento helênico sempre foi uma organização hierárquica da realidade. Sempre foi afirmado em termos racionais e seculares, mas não podemos esquecer que o *caos* tinha uma substancialidade muito mundana e terrena na forma de uma grande população de escravos, estrangeiros, mulheres e libertos

potencialmente indisciplinados que foram colocados em status inferior dentro da *polis* ou não tinha status mesmo.

Os principais arquitetos da epistemologia hierárquica da Grécia -Platão e Aristóteles- tinham uma longa linhagem filosófica enraizada na filosofia da natureza pré-socrática. Como explicar o domínio de literalmente metade da polis, de suas mulheres e de um número muito substancial de escravos? Como negar direitos civis e políticos aos residentes estrangeiros e libertos que literalmente infestaram a polis e prestaram seus serviços cotidianos mais essenciais? Essas questões tinham que ser resolvidas em termos racionais, sem recorrer a mitos que abriam a porta ao *chaos* e ao seu passado sombrio.

Para Platão e Aristóteles, uma resposta racional exigia objetividade intelectual, não a revelação divina e a vontade divinizada do pensamento social hebraico primitivo. A noção de igualdade humana (que a Bíblia não exclui e que seus maiores profetas, de fato, enfatizavam) tinha que ser impugnada por razões *naturalísticas* -uma natureza racional ordenada que a mente grega poderia aceitar. Aqui, Platão e Aristóteles concordaram. Mas eles estavam divididos no locus dessa natureza, o caldeirão real em que as diferenças entre as pessoas podiam ser estratificadas em sistemas de comando e obediência.

A estratégia de Platão era, sob muitos aspectos, a mais atávica: as diferenças nas capacidades e nos desempenhos individuais decorrem das diferenças nas almas. Os poucos que estão equipados para governar -os guardiões da sociedade idealizada de Platão (com o título sem sentido *The Republic*)- nascem com almas "douradas" e "prateadas". Aqueles com almas "douradas" são destinados por suas qualidades espirituais inatas a serem os filósofos-governantes da polis; aqueles com almas "prateadas", seus guerreiros. Os dois são treinados da mesma maneira em um regime rigoroso que promove o atletismo, o compartilhamento comunitário de todos os bens e meios de vida - uma solidariedade familiar que essencialmente transforma todo o estrato em um grande *oikos*- e uma negação espartana de luxo e conforto. Posteriormente, as almas visivelmente "douradas" e "prateadas" são funcionalmente separadas -as primeiras, para



desenvolver suas qualidades intelectuais e teóricas; as últimas, para elaborar sua capacidade de cumprir responsabilidades práticas, geralmente militares.

O restante da população -seus agricultores, artesãos e comerciantes, que têm almas “de bronze” ou “de ferro” - é pouco mencionada. Aparentemente, eles terão uma vida mais segura esculpida por seus guardiões. Mas suas formas de vida não parecem ser muito diferentes das dos plebeus nos dias de Platão. *A República* é, portanto, essencialmente autoritária -em alguns aspectos, totalitária. Os filósofos-governantes são livres para mentir descaradamente (ou "nobrememente", nas palavras de Platão) a toda a população no interesse da unidade social e purgar a *polis* de ideias e literatura "ignóbeis". Aqui, Platão inclui notoriamente a poesia homérica e, provavelmente, o drama contemporâneo de sua época que ele considerava degradante à imagem da humanidade dos deuses.

Por outro lado, as mulheres no estrato guardião gozam de completa, mesmo irrestrita, igualdade com os homens. Platão, depois de remover os *oikos* da vida da classe dominante e substituí-los por uma forma de comunismo doméstico, mudou o domínio da necessidade, do pré-político, para os ombros dos plebeus. Com uma lógica inexorável, ele não vê nenhuma razão pela qual as mulheres no estrato guardião devam agora ser tratadas de maneira diferente dos homens. Portanto, tudo o que limita suas atividades -seja guerra, atletismo, educação ou atividades filosóficas- são suas habilidades físicas. Elas podem ser governantes filósofos não menos que homens de estatura intelectual comparável. Tampouco as almas "douradas" ou "prateadas" que "sofrem mutações" entre os plebeus devem ser impedidas de entrar no estrato guardião. Da mesma forma, as almas "de bronze" ou "de ferro" que aparecem entre os filhos dos guardiões devem ser arrancadas do estrato dominante e colocadas entre os plebeus.<sup>24</sup>

Apesar de todos os elogios que *A República* deveria receber ao longo dos séculos após sua composição, não é uma utopia, uma visão

---

<sup>24</sup> A teoria tripartite das almas de Platão não foi deixada de lado no *The Republic*. Surgiu novamente em teorias gnósticas muito radicais da antiguidade tardia e em heresias cristãs combatidas na Idade Média e na Reforma. Veja os capítulos 7 e 8.

de uma sociedade comunista ou, em qualquer sentido, do termo democracia. É uma forma ideal, um *eidos*, no mundo metafísico das formas de Platão. O que deve ser enfatizado aqui, é que a racionalidade de Platão é implacável, mesmo cínica ou divertida, hierárquica. A *polis*, para sobreviver do ponto de vista de Platão, teve que ceder à "crueldade da razão", por assim dizer, e seguir a lógica de dominação. Sem hierarquia e dominação, não pode haver *kosmos*, nenhuma ordem. Os gregos -e só eles preocupam Platão, devem alterar drasticamente a *polis* ao longo das linhas ditadas por uma epistemologia repressiva.

Para Aristóteles, a idealidade racionalista de *A República* é equivocada. Sua pureza teórica a remove de sua categoria de razão prática à qual a formulação racional de uma *polis* e sua administração pertence. Portanto, Aristóteles está em desacordo com a "crueldade da razão" de Platão, que desmaterializa os problemas pragmáticos de ordenar a *polis* em linhas viáveis. Sua *Política* empreende uma crítica severa da *polis* ideal como tal, incluindo a de Platão e as propostas por seus antecessores. Talvez nenhum trabalho exercesse uma influência mais profunda: refletir o pensamento social ocidental. O que conta para nossos propósitos são a estratégia e as preocupações intensamente críticas de Aristóteles. A razão deve exorcizar seus próprios mitos, notadamente a tentativa de Platão de idealidade e propensão a se afastar dos problemas práticos da administração e reconstrução social.

As principais preocupações de Aristóteles na *Política* são distintamente as de seu tempo: escravidão, a natureza da cidadania e a classificação racional de *poies* que valida a escolha de um tipo em detrimento de outro. Em todo o caso, a razão deve ser informada pela ética e pelo desejo do homem racional de levar a "vida boa", que de maneira alguma se limita ao material. O trabalho estabelece claramente uma base racional para a escravidão e patriarcado, e uma meritocracia política como arenas autênticas da cidadania. Para Aristóteles, os gregos foram dotados pela geografia, clima e suas qualidades intelectuais inatas para governar não apenas os bárbaros, mas também escravos e mulheres -ambas são "pré-políticas" e que se beneficiam profundamente das faculdades mentais "superiores" de seus mestres masculinos. Dada a racionalidade "inferior" da mulher e do escravo, sua incapacidade de formular políticas e cursos

significativos de comportamento, elas, não menos que seus senhores, se beneficiam de sua racionalidade "superior" e de sua capacidade de orientá-las e governar seu comportamento não-racional. A escravidão e o patriarcado, na verdade, são vistos como presentes da razão, não como suas cadeias.

Apesar de suas diferenças, Platão e Aristóteles elaboraram os meios sociais com uma consistência e lógica que devem ter parecido impecáveis para muitos de seus sucessores. E ambos lançaram não apenas os fundamentos para uma filosofia social racional, mas estabeleceram uma tradição epistemológica repressiva que abrange épocas inteiras do pensamento ocidental. Várias sociobiologias foram inspiradas nas teorias platonistas e neoplatônicas. A teoria aristotélica era adquirir um incrível legado composto que alcança a teologia tomista e, apesar de sua severa orientação de classe, o "socialismo científico".

Mais importante ainda, os dois pensadores, na verdade o pensamento helênico como um todo, hierarquia universalizada como racional -talvez democrática quando possível, geralmente totalitária quando necessário. Por sua própria existência, a *polis* criou uma nova tradição nas noções ocidentais de cidadania e transmitiu a elas uma secularidade sem precedentes que deu ao pensamento social moderno seus autênticos fundamentos. Também criou as questões que afetariam a mente e a práxis ocidentais nos próximos séculos -e uma mentalidade completamente repressiva para lidar com elas. Para o bem ou para o mal, não estamos em nenhum sentido livres da mundanidade, sinceridade e lógica desse legado. Adubada com o pensamento hebraico, a intelectualidade europeia nasceu na Atenas clássica e atravessou os séculos até que, gostemos ou não, continuamos sendo seus herdeiros.

As mentalidades hebraica e helênica eram semelhantes em seu compromisso com as relações hierárquicas estruturadas em torno da fé ou da racionalidade. Objetivamente, percorremos um longo caminho desde a astúcia da corporação sacerdotal em transformar os valores dos clãs contra a sociedade orgânica; da ascensão e papel de comando dos chefes guerreiros e suas comitivas na expansão da esfera civil do homem; da desintegração de uma economia comunitária em

uma economia senhorial; e, finalmente, do surgimento da cidade como arena para a dissolução dos relacionamentos de parentesco e do juramento de sangue pela cidadania, interesses de classe e Estado. Vimos como a vontade transcendental de Yahweh e os elementos racionais da epistemologia helênica estruturaram a diferenciação ao longo de linhas antagônicas, violando o senso de complementaridade e interpretação do animista de interpretação da realidade concreta ao longo de linhas conciliadoras.

O legado da dominação desenvolve-se, assim, como uma manipulação de instituições e sensibilidades primordiais umas contra as outras, geralmente por meras mudanças de ênfase na realidade social e na sensibilidade pessoal. Abstração e generalização, seja como fé ou razão, são usadas não para alcançar a totalidade ou a plenitude, mas para produzir um antagonismo divisivo nos domínios objetivo e subjetivo. Outras epistemologias possíveis, que poderiam ter favorecido uma "abertura mais descontrainda do eu à percepção", para usar as palavras de Alvin Gouldner, foram ignoradas em favor dos "valores centrados no domínio e no controle". Esse desenvolvimento desnecessariamente divisivo pode ser visto como uma traição da sociedade e sensibilidade ao que a mente ocidental reivindicou por si mesma como a "história da humanidade". Agora que estamos começando a colher a terrível colheita dessa traição, devemos desafiar as reivindicações dessa história à soberania.

Mas a história dessa traição não termina com essas mudanças institucionais e subjetivas. Ela alcança mais profundamente o âmago da psique, internalizando a hierarquia e a dominação como traços eternos da natureza humana. Mais do que a vontade de Yahweh e a racionalidade da antiguidade clássica são necessárias para garantir o domínio como uma característica essencial da individualidade. Esse recurso implica não apenas o compromisso da humanidade com sua própria repressão através da fé e da razão; também deve *se policiar* internamente adquirindo um "princípio da realidade" auto-regulador (para usar os termos de Freud), baseado na culpa e na renúncia. Somente então os governados podem ser plenamente cúmplices de sua opressão e exploração, forjando dentro de si o Estado que comanda mais pelo poder da "voz interior" do arrependimento do que pelo poder da violência física mobilizada.

Nem Freud nem Marx nos ajudaram a entender completamente esse processo. Cada um a seu modo absolveu a "civilização", especificamente sua forma ocidental, de sua culpa muito real ao formular um princípio de realidade baseado em regras. Ao tornar a auto-repressão (Freud) e a autodisciplina (Marx) o ponto histórico para alcançar o domínio da natureza -e, finalmente, a visão de Freud, não menos que a de Marx, se resume *exatamente* a esse projeto social vitoriano- eles fizeram da dominação uma fase indispensável ou momento na dialética da civilização. Seja como sublimação ou produção, o autodomínio da humanidade persiste como uma pré-condição para o desenvolvimento social.

Termos como repressão, renúncia e disciplina, usadas no sentido psicológico típico, têm sido muitas vezes eufemismos para opressão, exploração e impotência. E eles têm sido astutamente ligados a "propósitos históricos" que nunca serviram aos fins da "civilização", quaisquer que sejam, mas simplesmente ao engrandecimento e poder das elites e classes dominantes. Em grande medida, o corpus teórico de Marx e Freud obscurece e oculta até que ponto essas tentativas de manipular o eu são na verdade extensões dos interesses de classe na identidade de pessoa. Mas agora está ficando evidente que esses interesses estão criando uma psique apática, cheia de culpa e sem vontade que serve não para promover o desenvolvimento social, mas para subvertê-lo. O domínio humano por humano, tanto interna quanto externamente, começou a corroer a própria individualidade. Ao tornar a personalidade cada vez mais inorgânica, pulverizou o próprio eu que presumivelmente se presta à repressão e à disciplina. Em termos de individualidade contemporânea, resta muito pouco para moldar ou formar. A "civilização" está "avançando" não tanto nas costas da humanidade, mas, estranhamente, sem ela.

Mais recentemente, a sociobiologia forneceu seu próprio reforço a esse "paradigma" freudo-marxista. A noção de que o cérebro humano, como produto da evolução biológica, contém componentes autonômicos primários, "animalescos" e, limitando os dois, componentes cerebrais "superiores", mais complexos que precisam modificar, representar ou disciplinar os impulsos brutos do cérebro "inferior" "animalesco" para evitar desordens sociais e comportamentais é claramente ideológico. Sua gênese no dualismo

helênico é óbvia. O fato de termos cérebros em camadas que executam muitas funções sem pensar é sem dúvida neurologicamente correto. Mas atribuir a camadas específicas funções *sociais* que são distintamente influenciadas por interesses hierárquicos e de classe; criar um termo abrangente como "civilização" que incorpore esses interesses em uma biologia da mente; e, finalmente, promover uma hipostatização vitoriana do trabalho, renúncia, culpa, sublimação e disciplina a serviço da produção industrial e excedentes lucrativos - tudo isso é ancorar os da vontade de Yahweh e a racionalidade repressiva helênica na evolução e na anatomia.

Para tornar esse desenvolvimento ideológico mais claro, voltemos a certas suposições que são construídas em categorias psicanalíticas e veremos como elas se sustentam antropológicamente. Quando se fala em sociedades orgânicas, é significativo dizer que a vida social cria um "princípio da realidade" repressivo? Que a necessidade de atividade produtiva requer o adiamento de satisfação e prazer imediatos? Esse jogo deve dar lugar ao trabalho e completa liberdade a restrições sociais que contribuem para a segurança? Ou, em termos mais fundamentais, que a renúncia é uma característica *inerente* à vida social e a culpa é a restrição que a sociedade incute no indivíduo para prevenir a transgressão de suas regras e costumes?

Admito que essas questões simplificam muito o papel que os freudianos e freudo-marxistas atribuem a uma racionalidade repressiva. No entanto, é precisamente nos níveis em que os argumentos psicanalíticos são mais simplificados que encontramos as diferenças mais importantes entre sociedades orgânicas e hierárquicas. Talvez a melhor resposta geral que possa ser dada a todas essas perguntas seja a seguinte: há muito pouco para renunciar ou reprimir quando muito pouco foi formado. Os instintos nitidamente gravados que psicólogos do passado imputaram à natureza humana são agora conhecidos como lixo. A natureza humana *existe*, mas parece consistir em tendências e potencialidades que se tornam cada vez mais definidas pela instilação de necessidades sociais. O instinto sexual se torna um objeto de repressão quando a sociedade o sobre-estimula e frustra concomitantemente o que exagerou em primeiro lugar -ou, é claro, quando a sociedade apenas bloqueia a satisfação adequada das

necessidades biossexuais mínimas. Até o prazer, concebido como a realização do desejo ou como um "princípio" amplo (a seguir à nomenclatura freudiana), é socialmente condicionado. Se a gratificação imediata é frustrada pelo próprio mundo natural, não é necessário um aparelho renunciante para "reprimir" essa "necessidade". A "necessidade", se é que existe, simplesmente não pode ser atendida, e o que há de mais humano na natureza humana é que os seres humanos possam conhecer esse fato severo.

Nas sociedades orgânicas, a vida social aproxima-se mais ou menos desse estado de coisas. A natureza geralmente impõe condições tão restritivas ao comportamento humano que os limites sociais encontrados pelo indivíduo são quase congruentes com os criados pelo mundo natural. O "superego" e o "ego", para usar as categorias freudianas, formadas pela criança, parecem ser (como costumam ser de fato) os produtos de limitações naturais transmutadas em relações sociais. A forte tensão entre a criança e seus pais e entre o indivíduo e a sociedade, que a repressão pressupõe, é atenuada pelo fato de o mundo natural formar a matriz para o mundo social e impor limites ao seu desenvolvimento. Declarado em termos freudianos, o "princípio do prazer" é confirmado pelo "princípio da realidade". *Os dois simplesmente não são distinguíveis um do outro na medida em que estão nas sociedades hierárquicas e de classe.* A sensibilidade receptiva, tão característica da sociedade orgânica, ainda precisa ser subvertida pela atitude exigente e agressiva que fornece à "civilização" sua lógica de razão e instituições repressivas.

Consequentemente, as sociedades orgânicas não fazem os julgamentos morais que geramos continuamente contra transgressões de nossas regras sociais. No mundo pré-letrado, as culturas normalmente se preocupam com os efeitos objetivos de um crime e se são adequadamente retificados, *não* com seu status subjetivo em uma escala de certo e errado. "Visto a partir de certos dados africanos, um crime é sempre um mal feito à sociedade que foi detectado", observa Paul Radin. "Um erro cometido com pleno conhecimento de que era assim, mas que não foi detectado é apenas um fato que não tem consequências sociais". Embora possa haver uma dimensão "espiritual" no "estado de espírito do transgressor", não há "sentimento de pecado no significado hebreu-cristão do termo". Tudo

o que a sociedade pede ao transgressor é que ele ou ela simplesmente reconheça que uma ofensa foi cometida contra a harmonia da comunidade. Se a ofensa for corrigida, nenhum estigma será anexado à ação. "Na verdade, isso serve como o melhor e mais eficaz impedimento para as transgressões", enfatiza Radin com fervor utilitário característico. Ele continua observando que quando um Bantu foi perguntado

se ele era penitente no momento em que cometeu um certo crime o nativo respondeu: "Não, não havia sido descoberto então", não havia cinismo implicado nem era um sinal de depravação moral. Nenhuma perturbação na harmonia da vida comunitária havia ocorrido.

O nativo pode sentir *vergonha* se a transgressão for descoberta ou perder a cara como resultado da desaprovação do público, mas ele ou ela não sente *culpa*, notadamente, um sentimento interno de culpa e ansiedade que evoca arrependimento e desejo de expiação.<sup>25</sup>

A culpa e o arrependimento, diferenciados da vergonha e da necessidade prática de corrigir os efeitos de uma transgressão social, tornam-se traços de caráter com o surgimento da moralidade. Historicamente, a formulação de preceitos morais é inicialmente obra do profeta e sacerdote; depois, em suas formas mais sofisticadas, como ética, é o domínio do filósofo e pensador político. Esses preceitos refletem um estado mental completamente diferente do que ocorre na sociedade orgânica. Dizer que as transgressões sociais são "ruins" e que a obediência aos costumes da sociedade é "boa" é bem diferente de dizer que um comportamento sustenta a harmonia do grupo e que outro a interrompe. "Bom" e "ruim" são julgamentos éticos morais e posteriores. Eles não são delimitados exclusivamente para atos. O que torna "bom" e "ruim" particularmente significativo é que eles são evidências das intuições sutis dos códigos sociais na psique do indivíduo: os julgamentos que os indivíduos fazem quando

---

<sup>25</sup> Minhas citações são extraídas do excelente trabalho de Paul Radin, *O mundo do homem primitivo* (Nova York: Henry Schuman, Inc., 1953). Aparentemente, independentemente de Radin, E. R. Dodds fez a distinção entre uma cultura de vergonha e uma cultura de culpa na mesma época, baseado principalmente em materiais helênicos antigos. Veja E. R. Dodds: *Os gregos e os irracionais* (Berkeley: University of California Press, 1951). Que eu não puxe extensivamente sobre o trabalho de Dodds deve-se apenas à supervisão. Seu trabalho não me era conhecido quando essas linhas foram escritas.



se aconselham com suas consciências -esse produto enormemente poderoso da socialização. Veremos mais tarde que a moralidade, particularmente quando se transforma em sua forma *racional* como ética, promove o desenvolvimento do interesse pessoal, da individualidade e de um novo conhecimento do bem e do virtuoso. Aqui, estou preocupado principalmente com as sanções emocionais altamente opacas chamadas *costumes*. Visto dessa perspectiva, a moralidade foi planejada para mistificar e ocultar um sistema de *comportamento* igualitário e outrora unificado. Os padrões aparentemente morais dessa comunidade estavam centrados não em torno da "pecaminosidade" do comportamento ou dos comandos inquestionáveis de uma divindade patriarcal e de um Estado despótico, mas em torno dos efeitos *funcionais* do comportamento na integridade e viabilidade da comunidade.<sup>26</sup>

Com o colapso da comunidade orgânica, os privilégios começaram a substituir a paridade e a sociedade hierárquica ou de classe começou a substituir os relacionamentos igualitários. Os preceitos morais poderiam agora ser usados para obscurecer a mutilação da sociedade orgânica, tornando os valores sociais objeto de critérios ideológicos e não práticos. Uma vez que os atos eram transferíveis do mundo real para esse reino mistificado, as regras da sociedade eram livres para misturar a própria realidade e obscureciam as contradições que agora emergiam no campo social.

Mas, até agora, esse processo era apenas o lado *ideológico* de uma reestruturação mais crucial da própria psique. Pois a moralidade não apenas enfatizou sua soberania sobre o comportamento manifesto como restrições aos atos "imorais"; foi mais longe e assumiu a guarda contra os pensamentos "maus" que assediavam a mente do indivíduo. A moralidade exige não apenas "virtude" comportamental,

---

<sup>26</sup> Essa distinção vale a pena aprofundar com dois exemplos. O que o povo Bantu culpa "não é trapaça, nem roubo", observa W. C. Willoughby", mas "uma falta de jeito de operação que leva à detecção." Essa atitude "amoral" deveria permanecer nos tempos históricos como norma comportamental em Esparta, a menos desenvolvida das cidades-estados gregas. Como parte de seu treinamento militar, jovens espartanos foram enviados para roubar cidadãos de suas próprias comunidades e matar servos ou *helotes* suspeitos de atitudes agressivas em relação aos seus amos. O que foi vergonhoso, não mau, foi o fato de terem sido pegos. Para os hebreus e os atenienses, por outro lado, trapacear e roubar eram considerados intrinsecamente repreensíveis, não apenas como atos sociais, mas como violações do mandamento divino ou comportamento racional.

mas também espiritual e psíquica. A avaliação racional do certo e do errado é ignorada. Isso deveria ser deixado para a ética. Hierarquia, classe e, finalmente, o Estado penetram no próprio tegumento da psique humana e estabelecem dentro dela poderes internos não-reflexivos de coerção e restrição. A esse respeito, eles alcançam uma autoridade "sanitizante" que nenhuma instituição ou ideologia pode esperar comandar. Usando culpa e se culpar a si mesmo, o Estado interior pode controlar o comportamento muito antes que o medo dos poderes coercitivos do Estado precise ser invocado. A culpa própria, na verdade, torna-se *medo* de si mesmo- a introjeção da coerção social na forma de insegurança, ansiedade e culpa.

A renúncia agora se torna socialmente significativa e "moralmente" inestimável para as elites dominantes da história, porque realmente há algo a renunciar: os privilégios de status, a apropriação de excedentes materiais, até a memória remanescente de uma ordem igualitária em que o trabalho era prazeroso e brincalhão e quando usufruto e o mínimo irreduzível ainda determinava a alocação dos meios de vida. Sob as condições da regra de classe, um "princípio do prazer" surge de fato. E está fortemente em desacordo com um "princípio da realidade" cujos limites já foram congruentes com os impostos pela natureza. Na medida em que poucos governantes são libertados dos limites por muitos trabalhadores, a tensão entre os dois princípios é cada vez mais exacerbada; assume a forma não apenas de um trauma social, principalmente como conflito de classe, mas também de um trauma psíquico na forma de culpa, renúncia e insegurança.

Mas aqui o drama freudiano nos engana completamente -revela um conteúdo reacionário extraordinário. O fato de os limites da natureza constituírem o único "princípio de realidade" da sociedade orgânica é ignorado; de fato, é deslocado por um mítico "princípio do prazer" que deve ser restringido pela culpa e pela renúncia. A natureza cooperativa é transformada em natureza predatória, cheia de egoísmo, rivalidade, crueldade e busca de gratificação imediata. Mas "civilização", formada por racionalidade, trabalho e uma epistemologia da *auto*-repressão, produz um "princípio da realidade" que mantém a natureza indisciplinada sob sua soberania e fornece à humanidade a matriz de cultura, cooperação e criatividade. A transposição de Freud da natureza e da "civilização"

envolve uma leitura grosseira da antropologia e da história. Um "princípio da realidade" que, de fato, se origina nos limites da natureza, é transmutado em uma busca egoísta de gratificação imediata - em suma, o próprio "princípio do prazer" que a dominação social ainda precisa criar historicamente e tornar significativa. O lar natural de a humanidade, emprestando a terminologia de Bloch, que promove o usufruto, a complementaridade e o compartilhamento, é degradada em um mundo hobbesiano de todos contra todos, enquanto o lar "civilizado" da humanidade, que promove a rivalidade, o egoísmo e a essência possessiva, é visto como um mundo judaico-helênico da moralidade, intelecto e criatividade. A drástica reformulação freudiana de "princípio do prazer" e "princípio da realidade" valida consistentemente assim o triunfo da dominação, elitismo e uma epistemologia do governo. Desprezada do que Freud chama de "civilização", com seus traços luxuriantes de dominação, razão repressiva e renúncia, a humanidade é reduzida ao "estado de natureza" que Hobbes consideraria uma animalidade brutal.

A vergonha não tem lugar neste universo freudiano - só culpa. A "civilização", cujos fins esse pretense "princípio da realidade" deve servir, acaba sendo precisamente a sociedade de classe e exploradora única do capitalismo ocidental -uma "civilização" de dominação sem adornos e privilégios sociais. <sup>27</sup> A congruência de Freud de pontos de vista com Marx é frequentemente notável em sua orientação comum em relação à "civilização". Para Freud, o trabalho "tem um efeito maior do que qualquer outra técnica de viver na direção de vincular o indivíduo mais perto da realidade; em seu trabalho, ele é pelo menos firmemente ligado a uma parte da realidade, a comunidade humana".

---

<sup>27</sup> A semelhança do drama freudiano com o hobbesiano não recebeu a atenção que merece. Talvez ninguém mais que Hobbes concordaria com a visão de Freud de que liberdades individuais "não são um benefício para a cultura. Era maior antes de qualquer cultura, embora de fato tivesse pouco valor naquele momento, porque o indivíduo dificilmente estava em posição de defendê-lo". Além disso: "O desejo de liberdade que se faz sentir em uma comunidade humana pode ser uma revolta contra alguma injustiça existente e, portanto, pode ser favorável a um maior desenvolvimento da civilização e permanença compatível com ela. Mas também pode ter sua origem nas raízes primitivas da personalidade, ainda livres de influências civilizadoras, tornando-se assim uma fonte de antagonismo à cultura." Ver Sigmund Freud, *Civilization and its discontentents* (London: The Hogarth Press, Ltd., 1930), p. 6

Por fim, não são os fins da "civilização" que são servidos pelo "princípio da realidade" freudiano, mas os fins do "princípio do prazer" que as elites dominantes se anteciparam a si mesmas. Não é a natureza que promove uma animalidade psíquica indisciplinada com seu apetite por gratificação imediata, mas um "princípio da realidade" hierárquico -uma epistemologia da regra- que repousa na dominação e na exploração. A "multidão" verdadeiramente brutal que Freud associava com medo à ascensão de instintos agressivos sobre a doce razão existe nos cumes da "civilização", não em sua base. O pessimismo de Freud sobre o destino da "civilização" pode ter sido justificado, mas não pelas razões ele avançou. Não é uma humanidade reprimida cuja agressividade ameaça extinguir a "civilização" hoje, mas os próprios arquitetos de seu superego: as instituições burocráticas e suas "figuras paternas" que governam a sociedade desde cima.

## 5 O LEGADO DA DOMINAÇÃO

As origens hierárquicas da moralidade ocorrem nas formas clássica e inicial de organização familiar -na autoridade moral reivindicada por seu chefe masculino. A Bíblia fornece ampla evidência da soberania de que o patriarca desfrutava ao lidar com suas esposas e filhos. Para ser franco, eles eram seus bens móveis, como os animais que compunham seus rebanhos. Seu poder sobre eles carecia de toda restrição, exceto aquela evocada pela compaixão e pelo sentimento de imortalidade que ele derivava dos produtos vivos de seu órgão reprodutivo. Quer o filho seja ou não lançado à imagem do pai, ambos são, no entanto, criados à imagem da divindade que assim os une por convênio e sangue. As características exigentes do amor-pai, em contraste com as características altruístas do amor-mãe, representam a resolução do homem de sua briga com a eternidade. Os patriarcas hebreus não exigiam céu ou alma imortal, pois ambos existiam na realidade física de seus filhos.

Mais intrigante, porém, é a autoridade paterna reivindicada pelos gregos, cujos filósofos tentaram dar aos preceitos morais uma sanção racional ou ética -não uma sanção divina. Inicialmente, o chefe da família ocupava uma posição quase régia em relação aos outros membros da família. Apesar da dimensão racional que a filosofia helênica tentou transmitir às relações sociais, no entanto, sua capacidade de invadir a família era inicialmente limitada. Como E. R. Dodds observou em um estudo fascinante da questão:

Sobre seus filhos, sua autoridade é ilimitada nos primeiros tempos: ele é livre para expô-los na infância [isto é, envolver-se no infanticídio] e na masculinidade para expulsar um filho errante ou rebelde da comunidade, como Teseu expulsou Hipólito, como Oeneus expulsou Tyedeus, como Trophios expulsou Pylades, como o próprio Zeus expulsou Hefesto do Olimpo por tomar partido com sua Mãe.

Até o século VI aC, o filho "tinha deveres, mas não tinha direitos; enquanto seu pai vivia, ele era um eterno menor". Na sua forma clássica, o patriarcado implicava na gerontocracia masculina, não apenas no domínio dos homens sobre as mulheres. Os jovens,

independentemente do sexo, foram colocados rigorosamente sob a autoridade moral e social dos membros mais antigos da família.

A posição de comando do patriarca grego sobre a vida privada de seus tutelados seria atenuada pelo Estado, que deveria contestar suas próprias reivindicações sobre jovens do sexo masculino, necessários para burocratas e soldados. Porém, naquele período sombrio de transição, quando o neolítico tardio entrou nas "civilizações" da Idade do Bronze e da Idade do Ferro, quando invasores fortemente patriarcais dominavam estruturas culturais, muitas vezes matricêntricas e colonizadas, estruturas familiares orientadas para os homens formavam os elementos sociais básicos da comunidade e valores abrangentes fortemente impressos na vida social. De fato, eles ajudaram a preparar os fundamentos morais das instituições políticas e do Estado -ironicamente, as próprias estruturas pelas quais elas seriam finalmente absorvidas.

Mesmo antes de surgirem as classes sociais e o sacerdócio estabelecer despotismos quase políticos do templo sobre a sociedade, o patriarca incorporava de forma social o próprio sistema de autoridade que o Estado posteriormente incorporou de forma política. No próximo capítulo, examinaremos a curiosa tensão dialética entre a família patriarcal e o Estado que deu origem a ideias de justiça e ética -uma dialética na qual o pai foi transformado de tirano em juiz e depois de juiz em professor. Mas até o poder patriarcal ser atenuado pelas forças políticas, foi o pai que incorporou não apenas uma moralidade pré-política da dominação social, mas mais especificamente, uma moralidade que envolvia visões da dominação da natureza.

A vítima mais antiga desse relacionamento dominador foi a natureza *humana*, notadamente a natureza humana da mulher. Embora o patriarcado represente uma forma altamente autoritária de gerontocracia, na qual os idosos começaram a governar a sociedade como um todo coletivo, a mulher perdeu cada vez mais a paridade com o homem, à medida que este ganhava ascensão social sobre a esfera doméstica da vida com a expansão de sua esfera civil. O patricentrismo e, finalmente, o patriarcado vieram à tona. Da mesma forma, a mulher tornou-se o Outro arquetípico da moralidade, em última análise, a personificação humana de sua imagem distorcida do mal. Que o homem ainda opõe sua sociedade à natureza da mulher,

sua capacidade de produzir mercadorias à sua capacidade de reproduzir a vida, seu racionalismo às suas pulsões "instintivas" já recebeu ênfase suficiente na literatura antropológica e feminista. Conseqüentemente, a mulher entra no desenvolvimento moral do homem como seu antípoda -o fator antitético e contrastante *por excelência*- na formação de seus princípios. Pessoalmente, ela não tem parte "na eficiência em que a civilização [do homem] se baseia", observam Horkheimer e Adorno em sua excelente discussão sobre o status dela:

É o homem que tem que sair para um mundo hostil, que tem que lutar e produzir. A mulher não é um ser por si só, um sujeito. Ela não produz nada além de cuidar daqueles que o fazem; ela é um monumento vivo a um era há muito desaparecida, quando a economia doméstica era independente.

Em uma civilização que desvaloriza a natureza, ela é a "imagem da natureza", a "mais fraca e menor", e as diferenças impostas pela natureza entre os sexos se tornam "as mais humilhantes que podem existir em uma sociedade dominada por homens ... um estímulo fundamental à agressão."<sup>28</sup>

No entanto, a mulher assombra essa "civilização" masculina com um poder que é mais do que arcaico ou atávico. Toda sociedade orientada para homens deve exorcizar persistentemente seus poderes antigos, que permanecem em sua capacidade de reproduzir a espécie, criá-la, fornecê-la com um refúgio amoroso do "mundo hostil", de fato, para efetuar essas realizações materiais -cultivo de alimentos, cerâmica e tecelagem, para citar as invenções técnicas mais seguras das mulheres- que tornaram esse mundo possível, embora em termos bastante diferentes daqueles formulados pelo homem.

---

<sup>28</sup> A principal fraqueza desta declaração comovente é na medida em que os autores ignoram o papel produtivo da mulher na própria economia onde o homem se antecipa. Inconscientemente, eles forçam a imagem, tão atual em seu próprio tempo, que a mulher está sempre confinada a um mundo doméstico -um que é literalmente concebido como abrigo- e suas funções no mundo do trabalho são mínimas. De fato, a economia doméstica primordial, que Horkheimer e Adorno exilam à pré-história, era aquela em que a mulher estava longe de ser "protegida"; que ela era *do* mundo não menos que o homem, mas um mundo cujo ambiente era em grande parte doméstico e não civil.

Mesmo antes de o homem embarcar em sua conquista do homem –de classe pela classe-, a moralidade patriarcal o obriga a afirmar sua conquista da mulher. A subjugação de sua natureza e sua absorção no nexos da moralidade patriarcal formam o ato arquetípico de dominação que, por fim, dá origem às imagens do homem de natureza subjugada. Talvez não seja acidental que a natureza e a terra mantenham o gênero feminino em nosso próprio tempo. O que pode nos parecer um atavismo linguístico que reflete uma era antiga em que a vida social era matricêntrica e a natureza era sua morada doméstica pode muito bem ser uma expressão contínua e sutilmente viável da violação contínua do homem à mulher como natureza e da natureza como mulher.

O simbolismo dessa violação já aparece no início das cerimônias primordiais, quase como se o desejo fosse o pai do ato e sua afirmação ritualística no mero drama fosse um presságio de sua realidade posterior. Das profundezas da floresta de Ituri aos confins dourados da Igreja, a mulher é erguida até sua altura apropriada ainda mais, para derrubá-la em subjugação ao homem. Até os pigmeus da África Central, o Povo da Floresta de Turnbull, têm o equivalente a Eva ou Pandora, que seduzem e socorrem alternadamente o macho, mas no final nunca deve ser permitido "dominá-lo". Sua associação com as artes da "civilização" é permeada por uma negatividade invejosa. Eva seduz Adão a comer o fruto da árvore do certo e do errado, apenas para afligi-lo com a maldição do conhecimento. Sua irmã helênica, Pandora, expõe o homem aos males que se seguem à perda de toda inocência. E a "prostituta" suméria que dorme com Enkidu na Epopéia de Gilgamesh irrita-o irrevogavelmente, separando-o de seus amigos, os animais das planícies e florestas. A Odisseia é uma expedição maldosa ao longo da história, na qual o épico exorciza as antigas divindades femininas, ridicularizando-as como bruxas perversas.

Mas a moralidade patriarcal reduz a mulher não apenas a um Outro hegeliano generalizado que deve ser oposto, negado e contido, como Simone de Beauvoir enfatizou uma geração atrás; particulariza essa alteridade em um ódio específico de sua curiosidade, de sua subjetividade e curiosidade sondadoras. Mesmo negando que a mulher "esteja por si mesma", o homem afirma condenando Eva por responder à serpente, Pandora por ousar abrir a



caixa de aflições e Circe por seu poder de previsão. Um sentimento de inferioridade e incompletude atormenta todos os aspectos da nova moralidade masculina emergente: o mal é abundante em toda parte, o prazer e os sentidos são enganosos, e o caos que sempre ameaça engolir o *kosmos* deve ser constantemente evitado, a fim de que a natureza não recupere a "civilização". Ironicamente, aqui não há negação da subjetividade da mulher, mas um medo estridente de seus poderes latentes e a possibilidade de que eles possam voltar à vida novamente.

Portanto, a moralidade patriarcal deve levá-la à cumplicidade com a imagem sempre trêmula de sua inferioridade. Ela deve ser ensinada a ver sua postura de renúncia, modéstia e obediência como os atributos intrínsecos de sua subjetividade, em suma, sua total negação como personalidade. É absolutamente impossível entender por que guerras sem sentido, ostensividade masculina, rituais políticos exagerados e uma elaboração absurda de instituições civis envolvem tantas sociedades diferentes, até tribais, sem reconhecer o quanto esses fenômenos são afirmações da atividade masculina e expressões de sua "supremacia". Dos conflitos irracionais e incessantes que os povos da Nova Guiné travam entre si até a institucionalização excessivamente meticulosa das formas políticas, o homem está sempre ativo e "sobrecarregado" por suas responsabilidades -muitas vezes porque há muito pouco para ele fazer em comunidades primordiais e mesmo em muitas sociedades históricas. Mas sua crescente difamação da mulher e sua transposição da alteridade de um relacionamento conciliatório para antagonístico gera um ambiente hostil na sociedade - uma mesquinhez de espírito, um desejo de reconhecimento, um apetite agressivo e um exagero terrível de crueldade- que é tornar o homem cada vez mais propenso à vitimização de sua própria espécie. O escravo é a encarnação masculina da mulher há muito escravizada: um mero objeto a ser possuído e usado pelos cânones da moralidade patriarcal. A estruturação da alteridade antagonisticamente, que Hegel celebrou como os primeiros passos em direção à auto-identidade, torna-se uma epistemologia que desvaloriza a humanidade em um agregado de meros objetivos, uma regressão psicológica que acaba levando à concepção arrogante de seres humanos como a mera personificação de trabalho.

Como vítima e agressor, a mulher e o homem são levados à cumplicidade cega de um sistema moral que nega sua natureza humana e, finalmente, a integridade da natureza externa também. Mas latente para sempre na moralidade repressiva que emerge com o patriarcado é uma potencialidade latente de revolta com sua rejeição explosiva dos papéis que a socialização incutiu em todos os recantos da subjetividade humana, exceto os mais profundos. As restrições morais impostas pelo patriarcado e, finalmente, pelo domínio de classe permanecem uma afronta constante à racionalidade humana. Das cinzas da moralidade surge o programa de uma nova abordagem do certo e do errado -uma disciplina *racional* chamada ética- que é livre de padrões de comportamento hierarquicamente instilados. Da ética emergirão critérios racionais para avaliar a virtude, o mal e a liberdade, não apenas a culpa, o pecado e suas penalidades. A ética pode tentar abranger a moralidade e justificar suas epistemologias de regras, mas é sempre vulnerável aos próprios padrões racionais que criou para justificar a dominação.

A negação-de-si-mesmo e as contradições cada vez mais elevadas criam tensões tão inerentemente desestabilizadoras para a "civilização" que a sociedade de classes deve sempre ser blindada -não apenas psicologicamente pelo Estado que cultiva no indivíduo, mas fisicamente pelo Estado que institucionaliza. Como Platão lembrou aos atenienses, a natureza do escravo é indisciplinada, uma formulação filosófica para uma condição que pode periodicamente se tornar uma realidade social explosiva. Onde a moralidade e a introjeção psíquica falham em conter crescentes contradições sociais e pessoais, a sociedade de classes deve recorrer à coerção total -ao sistema de força institucionalizado que chamamos de Estado político.

**E**ntre a sociedade e o Estado político plenamente desenvolvido, há finalmente um ponto histórico em que as restrições psíquicas criadas pela socialização e moralidade repressivas começam a se deteriorar. As contradições sociais e pessoais não podem mais ser resolvidas por meio do discurso. Tudo o que resta é recorrer à ameaça de violência bruta. A sociedade pré-capitalista nunca evitou essa possibilidade ou a encobriu com homilias santificadas sobre a

sacralidade da vida. Ela admitiu abertamente que a coerção era sua defesa definitiva contra a agitação social e popular.

Pode-se supor que o Estado como instrumento de violência organizada evoluiu a partir do exercício aberto da violência. Essa foi a tese de muitos teóricos radicais, como Proudhon. No entanto, há muito que uma visão tão reducionista deixa historicamente sem resposta, como Marx e Kropotkin sugeriram em vários de seus escritos.<sup>29</sup> O Estado não explodiu simplesmente no horizonte social como uma erupção vulcânica. As invasões pastorais podem ter acelerado dramaticamente seu desenvolvimento, mas um salto das formas não-estatais para as estatais é provavelmente uma ficção.

O fato de o Estado ser uma hibridação política com instituições sociais, coercitivo com funções distributivas, altamente punitivo com procedimentos regulatórios e, finalmente, de classe com necessidades administrativas, esse processo de fusão produziu paradoxos ideológicos e práticos muito reais que persistem como questões importantes hoje. Com que facilidade, por exemplo, podemos separar o Estado da sociedade nos níveis municipal, econômico, nacional e internacional? É possível fazer isso completamente? Estado e sociedade se tornaram tão inextricavelmente entrelaçados que uma sociedade livre é impossível sem certas características do Estado, como a delegação de autoridade? Em resumo, é possível a liberdade sem o Estado "despolitizado" que Marx deveria oferecer, ou um Estado "mínimo", como sustentaram alguns de seus acólitos "libertários"? Uma tentativa de responder a essas perguntas deve ser adiada para os capítulos finais deste livro. No momento, o que nos preocupa são os atributos do Estado que o fundiram com a sociedade

---

<sup>29</sup> No caso de Marx, refiro-me à formulação muito curiosa em *The Civil War*, na França, que "consiste em converter o Estado de um órgão sobreposto à sociedade para algo completamente subordinado a ele" -uma formulação que não exige a abolição definitiva do Estado, mas sugere que continuará a existir (por mais que seja reconstituído pelo proletariado) como uma fonte de autoridade "não política" (isto é, administrativa). No caso de Kropotkin, refiro-me à crença que ele compartilhou com Bakunin de que o Estado era um "mal historicamente necessário" e sua elaboração das virtudes da comuna medieval como uma forma de vida social quase libertária, com apenas uma consideração limitada por seus enfeites políticos. Há uma questão muito maior de que o anarquismo, particularmente sua variante sindicalista, não tem claramente enfrentado: exatamente quais formas do órgão administrativo do Estado desapareceriam se a estrutura piramidal fosse avançar pela teoria sindicalista e fosse realmente realizada? Martin Buber, em *Caminhos na utopia*, exploraram tais paradoxos em suas críticas a Kropotkin e em seus comentários maliciosos a noção de Bakunin dos efeitos regenerativos da revolução.

a um ponto em que nossa capacidade de distinguir entre os dois é completamente embaçada.

Claramente, é preciso primeiro fazer uma distinção entre coerção social e influência social. Apesar de suas semelhanças, as duas não são idênticas: o líder carismático de Weber no início da história não é o mesmo que uma burocracia impessoal perto de seu fim. O primeiro é pessoal; o segundo, institucional. Para levar ainda mais longe essa distinção, os relacionamentos hierárquicos baseados na personalidade são notoriamente frouxos, ad hoc, e facilmente desmontáveis, como as "hierarquias de domínio-submissão" que os etólogos tão prontamente atribuem aos primatas. As relações burocráticas, por outro lado, são notoriamente rígidas, escleróticas e intencionalmente despojadas de toda personalidade. Elas tendem a ser autoperpetuantes e auto-expansivas. Como meros instrumentos de governo, as estruturas burocráticas são essencialmente hierárquicas; de fato, são a expressão política do poder *objetivo*, do poder que "apenas" passa a ser executado por pessoas que, como burocratas, são totalmente desprovidas de personalidade e singularidade. Assim, em muitas áreas do mundo moderno, essas pessoas foram transformadas quase literalmente em uma tecnologia do Estado, na qual cada burocrata é intercambiável com outro, incluindo, mais recentemente, dispositivos mecânicos.<sup>30</sup>

A diferença entre coerção social e influência social é claramente vista em sociedades aparentemente hierárquicas que ainda são politicamente não desenvolvidas. Os índios da costa noroeste bastante estratificados são um bom exemplo que pode ser facilmente estendido para incluir as culturas mais sofisticadas da Polinésia. Essas sociedades indianas tinham escravos e, presumivelmente, o "último e mais humilde cidadão conhecia sua posição hereditária precisa a uma distância [exatamente] definida do chefe", observa Peter Farb. Mas, na verdade, eles dificilmente poderiam ser chamados de comunidades estruturadas pelo Estado. O chefe "não tinha poder político e não tinha como apoiar suas decisões". Sua influência social foi baseada no

---

<sup>30</sup> Os grandes expurgos stalinistas da última geração atestam a perda de qualquer dimensão humana no regime burocrático. As proporções quase genocidas que esses expurgos deveriam assumir entre os próprios burocratas stalinistas são evidências vívidas de que praticamente todos no sistema eram vistos como dispensáveis e facilmente liquidáveis, para usar o termo oficial bárbaro para prisões em massa e assassinatos.

prestígio. Ele não tinha nenhum "monopólio da força". Se ele não cumprisse seus deveres para a satisfação da comunidade, ele poderia ser removido. De fato, apesar da estrutura altamente estratificada dessas comunidades, elas não eram uma "sociedade de classes" em nenhum sentido moderno do termo. A estratificação baseava-se no fato de alguém estar mais intimamente relacionado por laços de sangue com o chefe ou menos relacionado literalmente, ao uso do termo de Farb, uma questão de "distância do chefe". Em resumo, a linhagem determinou o status, não a posição econômica ou as classificações institucionais. "Insistir no uso do termo 'sistema de classes' para a sociedade da costa noroeste", observa P. Drucker, "significa que cada indivíduo estava em uma classe sozinho" -uma situação que mais se assemelha a "hierarquias" primatas do que a estratificação institucionalizada que associamos a uma sociedade de classes.

O que inicialmente caracteriza o surgimento do Estado é a politização gradual de importantes *funções* sociais. Do Índio Americano às regiões mais distantes da Ásia, encontramos evidências consideráveis de que papéis de status pessoal, muito parecidos em princípio às chefias dos índios da costa noroeste, foram lentamente transformados em instituições políticas, uma transformação que envolveu não apenas coerção, mas também satisfação de necessidades sociais genuínas. Uma das principais necessidades satisfeitas por essas instituições foi a redistribuição de bens entre áreas ecologicamente e culturalmente diferentes. Na ausência de mercados locais, as figuras reais que se destacaram no vale do Nilo, nas planícies da Mesopotâmia, nas montanhas do Peru e nos vales fluviais da Índia e China tornaram possível que a produção de cultivadores de alimentos, caçadores, criadores de animais e pescadores chegasse às comunidades, incluindo cidades administrativas, que de outra forma poderiam ter acesso apenas a uma variedade limitada de mercadorias. Embora funções semelhantes tivessem sido desempenhadas anteriormente pelos depósitos do templo em escala local, os monarcas das civilizações antigas graduaram essas funções em escala imperial.

Além disso, eles também serviram para amortecer períodos de "festa" e "fome". A história de José é mais do que uma parábola bíblica sobre responsabilidades e lealdades consanguíneas. Ele

exemplifica a ideologia autocrática que mistura o social com o princípio político no mundo mistificado dos sonhos proféticos. José encarna os papéis combinados do clarividente com o vizir, as figuras mitopéicas com o funcionário calculista racional. Se Gilgamesh nos lembra do guerreiro que deve ser socializado da divindade para o rei, José nos lembra de uma mudança ainda anterior: o xamã tribal que se tornará uma figura explicitamente *política* perante a sociedade e o Estado é claramente distinguível. Sua história, de fato, nos confronta com um dos paradoxos do passado que permanece hoje: onde termina o vidente político (do líder carismático ao teórico constitucional) e começa o administrador social, puro e simples? De fato, onde o Estado pode ser distinguido das funções socialmente pragmáticas que começa a absorver? Essas não são perguntas ociosas, como veremos, pois elas nos assombram continuamente em nossas tentativas de reconstruir uma visão de um futuro social livre e humano.

José também é um dos primeiros profissionais políticos, e o profissionalismo é uma marca registrada do estatismo -a abolição da administração social como uma atividade "amadora".<sup>31</sup> Os cânones da eficiência tornam-se uma moral política em si mesmos, substituindo assim a noção ainda não articulada de jeitos informais e presumivelmente ineficientes de liberdade. Mais do que Yahweh, o Estado é um deus ciumento. Ele deve antecipar, absorver e concentrar o poder como um princípio nutritivo de autopreservação. Essa forma de imperialismo político sobre todas as outras prerrogativas da sociedade produz uma selva de ideologias estatistas metafísicas: a identificação do Estado pelo Iluminismo com a sociedade, o conceito de Estado de Hegel como a realização da ideia ética da sociedade, a noção de Spencer sobre o Estado como "organismo biológico", a visão de Bluntschli do Estado como a institucionalização de uma "vontade coletiva", a idealização de Meyer do Estado como um princípio organizador da sociedade. Podemos continuar

---

<sup>31</sup> O lado ritualístico da aquisição de poder por José, que mais tarde será secularizado no ritual eleitoral, é uma das passagens mais convincentes do drama: "E o Faraó tirou o anel de sinete da mão e colocou-o na mão de José, e disse-lhe: veste de linho fino e colocou-lhe uma corrente de ouro no pescoço. E ele o fez montar na segunda carruagem que ele possuía; e eles clamaram diante dele: 'Abrech'; e ele o colocou sobre toda a terra do Egito "(Gênesis 41: 52-41, texto massorético)

indefinidamente e seletivamente reunindo uma visão corporativa do Estado que se presta facilmente à ideologia fascista.

Historicamente, o Estado elimina a distinção entre governança e administração. Os chamados povos primitivos das sociedades orgânicas estavam profundamente conscientes dessa diferença. Quanto mais chegamos às culturas organizadas em grupos e tribos comparativamente simples, mais a "regra" é um sistema de administração ad hoc e não institucionalizado. Até as sociedades militares e religiosas indígenas Crow (na verdade, fraternidades semelhantes a clubes) são exemplos não de governo, mas de administração. Em contraste com as estruturas institucionalizadas permanentes baseadas na obediência e no comando que o governo pressupõe mesmo nos níveis mais rudimentares, as sociedades Crow foram marcadas por uma rotação de funções e por uma soberania episódica para fins muito limitados e bem definidos. A soberania que essas sociedades desfrutavam sobre a comunidade como um todo era amplamente funcional: eles policiavam principalmente as caçadas de bisões, um projeto cujo sucesso envolvia um alto grau de coordenação e disciplina.

Chamar essas atividades de "governamentais" em vez de "administrativas" e ver nelas evidências de um Estado totalmente desenvolvido, em vez de funções políticas do tipo mais rudimentar, não é mero jogo de palavras. Reflete a confusão conceitual no seu pior. Em ideologias políticas de todos os tipos, o abuso de termos como governo e administração transforma o Estado no modelo de uma sociedade livre, por mais que suas funções sejam reduzidas a um "mínimo". Por fim, essa confusão fornece ao Estado a lógica ideológica para seu desenvolvimento máximo, principalmente os regimes do tipo soviético da Europa Oriental. Como o mercado, o Estado não conhece limites; pode facilmente tornar-se uma força autogeradora e auto-expansível por si só, a forma institucional em que a dominação por causa da dominação adquire palpabilidade.

A capacidade do Estado de absorver funções sociais fornece não apenas uma lógica ideológica para sua existência; reorganiza física e psicologicamente a vida social, para que pareça indispensável como *princípio organizador* da consociação humana. Em outras palavras, o Estado tem uma epistemologia própria, uma *política* que está impressa na psique e na mente. Um Estado centralizado dá origem a

uma sociedade centralizada; um Estado burocrático para uma sociedade burocrática; um Estado militarista para uma sociedade militarista -e todos desenvolvem as perspectivas e as psiques com as técnicas "terapêuticas" apropriadas para adaptar o indivíduo a cada uma delas.

Ao reestruturar a sociedade em torno de si, o Estado adquire funções sociais superadicionadas que agora aparecem como funções políticas. Ele não apenas *gerencia* a economia, mas a *politiza*; não apenas *coloniza* a vida social, mas a *absorve*. As formas sociais aparecem assim como formas de Estado e os valores sociais como valores políticos. A sociedade é reorganizada de tal maneira que se torna indistinguível do Estado. A revolução é, portanto, confrontada não apenas com a tarefa de esmagar o Estado e reconstruir a administração segundo linhas libertárias; também deve esmagar a sociedade, por assim dizer, e reconstruir a própria *consociação* humana segundo novas linhas comunais. O problema que agora enfrenta movimentos revolucionários não é apenas o de reapropriar a sociedade, mas literalmente reconstituí-la.<sup>32</sup>

Mas essa fusão de Estado e sociedade, como veremos, é um desenvolvimento relativamente recente. Inicialmente, o que muitas vezes passa para o Estado na literatura sociológica de nossos dias é um conjunto muito frouxo, instável e até mesmo bastante democrático de instituições que têm raízes muito rasas na sociedade. Assembleias populares de cidadãos raramente são formas completas de Estado, mesmo quando seus membros são resolutamente restritos. Tampouco são chefias e reis rudimentares facilmente resolvíveis em autênticas instituições políticas. Durante os estágios iniciais da antiguidade, quando conselhos e instituições centralizadas começam a assumir formas semelhantes ao Estado, eles são facilmente desvendados e a governança retorna novamente à sociedade.

---

<sup>32</sup> Com isso, quero dizer criar uma sociedade qualitativamente nova, não apenas estabelecer "democracia do trabalho" uma "distribuição equitativa de bens" ou mesmo "expropriar os expropriadores" isto é, reter o capitalismo sem seus capitalistas. A afirmação de Lenin de que "socialismo é Estado capitalismo em benefício do povo" revela a falência do projeto socialista de apropriação da sociedade atual enquanto perpetua sem pensar suas antigas características perversas dentro do "novo". Os movimentos libertários econômicos também não nos oferecem uma qualidade nova alternativa, por mais antiautoritários que sejam seus objetivos.



Fariamos bem em chamar as instituições políticas tênues de formas *quase*-estatais de Atenas, e os chamados despotismos orientais da antiguidade costumam estar tão distantes da vida das aldeias que seu controle sobre as comunidades tradicionais é tênue e não-sistemático.

A comuna medieval é marcada por ambiguidades igualmente impressionantes nas relações entre Estado e sociedade. O que torna a discussão de Kropotkin sobre a comuna tão fascinante na *Ajuda Mútua* é o uso muito frouxo do termo Estado para descrever seu sistema de autogovernança. Como ele enfatiza,

A auto-jurisdição era o ponto essencial, e auto-jurisdição significava autoadministração. Mas a comuna não era simplesmente uma parte autônoma do Estado -essas palavras ambíguas ainda não haviam sido inventadas até então- era um Estado em si. Tinha o direito de guerra e paz, de federação e aliança com seus vizinhos. Era soberana em seus próprios assuntos, e misturada com nenhuma outra. O poder político supremo poderia ser investido em um fórum democrático, como foi o caso em Pskov, cujo *vyeche* enviou e recebeu embaixadores, concluíram tratados, aceitaram e expulsaram príncipes ou continuaram sem eles por dezenas de anos; ou foi investido ou usurpado por uma aristocracia de comerciantes ou mesmo nobres, como foi o caso em centenas de cidades italianas e da Europa Central. O princípio, no entanto, permaneceu o mesmo: *A cidade era um Estado* e -o que é talvez mais notável- quando o poder na cidade foi usurpado por uma aristocracia de comerciantes ou mesmopor nobres, a vida interior da cidade e o democratismo de sua vida cotidiana não desaparecem: dependiam pouco do que se poderia chamar da *forma política* do Estado.

Dadas as visões anarquistas altamente sofisticadas de Kropotkin, essas linhas são notáveis -e na verdade lançam uma luz considerável sobre a formação do Estado como um fenômeno graduado. O Estado adquire estabilidade, forma e identidade somente quando as lealdades pessoais são transmutadas em instituições despersonalizadas, o poder se torna centralizado e profissionalizado, o costume dá lugar à lei e a governança absorve a administração. Mas a mudança decisiva da sociedade para o Estado ocorre com o ato político mais supremo de todos: a delegação de poder. Não é insignificante que disputas acaloradas, tanto teórica quanto historicamente, tenham girado em torno desse ato de importância crucial. A teoria dos contratos sociais, de Hobbes a Rousseau, reconheceu na delegação de

poder uma centralidade quase metafísica. O contrato social em si era visto como um ato de desempoderamento pessoal, uma rendição consciente do eu do controle sobre as condições sociais da vida. Para Hobbes e Locke, com certeza, a delegação de poder foi restringida pela segurança da vida (Hobbes) e sua extensão através do trabalho à santidade da propriedade (Locke).

As opiniões de Rousseau eram mais severas e mais sinceras do que as de seus antecessores britânicos. Em uma passagem amplamente citada no *The Social Contract*, ele declarou:

A soberania, pela mesma razão que a torna inalienável, não pode ser representada. Está essencialmente na vontade geral, e a vontade não admite representação: é a mesma coisa ou outra; não há possibilidade intermediária. Os deputados do povo, portanto, não são e não podem ser seus representantes: são apenas seus mordomos e não podem realizar atos definitivos nenhuns. Toda lei que o povo não ratificou pessoalmente é nula e sem efeito, em fato, não é uma lei. O povo da Inglaterra se considera livre: mas é grosseiramente enganado: é livre apenas durante a eleição de membros do parlamento. Como logo que são eleitos, a escravidão a ultrapassa, e não é nada.

Removida do contexto geral do *Contrato Social*, essa passagem pode ser facilmente mal compreendida. Mas o importante é a clara distinção de Rousseau entre duas formas de delegação, democracia direta e representação. Delegar poder é despojar a personalidade de seus traços mais integrais; nega a própria noção de que o indivíduo é competente para lidar não apenas com a administração de sua vida pessoal, mas com seu contexto mais importante: o contexto social. Certamente, as sociedades primitivas não lidavam com a questão do poder delegado em termos de identidade e integridade, mas o registro histórico sugere que elas funcionavam como se essas questões tivessem influenciado profundamente seu comportamento.

O problema do poder delegado surgiu mais claramente nos assuntos da "cidade-estado". De fato, além das áreas sociais localizadas, o problema em si se torna ilusório e obscuro, apenas porque perde sua escala e compreensibilidade humana. Na história suméria, de acordo com Henri Frankfort, as primeiras "cidades-estados" eram gerenciadas por "assembleias igualitárias", que possuíam "liberdade em um grau incomum". Mesmo a sujeição à vontade da

maioria, como expressa em uma votação, era desconhecida. A delegação de poder a uma maioria numérica, na verdade, foi aparentemente vista como uma transgressão da integridade primordial, pelo menos em sua forma tribal. "A assembleia continuou a deliberação sob a orientação dos anciãos até que a unanimidade prática fosse alcançada." Quando as cidades-estado começaram a se expandir e brigar por direitos à terra e à água, o poder de travar a guerra foi conferido a um *ensí* ou "grande homem". Mas essa delegação de poder reverteria para a assembleia assim que terminasse um conflito entre as "cidades-estado". Como observa Frankfort, no entanto,

A ameaça de emergência nunca esteve ausente quando as cidades floresceram e aumentaram em número. Campos contíguos, questões de drenagem e irrigação, a proteção segura de suprimentos, adquirindo segurança no trânsito - todos esses podem se tornar questões de disputa entre cidades vizinhas. Nós seguimos através de cinco ou seis gerações, uma guerra fútil e destrutiva entre Umma e Lagash, com alguns campos de terra arável em jogo. Sob tais condições o reinado [*bala*] parece ter se tornado permanente.

Mesmo assim, há evidências de revoltas populares, possivelmente para restaurar a antiga dispensação social ou diminuir a autoridade dos *bala*. Os registros são muito obscuros para nos dar uma ideia clara de todas as questões que podem ter produzido conflitos internos nas cidades sumérias, mas um salto do tribalismo para o despotismo é um mito óbvio.

A questão de delegar o poder ao mesmo tempo em que afirma a competência do corpo político alcança um grau extraordinário de consciência e clareza na Atenas clássica. A Oração Fúnebre de Péricles é um dos vestígios mais notáveis que temos da democracia da *polis*, reconstruída por um de seus oponentes, Tucídides. A oração celebra não apenas o dever cívico e a liberdade; afirma fortemente as reivindicações de personalidade e liberdade privada. As leis de Atenas "garantem justiça igual a todos em suas diferenças privadas", é relatado por Péricles, e "considerações de classe" não "interferem no mérito; nem a pobreza impede o caminho. Se um homem é capaz de servir a *polis*, ele não é impedido pela obscuridade de sua posição".

Liberdade Política

se estende também à nossa vida cotidiana. Lá, longe de exercer uma vigilância ciumenta de um sobre outro, não nos sentimos chamados a ficar com raiva de nossos vizinhos por fazer o que gostam, ou até se tolera aqueles olhares prejudiciais que não podem deixar de ser ofensivos, embora não inflijam penalidade positiva. Mas toda essa facilidade em nossas relações privadas não nos torna sem lei como cidadãos.

A partir dessas observações pessoalmente emocionantes, para as quais não há precedentes disponíveis na literatura clássica, a oração constrói um profundo senso mundano de Atenas como uma *polis* que transcende os limites de uma comunidade ligada à tradição:

Nós abrimos nossa cidade para o mundo, e nunca por atos estranhos excluímos estrangeiros de qualquer oportunidade de aprender ou observar, embora os olhos de um inimigo pode ocasionalmente lucrar com a nossa liberalidade, confiando menos no sistema e política do que no espírito nativo de nossos cidadãos; enquanto em educação, onde nossos rivais, desde seus próprios berços procuram masculinidade por uma disciplina dolorosa, em Atenas, vivemos exatamente como queremos e, no entanto, estamos prontos para enfrentar todo perigo legítimo.

A confiança de Péricles na integridade da *polis* baseia-se em sua ampla confiança na integridade de seus cidadãos. Aqui, o ideal ateniense de cidadania como a realidade física do corpo político -de fato, como a sociedade encarnada em uma comunidade reunida de indivíduos livres que formulam e administram diretamente a política- encontra uma expressão consciente que ela não alcançará novamente até tempos muito recentes. Para Péricles, todos os atenienses devem ser vistos como indivíduos competentes, como seres capazes de autogestão, daí o seu direito de reivindicar soberania não mediada sobre assuntos públicos. A genialidade de Atenas reside não apenas na integridade da *polis*, mas na integridade de seus cidadãos, pois, embora Atenas possa ser "a escola de Hellas", Péricles duvida que "se o mundo pode produzir um homem, onde ele só tem a si mesmo, é igual a tantas emergências e agraciado por uma versatilidade tão feliz quanto o ateniense". O conceito grego de *autarkeia*, de autossuficiência individual agraciado por uma individualidade

abrangente, forma a base autêntica da democracia ateniense. Não é de surpreender que esta famosa passagem, que começa com um hino para a comunidade, Atenas, termine com sua mais calorosa homenagem ao indivíduo -o ateniense.

Temos muito poucas declarações, incluindo as declarações de direitos humanos produzidas pelas grandes revoluções, que são comparáveis às de Péricles. A grande oração exibe um equilíbrio sensível entre comunidade e indivíduo e uma associação de administração social com competência que raramente alcança uma centralidade comparável em declarações posteriores sobre liberdade. Não é em "deus" que a *polis* ateniense deposita sua "confiança", mas em si mesma. A prática de uma democracia direta era uma afirmação da cidadania como um processo de ação direta. Atenas foi institucionalmente organizada para converter seus cidadãos potencialmente monádicos de átomos de flutuação livre em um corpo político coeso. Suas assembleias regulares de cidadãos (*Ecclesia*), seu Conselho rotativo de quinhentos (*Boule*) e seus júris que reproduziam às centenas as *polis* em miniatura eram as criações conspícuas de um domínio público que havia sido amplamente promovido intuitivamente nas sociedades tribais e raramente chegariam ao nível da prática racional nos séculos seguintes. Todo o sistema ateniense foi organizado para obstruir o profissionalismo político, impedir o surgimento da burocracia e perpetuar uma cidadania ativa *como questão de modelo*. Podemos justamente culpar essa democracia por negar o poder a escravos, mulheres e estrangeiros residentes, que formaram a grande maioria da população. Mas essas características não eram exclusivas de Atenas; eles existiram em todo o mundo mediterrâneo no século V a.C. O que foi exclusivamente ateniense foram as formas institucionais que desenvolveu para uma minoria de sua população -formas que as "civilizações" mais tradicionais renderam ao privilégio de apenas uma classe dominante muito pequena.

Conflitos sobre delegação de poder, burocracia e reivindicações de competência do cidadão aparecem ao longo da história. Recorrem na comuna medieval, nas revoluções inglesa, americana e francesa, na comuna de Paris de 1871 e, até recentemente, na forma de demandas populares por autonomia municipal e de bairro. Como um talismã estranho, esses conflitos servem quase eletricamente para dissociar as

reivindicações sociais do Estado das reivindicações políticas da sociedade. A questão da competência pública penetra na armadura ideológica que oculta as funções do Estado do social, para separar governança da administração, profissionalismo do amadorismo, relações institucionalizadas das funcionais, e o monopólio da violência dos cidadãos em armas. As instituições atenienses eram únicas não apenas por causa de suas práticas, mas porque eram produtos de *intenção consciente* e não de acidentes de intuição ou costume político. A própria prática dos atenienses na criação de suas instituições democráticas era *em si* um fim; era equivalente à *polis* concebida como um processo social.

Uma linha muito fina separa a prática da democracia direta da ação direta.<sup>33</sup> A primeira é institucionalizada e autodisciplinada; a última é episódica e geralmente altamente espontânea. Você tem um relacionamento entre uma população reunida que formula políticas de forma cara a cara e ações como greves, desobediência civil e até insurreição podem ser estabelecidas em torno do direito de um povo assumir o controle não mediado da vida pública. A representação foi validada por uma crença elitista de que os únicos indivíduos selecionados (na melhor das hipóteses, selecionados em virtude da experiência e capacidade, na pior das hipóteses por nascimento) são qualificados para entender os assuntos públicos. Hoje, a representação é validada por razões instrumentais, como a complexidade da sociedade moderna e seu labirinto de complicações logísticas.

A democracia helênica adquiriu uma reputação particularmente onerosa -na verdade, temível- como uma "dominação das massas", que é uma tradução moderna da visão de seus oponentes no século V a.C., talvez porque tenha revelado que a ação direta poderia ser institucionalizada sem ser burocratizada. Portanto, a ação direta pode ser transformada em um processo permanente -a revolução

---

<sup>33</sup> As definições mais comuns de ação direta são geralmente exemplares e não teóricas. Eles consistem em citar greves, manifestações, "violência da multidão", sit-ins de todos os tipos e em todos os lugares, desobediência civil gandiana e até vigilantismo. Em todos esses casos, nossa atenção é direcionada para eventos, e não para objetivos e generalizações teóricas. O que une esse comportamento sob o termo "ação direta" é a intervenção não mediada das pessoas em assuntos que geralmente são resolvidos por debates e legislação parlamentar. As pessoas tomam as ruas; eles podem até ocupar as estruturas parlamentares e confiar em sua própria ação, e não em substitutos políticos para alcançar certos fins.

permanente- não apenas uma série de atos episódicos. Se pudesse ser demonstrado que a ação direta como forma de autoadministração serve para estabilizar a sociedade, não para reduzi-la a desordem caótica, o Estado seria colocado no banco dos réus da história como uma força de violência e dominação.

Algumas questões importantes permanecem. Em que condições sociais a ação direta pode ser institucionalizada como uma democracia direta? E quais são as formas institucionais que se espera que produzam essa mudança? As respostas a essas perguntas, como outras que levantamos, devem ser adiadas para as partes finais do trabalho. O que podemos razoavelmente perguntar neste momento é que tipo de cidadão ou eu público -qual princípio de cidadania e individualidade- constitui a verdadeira base para uma democracia direta? O princípio comum que legitima a ação direta e a democracia direta é o compromisso de um órgão político de acreditar que um público reunido, unido como indivíduos livres e autônomos, possa lidar de maneira competente e cara a cara com a direção dos assuntos públicos.

Nenhum conceito de política foi alvo de maior escárnio e denúncia ideológica por parte do Estado, pois impugna todas as razões para o estado. Substitui o ideal de competência pessoal pelo elitismo, o amadorismo pelo profissionalismo, um corpo político no sentido protoplasmático de uma democracia cara a cara pela delegação e burocratização da tomada de decisão e sua execução, o re-empoderamento do indivíduo e a tentativa de alcançar um acordo através do diálogo e da razão do monopólio do poder e da violência. Do ponto de vista do Estado, a "usurpação" pública dos assuntos sociais representa o triunfo do *chaos* sobre o *kosmos*. E se o legado de dominação teve um propósito mais amplo que o apoio aos interesses hierárquicos e de classe, foi a tentativa de exorcizar a crença na competência pública a partir do próprio discurso social. Embora a democracia direta tenha recebido um tratamento mais gentil como um arcaísmo incompatível com as necessidades de uma sociedade "complexa" e "sofisticada", a ação direta como campo de treinamento para a individualidade, a autoafirmação e a sensibilidade para a democracia direta tem sido consistentemente denunciada como

anarquia, ou equivalentemente, a degradação da vida social no caos.

34

Uma sociedade -o capitalismo, tanto em suas formas democráticas quanto totalitárias- conseguiu um grau notável em alcançar esse exorcismo -e apenas em tempos muito recentes. A extensão extraordinária em que a sociedade burguesa desacredita as demandas populares por controle público do processo social é o resultado de mudanças estruturais radicais na própria sociedade. Os apelos à autonomia local sugerem demandas sociais politicamente ingênuas e atávicas apenas porque a dominação tornou-se muito mais do que um mero legado. Sedimentou sobre cada aspecto da vida social. De fato, as demandas cada vez mais intensas por controle local podem refletir até que ponto a própria comunidade, seja um município ou um bairro, enfrenta a extinção.

O que torna o capitalismo tão único é o poder arrebatador que dá à economia: a supremacia que confere ao *homo economicus*. Como Marx, que celebrou esse triunfo como historiador econômico, com o mesmo vigor que ele foi condená-lo como crítico social, observou:

A grande influência civilizadora do capital [reside na] produção de um estágio de sociedade em comparação à qual todas as anteriores aparecem como mero desenvolvimento *local* da humanidade e como *idolatria da natureza*. Pela primeira vez, a natureza se torna puramente um objeto da humanidade, puramente uma questão de utilidade; deixa de ser reconhecida como um poder por si mesma; e a descoberta teórica de suas leis autônomas aparece apenas como um ardil para subjugar-las às necessidades humanas, seja como objeto de consumo ou como meio de produção.

---

<sup>34</sup> Infelizmente, a causa da democracia direta e da ação direta nem sempre foi bem servida por seus acólitos. No geral, o exemplo mais pernicioso desse desserviço é a visão muito comum de que a ação direta é apenas uma "tática" ou "estratégia", não uma sensibilidade que produz a identidade necessária à autogestão e à democracia direta. O elitismo também não alheio aos autodenominados "libertários" que usam ideais de mente elevada e seguidores ingênuos como trampolins para carreiras pessoais e reconhecimento social.



Grande parte dessa citação foi escrita de má-fé, pois ninguém estava mais consciente de que o medo do capital e as tentativas de contê-lo por razões éticas remontam ao tempo de Aristóteles e ainda antes. Mas os efeitos do capitalismo e sua singularidade histórica são representados com precisão. Em toda sociedade pré-capitalista, forças contrárias (todas as "idolatrias da natureza" à parte) existiam para restringir a economia de mercado. Não menos importante, muitas sociedades pré-capitalistas levantaram o que consideravam obstáculos insuperáveis à penetração do Estado na vida social. Ironicamente, Marx, mais do que os principais teóricos sociais de sua época, reconheceu o poder das comunidades das aldeias para resistir à invasão do comércio e de formas políticas despóticas no substrato comum da sociedade.

Em *O Capital*, Marx explorou meticulosamente a notável capacidade da sociedade tradicional das vilas da Índia de manter sua identidade arquetípica contra os efeitos corrosivos do Estado. Como ele observou:

Essas pequenas e extremamente antigas comunidades indianas, por exemplo, algumas das quais continuam a existir até hoje, se baseiam na posse da terra em comum, na mistura de agricultura e artesanato e em uma divisão inalterável do trabalho, que serve como plano fixo e base para ação sempre que uma nova comunidade é iniciada ... A lei que regula a divisão do trabalho na comunidade age com a autoridade irresistível de uma lei da natureza, enquanto cada artesão, o ferreiro, o carpinteiro e assim por diante, conduz em sua oficina todas as operações de seu artesanato na maneira tradicional, mas de forma independente; sem reconhecer nenhuma autoridade. A simplicidade do organismo produtivo nessas comunidades autossuficientes que se reproduzem constantemente da mesma forma e, quando acidentalmente destruídos, brotam novamente no mesmo local e com o mesmo nome -esta simplicidade fornece a chave para o enigma da imutabilidade das sociedades asiáticas, que contrasta com a constante dissolução e recuperação dos estados asiáticos e suas mudanças incessantes da dinastia. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade permanece inalterada pelas tempestades que explodem nas regiões nubladas da política.

Novamente, alguém poderia desejar uma interpretação menos econômica e talvez menos técnica da vila asiática cuja cultura elaborada parece iludir completamente a atenção de Marx nessas

passagens. Tão esmagadora foi essa "inércia" cultural que nada menos que a aniquilação genocida poderia superar sua capacidade de resistir a forças econômicas e políticas invasivas.<sup>35</sup>

Um papel semelhante foi desempenhado pelas guildas da Europa medieval, os camponeses independentes da Reforma na Inglaterra e o campesinato da Europa Ocidental. No século XX, os agricultores de municípios (ou fazendas relativamente isoladas) e os moradores urbanos foram presos em bairros claramente definidos, famílias ampliadas, fortes tradições culturais e pequeno comércio varejista familiar. Esses sistemas coexistiram com o crescente aparato industrial e comercial da América e da Europa capitalistas. Embora uma economia de mercado e uma tecnologia industrial tenham claramente estabelecido sua soberania sobre essas áreas, o "eu" reteve seu próprio refúgio não-burguês das demandas de uma sociedade puramente capitalista. Em casa e família (reconhecidamente patricêntrica e paroquial), em cidade ou bairro, em um comércio varejista personalizado e em uma escala relativamente humana, e em um processo de socialização que incutiu verdades tradicionais de decência, hospitalidade, e serviço, a sociedade ainda preservava um refúgio comunitário próprio das forças atomizadoras da economia de mercado.

Em meados do século atual, no entanto, as operações de mercado em larga escala colonizaram todos os aspectos da vida social e pessoal. O relacionamento comprador-vendedor -um relacionamento que está no cerne do mercado- tornou-se o substituto onipresente das relações humanas no nível mais molecular da vida social, de fato, pessoal. "Comprar barato" e "vender caro" coloca as partes envolvidas no processo de troca em uma postura inerentemente antagônica; eles são rivais em potencial dos bens um do outro. A mercadoria -distinta da dádiva, destinada a criar alianças,

---

<sup>35</sup> Mais notavelmente o desenraizamento maciço das populações das aldeias e as "fomes" criadas pelos britânicos há mais de um século na Índia e o abate por atacado de pessoas do campo pelos americanos na Indochina. Talvez pareça caridoso, mas Devo acrescentar que os americanos inadvertidamente prestaram um grande serviço pela causa do "socialismo" quando destruíram a sociedade aldeã vietnamita. Qualquer que seja o futuro de no sudeste da Ásia, estou convencido de que esse serviço coincidirá admiravelmente com o dos comunistas do Vietnã do Norte para estabelecer fazendas coletivas e promover desenvolvimento industrial - como a destruição genocida da aldeia russa por Stalin na década de 1930 abriu o caminho para o "socialismo" na União Soviética.

promover a associação e consolidar a sociabilidade- leva à rivalidade, dissociação e a não-sociabilidade.

Além dos temores que os filósofos de Aristóteles a Hegel expressaram em sua preocupação pelo papel dissociativo de um comércio e uma indústria organizada para o intercâmbio, a própria sociedade há muito tempo guarda o intercâmbio com uma etiqueta social própria que ainda permanece no vestígio do mercado arcaico cara a cara do bazar. Aqui, não se expressa uma demanda por bens, não se comparam os preços nem se envolve no duelo universal do mercado chamado "barganha". Em vez disso, a etiqueta exige que o processo de troca comece graciosamente e mantenha sua dimensão comunitária. Começa com o serviço de bebidas, uma troca de notícias e fofocas, algumas conversas pessoais e, com o tempo, manifestações de admiração pelos produtos em questão. A gente leva ao processo de troca tangencialmente. A barganha, se fechada, é um vínculo, um pacto selado por imperativos éticos consagrados pelo tempo.

O ambiente aparentemente não comercial desse processo de troca não deve ser visto como mera astúcia ou hipocrisia. Ela reflete os limites que a sociedade pré-capitalista impôs às trocas para evitar a impessoalidade latente do comércio, bem como sua potencial maldade de espírito, seu apetite insaciável por ganhos, sua capacidade de subverter todos os limites sociais ao interesse material privado, de dissolver todos os padrões tradicionais de comunidade e consociação, de subordinar as necessidades do corpo político a preocupações egoístas.

Mas não foi apenas por essas razões que o comércio foi visto com cautela. A sociedade pré-capitalista pode muito bem ter visto na troca de mercadorias um retorno do inorgânico, da substituição das coisas pelas relações humanas vivas. Esses objetivos certamente poderiam ser vistos simbolicamente como sinais de consociação, aliança e reciprocidade -que é precisamente o que o presente deveria representar. Mas, despojadas desse significado simbólico, essas meras coisas ou mercadorias poderiam adquirir traços socialmente corrosivos. Deixados sem controle e sem proteção, eles podem muito bem viciar todas as formas de consociação humana e, finalmente, dissolver a própria sociedade. A transição do presente à mercadoria, com efeito, poderia produzir a desintegração da comunidade em um

mercado, a união consanguínea ou ética entre as pessoas em rivalidade e egoísmo agressivo.

Foi soberbamente explorado na parte final do *Capital* que o triunfo da mercadoria sobre o presente só foi possível depois de vastas mudanças nas relações sociais humanas. Não preciso resumir a devastadora narração e análise de Marx da acumulação capitalista, sua "lei geral" e, em particular, o deslocamento desleal do campesinato inglês a partir do século XV. O presente em si praticamente desapareceu como a objetificação de associação. Permaneceu apenas como um subproduto das funções cerimoniais. A etiqueta tradicional que amorteceu o processo de troca foi substituída por um processo completamente impessoal, predatório -e, hoje, cada vez mais eletrônico. O preço veio primeiro, a qualidade veio depois; e as próprias coisas que antes eram símbolos, em vez de meros objetos de uso e troca, seriam fetichizadas, juntamente com as "necessidades" que deveriam satisfazer. As forças supra-humanas agora pareciam assumir o comando sobre o próprio ego. Mesmo o interesse próprio, que a teoria social grega considerava a ameaça mais séria à unidade da *polis*, parecia ser governado por um sistema de mercado que despojava o sujeito de sua própria capacidade de se mover livremente pelo processo de troca como comprador e vendedor autônomo.

Ironicamente, a indústria moderna, derivada de sistemas arcaicos de comércio e varejo, retornou às suas origens comerciais com um ódio vingativo marcado por uma racionalização humilhante do próprio comércio. O shopping center, com suas áreas extravagantes entregues a veículos estacionados, sua escassez de vendedores, seu barulhento "muzak", sua deslumbrante variedade de mercadorias estocadas, seu elaborado sistema de vigilância, sua falta de calor e relações humanas, suas embalagens cruelmente enganosas e seus longos balcões de check-out que registram o processo de troca de maneira indiferente e impessoal -todos falam de uma desnaturação de consociação nos níveis da vida que afrontam profundamente toda sensibilidade humana e a sacralidade dos mesmos bens destinados a sustentar a própria vida.

O que é crucialmente importante aqui é que este mundo penetra na vida pessoal e econômica. O shopping é a ágora da sociedade moderna, o centro cívico de um mundo totalmente

econômico e inorgânico. Ele abre caminho para todos os refúgios pessoais das relações capitalistas e impõe sua centralidade em todos os aspectos da vida doméstica. As rodovias que levam a seus estacionamentos e centros de produção devoram comunidades e bairros; seu enorme comando do comércio varejista devora a loja de propriedade familiar; as subdivisões que se agrupam em torno dele devoram terras agrícolas; os veículos a motor que levam adoradores a seus templos são cápsulas fechadas que impedem todo contato humano. O inorgânico não apenas retorna para a indústria e o mercado; calcifica e desumaniza as relações mais íntimas entre as pessoas no mundo presumivelmente invulnerável do dormitório e do berçário. A dissolução maciça de laços pessoais e sociais que vem com o retorno do inorgânico transforma a família extensa em família nuclear e finalmente entrega o indivíduo aos fornecedores dos bares de solteiros.

Com o esvaziamento da comunidade pelo sistema de mercado, com sua perda de estrutura, articulação e forma, testemunhamos o esvaziamento concomitante da própria personalidade. Assim como os laços espirituais e institucionais que ligam os seres humanos a vibrantes relações sociais são corroídos pelo mercado de massa, os tendões que contribuem para a subjetividade, o caráter e a auto-definição são elementos de forma e significado. O ego isolado, aparentemente autônomo, que a sociedade burguesa celebrou como a maior conquista da "modernidade" acaba sendo a mera casca de um indivíduo outrora razoavelmente arredondado, cuja plenitude como ego era possível porque ele ou ela estava enraizado em uma comunidade completa bastante arredondada e equilibrada.

Assim como o inorgânico substitui o orgânico na natureza, o inorgânico substitui o orgânico na sociedade e na personalidade. A simplificação do mundo natural tem seu paralelo misterioso na simplificação da sociedade e da subjetividade. A homogeneização de ecossistemas anda de mãos dadas com a homogeneização do ambiente social e dos chamados indivíduos que o povoam. A associação íntima da dominação do ser humano pelo ser humano com a noção de dominação da natureza termina não apenas na noção de dominação como tal; sua característica mais marcante é o tipo de natureza predominante -uma natureza *inorgânica*- que

substitui a natureza orgânica que os humanos outrora viam com tanta reverência.

Nunca podemos nos separar da natureza -muito mais do que podemos nos separar de nossas próprias vísceras. A "utopia" tecnocrática dos autômatos personalizados permanece um mito oco. As terapias que buscam ajustar os seres orgânicos às condições inorgânicas meramente produzem autômatos sem vida, inorgânicos e despersonalizados. Portanto, a natureza sempre afirma sua existência como matriz da vida social e pessoal, uma matriz na qual a vida é sempre embutida por definição. Ao racionalizar e simplificar a sociedade e a personalidade, não a despojamos de seus atributos naturais; pelo contrário, destruímos brutalmente seus atributos orgânicos. Assim, a natureza nunca simplesmente coexiste conosco; faz parte de todos os aspectos de nossa estrutura e ser. Retornar à evolução natural de formas mais complexas de seres orgânicos para formas mais simples, do orgânico ao inorgânico, implica o retorno da sociedade e do desenvolvimento social das formas mais complexas para as mais simples.

O mito de que *nossa* sociedade é mais complexa do que as culturas anteriores exige pouca atenção; nossa complexidade é estritamente técnica, não cultural; nosso eflúvio de "individualidade" é mais neurótico e psicopático, não mais único ou mais intrincado. A "modernidade" alcançou seu apogeu entre as décadas anteriores à Revolução Francesa e a década de 1840, após as quais o capitalismo industrial firmou seu domínio sobre a vida social. Sua carreira, com um número modesto de exceções, gerou uma desnaturaçãõ sombria da humanidade e da sociedade. Desde meados do século atual, mesmo os vestígios de sua grandeza -à parte de explosões dramáticas como a década de 1960- praticamente desapareceram de praticamente todos os domínios da experiência.

O que substituiu amplamente os tendões que mantinham a comunidade e a personalidade unidos é uma burocracia abrangente e friamente despersonalizante. A agência e o burocrata tornaram-se os substitutos da família, da cidade e do bairro, das estruturas de apoio pessoal dos povos em crise e das figuras sobrenaturais e míticas que proporcionavam poder e vigilância tutelar sobre o destino do indivíduo. Sem outra estrutura para mencionar, a não ser a agência burocrática, a sociedade não foi apenas crivada pela burocracia; tudo

se tornou uma burocracia em que todos, como costumava dizer Camus, foram reduzidos a um funcionário. A personalidade, como tal, tornou-se congruente com os vários documentos, licenças e registros que definem o lugar da pessoa no mundo. Mais sagrado do que documentos como passaportes, que são os símbolos arcaicos da cidadania, uma licença de veículo a motor literalmente valida a identidade de alguém e um cartão de crédito se torna a moeda de troca mundial.

Assim o legado de dominação culmina, portanto, no crescimento conjunto do Estado e da sociedade -e, com ele, uma dissolução da família, comunidade, ajuda mútua e compromisso social. Até um senso de destino pessoal desaparece no escritório e no arquivo do burocrata. A própria história será lida nos registros de microfimes e fitas de computador das agências que agora formam as instituições autênticas da sociedade. As categorias psicológicas de fato "se tornaram categorias políticas", como Marcuse observou nas linhas de abertura de seu *Eros e Civilização*, mas em uma forma de pedestre que excede suas visões mais tristes. O Superego não é mais formado pelo pai ou mesmo pelo dominador ou mesmo pelas instituições sociais dominantes: é formada por pessoas sem rosto que presidem os registros de nascimento e morte, da afiliação religiosa e pedigree educacional, da "saúde mental" e tendências psicológicas, do treinamento profissional e a aquisição de emprego, de certidões de casamento e divórcio, de classificações de crédito e contas bancárias, enfim, da infinita variedade de licenças, testes, contratos, notas e traços de personalidade que definem o status do indivíduo na sociedade. As categorias políticas substituíram as categorias psicológicas no mesmo sentido que um eletrocardiógrafo substituiu o coração. No capitalismo de estado, mesmo categorias econômicas se tornam categorias políticas. O domínio cumpre seu destino no Estado onipresente; seu legado atinge seu desfecho na dissolução, na verdade, na completa desintegração de uma sociedade ricamente orgânica em uma sociedade inorgânica -um destino aterrorizante que o mundo natural compartilha com o social.

A razão, que era esperada para dissipar as forças históricas sombrias às quais uma humanidade presumivelmente desconhecida tinha sido cativa, agora ameaça se tornar uma dessas mesmas forças na forma de racionalização. Agora, aumenta a eficiência da

dominação. O grande projeto do pensamento especulativo ocidental -tornar a humanidade autoconsciente- fica diante de um enorme abismo: um abismo aberto no qual o eu e a consciência ameaçam desaparecer. Como podemos definir o sujeito histórico -um papel que Marx imputou ao proletariado- que criará uma sociedade guiada pela individualidade e pela consciência? Qual é o *contexto* em que esse sujeito é formado? É o local de trabalho, especificamente, a fábrica? Ou uma nova *polis* emancipada? Ou a arena doméstica? Ou a universidade? Ou a comunidade contracultural?

Com essas perguntas, começamos a nos afastar do legado de dominação e nos voltamos para tradições e ideais contrários que podem fornecer algum ponto de partida para uma solução. Devemos nos voltar para o legado de liberdade que sempre cruzou o legado de dominação. Talvez ele tenha alguma pista para a resolução desses problemas -problemas que, mais do que nunca, deixam nossa era suspensa na incerteza e cheia de ambiguidades da racionalização e do poder tecnocrático.



## 6 JUSTIÇA IGUAL E EXATA

A noção de "liberdade" parece não existir na sociedade orgânica. Como vimos anteriormente, a palavra é simplesmente sem sentido para muitos povos pré-letrados. Sem qualquer estrutura institucionalizada de dominação, eles não têm como definir uma condição que ainda é intrinsecamente parte de suas vidas sociais -uma condição na qual crescem sem as elaboradas estruturas hierárquicas e posteriores de classe do neolítico tardio e da "civilização". Como "liberdade" e "dominação" não estão em tensão, falta contraste e definição.

Mas a própria falta de distinção entre "liberdade" e "dominação" deixa a sociedade orgânica desprotegida contra a hierarquia e o domínio de classe. A inocência expõe a comunidade à manipulação nos níveis mais elementares da experiência social. Os anciãos, os xamãs, depois os patriarcas, as empresas sacerdotais e os chefes guerreiros, que devem corroer a sociedade orgânica, precisam apenas produzir mudanças de ênfase do particular para o geral -dos animais específicos para seus espíritos; de divindades zoomórficas a antropomórficas; do usufruto à propriedade comunal; do tesouro demoníaco aos armazéns reais; de presentes a mercadorias; por fim, da mera troca a mercados elaborados.

A história pode ter sido sangrenta e seu destino pode ser uma tragédia universal, com esforços heroicos e possibilidades perdidas, pontuando sua longa carreira. Mas não era um corpo de ideais sem esperança e um movimento sem sentido de eventos. Com a perda da inocência, surgiram novos conceitos que teriam um efeito altamente equívoco no desenvolvimento social, certa blindagem ideológica, um crescimento de poderes intelectuais, um grau crescente de individualidade, autonomia pessoal e um senso de *humanitas* universal, distinto do paroquialismo popular. Ser expulso do Jardim do Éden pode ser considerado, como diria Hegel, uma condição importante para seu retorno -mas em um nível que é informado com uma sofisticação que pode resolver os paradoxos do paraíso.

A universalização das ideias adquire sua forma intelectual mais sedutora no significado sempre expansivo que as pessoas dão à

liberdade. Uma vez que a falta de liberdade surge para produzir a noção de liberdade, a noção adquire uma lógica notável própria que produz, em seus vários caminhos e diferenças, um conjunto de questões e formulações ricamente articuladas -um verdadeiro jardim do qual podemos aprender e do qual podemos colher o que queremos para fazer um buquê atraente. Da perda de uma sociedade que antes era livre, surge a visão de uma era de ouro reconhecidamente embelezada e muitas vezes extravagantemente fantasiosa -que pode conter normas ainda mais libertadoras em sua universalidade do que aquelas que existiam na sociedade orgânica. De um utopismo "retrospectivo", comumente baseado na imagem da natureza abundante e de consumo irrestrito, surge um utopismo "prospectivo", baseado na imagem de uma economia abundante e de uma produção irrestrita. Entre esses dois extremos, os movimentos religiosos e anárquicos desenvolvem uma visão de utopia mais equilibrada, embora igualmente generosa, que combina compartilhar com autodisciplina, liberdade com coordenação e alegria com responsabilidade.

Quase concomitantemente com esse desenvolvimento utópico, em grande parte de natureza "subterrânea", testemunhamos o surgimento aberto da justiça -primeiro, como substituto da liberdade que se perde com o declínio da sociedade orgânica, depois como protagonista inefável de novas concepções de liberdade. Com justiça, ouvimos as reivindicações do indivíduo e o ideal de uma humanidade universal expressar sua oposição aos limites impostos à personalidade e à sociedade pelo coletivo popular. Mas a liberdade também se dividirá e se oporá como mera "felicidade" (Marx) e extravagante "prazer" (Fourier) -como veremos nos capítulos a seguir. Assim também o trabalho -concebido como a labuta indispensável na que toda sociedade está ancorada, ou como a liberação de poderes e consociações humanas, mesmo no campo do trabalho exigente.

A coerência exige que tentemos reunir esses vários componentes do legado da liberdade. A coerência também exige que tentemos interligar nosso projeto com a natureza para conferir racionalidade não apenas à história social, mas também à história natural. Devemos explorar os valores, sensibilidades e técnicas que harmonizam nosso relacionamento com a natureza e com nós mesmos. Finalmente, a coerência exige que tentemos reunir os fios

dessas histórias compartilhadas -naturais e sociais- em um todo que une a diferenciação em um conjunto com *significado*, que também remove a hierarquia de nosso senso de significado e libera a espontaneidade como um esforço de informação e criatividade.

Mas aqui deve ser feita uma forte advertência: ideias, valores e instituições não são meras mercadorias nas prateleiras de um supermercado ideológico; não podemos colocá-los em carrinhos de compras como mercadorias processadas. O contexto que formamos das ideias, a maneira como as relacionamos e os significados que damos a elas são tão importantes quanto os componentes e as fontes dos quais nosso "todo" é composto. Talvez seja verdade, como o mundo de Schiller parecia acreditar, que os gregos disseram tudo. Mas, nesse caso, cada pensador e praticante disse isso de maneiras muito específicas, muitas vezes enraizadas em condições sociais muito limitadas e com propósitos muito diferentes. Nunca podemos voltar ao cenário em que essas ideias foram formadas -nem devemos tentar. É suficiente que entendamos as diferenças entre os tempos antigos e os nossos, as ideias anteriores e as nossas. Em última análise, devemos criar nosso próprio contexto para as ideias, para que se tornem relevantes para o presente e o futuro. E devemos discernir os contextos mais antigos dos quais eles emergiram -ainda mais para não os repetir. Para ser franco, a liberdade não tem "pais fundadores", apenas pensadores e praticantes livres. Se ela tivesse tais "pais", também seria necessário que os agentes funerários o sepulsem, pois o que é "fundado" deve sempre responder às alegações de mortalidade.

**A** liberdade, concebida como um conjunto de ideais e práticas, tem uma história muito complicada, e grande parte dessa história foi simplesmente inconsciente. Consistia em costumes não declarados e impulsos humanísticos que não foram articulados de maneira sistemática até serem violados pela falta de liberdade. Quando a palavra liberdade entrou em uso comum, seu significado era muitas vezes conscientemente confuso. Durante séculos, a liberdade foi identificada com a justiça, a moralidade e os vários requisitos das regras, como "tempo livre", ou foi associada à "liberdade" como um corpo de direitos individuais, geralmente egoístas. Adquiriu os traços

de propriedade e deveres e foi expressamente apresentado em termos negativos ou positivos, como "liberdade de..." ou "liberdade para..."

Somente na Idade Média essa palavra teutônica (como a conhecemos) começou a incluir sutilezas metafísicas como a liberdade do reino da necessidade ou a liberdade das fortunas do destino, a Ananke e a Moira que os gregos acrescentaram à sua elucidação. O século XX zombou da palavra e a despojou de grande parte de seu conteúdo idealista, anexando-a a ideologias e países totalitários. Assim, meramente "definir" uma palavra mutilada e torturada seria totalmente ingênuo. Em grande parte, a liberdade pode ser melhor explicada como parte de uma viagem de descoberta que começa com suas práticas e limites iniciais na sociedade orgânica, sua negação pelas "civilizações" hierárquicas e de classe e sua realização parcial nas noções precoces de justiça.

A liberdade, uma realidade não declarada em muitas culturas pré-letradas, ainda estava sobrecarregada por restrições, mas essas restrições estavam intimamente relacionadas às condições materiais de vida da comunidade primitiva. É impossível brigar com a fome, com a necessidade de coordenar a caça de grandes animais, com exigências sazonais para o cultivo de alimentos e, mais tarde, com a guerra. Violar os regulamentos de caça ao corvo era pôr em perigo todos os caçadores e possivelmente colocar o bem-estar de toda a comunidade na justiça. Se as violações fossem sérias o suficiente, o violador seria espancado com tanta severidade que poderia muito bem não sobreviver. O esquimó educado selecionaria sombriamente, mas coletivamente, um assassino para matar um indivíduo incontrolável que ameaçava gravemente o bem-estar do bando. Mas o "individualismo" praticamente desenfreado, tão característico dos intermediários do poder na sociedade moderna, era simplesmente impensável nas sociedades pré-letradas. Se fosse concebível, teria sido totalmente inaceitável para a comunidade. As restrições, normalmente guiadas pela opinião pública, costumes e vergonha, eram inevitáveis no desenvolvimento social inicial da humanidade - não por uma questão de vontade, autoridade ou exercício do poder, mas porque era inevitável.

A liberdade pessoal é, portanto, claramente restrita do ponto de vista moderno. A escolha, a vontade e as tendências individuais podem ser exercidas ou expressas dentro dos limites permitidos pelo

ambiente. Sob circunstâncias benignas, o comportamento pode gozar de um grau extraordinário de latitude até ser restringido pelo surgimento de dominação social flagrante. Mas onde a dominação apareceu, foi um fenômeno ingrato que, na maioria das vezes, rendeu muito pouco dessa muito reverenciada expressão ocidental, "dinamismo", no desenvolvimento social de uma comunidade. A Polinésia, com seu clima soberbo e generosidade natural rica de produtos, nunca foi a melhor para o surgimento da hierarquia, e seu modo de vida foi levado à beira da pura catástrofe pelos colonizadores europeus. "Onde a natureza é muito luxuosa, ela mantém o [homem] em mãos, como uma criança", Marx observava desdenhosamente as culturas em ambientes benignos, muitas vezes mais dedicados à elaboração interna do que o "progresso social". "Não são os trópicos com sua vegetação luxuriante, mas a zona temperada, que é o país-mãe do capital".

Mas a sociedade orgânica, apesar das limitações físicas que enfrentava (de um ponto de vista moderno), funcionava inconscientemente com um compromisso implícito com a liberdade que os teóricos sociais não deveriam alcançar até tempos bastante recentes. O conceito de Radin do mínimo irreduzível se apoia em um princípio desarticulado de liberdade. Para ter certeza dos meios de vida materiais, independentemente da contribuição produtiva de alguém para a comunidade, implica que, sempre que possível, a sociedade compensará as doenças dos enfermos, deficientes e idosos, assim como os poderes limitados dos mais jovens e sua dependência dos adultos. Embora seus poderes produtivos sejam limitados ou falhem, não será negado às pessoas os meios de vida disponíveis para indivíduos bem-dotados física e mentalmente. De fato, mesmo indivíduos que são perfeitamente capazes de atender a todas as suas necessidades materiais não podem ter acesso negado aos produtos comuns da comunidade, embora preguiçosos deliberados da sociedade orgânica sejam praticamente desconhecidos. O princípio do mínimo irreduzível afirma, assim, a existência de desigualdade dentro da *desigualdade* grupal de poderes físicos e mentais, de habilidades e virtuosismo, de psiques e inclinações. Faz isso para não ignorar essas desigualdades ou denegri-las, mas, pelo contrário, para *compensá-las*. A equidade, aqui, é o reconhecimento de iniquidades que não são culpa de ninguém e que devem ser ajustadas como uma questão de

responsabilidade social tácita. Assumir que todos são "iguais" é pateticamente absurdo se forem considerados "iguais" em força, intelecto, treinamento, experiência, talento, disposição e oportunidades. Essa "igualdade" zomba da realidade e nega a comunhão e a solidariedade da comunidade, subvertendo suas responsabilidades de compensar as diferenças entre os indivíduos. É uma "igualdade" sem coração, uma igualdade de espírito mesquinho que é simplesmente estranha à própria natureza da sociedade orgânica. Enquanto existirem os meios, eles devem ser compartilhados o máximo possível de acordo com as necessidades - e as necessidades são desiguais, na medida em que são medidas de acordo com as habilidades e responsabilidades individuais.

Portanto, a sociedade orgânica tende a operar inconscientemente de acordo com a *igualdade de desiguais* -isto é, uma forma de comportamento e distribuição social irreversível e livremente dada que compensa as desigualdades e não cede à afirmação fictícia, ainda a ser articulada, de que todos são iguais. Marx deveria colocar isso bem quando, em oposição à "direita burguesa" com sua reivindicação da "igualdade de todos", a liberdade abandona a própria noção de "direito" *como tal* e "inscreve em seus estandartes: de cada um de acordo com sua capacidade, para cada um de acordo com suas necessidades." A igualdade está inextricavelmente ligada à liberdade como reconhecimento da desigualdade e transcende a necessidade, estabelecendo uma cultura e um sistema distributivo baseado na compensação pelo estigma do "privilégio" natural.

A subversão da sociedade orgânica minou drasticamente esse princípio de liberdade autêntica. A compensação foi reestruturada em recompensas, assim como os presentes foram substituídos por mercadorias. A escrita cuneiforme, a base de nossa escrita alfabética, teve suas origens nos registros meticulosos que os funcionários do templo mantinham dos produtos recebidos e dispersavam, em suma, a contabilidade precisa dos bens, funcionou na Mesopotâmia possivelmente mesmo quando a terra era "de propriedade comunitária". Só depois esses carrapatos nas tábuas de barro se tornaram formas narrativas de roteiro. Os primeiros registros contábeis cuneiformes do Oriente Próximo prefiguram a literatura moral de um mundo menos doador e mais despótico, no qual a

igualdade dos desiguais deveria dar lugar à mera caridade. Depois disso, o "certo" foi suplantar a liberdade. Não era mais a principal responsabilidade da sociedade cuidar de seus jovens, idosos, enfermos ou infelizes; seus cuidados se tornaram um "assunto particular" para a família e os amigos, embora muito lentamente e através de várias fases sutilmente sombreadas. No nível da vila, com certeza, os velhos costumes ainda permaneciam em seu próprio mundo sombrio, mas esse mundo não fazia parte da "civilização" -apenas um arcaísmo indispensável, mas oculto.

Com a vinda dos guerreiros e sua economia senhorial, surgiu uma nova disposição social: o código guerreiro do poder. Mas a mera coerção por si só não poderia ter criado a sociedade relativamente estável, em grande parte feudal em estrutura e valores, que nos é descrita em detalhes pelos poetas homéricos. Pelo contrário, foi o *ethos* de coerção -a mistificação da coragem, da capacidade física e um desejo "saudável" de combate e aventura. Não foi a força como tal, mas a *crença* no status, na verdade, a *mana*, que conferiu ao indivíduo, que levou a uma ideologia de coerção, que o vencedor e a vítima reconheceram e comemoraram mutuamente. Consequentemente, a própria fortuna -um derivado da deusa do acaso Tyche (grego) ou Fortuna (latim) - adquiriu a forma de um princípio metafísico. Muito poucas expressões, possivelmente encantamentos, são mais antigas que o "lançamento dos dados" e as "fortunas da guerra". Tyche e Fortuna agora emergiam como os correlatos distintos do atletismo dos guerreiros da idade do bronze.

Essas sociedades da idade do bronze eram claramente sociedades de classe e a riqueza, na forma de saque conquistado por ataques no exterior e excedentes em casa, figurava profundamente em suas noções de fortuna. "O mundo de Agamenon, Aquiles e Odisseu era de reis mesquinhos e nobres", observa M. I. Finley, "que possuíam as melhores terras e rebanhos consideráveis, e viviam uma existência senhorial, em que incursões e guerras locais eram frequentes". O poder e a atividade social estavam centrados na casa dos nobres, que na verdade era uma fortaleza. O poder nesta sociedade "dependia de riqueza, talento pessoal, conexões por casamento, alianças e serventes". A riqueza era, de fato, um fator

crucial: sua acumulação e aquisição determinavam a capacidade de um nobre de adquirir serventes, que geralmente eram pouco menos que mercenários, de adquirir armas e fazer guerra. O casamento era menos um instrumento de alianças de clãs do que de poder dinástico; os nobres homéricos adquiriram terras e riquezas, não apenas parentes, com uma correspondência favorável. De fato, as "alianças" que ele estabeleceu foram marcadas por uma grande traição e falta de fé, recursos que são mais característicos de uma sociedade política do que tribal. A sociedade tribal estava claramente diminuindo:

    Não há papel designado para tribos ou outros grandes grupos de parentesco. Nos vinte anos que Odisseu esteve longe de Ítaca, os nobres pretendentes de Penélope, esposa de Odisseu, se comportaram escandalosamente com sua família e suas posses; contudo, seu filho Telêmaco não tinha parentes a quem recorrer por ajuda, nem a comunidade foi totalmente integrada. As reivindicações de Telêmaco como o herdeiro de Odisseu foram reconhecidas em princípio, mas ele não possuía o poder [material e físico] para aplicá-las. O assassinato de Agamenon por sua esposa Clitemnestra e seu amante Aegisthus impunham uma obrigação de vingança contra seu filho Orestes, mas por outro lado a vida em Micenas continuou sem mudanças, exceto que Egisto governou no lugar de Agamenon.

    Aparentemente, essas brigas dinásticas, assassinatos e usurpações não eram motivo de especial preocupação para as "massas", que viviam uma vida interior não registrada em suas comunidades obscuras. Eles simplesmente cuidavam seus próprios negócios, trabalhando em seus próprios lotes de terra ou na "melhor terra" possuída exclusivamente pelos nobres. Eles pastorearam os "rebanhos consideráveis" dos nobres. Como uma classe à parte, as guerras deles também eram um interesse à parte. Em nenhum lugar das narrativas homéricas parecem ter interferido nos conflitos dos heróis. Tão consideravelmente enfraquecidos foram os poderes das instituições tribais democráticas e os laços de parentesco foram tão extensivamente substituídos por laços territoriais e relações de classe que, quando Telêmaco apresentou seu caso contra os pretendentes à assembleia de Ítaca, a assembleia "não tomou nenhuma ação, e é isso que a assembleia sempre fez nos dois poemas [homéricos]". Os nobres de Homero, com certeza, ainda viviam de um código de honra



aristocrático, "incluindo comunhão de mesa, troca de presentes, sacrifício aos deuses e ritos de enterro apropriados", mas esse código aristocrático e suas raízes óbvias na sociedade primitiva eram agora continuamente violados pela ganância, aquisitividade e egoísmo.

Os nobres da *Odisseia* eram uma classe exploradora -não apenas material, mas psicologicamente, não apenas objetiva, mas subjetivamente. A análise de Odisseu (desenvolvida por Horkheimer e Adorno) mostra como o homem burguês nascente é infalível em sua clareza implacável e discernimento dialético. Artifício, artimanha, astúcia, engano, aviltamento na busca de ganhos -todos marcaram a nova "disciplina" que os governantes emergentes impuseram a si mesmos para disciplinar e governar seus subordinados anônimos. "Ser chamado de comerciante foi um grave insulto a Odisseu", observa Finley; "homens de sua classe trocavam mercadorias cerimoniosamente ou a tomavam por pilhagem". Assim, o código de comportamento primordial foi honrado formalmente. Mas "valor" se tornou a desculpa para a pilhagem, que se transformou no modo aristocrático de "comércio". De fato, a honra havia adquirido seu equivalente em mercadoria. Antes do comerciante prosaico com mercadorias e ouro na mão estava o herói colorido com escudo e espada.

De fato, a mercadoria continuou sua via pedestre contra todos os códigos. Nos tempos homéricos, há "navegação marítima e uma preocupação vital para o comércio, mais exatamente para a importação de cobre, ferro, ouro e prata, roupas finas e outros luxos", observa Finley. "Até os chefes estão autorizados a fazer expedições para tais fins, mas geralmente o comércio e o merchandising parecem ser da conta de estrangeiros". Assim, o status é adornado, afirmado e seu apetite por apetrechos e luxos (a substância material do privilégio) satisfeito pelos sem status.

Aqui, testemunhamos uma dispensação social radicalmente nova. Quando chefes, ainda que em número reduzido, estão preparados para se misturar com estrangeiros, na verdade comerciantes pedestres e negociar com eles, até o código de guerreiro está em jogo. O poder como direito não pode mais gozar de seu alto prestígio na distribuição de bens pela sociedade. Um novo ethos teve que emergir para preservar a integridade do comércio e a segurança dos comerciantes e as cidades portuárias se tornarem centros

comerciais viáveis. Pirataria e saques só poderiam ser episódicos: suas recompensas eram de fato a mera recompensa e despojos da guerra. E os nobres da Grécia da idade do bronze não eram de modo algum criaturas ossificadas de costume e tradição. Como seus colegas na Inglaterra, milênios depois, eles eram governados por interesses próprios e por um crescente desejo de coisas melhores da vida.

O novo código que agora suplantaria o valor e a coerção também possuía uma linhagem muito antiga, notadamente em uma reciprocidade que se padronizou e perdeu sua "forma acidental" (para usar a terminologia de Marx) como um modo de troca; de fato, uma que foi construída sobre uma noção clara e codificável de equivalentes. A noção de *equivalência*, distinta do usufruto, do mínimo irreduzível e da igualdade dos desiguais, não deixou de ter sua grandeza cósmica no sentido literal de uma ordem formal, quantificável e até geométrica. Tyche e Fortuna são irascíveis demais para apoiar o espírito de cálculo, visão prospectiva e racionalidade exigida pelo comércio sistemático. O acaso está no "colo dos deuses" e, na Grécia homérica, essas divindades dificilmente eram os agentes cósmicos mais estáveis e previsíveis. Até o capitalismo completar sua vida social, os comerciantes eram os párias da sociedade. Suas inseguranças eram as neuroses mais conspícuas da antiguidade e do mundo medieval; portanto, a necessidade de poder não era apenas uma luxúria, mas uma necessidade convincente. Desprezados por todos, desprezados até pelos humildes antigos, eles tiveram que encontrar coordenadas firmes e estáveis para fixar seus destinos em um mundo precário. Seja como chefe ou como comerciante sem status, aquele que se aventurasse nas ondas tempestuosas do comércio precisava de mais do que Tyche ou Fortuna para navegar.

O novo código, que se aproximou dos precedentes, adotou o princípio de uma equivalência exata quantificável de formas avançadas de reciprocidade, mas sem absorver seu senso de serviço e solidariedade. O poder foi levado ao apoio de acordos e contratos justos, não apenas à aquisição e pilhagem violentas. A natureza cósmica da equivalência poderia ser validada pelas características mais dramáticas da vida. "Céu e inferno... permaneçam juntos", declaram Horkheimer e Adorno -e não apenas no comércio dos deuses olímpicos com as divindades ctônicas, do bem com o mal, da salvação com desastre, do sujeito com objeto. De fato, a equivalência

é tão antiga quanto as próprias noções de céu e inferno, e deve ter sua própria dialética involuída como a substituição de Dike por Tyche e Justitia por Fortuna.

Na era heroica que celebrou a longa jornada de Odisseu de Tróia para Ítaca, os homens ainda traçavam a equivalência de volta às suas origens "naturais":

Assim como Geminis -a constelação de Castor e Pólux- e todos os outros símbolos da dualidade referem-se ao inevitável ciclo da natureza, que por si só tem sinal antigo no símbolo do ovo de onde eles vieram, então o equilíbrio realizado por Zeus, que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza. O passo do caos para a civilização, em que condições naturais exercem seu poder não mais diretamente, mas através do meio da consciência humana, não mudou o princípio da equivalência. De fato, os homens pagaram por esse mesmo passo adorando o que eram uma vez na servidão, apenas da mesma maneira que todas as outras criaturas. Antes, os fetiches estavam sujeitos à lei da equivalência. Agora a equivalência tornou-se um fetiche ela mesma. A venda nos olhos de Justitia não significa apenas que não deve haver agressão à justiça, mas essa justiça não resulta em liberdade.<sup>36</sup>

Justitia, de fato, preside uma nova dispensação ideológica da igualdade. Ela não apenas está vendada; ela também possui uma escala para medir a troca de maneira justa -"igual e exata". Culpa e inocência são substitutos jurídicos das parcelas equitativas das coisas que aparecem no mercado. De fato, o que todas as escalas podem fazer *só* é reduzir as diferenças qualitativas às quantitativas. Assim, todos devem ser iguais diante de Justitia; sua venda a impede de fazer distinções entre seus suplicantes. Mas as pessoas são realmente muito diferentes, como a igualdade primordial dos desiguais havia reconhecido. A regra de Justitia de igualdade -de equivalência-

---

<sup>36</sup> Essas observações brilhantes foram escritas por Horkheimer e Adorno. Mas eles erram seriamente por um lado: "os fetiches" não estavam "sujeitos à lei da equivalência", embora haja Não há dúvida de que "a própria equivalência se tornou um fetiche". Da mesma forma, os dois homens aceitam uma falácia comum (predominante quando compuseram seu livro) de que os "xamãs fora de perigo por meio de ... equivalência que regula punição e recompensa na civilização". Aqui também os escritores atribuem ao mundo primordial, até ao xamã, ao sensibilidade da troca -ou de um mercado cósmico que ainda não havia sido estabelecido. Consulte Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialética do Direito Internacional* (Nova York: Herder e Herder, 1972), pp. 16-17.

reverte completamente o antigo princípio. Na medida em que todos são teoricamente "iguais" aos seus olhos que não veem, embora muitas vezes grosseiramente desiguais, ela transforma a igualdade dos desiguais na *desigualdade dos iguais*. As palavras antigas estão todas lá, mas, como as muitas mudanças de ênfase que colocavam a impressão de dominação nos valores e sensibilidades tradicionais, elas passam por uma mudança aparentemente menor.

Consequentemente, a regra da equivalência, simbolizada pelas escalas na mão de Justitia, exige equilíbrio, não compensação. A venda nos impede de fazer alterações de medida devido a diferenças entre os suplicantes. Sua ilusória "igualdade" gera assim uma desigualdade muito real. Estar certo é ser "justo" ou "direito" e ambos, por sua vez, negam a igualdade em seus próprios termos. Seu julgamento "justo" ou "correto" produz uma disposição muito desequilibrada e torta que permanecerá oculta para grande parte da humanidade por milhares de anos -mesmo quando os oprimidos invocam seu nome como guardião e guia.

Raramente foi possível distinguir o grito de Justiça com sua desigualdade de iguais do grito de Liberdade com sua igualdade de desiguais. Todo ideal de emancipação foi contaminado por essa confusão, que ainda vive frequentemente na literatura dos oprimidos. Usufruto foi confundido com propriedade pública, democracia direta com democracia representativa, competência individual com elites populistas, o mínimo irreduzível com oportunidades iguais. A demanda dos oprimidos por igualdade adquire, como Engels disse, "um duplo significado". Em um exemplo é a "reação espontânea contra as desigualdades sociais, contra o contraste entre ricos e pobres... excesso e fome; como tal, é a expressão do instinto revolucionário e encontra sua justificação nisso, e de fato apenas nisso." Em outro exemplo, a demanda por igualdade torna-se uma reação contra a justiça como regra da "equivalência" (que Engels vê simplesmente como "a" demanda burguesa de igualdade") e "neste caso, permanece e cai com a própria igualdade burguesa..." Engels continua enfatizando que a demanda dos oprimidos por igualdade ("a demanda proletária por igualdade") é "a demanda pela abolição das classes". Mas mais do que a abolição das classes está envolvida na liberdade. Em termos mais gerais, "a demanda proletária por igualdade" é uma demanda pela "injustiça" de uma sociedade

igualitária. Rejeita a regra da equivalência pelo mínimo irreduzível, a equalização pela compensação das desigualdades inevitáveis, enfim, a igualdade dos desiguais. Essa demanda foi repetidamente desviada do foco, muitas vezes por séculos, por batalhas tempestuosas pela Justiça, pela regra da equivalência.

O reino da justiça, no entanto, também prepara o terreno para a liberdade, removendo os arcaísmos que persistem no mundo popular da igualdade. A liberdade primordial, com seu domínio do mínimo irreduzível e sua igualdade de desiguais, era surpreendentemente paroquial. Além de seu código luxuoso de hospitalidade, a sociedade orgânica não fez provisões reais para os direitos do estrangeiro, o estranho, que não estava vinculado por casamento ou ritual ao grupo de parentes. O mundo maior além do perímetro de "O Povo" era "inorgânico", para usar o termo apropriado de Marx. As lealdades se estendiam em graus variados de obrigação para aqueles que compartilhavam o juramento de sangue comum da comunidade e para os aliados unidos por sistemas materiais de reciprocidade de presentes. A noção de uma humanidade na qual todos os seres humanos são considerados unidos por uma gênese comum ainda era em grande parte estranha. Os povos primordiais podem ser curiosos, tímidos ou cordiais com estranhos -ou podem matá-los pelas razões mais caprichosas. Mas eles não devem ao estrangeiro nenhuma obrigação e não estão vinculados a nenhum código que exija respeito ou segurança para o novo ser imprevisível que está no meio deles, daí a imprevisibilidade de seu próprio comportamento. Mesmo a sociedade helênica, apesar de suas altas reivindicações de racionalidade, não avançou a um ponto em que o estrangeiro residente gozasse de direitos sociais autênticos, muito menos políticos, além da segurança e proteção que a *polis* devia a todos os que viviam em seus arredores. Para grande parte do mundo antigo, esse status dúbio do estrangeiro era uma condição claramente difundida, apesar dos serviços cruciais que esses alienígenas prestavam à comunidade e seus cidadãos.

Romper as barreiras levantadas pelo paroquialismo primordial e arcaico foi o trabalho de Justitia e a regra da equivalência. E longe de constituir uma autêntica "quebra", as mudanças vieram muito

lentamente. Essas mudanças também não foram obra de teóricos abstratos ou frutos de um despertar intelectual. Os agentes da nova disposição jurídica dos direitos dos moradores da cidade eram os estrangeiros, que frequentemente atendiam a cidade com habilidades artesanais ou comerciais. Eles foram ajudados pelos oprimidos em geral, que podiam esperar escapar dos caprichos e insultos do regime arbitrário apenas inscrevendo seus direitos e deveres de forma inviolável e codificada. *Justitia*, *Dike* ou qualquer outro nome que ela adquira nas "civilizações" da antiguidade, é em grande parte a deusa do estrangeiro social e étnico. Sua regra de equivalência honra o pedido de equidade, que deve ser claramente definido em um código jurídico escrito, se sua balança e sua espada puderem corrigir as iniquidades que os "forasteiros" e os oprimidos sofrem sob regras arbitrárias. Assim, *Justitia* deve estar armada não apenas com uma espada, mas com as "tábuas legais" que definem inequivocamente direitos e deveres, segurança e proteção, recompensas e punições.

A primeira dessas tábuas legais, o Código Babilônico de Hamurabi (ca. 1790 a.C.), ainda contém preconceitos de classe distintos e os instrumentos da opressão de classe. Como a mosaica *lex talionis*, a regra da equivalência é aplicada com toda a fúria da vingança de classe. O preço das infrações sociais é pago com olhos, ouvidos, membros e línguas, para não falar da própria vida. Mas o Código não tenta ocultar a natureza de classe "desigual" dessa vingança: nobres tiram o melhor dos plebeus, homens de mulheres e homens livres de escravos. Aqui, a apropriação da igualdade de "desiguais" da sociedade primordial, por mais pervertida que seja sua forma, ainda reivindica sua penalidade. Mas o Código também considera os privilégios com uma carga maior de responsabilidade social. Embora os nobres da época de Hamurabi "possuíssem muitos privilégios de classificação", como Howard Beckel e Harry Elmer Barnes nos dizem, "incluindo o direito de exigir retaliação altamente desproporcional por danos pessoais... [eles] também poderiam ser mais severamente punidos por seus delitos e, culpados ou não, tinham taxas mais altas para pagar."

Os códigos posteriores deveriam se libertar da maioria desses "arcaísmos" desiguais. A partir do século VIII a.C. em diante, podemos observar na Palestina hebraica e na Grécia, um desdobramento constante da dialética da justiça: a lenta transformação da igualdade

de desiguais da sociedade orgânica em desigualdade de iguais na sociedade de classes. A mosaica *lex talionis* foi totalmente estabelecida como a lei da terra, apesar das concessões simbólicas aos pobres no Código Deuteronômico como restrições às hipotecas, a liberação a cada sétimo ano de fiadores hebreus da escravidão por dívidas e a santificação do quinquagésimo ano como "jubileu", em que todos recuperam seus bens. Como a injunção no Levítico de que todo escravo da dívida seja tratado como um "empregado contratado e um peregrino", esses gestos eram amplamente simbólicos. Somente a escravidão por dívidas, com seu status humilhante de serviço covarde, violava a própria alma da antiga democracia do deserto -o "pacto beduíno"- em torno do qual as tribos hebraicas se uniram durante a invasão de Canaã. O fato de poder ter entrado na vida jurídica da comunidade foi um reconhecimento cruel da dissolução do pacto.

Em Atenas, as reformas iniciadas por Solon abriram o caminho para a igualdade jurídica baseada na igualdade política, ou o que foi chamado de democracia helênica. A justiça agora funcionava abertamente como a regra da equivalência, a regra da equivalência das mercadorias, que produzia novas classes e iniquidades no poder e na riqueza pessoais, ao mesmo tempo em que protegia os *demos*, o povo de ascendência ateniense, do exercício do poder social arbitrário. No quadro de uma sociedade presumivelmente governada pela lei, e não por pessoas, foram *apenas* os *demos* que possuíam a custódia completa do sistema político. A oração fúnebre de Péricles pode marcar uma ascensão secular e racional na direção de reconhecer a existência de uma *humanitas*, mas não nos dá motivos para acreditar que o mundo "bárbaro" e, por definição, o "estranho" estavam em um par com o helênico e, juridicamente, o ateniense ancestral.

De fato, os residentes estrangeiros atenienses não apenas tinham o direito de participar de assembleias como a *Ecclesia* e o *Boule* ou no sistema de jurados; eles não tinham direitos legais explícitos próprios além da segurança de suas propriedades e vidas. Como sabemos, eles não podiam comprar terras na *polis*. Ainda mais impressionante, eles não tinham recurso direto ao sistema judicial. Seus casos só poderiam ser defendidos por cidadãos nos tribunais atenienses. O fato de seus direitos serem completamente respeitados

pela *polis* pode falar bem de seus padrões éticos, mas também atesta a exclusividade da elite dominante cujas intenções, e não leis, eram as garantidoras dos direitos dos estrangeiros.

Aristóteles, um residente estrangeiro de Atenas, não equivoca na superioridade dos helenos sobre todos os outros povos. Ao citar o fracasso dos "bárbaros" altamente espirituosos do norte em se organizarem em *poleis* que poderiam "governar seus vizinhos", ele revela até que ponto, junto com Platão, identificou a *polis* com dominação social. Além disso, ele enraizou a capacidade dos helenos de formar *poleis*, de "serem livres" e de serem "capazes de governar toda a humanidade" em suas origens étnicas e em sua existência como *genos* helênicos.<sup>37</sup> O sangue, assim como a geografia, confere a capacidade de governar. Aristóteles vê os helenos como diversificados, de modo que "alguns têm uma natureza unilateral" e "outros se misturam alegremente" em espiritualidade e inteligência. Mas, para ele, a capacidade de formar *poleis*, de "governar" é uma "qualidade natural" que não permite qualificações sociais.

O desaparecimento formal do grupo sanguíneo em uma *humanitas* universal que vê uma gênese comum para todo indivíduo livre não deveria receber reconhecimento jurídico até o final da antiguidade, quando o imperador Caracalla conferiu cidadania a toda a população masculina não escravizada do Império Romano. Pode ser que Caracalla estivesse tão ansioso para aumentar a base tributária do Império quanto para sustentar seu senso de comunhão. Mas o ato foi historicamente sem precedentes. Pela primeira vez na evolução da humanidade da animalidade para a sociedade, uma imensa população de estranhos altamente díspares, espalhados por toda a bacia do Mediterrâneo, foi reunida sob uma rubrica política comum e concedeu acesso igual às leis que antes eram privilégio de apenas um pequeno grupo étnico dos latinos. Juridicamente, pelo menos, o império dissolveu a exclusividade do povo, o grupo de parentes, que

---

<sup>37</sup> Hannah Arendt nos lembra que a palavra *humanitas*, com suas implicações generosas de uma comunalidade humana universal, é latino, não grego. Em grego ático, o termo para "humanidade" é *pan to anthroponon*, que muitas vezes é enganosamente traduzido como a palavra "humanidade". Por outro lado, para Aristóteles (a menos que eu tenha interpretado mal sua Política), a frase se refere ao "homem" como um dado biológico, não social. Por si só, a palavra não possui características distintas, além das diferenças óbvias que separam os seres humanos dos animais. Portanto, aos olhos de Aristóteles, sempre haveria "homens" destinados a governar e outros destinados a obedecer.



já havia se transformado do igualitarismo tribal em uma fraternidade aristocrática de nascimento. De acordo com as restrições do direito romano tardio, a genealogia foi dissolvida em meritocracia e a relação de sangue em territorial, ampliando assim vastamente os horizontes da comunidade política humana.

O decreto de Caracalla sobre cidadania foi reforçado por uma evolução crescente, ao longo de séculos, do direito romano, longe do absolutismo patriarcal tradicional e da subordinação legal das mulheres casadas a seus maridos. Em teoria, pelo menos, a noção de igualdade de pessoas estava muito no ar durante os últimos tempos imperiais. No terceiro século d.C., a "lei natural" romana -esse corpo de jurisprudência combinado de várias formas chamado *ius naturle* e *ius gentium*- reconheceu que os homens eram de natureza igual, mesmo que ficassem aquém dessa condição na sociedade. A partida que essa ideia representou do conceito de "humanidade" de Aristóteles foi nada menos que monumental. Até a escravidão, tão básica na vida econômica romana, havia sido posta em desacordo com a noção helênica da inferioridade inata do escravo. Para juristas romanos do período imperial, a servidão agora derivava não da inferioridade natural do escravo, mas, como Henry Maine observou, "de um suposto acordo entre vencedor e vencido, no qual o primeiro estipulava os serviços perpétuos de seu inimigo; e o outro ganhou em consideração a vida que ele legitimamente perdeu". A escravidão por herança, na verdade, era cada vez mais vista como escravidão contratual. Embora a sociedade romana nunca tenha deixado de ver o escravo como mais do que um "instrumento falante", seu mecanismo legal para lidar com os escravos era desmentir essa degradação pelas restrições impostas no final do período imperial às práticas terrivelmente desumanas do período republicano.

A noção de humanidade universal provavelmente não teria permanecido mais do que uma estratégia política para fins fiscais e ideológicos, não fosse o surgimento de um novo credo de individualidade. A palavra humanidade é uma abstração estéril, se não lhe é dada realidade existencial por personalidades auto-assertivas que gozam de um grau visível de autonomia. Tais seres dificilmente poderiam ser criados por um edito imperial. Na medida

em que a sociedade orgânica declinou, também declinou o intenso senso de coletividade que ela fomentou. Um novo contexto teve que ser criado para o individual, que o tornaria funcional em um mundo cada vez mais atomizado. Não que a antiguidade clássica ou o mundo medieval tenha produzido as mônadas aleatórias, isoladas e socialmente famintas que povoam a sociedade capitalista moderna. Mas o declínio da sociedade primordial deu um alto valor a um novo tipo de indivíduo: um ego engenhoso, comparativamente autossuficiente e autoconfiante que poderia se adaptar prontamente a -se não "comandar"- uma sociedade que estava perdendo sua escala humana e desenvolvendo instituições políticas e laços comerciais mais complexos do que qualquer comunidade humana havia conhecido no passado.

Tais indivíduos sempre existiram à margem do coletivo inicial. Em geral, recebiam certo grau de expressão institucional, apenas para fornecer uma válvula de segurança para as idiosincrasias pessoais marcadas. A sociedade tribal sempre fez concessões a comportamentos sexuais aberrantes, traços psicológicos exóticos e ambição pessoal (a síndrome do "homem grande") -permutas que encontram expressão em um alto grau de liberdade sexual, papéis xamanísticos e uma exaltação de coragem e habilidade. A partir dessa área marginal, a sociedade recrutou seus padres e capitães de guerreiros para posições de comando em instituições mais hierárquicas posteriores.

Mas esse desenvolvimento não é simplesmente de quebra e recomposição. Ocorre em nível pessoal e social -egocêntrico e sociocêntrico. Visto no nível pessoal, o indivíduo acompanha o surgimento da "civilização" como uma criança impetuosa e rebelde cujos gritos literalmente penetram no ar da história e geram pânico na coletividade mais composta e ligada à tradição, que continua a existir após o declínio da sociedade orgânica. A presença do ego é anunciada estridentemente pelo guerreiro, cujos "limites do ego" são estabelecidos transgredindo os limites de todas as sociedades tradicionais. O herói sumério Gilgamesh, por exemplo, faz amizade com o estranho Enkidu, que compartilha seus vários feitos como companheiro, não parente. A bravura, em vez da linhagem, marca seus traços pessoais obscurecidos por mitos.

Mas figuras enevoadas e quase estereotipadas como Gilgamesh parecem mais uma metáfora da individualidade do que da realidade. Personalidades mais claramente gravadas como Aquiles, Agamenon e os guerreiros homéricos são frequentemente citados como os melhores candidatos às concepções ocidentais do ego recém-nascido. "O modelo do indivíduo emergente é o herói grego", observa Max Horkheimer em sua fascinante discussão sobre a ascensão e o declínio da individualidade. "Ousado e autossuficiente, ele triunfa na luta pela sobrevivência e se emancipa da tradição e da tribo". Que essas qualidades de ousadia e autoconfiança devam ser valorizadas no mundo greco-romano é preciso o suficiente, mas é duvidoso que o modelo seja colocado corretamente. De fato, os egos mais impressionantes do mundo arcaico não foram os heróis da idade do bronze celebrados por Homero, mas os anti-heróis da idade do ferro, tão cinicamente descritos por Arquíloco. De fato, o próprio Arquíloco foi a personificação dessa personalidade altamente singular. Ele vincula uma tradição oculta da autoafirmação do ego na sociedade orgânica com o indivíduo calculista da "civilização" emergente.

Ao contrário de um déspota quase mítico como Gilgamesh ou um aristocrata recém-chegado como Aquiles, Arquíloco fala de uma raça notável: o bando de mercenários deslocados e errantes que devem viver de acordo com sua inteligência e astúcia. Ele não é um herói homérico, mas uma espécie de boêmio armado do século VII a.C. Sua posse de si e seu espírito libertário contrastam marcadamente com as formas de vida disciplinadas que estão congelando a sociedade senhorial de seus dias. Sua própria existência quase parece improvável, até uma afronta à postura heroica de sua época. Sua ocupação como soldado itinerante reflete a ampla decomposição da sociedade; seu desdém arrogante pela tradição exala a negatividade do rebelde ameaçador. O lhe que importa o escudo que ele abandonou na batalha? "Eu mesmo me salvei da morte; por que me preocupar com meu escudo? Que se vá: comprarei outro igualmente bom." Tais sentimentos nunca poderiam ter sido expressos por um herói homérico com seu código aristocrático de armas e honra. Arquíloco também não julga seus comandantes por seu status. Ele não gosta de um "general alto, que anda com as pernas compridas; que se orgulha de seus cachos e raspa o queixo como um idiota. Deixa ele ser um homem pequeno", declara ele, "talvez até com as pernas

arqueadas, desde que ele se mantenha firme, cheio de coração". Arquíloco e seu grupo de companheiros errantes são os primeiros registros que temos daquela longa fila de "homens sem mestre" que surgem repetidamente durante períodos de decomposição social e inquietação, e depois mulheres, que não têm raízes em *nenhuma* comunidade ou tradição, que colonizam o futuro do mundo e não o passado. Seus personagens estão literalmente estruturados para desafiar os costumes, satirizar e destruir costumes estabelecidos, para jogar o jogo da vida segundo suas próprias regras. Por mais marginais que sejam, são os precursores do rebelde intensamente individualizado que está destinado a "virar o mundo de cabeça para baixo". Eles têm ombros largos, não neuroses insignificantes, e se expressam em uma poesia ou oratória selvagem e cheia de palavrões. A sociedade deve, a partir de então, sempre se afastar cautelosamente quando aparecer no horizonte e rezar silenciosamente para que passem despercebidas por seus plebeus inquietos -ou então ela deve simplesmente destruí-los.

Mas essas são as poucas personalidades gravadas da história, as poucas rebeldes marginais cujo significado varia com a estabilidade da vida social. Suas fortunas dependem da recepção que recebem por massas muito maiores, muitas vezes inertes. Em outro nível histórico mais amplo, a noção de individualidade começa a penetrar nessas "massas" aparentemente inertes, e suas personalidades são emancipadas não por Arquíloco e seu tipo, mas pela própria sociedade, que precisa de egos autônomos livres para assumir as variadas funções da cidadania. O desenvolvimento do indivíduo nesse nível social, em suma, não é um fenômeno pessoal isolado e idiossincrático; é uma mudança de temperamento, perspectiva e destino de milhões de pessoas que vão povoar a "civilização" nos próximos séculos e iniciar a história do ego moderno até os dias atuais. Assim como o proletariado contemporâneo foi formado pela separação de um campesinato tradicional de uma economia arcaica, o cidadão relativamente livre da cidade-estado clássica, da comuna medieval e do estado-nação moderno foi formado inicialmente pela separação do jovem macho de um corpo arcaico de relações de parentesco.

Como o juramento de sangue, a família patriarcal constituía um obstáculo moral altamente coeso à autoridade política -não porque se opunha à autoridade como tal (como foi o caso da sociedade orgânica), mas porque formava o nexo da autoridade do pai. Ironicamente, o patriarcado representava, em suas reivindicações de parentesco, os traços mais distorcidos da sociedade orgânica em um mundo social já distorcido e em mudança.<sup>38</sup> Aqui, para simplificar, a gerontocracia é ampliada. Responde não às necessidades do princípio de compartilhamento e solidariedade da sociedade orgânica, mas às necessidades dos mais velhos entre os mais velhos. Nenhum sistema de hierarquia etária tem um conteúdo mais arrogante, um modo de operação mais repressivo. Na forma mais antiga da família patriarcal, como vimos, o patriarca não respondeu a ninguém pela regra que exercia sobre os membros de sua família. Ele era a encarnação, talvez a fonte histórica, do poder arbitrário, da dominação que não poderia ser sancionada por nenhum princípio, moral ou ético, além da tradição e dos truques ideológicos fornecidos pelo xamã. Como Yahweh, ele era o "eu" primitivo em uma comunidade baseada no "nós" em certa medida, essa implosão da individuação em um único ser, de natureza quase arquetípica, é um portento de individualidade e egoísmo generalizados, mas de uma forma tão distorcida que se tornaria a personificação quase-mágica da Vontade antes que uma multidão de vontades individuais aparecesse.

A justiça transformou lentamente o status do patriarca, primeiro transformando o pai temido em pai justo, assim como transformou Yahweh de um Deus dominador e ciumento para um Deus justo. O patriarcado deixou de ser mera autoridade arbitrária. Tornou-se autoridade jurídica responsável por certos preceitos do certo e do errado. Ao transformar a moral grosseira e guerreira do "poder é certo" na regra da equivalência e na *lex talionis* da equidade, a justiça produziu a transição de mera coerção arbitrária para coerção que deve ser justificada. A coerção agora deveria ser explicada de acordo com os conceitos de equidade e desigualdade, certo e errado. A justiça, com efeito, proporcionou a transição do poder arbitrário e

---

<sup>38</sup> Aqui devo novamente advertir o leitor contra confundir patriarcado com patricentricidade. Até o termo estado patriarcal pode ser mal utilizado se deixarmos de ver o antagonismo perpétuo entre o Estado e qualquer tipo de unidade familiar autônoma.

até sobrenatural para o poder jurídico. De um tirano, o patriarca tornou-se juiz e confiou na culpa, não apenas no medo, para afirmar sua autoridade.

Essa transformação do status do patriarca ocorreu como resultado de tensões genuínas no mundo objetivo. A elaboração da hierarquia, o desenvolvimento de classes incipientes e o surgimento precoce da cidade e do Estado combinaram-se como forças sociais para invadir a família e apresentar uma reivindicação secular sobre o papel do patriarca na socialização e destino dos jovens. As religiões organizadas também defenderam sua própria reivindicação. As mulheres foram amplamente excluídas desse processo de secularização e politização; eles permaneceram os bens da comunidade masculina. Mas os jovens eram cada vez mais chamados a assumir responsabilidades sociais -como soldados, cidadãos, burocratas, artesãos, cultivadores de alimentos- em suma, uma série de tarefas que não podiam mais ser restringidas por formas familiares.

À medida que a sociedade mudou ainda mais de formas de parentesco para formas territoriais, de hierarquicamente ampla para especificamente de classe e política, a natureza do patriarcado continuou a mudar. Embora o patriarcado tenha mantido muitos de seus traços coercitivos e jurídicos, ele se tornou cada vez mais um modo de autoridade racional. Os jovens receberam seu direito de primogenitura como cidadãos. Já não eram apenas filhos; o pai foi obrigado a guiar sua família de acordo com os caminhos da razão. Ele não era simplesmente o pai justo, mas também o pai sábio. Em graus variados, emergiram agora condições para desvalorizar a família de clãs patriarcais e sua substituição pela família nuclear patricêntrica, o reino de uma relação monogâmica altamente privatizada entre dois pais e seus filhos. Sob a égide da justiça, o Estado adquiriu um controle crescente sobre o mundo doméstico altamente isolado - inicialmente, dissolvendo as forças internas que mantinham a família patriarcal junto com suas próprias reivindicações jurídicas.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Em vários momentos, deve-se acrescentar, isso foi feito para politizar a família e transformá-la em um instrumento para o Estado ou, nesse caso, para a Igreja. A família puritana vem à mente quando falamos de exemplos extremos de fanatismo religioso, mas de maneira alguma Anabatistas e tendências religiosas de orientação utópica na Reforma imunes a tipos teocráticos de estruturas familiares. Os exemplos mais contundentes desse desenvolvimento foram as relações familiares promovidas pelo regime nazista na Alemanha e pelo regime stalinista na

A dissolução do abrangente “eu” patriarcal em indivíduos bastante soberanos com seus próprios limites de ego, ganhou um ímpeto maior com a expansão da *polis* na *cosmópolis* -com a pequena "cidade-estado" auto-fechada para a grande "cidade mundial" aberta da era helenística. Com o crescente papel do estrangeiro como artesão, comerciante e comerciante marítimo, a noção de *demos* unida por laços sanguíneos e éticos em uma entidade coletiva suprema deu origem às reivindicações do indivíduo. Agora, não apenas a cidadania, mas os interesses privados do ego itinerante, parcialmente moldados pelos problemas do interesse econômico, tornaram-se os objetivos da individualidade. A *cosmópolis* é um enorme empório comercial e, por sua vez, o playground de um comerciante. Podemos traçar de perto as fortunas do indivíduo desde o grupo de parentesco e do enclave do patriarca até a "cidade-estado", particularmente a *polis* ateniense, onde a individualidade assume qualidades cívicas ricamente articuladas e um vibrante compromisso com a competência política. Do "irmão" ou "irmã" da sociedade orgânica, o indivíduo é transformado no "cidadão" da sociedade política, notadamente na pequena fraternidade cívica.<sup>40</sup>

Porém, à medida que a fraternidade cívica se expande para além de uma escala humanamente compreensível, o ego não desaparece; adquire traços altamente privatizados, geralmente neuróticos, que se concentram nos problemas de uma nova interioridade. Ele se retira para as profundezas da subjetividade e da auto-preocupação. A *cosmópolis* não oferece as recompensas sociais da *polis* -um civismo altamente carregado, uma ênfase na união ética de cidadãos competentes ou laços firmes de solidariedade ou *philia*.

Também não oferece um novo senso de comunidade. Portanto, o ego deve recair sobre si mesmo, quase canibalisticamente, como veremos em nossa própria era, para encontrar uma sensação de

---

Rússia. Nem homens nem mulheres foram beneficiados por essas entidades familiares totalitárias, que apenas superficialmente restaurou o papel das paterfamilias em todo o seu esplendor atávico para colonizar seus filhos na Juventude Hitlerista e nos Jovens Pioneiros.

<sup>40</sup> Para o leitor cauteloso, gostaria de observar que uso o termo "sociedade política" aqui, no sentido helênico da *polis* como sociedade, não no sentido moderno de um Estado. A *polis* não era exatamente um Estado, apesar das opiniões de muitos teóricos radicais. Institucionalmente, de fato, era uma democracia direta cujo equivalente, pelo menos em termos formais, raramente vemos desde a dissolução da sociedade orgânica.

significado no universo. Epicuro, o filósofo do retraimento *par excellence*, oferece a ele um jardim para cultivar seus pensamentos e gostos -com um muro, com certeza, para impedi-lo de agitar um mundo social que ele não pode mais controlar. De fato, o próprio Estado se vinga da criatura muito insolente que ajuda a criar: o "cidadão do mundo", que agora está desamparado sob o poder dominador de um aparato imperial centralizado e de seus subordinados burocráticos.

Não obstante, o ego exige mais do que um lugar, por mais bem-cultivado, para encontrar sua orientação. Despojado de seu nicho na *polis*, é preciso encontrar um novo nicho na *cosmópolis* - ou, como qualquer *cosmópolis* literalmente sugere, no *kosmos*. A *Humanitas* agora se torna um *kosmos*, um novo *princípio* para ordenar a experiência; e a "cidade-estado", como o mundo popular antes dele, se torna objeto de escárnio ideológico. Inicialmente, essa visão ridícula assume a forma da filosofia politicamente silenciosa do estoicismo que as classes educadas adotam na antiguidade tardia.

Os estoicos, cujas ideias deveriam nutrir o clero cristão nos próximos séculos, trouxeram os frutos da justiça -o ego individualizado e o ideal da "cidadania universal"- para convergir entre si durante a era da *cosmópolis* e do Império. Epicteto, cujos escritos apareceram durante um dos períodos mais estáveis da Era Imperial, abre radicalmente o terreno para esse novo tipo de ego, bastante moderno. Desde o início, ele ridiculariza o senso de exclusividade da *polis* como atávico:

Claramente você se chama a si meso ateniense ou coríntio por esse domínio mais soberano que inclui não apenas o local onde você nasceu, e toda sua família, mas também a região a partir da qual a raça de seus ancestrais chega até você.

Mas isso é claramente absurdo, ele declara, e superficial:

Quando um homem aprendeu a entender o governo do universo e percebeu que não há nada tão grande ou soberano ou inclusivo como esse quadro de coisas em que homens e Deus estão unidos, e daí provém as sementes das quais brotam não apenas meu pai ou avô, mas todas coisas que são geradas e que crescem sobre a terra, e criaturas racionais em particular -por si só, são por natureza adequadas para



compartilhar a ética de Deus, estar conectado com Ele pelo vínculo da razão- por que deveria ele não se chamar cidadão do universo e filho de Deus?

Em sua universalidade e alcance, essa afirmação proferida quase dois mil anos atrás corresponde ao internacionalismo mais fervoroso de nossa época. Mas aqui Epicteto estava formulando não um programa de mudança institucional, mas uma postura ética. Politicamente, os estoicos eram absolutamente silenciosos. A liberdade, para Epicteto, consiste exclusivamente em serenidade interna, em um isolamento moral do mundo real -tão abrangente que pode rejeitar toda necessidade material e emaranhamento social, inclusive a própria vida. Pela própria natureza de uma "liberdade" levada a tais cumprimentos quietistas, é impossível para qualquer ser

ser perturbado ou dificultado por qualquer coisa, menos por si próprio. É o próprio juízo de um homem que o perturba. Pois quando o tirano diz ao homem: "Eu acorrentarei sua perna", aquele que valoriza a perna diz: "Não, tenha piedade", mas aquele que valoriza o testamento dele diz: "Se lhe parecer mais rentável, encadeie-a".

A seu modo, Max Stirner, o chamado anarquista individualista do início do século dezenove, deveria pôr em pé essa noção estoica do ego totalmente autossuficiente e infundir-lhe uma militância -de fato, uma arrogância- que iria horrorizar os estoicos. Mas, em princípio, ambos, Epicteto e Stirner criaram *uma visão utópica da individualidade* que é um novo ponto de partida para a afirmação da personalidade em um mundo cada vez mais impessoal.

**P**or pior que essa doutrina de desencanto mundano e retraimento pessoal tenha entrado na história com o império que a nutria, períodos posteriores poderiam ser vistos apenas como a voz sem paixão de uma época que está morrendo, como os cultos exóticos e os poemas cansados do mundo que entoaram o fim de antiguidade. Mas o cristianismo deveria refazer a doutrina quietista da vontade pessoal em uma nova sensibilidade de maior subjetividade e envolvimento pessoal, abrindo inadvertidamente novas direções para a mudança social. É fácil -e amplamente preciso -

dizer que a Igreja tem sido um suporte para o Estado. Certamente a interpretação de Paulo da mensagem de Jesus de "dar a César o que é de César" deixa o mundo conturbado sem mácula por quaisquer desafios políticos e sociais. O cristianismo primitivo não teve nenhum problema com a escravidão, se interpretarmos corretamente as injunções de Paulo. No entanto, quando Paulo convence Onésimo, o escravo cristão fugitivo, a retornar ao seu mestre cristão, Onésimo é descrito como "aquele irmão querido e fiel que é seu compatriota", pois o escravo, o mestre e Paulo são eles próprios "escravos" um "Mestre no céu" mais alto. "Cidadão" e "escravo" aqui são usados de forma intercambiável. Por conseguinte, o cristianismo entrou em um profundo envolvimento com a sorte de cada escravo. Entre o sacerdote cristão e o humano, havia um vínculo confessional que era literalmente santificado por uma divindade pessoal e pelo relacionamento íntimo de uma congregação sagrada.

Essa qualidade existencial reflete uma característica do cristianismo que sobreviveu a todas as épocas desde seu surgimento: a cidadania universal não tem sentido na ausência de cidadãos reais, únicos e concretos. O conceito de que a humanidade é um "rebanho" sob um único pastor atesta a igualdade de todas as pessoas sob um único Deus amoroso. Eles são iguais não porque compartilhem um reconhecimento político de sua comunhão, mas um reconhecimento espiritual de seu Pai. Em Jesus, a posição social e a hierarquia se dissolvem diante do poder nivelador da fé e do amor. Nesse terreno espiritual, os senhores do mundo podem ser menos que seus escravos aos olhos de Deus, os mais ricos, menos que os mais pobres, e o maior dos reis, menos que seus sujeitos mais humildes. Um igualitarismo onipresente liberta o sujeito de todas as fileiras, hierarquias e classes que são definidas por normas sociais. Não apenas a cidadania, mas o princípio da igualdade de todos os indivíduos e o valor absoluto de toda alma une os cidadãos da Cidade Celestial em uma "irmandade santa".

As implicações mundanas dessa mensagem são declaradas de maneira muito mais convincente na literatura exegética de Agostinho do que nos escritos sagrados de Paulo. Como Epicteto e Paulo, Agostinho dissolve completamente os *genos* em uma "Cidade Celestial" que convida a humanidade como um todo a se tornar seu cidadão. Nenhuma ideologia popular pode admitir esse tipo de

estrutura conceitual em sua visão do mundo. Em contraste, a Cidade Celestial -para Agostinho, sua voz primitiva é a Igreja universal- mistura toda a diversidade entre os povos,

todos os cidadãos de todas as nações e línguas [em] um único grupo de peregrinos. Ela não tem problema com a diversidade de costumes, leis e tradições pelas quais a paz humana é buscada e mantida. Em vez de anular ou derrubar, ela preserva e se apropria de tudo o que há nas diversidades de razas visando um e o mesmo objetivo da paz humana, desde que apenas eles não impeçam a fé e a adoração do único supremo e verdadeiro Deus.

Para que isso não seja descartado meramente como quietismo estoico e paulino -ou pior, oportunismo clerical que torna a Igreja infinitamente adaptável Agostinho agrega que a

Cidade Celestial, desde que seja uma jornada na Terra, não apenas faz uso de paz terrena, mas busca e persegue ativamente junto com outros seres humanos uma plataforma comum em relação a tudo o que diz respeito a nossa vida humana pura e não interfere na fé e na adoração.

A Igreja não apenas presta a César o que é de César; substitui suas reivindicações de domínio por um *dominus* clerical e suas reivindicações a *deus* por uma divindade celestial:

Essa paz que a cidade peregrina já possui pela fé e vive santamente e de acordo com essa fé, desde que, para alcançar sua competição celestial, se refere todo bom ato feito por Deus ou pelo próximo. Eu digo "companheiro" porque, é claro, qualquer vida comunitária deve enfatizar as relações *sociais*.

As ambiguidades de Agostinho são mais explosivas e implicitamente mais radicais do que suas certezas. Latente nessas observações está a briga em potencial da Igreja com o Estado que irrompe com o papa Gregório VII e a crise de investidura do século XI. O ecumenicalismo das observações abre caminho para compromissos ultrajantes, não apenas com o paganismo e suas tendências naturalistas, mas também com tendências anárquicas que

exigem os direitos do indivíduo e o estabelecimento imediato de uma Cidade Celestial na Terra. A "paz da cidade peregrina" será reduzida a uma quimera por "heresias" incessantes, incluindo demandas por um retorno aos preceitos comunistas e ao igualitarismo da congregação cristã apostólica. Finalmente, o historicismo de Agostinho admite não apenas o adiamento indefinido do eventual retorno de Cristo à terra (tão semelhante à promessa não cumprida do comunismo no legado marxista), mas também a certeza final do retorno de Cristo para corrigir os males do mundo em uma era milenar distante. Devido a suas ambiguidades, Agostinho criou imensos problemas que sitiaram o cristianismo ocidental por séculos e enriqueceram a concepção ocidental do indivíduo, não apenas com um novo senso de identidade, mas também com um novo senso de encantamento.

A secularização do indivíduo e o desencantamento da personalidade que veio com a ênfase de Maquiavel na amoralidade da vida política e a noção de Locke do indivíduo proprietário despojaram o eu e a humanidade de seu conteúdo utópico. Tragicamente, ambos foram reduzidos a objetos de manipulação política e econômica. O cristianismo tornara o eu uma alma itinerante, resplandecente com a promessa de fé criativa e infundida com o feitiço de uma grande aventura ética. As noções burguesas de individualidade agora deviam torná-lo algo mesquinho, egoísta e neurótico, cheio de esperteza e insegurança. O novo evangelho da individualidade secular concebeu o eu na forma *homo economicus*, uma mônada contorcida e debilitada, literalmente possuída pelo egoísmo e um compromisso amoroso com a sobrevivência.

A partir do século XVI, o pensamento ocidental lançou a relação entre o ego e o mundo externo, notadamente a natureza, em termos amplamente opostos. O progresso foi identificado não com a redenção espiritual, mas com a capacidade técnica da humanidade de dobrar a natureza ao serviço do mercado. O destino humano foi concebido não como a realização de suas potencialidades intelectuais e espirituais, mas como o domínio das "forças naturais" e a redenção da sociedade de um mundo natural "demoníaco". A perspectiva da sociedade orgânica em relação à *natureza* e ao *tesouro* foi completamente invertida. Foi a natureza que agora se tornou

demoníaca e a riqueza agora se tornou fecunda. A subjugação do humano por humano, que os gregos haviam fatalmente aceito como base para uma classe ociosa cultivada, era agora celebrada como um empreendimento humano comum para colocar a natureza sob controle humano.

Essa fascinante reformulação da escatologia cristã, de um projeto espiritual para um econômico, é fundamental para o entendimento da ideologia liberal em todas as suas variantes -e, como veremos, para o socialismo marxista. Tão completamente permeia as filosofias "individualistas" de Hobbes, Locke e os economistas clássicos que muitas vezes permanece a suposição tácita de questões sociais mais discutíveis. Com Hobbes, o "estado da natureza" é um estado de desordem, da "guerra de todos contra todos". A avareza material da natureza física reaparece como a avidez ética da natureza humana na luta implacável por sobrevivência, poder e felicidade do ego isolado. As consequências caóticas que o "estado da natureza" deve inevitavelmente produzir só podem ser contidas pelo universo ordenado do Estado.

O que é mais importante que a noção de Estado de Hobbes é até que ponto ele despoja a natureza de todo o conteúdo ético. Ainda mais infalível do que Kepler, que se maravilhou com a simetria matemática do universo, Hobbes é o materialista mecânico por excelência. A natureza é mera matéria e movimento, cega em suas inquietas mudanças e permutações, sem objetivo ou promessa espiritual. A sociedade, especificamente o Estado, é o reino da ordem precisamente porque melhora as chances de o indivíduo sobreviver e perseguir seus objetivos particulares. Não é exagero dizer que a negação implacável de Hobbes de todo significado ético para o universo, incluindo a sociedade, cria o cenário intelectual para uma interpretação estritamente utilitária da justiça. Na medida em que a ideologia liberal foi influenciada pelo trabalho de Hobbes, foi forçada a lidar com a justiça exclusivamente como um meio de garantir a sobrevivência, a felicidade e a pragmátismo da conquista material.

Locke, que tentou suavizar esse legado hobbesiano com um conceito benigno da natureza humana, lida mais explicitamente com a natureza externa. Mas, ironicamente, ele o faz apenas para degradá-lo ainda mais como o mero objeto do trabalho humano. A natureza é a fonte da propriedade, o conjunto comum de recursos

dos quais o trabalho remove os meios de vida e riqueza do indivíduo. O que quer que o homem "retire do Estado o que a Natureza forneceu, ele aportou seu *Trabalho* e alegrou-se com algo que é seu, e desse modo faz dele sua propriedade". Para que não se pense que a natureza e trabalho unem as pessoas, Locke nos garante que o oposto é o caso:

Sendo por ele removido de onde a natureza o colocou, tem por este *trabalho* algo a ele anexado, que exclui o direito comum de outros homens. Por este *trabalho* ser propriedade inquestionável do trabalhador, ninguém, mas só ele pode ter direito ao que uma vez é associado, pelo menos onde há o suficiente, e um bem deixado em comum com os outros.

O que eleva Locke além de meras banalidades proprietárias é a função pronunciada que ele atribui ao trabalho. O ego isolado, que Hobbes resgatou dos riscos da natureza mecânica por um pacto político, Locke resgata notavelmente por um econômico. Até agora, Hobbes e Locke são como aqueles que filtram quaisquer qualidades espirituais de suas filosofias sociais. Onde Hobbes é preso pelo problema da sobrevivência humana em um mundo basicamente caótico ou sem sentido, Locke promove as reivindicações mais altas de propriedade e pessoa e, talvez mais impressionante para a nossa época, o papel crucial do trabalho na formação da peça de propriedade mais fascinante - o próprio indivíduo. Pois é "o trabalho, no começo, [que] *concedeu um direito de propriedade*, sempre que alguém teve prazer em implantá-lo sobre o que era comum" e foi a propriedade "que o trabalho e a indústria começaram" que sustentaram a "*Pacto e Acordo*" que criou a sociedade civil. O indivíduo atinge sua identidade como o "*Proprietário de sua própria Pessoa*, e as ações ou o Trabalho dela". A atividade humana, na verdade, é trabalho humano. Com que profundidade Locke abriu um abismo entre o pensamento greco-cristão e a ideologia liberal pode ser melhor visto quando lembramos que para Aristóteles, a atividade humana é basicamente pensar e, para a teologia cristã, a espiritualidade.

Essa redução do pensamento social à economia política ocorreu quase descaradamente no final do século XIX, refletindo claramente a

degradação de todos os laços sociais pelos econômicos. Mesmo antes que a ciência moderna negasse a natureza de todo o conteúdo ético, a crescente economia de mercado do final da Idade Média a despojara de toda a santidade. A divisão dentro das guildas medievais entre membros ricos e pobres acabou por dissipar todo senso de solidariedade que uniu as pessoas além de uma comunhão de habilidades. O interesse próprio nu estabeleceu sua eminência sobre o interesse público; de fato, o destino do último foi reduzido ao do anterior. A objetificação das pessoas como meros instrumentos de produção promoveu a objetificação da natureza como meros "recursos naturais".

O trabalho também havia perdido sua santidade como um meio redentor para resgatar uma humanidade caída. Agora era reduzido a uma disciplina por colocar a natureza externa sob controle social e a natureza humana sob controle industrial. Até o aparente caos que a sociedade de mercado introduziu na estrutura da guilda, do vilarejo e da família que formava as bases do mundo pré-industrial foi visto como efeitos superficiais de uma legalidade oculta na qual o interesse individual, ao buscar seus próprios fins, serviu ao bem comum. Essa ideologia "liberal" persistiu até a última parte do século XX, onde é comemorada não apenas dentro dos limites da igreja e da academia, mas pelos mais sofisticados meios de comunicação massiva.

Mas o que, afinal, era esse bem comum em uma sociedade que celebrava as reivindicações de interesse próprio e egoísmo nu? E que redenção o trabalho oneroso proporcionou a uma humanidade que havia sido convocada a abandonar seus ideais espirituais para obter ganhos materiais? Se o liberalismo não poderia acrescentar nada ao conceito de justiça além da hipostatização da propriedade de Locke, e se o progresso significasse nada mais do que o direito à aquisição ilimitada, a maior parte da humanidade teria que ser excluída da palidez da "boa vida" por si própria, para atender os critérios de classe de justiça e progresso. No final do século XVIII, a teoria liberal não havia sido apenas degradada pela economia política, mas por uma doutrina de interesse totalmente associal. Que seres humanos agem em sociedade só poderia ser explicado pela compulsão de necessidades e pela busca de ganhos pessoais. Em um mundo mecânico de matéria e movimento, o egoísmo tornou-se para

mônadas humanas isoladas o que era a gravitação para corpos materiais.

O esforço único mais importante para fornecer ao liberalismo um credo ético além da mera propriedade e aquisição foi feito no mesmo ano em que os franceses *sans culottes* derrubaram a fortaleza mais luminosa da sociedade tradicional. Em 1789, Jeremy Bentham publicou sua *Introdução aos Princípios de Moral e Legislação*, avançando a justificativa mais coerente para o interesse privado como um bem ético. Em uma abertura majestosa que se compara ao *Contrato Social* de Rousseau e ao Manifesto Comunista de Marx, Bentham entou a grande lei da ética utilitária:

A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois soberanos, *dor* e *prazer*. Cabe apenas a eles apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que devemos fazer.

De qualquer forma, eles "nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos". Assim, apanhados nos princípios universais que predeterminam nosso comportamento, independentemente de nossos desejos - uma fórmula que está no cerne do cientificismo, liberal ou socialista - Bentham abandonou a "metáfora e declamação" para um cálculo da dor e do prazer, um sistema de contabilidade moral que identifica o mal com o primeiro e o bem com o último. Esse cálculo utilitário é explicitamente quantificável: a felicidade social é vista como o maior bem para o maior número. Aqui, o bem social compreende a soma dos prazeres obtidos pelos indivíduos que compõem a comunidade. Ao atomismo sensorial de Locke, Bentham acrescentou um atomismo ético próprio, os quais parecem formar ajustes exatos para uma era monádica de egos flutuantes em um mercado em queda livre: <sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Em contraste com o radicalismo filosófico que se vê nas teorias atômicas desde a época de Demócrito e Epicuro, evidência de um individualismo ascendente, eu argumentaria que eles são evidências da dissolução do eu em um individualismo decadente. Atômica ou teorias atomísticas, suspeito, não alcançam aceitação geral quando o eu está bem formado e bem enraizado, mas quando sua forma e suas raízes começam a murchar e a base comunitária pela qual é verdadeiramente nutrida começou a desaparecer. Os grandes indivíduos históricos como Péricles, Esquilo, Gracchi, Agostinho, Rabelais, Diderot, Dan e similares estão enraizados



Resuma todos os valores de todos os *prazeres*, por um lado, e os de todas as *dores* por outro. A balança, se estiver do lado do prazer, dará a *boa* tendência do ato sobre o todo e, se estiver do lado da dor, a *má* tendência disso sobre o todo.

O que se aplica ao indivíduo, na visão de Bentham, pode ser estendido à comunidade como a soma de todas as tendências boas e ruins às quais cada um de seus membros está exposto.

Raramente encontramos na carreira quadriculada de Justitia uma sintonização mais sem adornos de sua escala com quantidades éticas. Até atos que produzem uma predominância calculável de prazer ou dor são atomizados e se prestam, na visão de Bentham, a episódios claramente delineados, assim como os capítulos de um romance de Richardson. O que chama a atenção no atomismo ético de Bentham é o tipo de racionalidade que ele emprega. A ética de Aristóteles também foi construída sobre a ideia de felicidade. Mas a felicidade na visão grega era uma meta que buscávamos como um "fim em si mesmo", não como um "meio para algo." Derivou-se da própria natureza do bem-estar humano, diferentemente de todos os outros seres vivos, uma natureza que nunca poderia ser formulada com a precisão da matemática. Se a felicidade era um modo de vida racional e virtuoso, como argumentava Aristóteles, atingiu sua plena realização na mente contemplativa e em um meio ético que se elevou acima do excesso de qualquer tipo.

Bentham, por contraste, não ofereceu aos leitores nenhuma ética no sentido tradicional do termo, mas uma metodologia científica baseada em um cálculo digital de unidades agradáveis e dolorosas. Os intangíveis qualitativos dos sentimentos humanos foram codificados em valores aritméticos de prazer e dor que poderiam ser cancelados ou diminuídos para produzir "excedentes" de felicidade ou miséria. Mas descartar Bentham apenas como um contador ético é perder o objetivo de toda a sua abordagem. Não é o cálculo ético que compreende os aspectos mais vulneráveis da ética utilitária, mas o fato de o *liberalismo ter desnaturado a razão em uma*

---

psicologicamente em comunidades viáveis e vibrantes, não confinados neuroticamente aos sótãos sombrios e mumificada pelo isolamento, como Raskolnikov, de Dostoiévski em Crime e Castigo.

*mera metodologia para o cálculo de sentimentos* - com as mesmas técnicas operacionais que banqueiros e industriais usam para administrar seus empreendimentos. Quase dois séculos depois, esse tipo de racionalidade deveria horrorizar um público menos crédulo como uma forma de ética termonuclear, na qual somas variadas de abrigos de bombas deviam produzir mais ou menos baixas no caso de guerra nuclear.

Que uma geração posterior de liberais representada por John Stuart Mill se rebelou contra a redução grosseira da ética a meros problemas de utilidade funcional não resgatou o liberalismo de uma perda patente de conceitos normativos de justiça e progresso. De fato, se apenas os interesses determinam normas sociais e éticas, o que poderia impedir *qualquer* ideal de justiça, individualidade e progresso social ao obter aceitação pública? A incapacidade da teoria liberal de responder a essa pergunta em outros termos que não a utilidade prática a deixou moralmente falida. A partir de então, era para pregar uma mensagem estritamente oportunista de conveniência, em vez de ética, de melhorismo em vez de emancipação, de adaptação em vez de mudança.

Mas, no momento, estamos preocupados com o liberalismo não como causa ou ideologia, mas como a personificação da justiça. O anarquismo e o socialismo revolucionário professam estar preocupados com a liberdade. O fascismo não se preocupa nem com justiça nem liberdade, mas apenas com os instrumentos da dominação nua; suas várias ideologias são puramente oportunistas. Portanto, o destino da justiça repousa com o destino das ideias de pensadores tão sérios como John Stuart Mill e seus seguidores. Seu fracasso em extrair uma ética da justiça que pudesse repousar em seu estado de equivalência deixa apenas a ética utilitária de Bentham - uma teoria bruta e quantitativa de dores e prazeres- como desfecho da justiça.

Não vamos nos iludir de que a metodologia de Bentham ou, por esse motivo, sua ética caíram abaixo do horizonte ideológico atual. Ainda nasce ao amanhecer e se põe ao entardecer, resplandecente com a multiplicidade de cores produzidas por sua atmosfera poluída. Termos como "prazer" e "dor" não desapareceram como homilias morais; eles meramente competem com termos como "benefícios" e "riscos", "ganhos" e "perdas", "tragédia dos bens

comuns", "triagem" e "ética do barco salva-vidas". A desigualdade de iguais ainda prevalece sobre a igualdade de desiguais. O que é tão impressionante para o observador cuidadoso é que, se a justiça nunca veio para compensar, mas apenas para recompensar, seu espírito finalmente se tornou mesquinho e sua moeda pequena. Como todo ideal limitado, sua história sempre foi maior que seu presente. Mas o futuro da justiça ameaça trair até suas alegações de ter sustentado os "direitos" do indivíduo e da humanidade. Pois, à medida que a desigualdade humana aumenta de fato, se não em teoria, sua ideologia de equivalência assalta o ideal de liberdade com seu oportunismo cínico e um meliorismo desprezível.

## 7 O LEGADO DA LIBERDADE

O momento mais triunfante de *Justitia* não ocorre em sua apoteose como "direito burguês", quando o mercado dá materialidade à regra da equivalência. Em vez disso, ocorre nesses momentos de transição quando a justiça está se libertando do mundo paroquial da sociedade orgânica. Este é o momento heroico da inocência, antes que a materialidade da equivalência na forma da mercadoria recupere um idealismo inicial. Nesse momento, a justiça é emergente, criativa e renovada, com promessas -não desgastadas pela história e pela lógica mofada de suas premissas. A regra da equivalência ainda está afrouxando o juramento de sangue, o patriarcado e o paroquialismo cívico que nega reconhecimento ao individualismo e a uma humanidade comum. Está abrindo a porta da sociedade para a personalidade com todas as suas excentricidades selvagens e para o estranho como a figura sombria do "forasteiro". Mas, na era burguesa, particularmente seu apogeu cultural do século XIX, o fracasso individual revela-se como egoísmo nu, e o sonho de uma humanidade comum se torna a capa esfarrapada de duras desigualdades sociais. A penalidade por recompensa está inscrita em toda a face do século e é medida incansavelmente na dialética cruel da desigualdade de iguais. Céu e inferno estão juntos, como observam Horkheimer e Adorno.

O que passa, então, com a liberdade -da igualdade dos desiguais? Onde ela começa a se separar das realizações libertadoras da justiça e apegar seu próprio fio de desenvolvimento? Não quero dizer um retorno à sociedade orgânica; em vez disso, quero dizer um novo avanço que incluirá a individualidade promovida pela máxima de iguais da justiça e a participação compartilhada do indivíduo em uma humanidade comum.

A palavra "liberdade" aparece inicialmente em uma tábua cuneiforme suméria que dá conta de uma revolta popular de sucesso contra uma tirania real altamente opressiva, há milhares de anos. Em *Os Sumérios*, Samuel Noah Kramer nos diz que "neste documento... encontramos a palavra 'liberdade' usada pela primeira vez gravada na história do homem; a palavra é amargi, que ... significa literalmente

'retorno à mãe.'" "Aliás, Kramer se pergunta, "ainda não sabemos por que essa figura de linguagem surgiu usado para 'liberdade'." A partir de então, a "liberdade" mantém suas características como um desejo de "retornar à mãe", seja no ambiente matricêntrico da sociedade orgânica ou na natureza percebida como uma mãe abundante. O mundo clássico está preocupado com justiça, relações justas, liberdade individual e o envolvimento do forasteiro na cidade mundial, em vez de com a liberdade da igualdade de desiguais. A liberdade é vista como utópica e fantasiosa, e relegada ao submundo dos sonhos reprimidos, visões místicas, e "excessos" dionisíacos como a Saturnália e outros místicos rituais extáticos.

Como teoria e um ideal explícito, a liberdade novamente sobe à superfície da consciência com o cristianismo. Quando Agostinho coloca a "Cidade Celestial" no mundo como força de mudança social, ele também a localiza em um drama histórico significativo e proposital que leva à redenção da humanidade. Portanto, a humanidade é removida dos ciclos recorrentes sem sentido do pensamento social antigo. Aqui encontramos a face radical do "duplo significado" da história, tal como foi desenvolvido pelos pais cristãos. Segundo Agostinho, a criação inicia uma evolução distintamente linear e carregada de tempo, análoga às próprias etapas da vida do indivíduo. O período de Adão a Noé é a infância da humanidade, de Noé a Abraão sua infância, de Abraão a Davi sua juventude e de Davi ao cativo babilônico sua maioria de idade. Depois disso, a história passa para dois períodos finais, começando com o nascimento de Jesus e terminando com o Juízo Final. Dentro dessa história, as cidades celestes e terrenas estão envolvidas em uma série irreconciliável de conflitos, em que cada uma atinge triunfos episódicos sobre a outra. No entanto, uma dialética de corrupção e germinação garante o triunfo da cidade celestial sobre a terrena. Redenção, portanto, deixa de ser o capricho arbitrário de uma divindade; na verdade, deixa de ser exclusivamente transcendental e se torna antropológico. A história transmite à fé uma lógica e inteligibilidade que inspira esperança, significado e ação. A visão de redenção de Agostinho é prospectiva e não retrospectiva; a "era de ouro" dos pagãos agora reside em um futuro historicamente condicionado, que deve ser alcançado em uma batalha contra o mal, em vez de um passado natural há muito perdido. No tempo de

Agostinho, essa visão serviu para difundir as esperanças milenares do mundo cristão emergente por uma iminente Segunda Vinda de Cristo. Mais tarde, porém, assombrou a Igreja como uma dívida adiada, cujas reivindicações devem ser honradas mais cedo ou mais tarde por seus credores administrativos.

A ideia decisiva no trabalho de Agostinho, observa Ernst Bloch,

é que pela primeira vez uma utopia política aparece na história. De fato, produz história; a história passa a ser uma *história que salva na direção do reino*, como um único processo ininterrupto que se estende de Adão a Jesus com base na unidade estoica da humanidade e na salvação cristã a que se destina.

Ao colocar a escatologia cristã em um contexto histórico, Agostinho inicia um conceito de utopia que é terrestre e orientado para o futuro. A história tem um objetivo que se estende além do retorno cíclico até um ponto culminante nos assuntos práticos da humanidade. A narrativa bíblica é paralela ao desenvolvimento pessoal; portanto, deixa de ser um inventário de milagres, recompensas e punições. A "ordem mundial", por sua vez, deixa de ser a consequência de um mundo transcendental que existe além dele, por mais que Agostinho o permeie com a Vontade de Deus. É uma ordem na qual essa Vontade também é imanente no mundo terrestre, uma ordem que inclui eventos *casualmente* relacionados ao culto, bem como eventos *milagrosos*.

Mas Agostinho não apenas nos fornece a primeira noção de utopia política; ele denigre enfaticamente a autoridade política. Certamente, o cristianismo primitivo sempre considerara os enredos políticos como contaminados. Como os estoicos antes deles, os pais da Igreja do mundo romano tardio articularam os sentimentos do indivíduo de aumentar a separação de todos os níveis de poder político e controle social. Foram-se as assembleias populares da *polis*, os hoplitas ou milícias dos cidadãos-agricultores, os cidadãos-amadores escolhidos por sorteio para administrar os assuntos cotidianos da comunidade. A república romana e, mais acentuadamente, o império os substituíram por governantes senatoriais e imperiais, exércitos profissionais e uma burocracia elaborada e distante. Para o estoicismo e o cristianismo, pregar um

evangelho de abstinência do ativismo político apenas expressava em termos espirituais e éticos uma situação que se tornara firmemente estabelecida como fato. Não desafiou a ordem política da época nem concordou com ela, mas apenas reconheceu as realidades existentes.

Por contraste, Agostinho fez mais do que aconselhar a indiferença à autoridade política; ele a denunciou. Franz Neumann, descrevendo o que ele chama de "posição agostiniana", nota agudamente a natureza dual dessa denúncia. Agostinho via a política como má: "O poder político é coerção, mesmo em origens e propósitos". Porque o ser humano dominar o ser humano é "antinatural":

Somente no final da história, com o advento do Reino de Deus, é possível que a coerção será dispensada. A partir dessa filosofia, derivam duas atitudes radicalmente diferentes, mas inerentemente relacionadas: a do conformismo total e a da total oposição ao poder político. Se a política é má, a retirada é mandatória. Formas de governo e objetivos de poder político tornam-se irrelevantes. A salvação pode ser alcançada através da fé, e o início da vida deve ser uma mera preparação para isso. O monasticismo é a primeira consequência. Pelo mesmo símbolo, no entanto, a demanda pela destruição imediata da política e o estabelecimento de um Reino de Deus pode igualmente ser apoiado pela premissa agostiniana. O movimento anabatista [da era da Reforma] foi talvez a manifestação mais marcante da total rejeição da sociedade.

Mais precisamente, os anabatistas rejeitaram o mundo político representado pelo Estado.

O conflito latente nessa dupla mensagem de quietismo político e ativismo messiânico dificilmente poderia ser suprimido uma vez que a doutrina cristã se tornou cada vez mais secularizada. A Igreja foi o principal fator por trás de sua própria transformação, de uma força do outro mundo em uma força do mundo -especialmente por seu crescente conflito com o poder temporal ao qual o cristianismo paulino confiara o destino mundano da humanidade. O mais explosivo desses conflitos se desenvolveu no século XI, quando o papa Gregório VII proibiu a investidura leiga dos bispos e reivindicou essa autoridade exclusivamente para o papado. A disputa chegou ao ponto culminante quando a Santa Sé excomungou o Santo Imperador

Romano, Henry I, por resistir de forma contumaz às reivindicações da Igreja, e exortou os subordinados de Henry a negar sua lealdade.

Isso foi mais do que uma extensão do poder eclesiástico. Gregório estava afirmando a autoridade superior do poder espiritual sobre o político. Ao fazer isso, ele desafiou o poder político e o colocou sob uma luz ética contaminada. Conseqüentemente, o papa traçou a autoridade política como tal de volta ao mal e ao pecado de uma maneira que faz a posição agostiniana parecer morna em comparação. Assim, declamou Gregório,

Quem não sabe que reis e governantes começaram a partir daqueles que, sendo ignorantes de Deus, assumiram, por causa da cega ganância e presunção intolerável, de se tornarem donos de seus iguais, homens, por meio de orgulho, violência, má fé, assassinato e quase todo tipo de crime, sendo incitado pelo príncipe do mundo, o Diabo?

Tomadas por si mesmas, essas palavras inebriantes correspondem aos ataques mais ardentes que seriam lançados contra a autoridade política pelos líderes quiliásticos revolucionários do período da Reforma.

Posteriormente, a doutrina cristã tornou-se cada vez mais social e secular até que as disputas religiosas mal ocultassem duros confrontos sobre as implicações da posição agostiniana. A eventual submissão do sacerdotal ao poder secular não encerrou esses conflitos. Pelo contrário, isso os tornava escandalosamente mundanos. No século XII, João de Salisbury, sem rodeios, deu as costas à hierarquia feudal de seus dias, uma hierarquia baseada na obediência inquestionável de governado a governante e começou a explorar a validade da governança por lei. A tirania -com a qual João quis dizer o desrespeito à lei, ditada pelo povo- estava além da legitimação e poderia ser derrubada pela força. Essa posição revolucionária de longo alcance, declaradamente, não foi tirada do pai cristão Agostinho, mas do teórico republicano Cícero. À parte suas referências medievalistas a "príncipes" e "reis", possuía um anel distintamente republicano.

Enquanto a doutrina cristã entrou no escolasticismo tomista, com sua justificativa explícita de hierarquia e sua designação de poder



político como "natural", Joachim de Fiore, quase contemporâneo de João de Salisbury, trouxe à tona a escatologia radical do cristianismo. O objetivo de Joachim não era "purificar a Igreja e o Estado de seus horrores", observa Bloch: Eles foram abolidos em vez disso, ou melhor, uma *lux nova* foi acesa nele -o 'Terceiro Reino', como os joaquimitas o chamavam. "O Terceiro Reino -o próximo estágio histórico iluminado pelo Espírito Santo- era para suceder ao Antigo Testamento baseado no Pai e no estágio do Novo Testamento baseado no Filho. Com a iluminação fornecida pelo Espírito Santo, todos os mestres, tanto espirituais quanto temporais, desapareceriam, e o "trigo" substituiria a "grama" trazida pela Era do Antigo Testamento e os "feixes" trazidos pelo Novo.

O joaquimismo alimentou diretamente os grandes movimentos quiliásticos que varreram o mundo medieval no século XIV e voltaram à tona novamente durante a Reforma. A avaliação de Bloch da influência de Joachim é digna de nota:

Por séculos, escritos genuínos e forjados de Joachim permaneceram em circulação. Eles apareceram na Boêmia e na Alemanha, mesmo na Rússia, onde seitas aspirantes ao cristianismo original foram claramente influenciadas pela pregação calabresa. O "reino de Deus na Boêmia" dos hussitas repetido cem anos depois, na Alemanha, pelos anabatistas - significava a *cidade Christi* dos Joachimitas. Por trás disso, estava a miséria que vinha há muito tempo; nele estava o milênio cuja chegada estava prevista, os homens deram um golpe de boas-vindas. Foi dada atenção especial à abolição da riqueza e da pobreza; a pregação daqueles que parecem românticos pregaram o amor fraterno literalmente e o interpretaram financeiramente. "Durante sua jornada na terra", escrevera Agostinho, "a cidade de Deus atrai cidadãos e reúne peregrinos amigáveis de todas as ações, independentemente das diferenças devido a costumes, leis e instituições que servem ganhos materiais e asseguram a paz terrena". A *civita Dei* vindoura dos joaquimitas, por outro lado, mantinha um olho afiado nas instituições que serviam ganho material e exploração, e a tolerância praticada -principalmente, em relação aos judeus e pagãos- não podiam deixar de ser estranhos ao eclesiasticismo internacional. Seu critério de cidadania não era se um homem havia sido batizado, mas se ele ouviu o espírito fraterno em si mesmo.

A interpretação "financeira" joachimita do amor fraterno levou a escatologia cristã além dos limites da posição agostiniana para uma

filosofia e movimento social distintamente secular. As teorias sociais de Maquiavel, Hobbes e Locke devem sua qualidade secular à assimilação de "mundanismo" a "esse mundanismo", um processo que começa com João de Salisbury e Joachim de Fiore. A teoria social cristã, particularmente sua ala radical, havia superado a dualidade entre céu e terra na qual o cristianismo paulino havia sido nutrido. Uma vez transcendida a cisão, as questões celestes foram substituídas por problemas práticos de lei, poder, autoridade, igualdade e liberdade. O papa Gregório VII havia aberto portões de comportas que sua época nunca mais poderia fechar. Quando a própria Igreja se tornou o brinquedo dos poderes temporais e o papado, um instrumento do patrocínio local de Roma, o céu também começou a perder seu poder hipnótico sobre a mente humana, e a esperança deixou de encontrar refúgio na dispensação espiritual de um rei sobrenatural. Quando os puritanos de 1649 removeram a cabeça de Carlos I em nome de um novo credo religioso, efetivamente removeram a cabeça de seu Pai celestial. No século seguinte, os *sans culottes* parisienses deveriam remover cabeças de reis e rainhas com invocações a nenhuma autoridade superior à razão.

○ historicismo cristão, com a promessa de um futuro utópico em breve, tomado em conjunto com os apelos da Igreja por apoio popular direto contra abusos anticlericais por parte da autoridade leiga, teve forte influência nos movimentos sociais radicais dos tempos medievais e dos primórdios da modernidade. Até o socialismo marxista adquirir o status de dogma oficial em quase metade do mundo, o cristianismo foi desempenhar um papel predominante na vida espiritual e intelectual da sociedade ocidental. Nenhuma doutrina poderia acalentar esperanças mais fervorosas entre os oprimidos, apenas para jogá-las ao chão quando as potências clericais e civis se combinavam periodicamente para reprimir seitas subversivas e movimentos populares radicais. As contradições dentro dos preceitos religiosos cristãos eram a pedra de amolar para afiar as facas da crítica social, que, por sua vez, deram origem a novas ideias para a reconstrução social. Apesar de suas mensagens claramente conflitantes, o cristianismo ofereceu os princípios, exemplos, metáforas sociais, normas éticas e, acima de tudo, uma ênfase

espiritual na vida virtuosa que deveria promover um fanatismo sem precedentes em períodos de rebelião social. Seu impacto ético nos movimentos medievais de mudança contrasta fortemente com explicações econômicas e materialistas do comportamento humano. Um movimento tão tremendo como o anabatismo -um movimento que alistou nobres e sectários eruditos, bem como cidadãos e camponeses pobres em apoio ao comunismo apostólico e ao amor- não poderia ter emergido sem ancorar seus ideais variados nos imperativos éticos cristãos. Esses ideais superavam a própria vida aos olhos de seus acólitos.

Descrever a religião, particularmente o cristianismo, como o "coração de um mundo sem coração", como Marx faz, não é descartar a religião, mas reconhecer sua existência autônoma como uma dimensão ética da sociedade. Do mundo romano tardio ao Iluminismo, todo ideal radical significativo foi lançado em termos de doutrina cristã. Mesmo quando as pessoas olhavam para trás, em busca de uma era de ouro perdida ou para um Último Reino, frequentemente também olhavam para cima, para uma dispensação "celestial" de inspiração, se não validação. A doutrina cristã era um corpo estelar no firmamento mundial da crença -uma fonte de iluminação que não seria descartada como força norteadora nos assuntos humanos até o século XVIII ou XIX.

A igualdade dos iguais da liberdade nunca desapareceu totalmente como um princípio de "compensação", apenas porque esse princípio poderia ser usado para fornecer credibilidade tanto ao privilégio quanto à igualdade. Onde a justiça assaltou as iniquidades da regra de classe ou suas reivindicações de status como questão de nascimento, a noção de "compensação" reforçou essas iniquidades de acordo com "desiguais" com maior incremento "compensatório" no poder, na riqueza e na autoridade. A "compensação" reconheceu a "superioridade" do mestre escravo e senhor feudal sobre seus escravos e servos; concedeu ao governante a autoridade e os meios para viver de acordo com as normas do governo. Ironicamente, os nobres da Roma imperial e da Europa feudal reivindicaram a "liberdade" de viver em termos muito *desiguais* com os oprimidos e explorados abaixo deles. Normalmente, era para César e os monarcas feudais, não para os sátrapas e senhores locais, que os oprimidos pediam justiça. Nem a liberdade nem a justiça prevaleceram como princípios

na sociedade senhorial europeia; ao contrário, um sistema bastante preciso de direitos e deveres foi estabelecido entre as classes dominantes e dominadas, com base em costumes e tradições altamente modificados que derivavam dos tempos tribais. Os senhores territoriais deveriam ser compensados por suas proezas militares na defesa de suas terras e súditos de invasores "bárbaros" -e dos conflitos dinásticos gerados pela própria sociedade feudal. Inquilinos, camponeses e servos também deveriam ser compensados pelo apoio material que davam para garantir segurança e paz em uma era muito conturbada. <sup>42</sup> Com efeito, a compensação pelas desigualdades havia sido desnaturada em *privilégio*.

Onde quer que esse sistema de direitos e deveres desmoronasse, os oprimidos frequentemente retornavam às premissas igualitárias que nutriram o princípio da compensação. Para os oprimidos, o que era válido para os senhores territoriais poderia ser facilmente válido para eles; eles também poderiam reivindicar os privilégios conferidos pela "desigualdade". Portanto, o "olhar para trás" de uma era de ouro nem sempre era evidência de nostalgia ou de um drama ético no qual autoridade e opressão eram penas inevitáveis para o pecado original e a perda de inocência. Frequentemente, o "olhar para trás" envolvia uma tentativa dos oprimidos de restaurar a igualdade dos desiguais da liberdade -de recuperar as próprias premissas das quais as classes dominantes haviam reformulado as tradições antigas para apoiar seus próprios privilégios "compensatórios".

Mas, com o cristianismo, esse "olhar para trás" adquiriu uma vibrante sensação de futuridade -e não apenas por causa do historicismo agostiniano ou joachimita. Para o mundo pagão, a memória de uma era de ouro suscitou respostas basicamente

---

<sup>42</sup> Desfazer esse princípio ilusório de "compensação" como a forma distorcida da liberdade era a função radical da justiça. A "liberdade" da nobreza feudal de ser "desigual" levou certa forma altamente concreta. Juridicamente, diferenças de classe "foram manifestadas por diferenças na extensão da penitência", observe Georg Rusche e Otto Kirchheimer. A penitência foi cuidadosamente graduada de acordo com o status social do malfeitor e da parte prejudicada. Apesar essa diferenciação de classe afetou apenas o grau de penitência no início, foi ao mesmo tempo um dos principais fatores na evolução do castigo corporal. A incapacidade de reduzir os malfeitores de classe que pagam multas em dinheiro levaram à substituição do castigo corporal". Rusche e Kirchheimer sustentam que esse desenvolvimento "pode ser encontrado em todos os países europeus". G. Rusche e O. Kirchheimer, *Punição e Social Strllctllre* (Nova York: Columbia University Press, 1939), p. 9

quietistas e nostálgicas. Mesmo nos antigos ciclos de eterna recorrência, estava condenado a ser sucedido por épocas falhas. De Platão aos estoicos, a teoria social contém um núcleo quietista, um senso de fatalismo e resignação, no qual as pessoas "ideais" são congeladas em sua idealidade e distância do mundo real, ou reduzidas a jardins privados como locais para um retiro ético. Dentro de qualquer ciclo social, não era mais de esperar que a idade de ouro voltasse; não havia sentido em lutar por isso. Todas as épocas do ciclo eram tão predeterminadas quanto os inexoráveis ciclos da natureza. Certamente, os oprimidos ou os moralmente inspirados nem sempre prestavam atenção a esse destino que as classes dominantes da antiguidade transmitiam à história; plebeus e escravos poderiam surgir em grandes conflitos insurrecionais. Mas raramente a dominação e a escravidão eram questionadas. O sonho de liberdade do escravo, como sugerem algumas rebeliões de curta duração, mas bem-sucedidas, era transformar o mestre de escravos em escravo. A vingança, não a esperança, era a noção do pobre coitado de acertar suas contas com seu opressor.

O cristianismo, por outro lado, ofereceu uma visão diferente. Autoridade, leis, dominação e servidão foram explicadas pela necessidade de conter uma "humanidade caída". O pecado, como as aflições na caixa de Pandora, fora libertado pela "curiosidade amaldiçoada" da mulher, mas a redenção e sua abolição da autoridade, leis, dominação e servidão estavam por vir. O clero cristão manteve uma postura ativista em relação à absolvição e colocou o rebanho em movimento para combater o pecado, os conflitos muçulmanos e os senhores territoriais, conforme exigiam as necessidades da hierarquia da Igreja. Por isso, olhar para trás no Jardim do Éden era realmente aguardar ansiosamente sua recuperação, não lamentar seu desaparecimento. O drama ético que eventualmente renderia sua recuperação foi uma luta *ativa* com os poderes do mal e do errado: a humanidade fez sua própria história. Yahweh, como a expressão transcendental da vontade, tinha sido transmutado nas muitas vontades existenciais da congregação cristã. Com a ênfase cristã na individualidade e na humanidade universal, Fortuna agora retornava sob uma luz mais espiritual para remover qualquer noção de predeterminação do destino pessoal -um sentimento que Calvino deveria desafiar durante a Reforma. O drama

ético cristão tornou-se um *campo de batalha* -e não um palco- ocupado por combatentes de livre vontade, não estilizados, com atores cuidadosamente treinados. As máscaras usadas no drama clássico para expressar os sentimentos de um ator foram removidas para mostrar a verdadeira face do indivíduo medieval e moderno. Se havia algum roteiro, era a Bíblia -com todas as suas ambiguidades contundentes- não os hexâmetros frios e cuidadosamente trabalhados da antiga tragédia.

Este campo de batalha foi marcado por várias características marcantes que influenciaram muito as lutas europeias pela liberdade. Seus jardins paradisíacos estavam localizados não apenas no tempo, mas também no local.<sup>43</sup> Consignados como poderiam estar no passado, eles ocupavam uma área geográfica na terra. Como tal, eles colocavam uma afronta subversiva constante à classe e ênfase sacerdotal no sobrenatural, com suas recompensas da vida após a morte por obediência e virtude. Essa oposição implícita da natureza à Supernatureza -das recompensas terrenas às celestes- é crucial. Desdenha da autoridade do céu e testa a ingenuidade da humanidade para encontrar seu refúgio de liberdade e abundância na própria vida e na terra. Portanto, essas visões não eram *utopos*, ou "nenhum lugar", mas "algum lugar" diferente, com limites definidos. Historicamente, tentativas de localizar o Jardim do Éden foram feitas repetidamente -não apenas simbolicamente, mas também geograficamente. A busca de Ponce de Leon pela "Fonte da Juventude" é apenas uma das inúmeras explorações que durante séculos ocuparam as vidas e reivindicaram a sorte dos exploradores.

Certamente, os oprimidos acreditavam que o Jardim do Éden ainda estava na Terra, não não no céu -na *natureza*, não na Supernatureza. Na imagem medieval escandalosamente herética de um jardim assim, a "Terra de Cokaygne", este lugar era a criação de um abundante mundo natural materno -um amargi- e não uma deidade paterna austera. A versão totalmente anárquica do século XIV deste "algum lugar" satiriza amplamente o céu cristão, contra o

---

<sup>43</sup> Este argumento foi apresentado há uma geração por A. L. Morton em *The English Utopia* (London: Lawrence & Wishart, 1952) e recentemente enfatizado por Frank E. e Fritzie P. Manuel em *o seu utópico no mundo ocidental* (Cambridge: Harvard University Press, 1979)

qual se opõe a um mundo da natureza quase dionísíaco e sensualmente terreno -um mundo que, como o amor materno, dá livremente seus frutos a uma negada e merecedora humanidade:

Embora o paraíso seja alegre e brilhante, Cokaygne é uma visão mais justa.

O que há no Paraíso senão grama, flores e ramos verdes?

Por outro lado, Cokaygne tem "rios grandes e finos de óleo, leite, mel e vinho". A comida é abundante, cozida e assada pelas próprias mãos da natureza; o dia eterno substitui a noite, a paz substitui a contenda e "tudo é comum para jovens e idosos, para alegres e sérios, mansos e ousados".

Cokaygne, meramente em virtude de sua localização, zomba abertamente de sensibilidades clericais. "Longe no mar, a oeste da Espanha, há uma terra chamada Cokaygne." Em sua análise do poema, A. L. Morton acrescenta:

Esta localização para o oeste conecta claramente Cokaygne ao paraíso terrestre da mitologia celta. Durante a Idade Média, a existência de tal paraíso era firmemente acreditado, mas a igreja sempre colocava seu paraíso ao Oriente e se opôs fortemente à crença em um paraíso ocidental como uma superstição pagã. Apesar dessa oposição eclesiástica, a crença persistiu ... Tão fortes eram essas crenças que, na forma da Ilha de St. Branden, a oeste o paraíso moderno teve que ser cristianizado e adotado pela própria Igreja, e várias expedições foram enviadas da Irlanda e de outros lugares em busca da ilha. No entanto, o fato de Cokaygne ser uma ilha *ocidental* é uma indicação de que o tema Cokaygne é de caráter popular e pré-cristão e a localização ocidental pode, por si só, ser considerada uma das características anticlericais.

A indiferença herética do poema é revelada mais claramente em seus gostos flagrantemente "comuns", se não em seu *déclassé* e tom boêmio. Para a mente moderna, é notável a falta de meios tecnológicos para alcançar sua recompensa; de qualquer forma, essa tecnologia estava irremediavelmente além da conquista humana na época. Mais importante, não há trabalho em Cokaygne, não há esforço obrigatório, não há necessidade de dominar a si mesmo ou a outros para trabalhar. Cokaygne não é criado pela humanidade, suas

artes ou suas instituições, mas pela natureza, que dá livremente sua riqueza e prazeres. A noção de natureza como um domínio de "recursos escassos", claramente articulado na *Política* de Aristóteles, cedeu à noção de natureza como um domínio de profusão e abundância; portanto, não há necessidade de instituições e restrições de qualquer tipo, nem de hierarquia e dominação. De fato, Cokaygne não é uma sociedade, mas uma terra fecunda, e seus habitantes humanos podem viver nela sem impor restrições a seus desejos. É libertário -de fato, deliciosamente libertino- porque a natureza não é mais o produto de um Criador severo e exigente; é antes uma natureza *emancipada* que anda de mãos dadas com uma humanidade emancipada e uma emancipação da fantasia humana.

As premissas sobre as quais repousa toda a visão de Cokaygne são estranhamente modernas. Paz, harmonia e liberdade, no sentido mais absoluto, são baseadas na superfluidade material. As pessoas não precisam de proteção ou regra; todos os seus desejos podem ser satisfeitos sem técnicas ou a necessidade de levar outros seres humanos à subjugação pessoal ou institucional. Nenhuma guerra, conflito ou violência estraga a paisagem de Cokaygne. No puro esplendor dessa abundância e na doação da natureza, o "princípio do prazer" e o "princípio da realidade" estão em perfeita congruência. Portanto, nenhuma tensão concebível precisa perturbar a segurança e a paz de Cokaygne. O prazer é a regra, a abundância permite o desejo de substituir a mera necessidade, porque todo desejo pode ser realizado sem esforço ou estratégias técnicas.

Cokaygne implica ainda uma visão da natureza humana que é benigna e não concebida no pecado. A humanidade não sofre porque comeu do fruto da árvore do conhecimento, mas porque comeu da raiz amarga da escassez. A escassez não é a penalidade do pecado, mas sua causa. Dado um nível de abundância que remove essa raiz amarga, os indivíduos não precisam dominar, manipular ou capacitar-se às custas dos outros. O apetite pelo poder e o desejo de infligir danos são removidos pela pura fecundidade da natureza.

**A** terra de Cokaygne aparece novamente, como um santuário de privilégios na Abadia de Theleme, em Rabelais. Por enquanto, porém, desejo enfatizar que Cokaygne é um conceito consumista de



liberdade, que não envolve mão de obra, técnicas ou cânones de produtividade. Esse conceito é tecido através dos amplos movimentos populares da história há séculos. E mesmo onde diminui brevemente, Cokaygne é recuperada por elites heréticas, pelos "eleitos" que não reconhecem nenhuma autoridade ou negação de prazer além daquela ditada por sua própria "luz interior". Permitindo a liberdade irrestrita de consumir, de tirar da vida suas riquezas proferidas, essa visão de liberdade adquire uma forma nitidamente utópica. Passa da imaginação e da geografia para uma sensibilidade cerebral -uma filosofia, por assim dizer- e um modo de vida representado pelos Irmãos do Espírito Livre. Durante a Reforma, degenera no "comunismo militar" dos saqueadores adamitas. Em nosso tempo, adquire qualidades estéticas distintas entre os artistas simbolistas e surrealistas, cuja demanda pela realização do desejo é inscrita como slogan nas paredes de Paris durante os eventos de maio a junho de 1968. As visões utópicas de Charles Fourier incorporam a problemática da escassez, necessidade e trabalho que essa tradição de liberdade procura resolver por meios naturais, elitistas ou estéticos; mas seus falanstérios, as unidades básicas de sua utopia, são *tecnicamente* orientados e envolvem um recurso a estratégias que a enraízam apenas parcialmente nas imagens de Cokaygne.

Em contraste com esses conceitos consumistas, também testemunhamos o surgimento de conceitos *produtivistas* de liberdade. Essas noções da capacidade da humanidade de criar uma sociedade comunista, compartilhada e não autoritária têm suas raízes materiais na ciência, nas técnicas e no uso racional do trabalho. Nesta visão, os meios que produzirão a reconciliação de humano com humano são fornecidos não pela natureza, mas pelo próprio "homem". Utopias da abundância serão criadas por seu trabalho e consciência, por sua capacidade de organizar a sociedade para alcançar fins orientados para o produtor. A liberdade, portanto, é vista como a racionalização técnica dos meios de produção, um projeto frequentemente associado ao próprio conceito de razão. Os meios, por assim dizer, tendem a se tornar os fins do projeto utópico e da emancipação humana. A natureza é percebida como nem fecunda nem generosa, mas, em graus variados, implacável e intratável para os objetivos humanos.

Inicialmente, essa tendência no reino da liberdade é altamente ascética. A desigualdade será superada por uma negação humana e amorosa dos meios de vida de indivíduos afortunados para os menos afortunados. Todo mundo trabalha da melhor maneira possível para criar um fundo comum de mercadorias que é parcelado de acordo com necessidades autenticamente válidas. Seitas cristãs radicais como os huteritas enfatizaram as aspirações éticas, e não materiais, que acompanham esse simples modo de vida comunista. O comunismo para eles era uma disciplina espiritual, não uma economia. Posteriormente, o conceito de comunidade comunista livre, produtiva e inspirada se baseia em motivos econômicos que envolvem a promoção do interesse próprio ("interesse de classe") e da inovação técnica. Um espírito distintamente burguês infunde, se não totalmente substitui, um ideal ético. Em contraste com as visões de uma era de ouro e do Último Reino, o reino da liberdade é visto não como um mundo retrospectivo do passado, mas como um mundo prospectivo do futuro no qual a humanidade deve se moldar - frequentemente em conflito com os interesses internos bem como natureza externa.

Mas polarizar nitidamente visões anteriores de liberdade em torno de categorias como consumista ou produtivista, hedonista ou ascética e naturalista ou antinaturalista é grosseiramente artificial e unilateral. Na medida em que aspiravam à liberdade, as seitas e movimentos que geralmente são agrupados nessas categorias se opunham à hierarquia como a entendiam em seus dias (particularmente em sua forma eclesiástica exagerada) e intuitivamente favoreciam a dispensação dos meios de vida baseados na igualdade de desiguais. Além desses dois atributos, no entanto, surgem dificuldades. Normalmente, muitas das visões de liberdade medievais e da Reforma eram altamente ecléticas e, como o conceito de justiça, impregnavam de duplo sentido. Além disso, se esses visionários se consideravam rebeldes ou conformistas em relação ao significado "verdadeiro" do cristianismo, suas ideias eram guiadas pelo preceito cristão. A Bíblia forneceu o domínio comum do discurso e da disputa entre todas as partes. Até a Reforma, quando o colapso da sociedade feudal levou a uma explosão de experimentos comunitários, os indivíduos e grupos que se apegaram a vários ideais libertários eram pequenos em número, frequentemente dispersos e

viviam vidas extremamente precárias. Seus ideais foram amplamente formados no crisol da transição social -em períodos de mudanças tumultuadas de uma época histórica para outra.

Assim, grupos que, durante o colapso do mundo antigo e os anos do início do cristianismo, poderiam ter enfatizado uma perspectiva produtivista e ascética, às vezes mudaram suas perspectivas durante períodos mais estáveis para uma interpretação consumista e hedonista da liberdade. Movimentos populares comparativamente grandes do final da era imperial romana tornaram-se seitas altamente elitistas durante os tempos medievais e desenvolveram uma visão predominantemente predatória de seus direitos e liberdades. Visões folclóricas naturalistas da liberdade, como a Terra de Cokaygne, passaram por uma estranha mudança de significado, adquirindo um caráter raivosamente anticlerical em um momento, tornando-se um "paraíso" visceral, terreno e atingível em outro momento e fornecendo uma fonte de sátira irreverente ainda em um terceiro. A Reforma e a Revolução Inglesa do final da década de 1640 trouxeram à tona praticamente todas essas tendências na forma de rebeliões e experimentos práticos significativos. Depois disso, desapareceram e foram suplantados por utopias seculares, ideais mais sistematicamente elaborados, e grandes movimentos sociais como o anarquismo e o socialismo. Portanto, ao falar de visões de liberdade consumistas ou produtivistas, é preciso ter em mente que elas frequentemente se fundem e mudam ao longo do tempo, sendo incorporadas como ideais de pequenas seitas ou como movimentos sociais que dominavam a imaginação de segmentos consideráveis da população.

**A**inda que uma interpretação e exegese bíblica formaram a arena para os debates e conflitos escatológicos dos mundos imperial e medieval tardios, as fontes de quase todas as versões do Último Reino ou Últimos Dias eram altamente ecléticas. Ideologicamente, os primeiros séculos da era cristã não foram menos tumultuados do que a Reforma, cerca de mil e trezentos anos depois. A própria consolidação do cristianismo como um corpo organizado de cânones e dogmas ficou sem equilíbrio por causa de seus conflitos com religiões pagãs entrincheiradas, mais do que por causa de suas

próprias divisões internas. No início, a Igreja Paulina em Roma (da qual o catolicismo emergiria) estava fortemente em desacordo com sua contraparte jaimesiana em Jerusalém. Os dois centros da nova fé foram divididos não apenas pela geografia, mas também por visões conflitantes do cristianismo como religião mundial. O cristianismo paulino defendia a acomodação ao Estado romano e uma orientação ideologicamente ecumênica aos gentios. O cristianismo jaimesiano centrou-se em torno de uma resistência nacionalista à "prostituta" Roma e em torno da preservação de um corpo de tradições em grande parte judaico. O problema do cristianismo de se distanciar de suas origens judaicas foi tragicamente resolvido pela queda de Jerusalém em 70 d.C. A partir de então, a Igreja Jaimesiana desapareceu com a destruição da Judéia e os intransigentes zelotes que haviam produzido o Messias cristão.

Mas a tendência da Igreja para a reconciliação com o Estado agora enfrentava uma crise. A "revolta gnóstica", como foi amplamente descrita, formou uma reinterpretação radicalmente única da doutrina judaico-cristã e da atitude conciliatória da Igreja primitiva em relação à autoridade política. Visto de um aspecto religioso, a *gnosis* é literalmente "iluminada" por sua definição helênica como "conhecimento". Sua ênfase na religião tende a ser declaradamente intelectual e esotérica. Mais do que os ideais gregos de sabedoria (*sophia*) e razão (*nous*), sua ênfase na revelação é consistentemente de outro mundo. E sua orientação escatológica se baseia amplamente nas cosmogonias arcaicas do zoroastrismo, budismo, cristianismo e em uma ampla variedade de cultos pagãos que invadiram a sociedade romana durante seu declínio. Nem o judaísmo nem o cristianismo paulino estavam imunes a nenhuma dessas mesclas sincréticas de crença religiosa e quase-religiosa. Mas o nacionalismo judaico à parte, seus campos de batalha eram mais estreitos do que as religiões gnósticas que começaram a surgir no segundo e terceiro séculos d.C.

O gnosticismo deve ser tratado com muita prudência antes que qualquer uma de suas tendências seja descrita como uma "heresia" cristã. Na sua forma maniqueísta, é simplesmente uma religião diferente, como o islamismo ou o budismo. Na sua forma ofita, é uma inversão total, totalmente anarquista, do cânone e dogma cristão. E, na sua forma marcionita, seu ponto de contato com o cristianismo é íntimo e desafiador demais para ser considerado cristão

ou não cristão. Em praticamente todas as suas formas (e são numerosas demais para elucidar aqui), o gnosticismo lentamente se infiltrou no mundo cristão, afetando seitas e movimentos radicais posteriores que deveriam abrir novas visões surpreendentes de liberdade pessoal e social. O gnosticismo amadureceu como um rival da doutrina cristã nos cátaros medievais e influenciou de maneira circular e indireta os desvios do cristianismo, como os Irmãos do Espírito Livre, certos credos do cristianismo apostólico e os primeiros cismas históricos do protestantismo. Finalmente reapareceu como um panteísmo cada vez mais mundano entre os radicais revolucionários da Revolução Inglesa, como Gerrard Winstanley, o líder dos Digger. Nessas cinco principais tendências que desestabilizavam quase todas as formas de ortodoxia entrincheirada ou emergente, o gnosticismo antecipou ou influenciou os conflitos religio-sociais que deveriam expandir profundamente o legado da liberdade -um legado concebido como uma história não apenas de doutrinas, mas também dos movimentos sociais.

A "religião gnóstica", como Hans Jonas chamou em seu relato incomparável do assunto, é muito complexa para discutir em detalhes aqui. Nossas preocupações apropriadas são aquelas características comuns que dão uma qualidade notavelmente emancipatória às doutrinas descritas vagamente como "cristianismo gnóstico". Os gnósticos cristãos compartilharam com outros gnósticos um dualismo dramático, uma doutrina platônica das "três almas" e uma "ética" (se assim pode ser chamada) que exhibe conceitos muito desafiadores, de fato modernos, da liberdade humana e do significado da condição humana.

O que unificou a "religião gnóstica" é um drama cosmogônico e uma escatologia tão convincente quanto a judaico-cristã. Basicamente, a condição humana é moldada por um conflito entre dois princípios: o "bom" e o "outro", que geralmente são interpretados como um princípio mau, malévolo ou mesmo "satânico". Esses princípios geralmente eram personificados como divindades pelos gnósticos, mas seria um erro crucial identificá-los com o drama judaico-cristão de uma divindade celestial e seu alter ego demoníaco. Certamente, o maniqueísmo, que se tornou o rival mais importante do cristianismo paulino nos séculos III e IV, absorveu claramente a imagem de um Deus que é literalmente representado

pela luz e um Satanás que é concebido como trevas e materialidade. Valentinus (c. 125-160), cuja teologia gnóstica exerceu considerável influência em Roma e no norte da África, desenvolveu uma cosmogonia altamente exótica de "Aeons" que termina na pessoa de Jesus, que fornece à humanidade a gnose para adivinhar o conflito entre o Demiurgo, o criador do mundo material, e a Mãe ou Sophia, que podem ser representadas para nossos propósitos como um princípio espiritual banido. A salvação ocorre quando o cosmos é restaurado a uma "plenitude" universal de espírito pelo casamento de Sophia com Jesus. Com poucas exceções, os gnósticos cristãos agrupam as almas humanas na *pneumática* espiritualmente pura e iluminada, nos médiuns imperfeitos que poderiam ser iluminados e nos *hílicos* irremediavelmente materiais, que são incapazes por sua própria constituição de redenção e iluminação. Essas distinções tiveram um papel significativo nas imagens de uma elite "eleita" ou "escolhida" cujas reivindicações sobre a sociedade são praticamente ilimitadas devido à sua própria natureza perfeita e pura. Distinções semelhantes deveriam marcar algumas das heresias mais radicais da Idade Média e da Reforma.

Em termos das consequências éticas do gnosticismo, a doutrina mais próxima do próprio cristianismo, e talvez mais acessível a uma interpretação cristológica do comportamento pessoal e social, é o Evangelho de Marcion (c. 144), que precede Valentinus. Bispo cristão que mais tarde foi excomungado da Igreja Romana, Marcion partiu de uma reinterpretação altamente seletiva do Novo Testamento. Ele não nos sobrecarrega com o material mitológico que frequentemente preocupa os professores gnósticos, nem recorre às duvidosas interpretações alegóricas centrais dos teólogos católicos de seus dias e dos nossos. Ele afirma interpretar o significado do evangelho e a paixão de Jesus literalmente, para destacar nos escritos de Paulo o credo cristão verdadeiramente autêntico. Portanto, não apenas suas visões parecem reter uma clara identidade cristã (fato que irritou enormemente os pais da Igreja), mas também seu trabalho se tornou a "heresia" doutrinária mais inquietante. No entanto, em sua essência, o marcionismo permaneceu irremediavelmente gnóstico e abriu a mais dramática rachadura na doutrina cristã, uma rachadura na qual as "heresias" posteriores encontrariam refúgio. Seu gnosticismo tem uma simplicidade que não é encontrada em outros professores

gnósticos. Sua própria franqueza deu a sua "heresia" consequências éticas de longo alcance que mais tarde ecoaram por grupos cultos como os ofitas na era de Marcion, os conventículos do Espírito Livre na Idade Média e os "Santos" puritanos na Revolução Inglesa.

Como as doutrinas gnósticas em geral, as doutrinas de Marcion são rigorosamente dualísticas. O mundo, incluindo a humanidade, foi criado por um Demiurgo, um criador opressivo. Em acentuado contraste está um Deus superior e desconhecido, uma divindade acósmica "alienígena" que personifica a "bondade" e é o pai da pessoa de Cristo. O Deus "bom" é o estrangeiro, mesmo para as pessoas cuja salvação Jesus deve alcançar. Da mesma forma, essa divindade é estranha ao cosmos que foi criado inteiramente pelo Demiurgo. Cada divindade é separada e antitética à outra. O Demiurgo é "justo"; sua antítese, o Deus alienígena, é "boa". Nesse ponto, Marcion opõe-se estranhamente à "justiça" ou a justiça à "bondade" -que, por uma mera fração de um passo à frente, poderia produzir o conceito de "liberdade".

Essa antítese notável entre uma "justiça" mesquinha e calculista e uma "bondade" generosa e transbordante expressa uma das ideias mais notáveis do legado da liberdade. Marcion não se equivoca sobre o contraste moral criado por essas duas divindades. Como o mundo pequeno, fraco e mesquinho que ele criou, o Demiurgo é digno de seu próprio produto, como o pai da Igreja, Tertullian, reclamou: "Virando o nariz, os marcionitas completamente sem vergonha atuam para derrubar o trabalho do Criador" -e, pode-se acrescentar, o próprio Criador. Quanto ao "bom" Deus de Marcion, Tertuliano nos diz que ele é "naturalmente desconhecido e nunca revelado, exceto no Evangelho". Ele é tão alheio à humanidade quanto a tudo o que o Demiurgo criou, mas sua bondade transbordante o induz a enviar seu Filho ao mundo do Demiurgo e redimir seus habitantes humanos.

O exame das conclusões éticas de Marcion levanta a questão de saber se ele sequer promove alguma ética. Desaprovação, aversão, aversão ao Demiurgo "justo" e seu mundo são aparentes, mas não há evidências de que Marcion tenha outra postura ética. Em um cosmos contaminado, mas sem culpa e sobrecarregado pela justiça, e não pela bondade, é justo perguntar se Marcion acredita na existência do mal -mesmo se "bondade" pode ter significado além de sua relação antitética e polarizada com a justiça. A redenção da humanidade

parece envolver uma tendência e não um ato de higiene ética. No que diz respeito ao comportamento humano, Marcion prega um evangelho de ascetismo intransigente -não por uma questão de ética, como observa Hans Jonas, "mas por um alinhamento metafísico". Recusando-se a participar de prazeres sensuais e eventos mundanos, os marcionitas funcionavam como obstrucionistas da criação do Demiurgo; a reprodução das espécies, por exemplo, apenas reproduz o mundo do qual a humanidade deve ser resgatada.

O ascetismo amoral de Marcion não apenas fornece uma inversão abrangente do ideal ascético, mas também involuntariamente se presta a uma abordagem totalmente libertina.<sup>44</sup> Os ofitas, um culto gnóstico que surgiu no norte da África, estenderam a postura "amoral" de Marcion e sua interpretação do Antigo Testamento ao ponto de uma "moral" niilista aberta. Concedendo a visão de Marcion sobre o Antigo Testamento e a maior parte do Novo Testamento como documentos corrompidos do Deus "justo", os ofitas concluíram que uma interpretação correta da alegoria do Jardim do Éden enobrece a serpente e Eva. Persuadindo Eva e, através dela, Adão a comer da fruta da árvore do conhecimento, a serpente introduz a *gnosis* no mundo. Isto Não é por acaso que a divindade "justa" vê essa sedução como "pecado original", pois com a *gnosis* a humanidade adquire os meios para descobrir a verdadeira desprezível natureza do Criador e desmascará-lo e sua estreiteza de espírito. Hipólito, em seu relato do Peratal, um

---

<sup>44</sup> Aqui, como no trabalho de Agostinho, há outra daquelas ambiguidades que promovem quietismo social ou um ativismo social inflamado, embora a denegrição de Mardon do judaico "apenas divindade" como espírito mesquinho forma um avanço acentuado sobre a noção limitada de justiça, seu ascetismo marca uma regressão decidida na vida política antiga. As doutrinas de Marcion se espalharam amplamente depois que os judeus fracassaram em uma das revoltas mais heroicas e altruístas contra o Império Romano -uma revolta que levou ao extermínio da Judéia como nação. Marcion, como Paulo antes dele, apelou assim a algumas das tendências políticas mais inativas do Império. Sua imagem de Jesus promoveu uma versão totalmente distorcida de um nacionalista hebreu que, como Hyam Maccoby coloca, "era um homem bom que caiu entre os gentios. ... Como judeu, ele não lutou contra algum mal metafísico, mas contra Roma." (Hyam Maccoby, *Revolução na Judéia*, p. 195) Felizmente, os "hereges" cristãos radicais que mais tarde surgiram e perturbaram o mundo medieval eram homens e mulheres que eram tão terrestres quanto o fundador original de sua religião. Como Jesus, eles também lutaram "não contra algum mal metafísico, mas contra o papado e os senhores territoriais de seus dias. Marcion formulou um conjunto de ideias que, pelo menos no mundo real, eram usadas na busca de fins que ele nunca tinha pensado.



culto Ophico, estende essa inversão dramática para incluir o assassinato de Abel por Caim:

Essa serpente geral também é a sábia Palavra de Eva. Este é o mistério do Éden; este é o rio que sai do Éden. Essa também é a marca que foi colocada sobre Caim, cujo sacrifício o deus deste mundo não aceitou, enquanto ele aceitou o sacrifício sangrento de Abel: pois o senhor deste mundo se deleita em sangue. Esta serpente é aquela que apareceu nos últimos dias em forma humana no tempo de Herodes.

A "amoralidade" radical, portanto, recorre ao ascetismo para incentivar a liberdade desenfreada e o desafio aberto aos princípios morais do Demiurgo. Em contraste com Marcion, os ofitas aceitam a classificação de três almas do gnosticismo, com suas pneumáticas, médiuns e hilicos. Marcion não teria aceitado essa noção prototípica de "eleito", que infectou não apenas o cristianismo oficial, mas também muitas das "heresias" radicais que estavam ideologicamente relacionadas ao gnosticismo. De fato, aqui chegamos aos limites do gnosticismo como um "evangelho" da liberdade. Sendo as coisas o que são, apenas poucas pessoas -uma elite por natureza modelada em parte nos "guardiões" de Platão (embora sem seu "ascetismo" e "comunismo")- são livres para satisfazer todo seu apetite. Se o gnosticismo tivesse sido deixado nesse ponto, ele teria recuado para um libertinismo questionável que não podia mais ser identificado com a generosa mensagem libertária de Marcion.

O que importa não são tanto as conclusões elitistas que os cultos gnósticos adotaram, mas a estratégia escatológica que eles usaram -uma estratégia que poderia ser facilmente despojada de suas sequelas elitistas. Com base nessa estratégia, a reivindicação de cultos como os ofitas de "coisas proibidas" (incluindo orgiásticas) também poderia ser vista como um "alinhamento metafísico". Todo julgamento "moral", não apenas o do cristão ortodoxo, está contaminado. O código "moral" é apenas o "complemento da lei física e, como tal, o aspecto interno da regra cósmica onipresente", observa Jonas. "Ambos emanam do senhor do mundo como agências de seu governo, unificados no duplo aspecto do Deus judeu como criador e legislador".

A vontade humana na lei normativa é apropriada "pelos mesmos poderes que controlam seu corpo. Quem a obedece abdicou da autoridade de si mesmo. Desafiar a autoridade do Criador e de seus subordinados jurídicos passou de um "privilégio de liberdade meramente permissivo" em "um positivo interesse metafísico em repudiar a lealdade a todas as normas objetivas..."

Jonas vê no libertinismo gnóstico mais que mero desafio; "é uma obrigação positiva de realizar todo tipo de ação, com a ideia de tornar a natureza própria e, assim, esgotar seus poderes. De acordo com isso, "pecar" se torna "algo como um programa". Sua conclusão é uma "contribuição prestada como o preço da liberdade suprema". Jonas conclui que é duvidoso que

os pregadores dessas visões cumpriam suas próprias profissões. Escandalizar sempre foi o orgulho dos rebeldes, mas grande parte dele pode satisfazer-se em provoatividade da doutrina e não das ações. No entanto, não devemos subestimar os extremos aos quais o desafio revolucionário e a vertigem da liberdade poderia entrar no vácuo de valores criado pela crise espiritual. A própria descoberta de uma nova vista, invalidando todas as normas anteriores, constituía uma condição anarquista, um excesso de pensamento e vida foi a primeira resposta à importação e dimensões dessa vista.

**M**as essa exploração dos gnósticos pode terminar com uma disciplina de indisciplina? Uma compulsão selvagem por ser livre? O compromisso do gnosticismo com a "bondade" e a indulgência física implica a existência latente de mais impulsos criativos do que um "niilismo moral". Ouvimos a mensagem da Abadia de Theleme, de Rabelais, cujos devotos não são mais pneumáticos espirituais, mas racionalistas terrenos; também ouvimos a mensagem do "falanstério" de Fourier, que ressoa com uma dispensação social, cultural e técnica radicalmente nova: seu cosmos psicológico de afins pessoais, suas delícias gastronômicas, sua organização artística e variada do trabalho, seu conceito de trabalho como diversão e seu generoso (para o tempo de Fourier) compromisso com a emancipação das mulheres. Nenhuma hierarquia ou sistema de dominação infecta essa mensagem. Fourier pode ser colocado, pelo menos em parte, na tradição gnóstica, em virtude de sua ênfase na espontaneidade

humana, na liberdade pessoal e na recusa de negar as reivindicações da carne. Isso é ainda mais verdadeiro para Rabelais, talvez por causa de suas inclinações elitistas da Renascença e sua formação clerical. Por fim, a negação da justiça pela "bondade" e a repressão pela liberdade fornecem um terreno comum mais seguro para os utópicos humanistas do mundo moderno e os gnósticos do mundo antigo do que suas idiossincrasias vertiginosas nos levariam a acreditar.

Também ouvimos outra mensagem. Onde é permitido à imaginação superar todas as restrições que a ideologia, a moralidade e a "lei" impõem aos poderes criativos humanos, o que emerge é a voz da arte, não apenas da teologia. A religião sempre foi um drama ritualizado que apela tanto às necessidades estéticas quanto à fé. E o gnosticismo compartilhava com os mistérios cultos do mundo antigo, assim como com o cristianismo, uma necessidade de atingir um desequilíbrio dos sentidos, uma união extática de espírito com corpo que a teologia descreveu como uma união de adorador com divindade. Um *mundo que é distorcido é um mundo que pode ser visto de novo* -e alterado de acordo com os ditames da arte e também com da razão. Nisto reside o grande poder da imaginação que vitalizou movimentos radicais por séculos: um "mundo virado de cabeça para baixo", que foi o objetivo de grandes movimentos anárquicos, do mundo antigo aos radicais estudantes franceses de 1968.

O gnosticismo, ao dar ao desejo uma reivindicação inflexível de todo o universo da experiência, não parece limitar seu credo de "iluminação" a um lugar limitado na vida pessoal. Seu apelo ao desafio como uma "obrigação" é um programa para a vida cotidiana. A experiência gnóstica, se é que pode ser assim chamada, não está trancada em rituais e cerimônias episódicas; é um chamado contínuo e sem alívio. Espera-se que a *gnosis* transfigure todos os detalhes do seu encontro com a realidade -para criar uma realidade transmundana de "bondade" que está próxima de uma comunhão com o Deus verdadeiro. Para usar a linguagem do surrealismo, coloca uma "auréola" sobre as coisas e eventos comuns que normalmente flutuam por nós despercebidos. A própria espontaneidade que ela promove no "eu" é o correlato de um estado permanente de desejo, e não de mera necessidade, de uma percepção apaixonada do

mundo, em vez de um estado amortecido por costumes, rotina e previsibilidade.

Se esses aspectos criativos, de fato estéticos, dos "programas" gnósticos radicais são descritos com precisão, os séculos finais da antiguidade anteciparam um impulso secular mais universal à liberdade do que uma interpretação estritamente religiosa do gnosticismo nos levaria a acreditar. O que o gnosticismo parece implicar é uma colonização de *todos* os aspectos da experiência humana pelo desejo. O sonho de Schiller de um mundo esteticamente encantado e a hipostaciação de Breton do "maravilhoso" como granadas explosivas que separam o mundo da realidade dada seriam coincidentes com a experiência gnóstica da "iluminação extática". Mas os gnósticos não eram "animais políticos" no sentido do termo por Aristóteles. Eles não eram cidadãos da *polis* ou *cosmópolis*, mas, em última análise, de um mundo altamente espiritual. Eles enfatizaram experiências voltadas para o interior, não um contato ativo com o mundo social. Os Cathari, uma seita gnóstica que floresceu durante a Idade Média, tinham um programa de autodistinção. Sua rejeição extrema à "hílica" ou material -da reprodução aos alimentos- teria garantido uma retirada do cosmo do Demiurgo para um totalmente inefável, se a "cruzada" albigense do século XIII não tivesse levado ao seu extermínio virtual.

O comunismo, que não pode ser facilmente reduzido a conventículos do culto, inspirou-se em *Atos* no Novo Testamento e em outros escritos "judaicos" que Marcion teria banido do cânon e dogma cristão. Por ter sido apostólico em seus esforços para estabelecer sua legitimidade ética e superioridade contra os interesses e a ganância da Igreja, o comunismo não tem raízes discerníveis no gnosticismo antigo. Mas a ampla história do cristianismo -seja o relato de sua hierarquia rebelde ou de seus oponentes "heréticos"- não é uma história de consistência doutrinária. Assim como a Igreja se curvava diante do ataque de eventos cambiantes, também o fizeram as congregações devotas fora de seu rebanho. Na época de Lutero e Calvino -e talvez de maneira mais marcante durante a Revolução Inglesa do século XVII- as congregações heréticas e recalcitrantes dos "Santos" heréticos revolucionários (como se chamavam) deveriam surgir das dobras ocultas na sociedade cristã e passar ao centro da vida política. Investigaremos as atividades desses "Santos", suas várias

tendências, suas políticas e sua crescente secularidade no capítulo seguinte. Particularmente nas Ilhas Britânicas, os radicais puritanos deixaram de ser meros conventículos espirituais; dos religiosos "Santos" eles se tornaram "ingleses de Deus". As congregações heréticas e púlpitos religiosos outrora ocultos agora ocupavam as cadeiras de parlamentos rebeldes, tribunas parlamentares e (talvez de forma mais convincente) as tendas, quartéis e conselhos militares do exército do Novo Modelo de Oliver Cromwell.

O que é significativo sobre essa ampla entrada de hereges cristãos em instituições políticas não é apenas a secularidade do desenvolvimento. No fundo, a maioria dos hereges antigos eram teocratas -e não muito tolerantes, principalmente em matéria de dogma religioso. As várias seitas puritanas do final do século XVI e início do século XVII não tinham amor por seus inimigos e nenhuma caridade para com os "papistas", por mais desconfortáveis que vivessem um como o outro dentro de um rebanho protestante comum. Mas eles eram não-conformistas. Seu ódio à autoridade muitas vezes excedia em muito o ódio ao dogma religioso oficial. A tentativa do protestantismo oficial inglês (isto é, a tentativa da Igreja Anglicana de conter seus dissidentes presbiterianos e a tentativa dos dissidentes, uma vez que se tornaram ascendentes, de conter os puritanos) foi quase tão feroz quanto os esforços da Igreja inglesa como um todo exorcizar seu passado católico. A não conformidade introduziu, assim, uma tradição milenar de disputas sobre a estrutura eclesiástica *como tal*. A política da Igreja levantou questões tempestuosas e, finalmente, rebeliões em torno do direito do rei de liderar a Igreja inglesa, o direito dos bispos de controlar as congregações e a liberdade da congregação -independente de cada membro- de responder a nenhuma autoridade além das reivindicações de sua "voz interior".

De fato, o cristianismo gerou inadvertidamente uma "política" extraordinariamente nova: uma política distintamente libertária em sua orientação, muitas vezes anárquica em sua estrutura e extraordinariamente irrestrita nas restrições impostas à liberdade individual. Ele criara uma arena ética para uma cidadania piedosa, cujo alcance libertário era ainda mais amplo do que o conceito ateniense de cidadania. Ao contrário do cidadão da *polis*, o cristão "herege" tinha que reconhecer que alguém era responsável somente

ante Deus e, portanto, tinha que estar em um estado mais alto de cidadania na Nova Jerusalém do que na cidade terrena. Ao se visualizarem como "eleitos" de Deus, os "Santos" podem ter sido elitistas, especialmente quando foram forçados pela perseguição à clandestinidade da reforma medieval e primitiva dos condenados hereges. Mas, como a Reforma deu um impulso abrangente ao ativismo social, e como as teocracias apareceram em Genebra sob Calvin, na Escócia sob Knox e, finalmente, na Inglaterra sob Cromwell, questões de estrutura autoritária versus libertária deixaram de ser meramente questões eclesiásticas. Eles se tornaram questões políticas e sociais também. O exército do Novo Modelo Puritano que colocou a realeza inglesa de joelhos e colocou o rei Charles no cadafalso era, ele próprio, um corpo ricamente articulado e frequentemente enfurecido de congregações radicais -a arena de ferozes sermonizadores heréticos - representada por agitadores comuns. "(como os representantes dos soldados foram chamados) que estavam no Conselho do Exército junto com os principais generais. Juntos, eles formularam e discutiram furiosamente questões não apenas políticas militares, mas também políticas sociais e o processo político. Em pelo menos duas ocasiões, Cromwell quase perdeu o controle de seus "Santos" militares em motins próximos ou definitivos.

Ao gerar não-conformidades, convênios heréticos e questões de autoridade sobre pessoas e crenças, o cristianismo criou não apenas um papado autoritário centralizado, mas também sua antítese: um anarquismo quase religioso. Até o século XVII e por várias gerações depois, particularmente na América, as estruturas políticas e sociais da liberdade eram tão centrais no discurso cristão quanto as questões da ideologia religiosa.

Desde o Iluminismo do século XVIII até os nossos dias, o declínio desse domínio do discurso sobre as estruturas da liberdade teria as mesmas conseqüências trágicas que a secularização do indivíduo e o desencantamento da personalidade a que aludi imediatamente. As questões morais da liberdade deveriam sofrer um declínio com o secularismo introduzido por Maquiavel, Hobbes, Locke, Bentham e os liberais vitorianos. Além disso, a própria noção

de que liberdade -isto é, cidadania *ativa* nos sentidos pericleano e helênico- pressupõe a existência e o desenvolvimento de certas instituições libertárias distintas deveria ser eclipsada por debates e análises sobre os assuntos de propriedade, a mística da nacionalidade (e o estado-nação) e a tendência de equiparar a centralização institucional ao racionalismo social. Hobbes, Locke e Marx estavam obviamente preocupados com segurança e propriedade quando não discutiram sobre a natureza e a necessidade da autoridade centralizada. Os revolucionários ativos da era moderna -Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui e Lenin, para citar os mais familiares- eram centralistas dogmáticos que frequentemente ultrapassavam os limites do republicanismo liberal a fim de promover formas políticas altamente autoritárias. Exceto pelas réplicas dos anarquistas e de certos socialistas utópicos que surgiram da Revolução Francesa, os hereges cristãos desapareceram da tradição revolucionária para um limbo histórico, pelo menos até tempos relativamente recentes. O estado-nação era agora igualado à comunidade; a noção de uma república representativa, com a democracia direta da *polis*. Os próprios termos do debate sobre autoridade se tornaram tão distorcidos que o próprio debate praticamente deixou de ser inteligível para as gerações posteriores.

As imagens de uma história recorrente, em grande parte de caráter cíclico, frequentemente substituíam a visão escatológica do cristianismo dos Últimos Dias, com sua recompensa populista de uma Terra de Cokayne ou pelo menos uma Jerusalém terrestre. O ideal republicano que permeava a Grande Revolução Francesa sempre foi assombrado por uma sombra cesarista, um bonapartismo republicano, que seus próprios historiadores contemporâneos justificaram como fator estabilizador da marcha da Europa em direção à liberdade, especificamente em direção à liberdade de comércio. Os jacobinos leem Plutarco não apenas como um guia para a virtude romana, mas também como um manual revolucionário; talvez tenha sido mais relevante como fonte de previsões sociais do que o *Contrato Social* de Rousseau, que foi lido como fonte de teoria social. Eles esperavam seu Napoleão tão seguramente quanto os plebeus romanos esperavam seu César. Vendo o mundo com o novo senso de recorrência que substituíra a ênfase cristã em uma história linear, eles viram suas cartas empilhadas e aceitaram a queda da

própria república fatalisticamente –de fato, em um transe quase onírico, se a passividade pessoal de Robespierre entre sua derrubada e sua execução pode ser um indício.

Com exceção da Comuna de Paris de 1871, que explodiu como uma imagem confederal anárquica de uma França administrada por uma Comuna composta por comunas descentralizadas, o socialismo europeu havia se decorado com adornos republicanos na melhor das hipóteses e ditatoriais na pior das hipóteses. No outono de 1917, Lênin havia combinado Brutus e César em uma pessoa. Apesar de seu slogan de “Todo Poder para os Soviêts! ” -e ainda mais cedo no verão do mesmo ano, “Todo Poder para os Comitês de Loja!” (uma exigência estritamente anarco-sindicalista) -Lenin prontamente dispensou ambas as formas e as substituiu pelo Partido como órgão do Estado.

O Partido, como tal, foi a inovação estrutural única da era pós-reforma. Sua contemporaneidade e seu impacto na vida política raramente foram totalmente apreciados. A partir do século XII, os hereges cristãos encontraram seu lar em um conventículo pequeno, altamente descentralizado e íntimo -um tipo de associação quase celular que promoveu uma forma intensa de intimidade e apoio que faltava nas congregações cristãs da época. Essas unidades familiares se prestavam exclusivamente a uma forma confederal de interação entre grupos a partir dos quais, célula por célula, um corpo político verdadeiramente orgânico poderia ser construído. Com o início da Reforma, à medida que esses grupos se envolviam cada vez mais em assuntos seculares, eles funcionavam mais como organismos sociais do que como Estado ou instituições políticas. Irmandades como os huteritas tornaram-se sociedades comunistas alternativas, autossuficientes e completas para si mesmas. Talvez ainda mais impressionante seja o fato de a forma conventículo de associação nunca desaparecer, apesar da ascensão do Partido. De caráter completamente secular, mas não menos pequeno, íntimo e descentralizado, persistiu no movimento anarquista espanhol como o "grupo de afinidade". Da Espanha, espalhou-se por todo o mundo com o recente crescimento de organizações libertárias, adquirindo os nomes de "coletivo", "comuna" e "cooperativa" com o surgimento da Nova Esquerda na década de 1960.



Por outro lado, o Partido era simplesmente uma imagem invertida do Estado-nação, e suas fortunas estavam completamente ligadas ao desenvolvimento do Estado. O Partido era para ser muito grande, geralmente abraçando massas consideráveis de pessoas que eram tricotadas burocraticamente em órgãos despersonalizados e centralizados. Quando o Partido *não* estava "no poder", era apenas o gêmeo deserddado do aparato do Estado, muitas vezes replicando-o em todos os detalhes. Quando o Partido *estava* "no poder", tornou-se o próprio Estado. Raramente se entendeu que o Partido Bolchevique e o Partido Nazista eram eles próprios aparelhos estatais completos que suplantaram completamente as estruturas estatais preexistentes que eles "apreenderam". Hitler, não menos que Lenin, seguiu a famosa máxima de Marx de que o Estado não deveria ser meramente ocupado, mas "esmagado" e substituído por um novo.

Mas Marx estava afirmando um fato sobre os partidos em geral que, após a Revolução Francesa, já haviam deixado de ser uma novidade. O Estado moderno poderia mais adequadamente ser chamado de "*estado-partido*" do que "estado-nação". Organizado de cima para baixo com uma infraestrutura burocrática desenvolvida por um membro, o Partido possui uma flexibilidade institucional muito maior do que a do Estado oficial. Estruturalmente, seu repertório de formas varia da república fracamente construída a regimes altamente totalitários. Como fonte de inovação institucional, o Partido pode ser esculpido e moldado para produzir formas autoritárias e organizacionais com uma facilidade que qualquer funcionário do Estado invejaria. E uma vez no poder, o Partido pode fazer com que essas formas façam parte do próprio mecanismo político. Nossa própria época deu ao Partido uma autonomia inigualável por qualquer instituição do Estado, dos antigos faraós às repúblicas modernas. Como a história do bolchevismo russo e do fascismo alemão demonstrou dramaticamente, os partidos moldaram os estados europeus com mais facilidade do que os estados.

Ainda que o ascendente do Estado-nação, do Partido e, nos anos mais recentes, do Estado burocrático altamente centralizado, não faltaram reações ideológicas contra eles. Os "santos" ingleses que levaram Cromwell ao poder nunca encontraram as instituições altamente coordenadas ou mesmo as burocracias centralizadas que os monarcas absolutos do continente europeu e, talvez, mais

significativamente, o "despotismo da liberdade" jacobino havia formado nos séculos XVII e XVIII. Somente o papado, uma instituição débil na época da Revolução Inglesa, havia previsto qualquer aparato estatal como a Revolução Francesa. As monarquias Tudor e Stuart, embora mais centralizadas do que as casas reais inglesas do passado, ainda eram muito ineptas para antecipar o mundo dos estados-nação que se seguiriam.

A Revolução Francesa -primeiro sob Robespierre e depois sob Bonaparte- moldou o estado-nação centralizado com uma vingança. Pela primeira vez na Europa, a palavra "Santo" foi substituída pela palavra "patriota". Enquanto Marx exultava na crueldade deliberada do Estado-nação, os revolucionários menos conhecidos extraíram suas próprias lições antiautoritárias menos favoráveis. Um deles foi Jean Varlet, um popular orador de rua (ou *Enragé*) de 1793 que conseguiu sobreviver ao expurgo assassino dos radicais parisienses por Robespierre. Varlet decidiu (contradizendo seu contemporâneo mais célebre, Gracchus Babeuf) que "Governo e Revolução são incompatíveis". Essa afirmação, em sua abrangência e generalidade, era mais inequívoca do que qualquer conclusão expressa pelos radicais "santos" sobre o Estado ou mesmo a autoridade. Era anarquista. De fato, Varlet havia sido alvo desse mesmo epíteto por seus oponentes liberais nos dias febris de 1793 -como, de fato, os Levellers estavam na Revolução Inglesa mais de um século antes, quando um artigo favorável a Cromwell os descreveu como "Anarquistas pró-suízos"

O termo era manter e adquirir um significado cada vez mais rico às margens da sociedade europeia e americana. Tanto Thomas Paine quanto Jefferson tiraram conclusões um pouco semelhantes às de Varlet da quase-ditadura dos jacobinos e suas sequelas bonapartistas. Ainda mais significantes do que as observações depreciativas de Paine sobre o governo, foram as noções confederais essencialmente reconstrutivas que Jefferson avançou para Destutt de Tracy em 1811. Preocupado com a necessidade de formas institucionais relativamente federalistas na base da sociedade, Jefferson diagnosticou astutamente as razões pelas quais a França republicana entrou facilmente na França imperial com o *golpe de estado* de Napoleão:

“O governo republicano da França se perdeu sem luta porque o partido de "un et indivisible" havia prevalecido. Não existiam organizações provinciais [e se poderia facilmente adicionar 'locais'] às quais as pessoas pudessem se unir segundo as leis, os assentos do Diretório estavam praticamente vagos, e bastou uma pequena força suficiente para afastar a legislatura de suas câmaras e saudar seu chefe líder da nação.”

Tendo concentrado toda a autoridade política no Estado nacional, os jacobinos e seus sucessores, o Diretório, haviam desnudado o país de todos os focos descentralizados de poder locais, dos quais a revolução poderia montar uma resistência efetiva à monarquia bonapartista.

O fato de Jefferson ter atribuído uma maior sabedoria à Revolução Americana por sua orientação confederal levanta questões que devem ser adiadas para uma discussão posterior. O próprio Jefferson não era um "anarquista pró-suíço", e a Revolução Americana não reproduziu a forma cantonal de confederação da Suíça. <sup>45</sup> Mas uma orientação confederalista deveria permanecer nos escritos de Proudhon, que provocativamente se declarou um "anarquista"; em Bakunin, que ajudaria a transformar o anarquismo em um movimento; e em Kropotkin, que enriqueceria enormemente o anarquismo com uma riqueza de tradições históricas, uma visão surpreendentemente pragmática das alternativas tecnológicas e sociais que oferecia, e uma visão criativa extraída em grande parte dos escritos de Robert Owen e Charles Fourier.

---

<sup>45</sup> Jefferson, de fato, era mais um whig liberal do que um democrata radical, e mais um republicano clássico que descentralista. Aqui, eu estou preocupado com os aspectos intelectuais da filosofia política de Jefferson, em vez de sua prática irritante e muitas vezes oportunista. Para uma correção útil do "mito de Jefferson", consulte Elisha P. Douglas, *Rebels and Democrats* (Nova York: Quadrangle Books, 1955), pp. 287-316.

## 8 DE SANTOS A VENDEDORES

Mas, e os movimentos sociais que essas noções de liberdade em expansão deveriam influenciar? O que dizer das tribos antigas que cruzaram o limiar para a "civilização", os plebeus e os escravos aos quais o cristianismo apelava, as congregações descontentes dos "eleitos" e os conventículos desregrados dos "Santos" radicais, os místicos e os realistas, os ascéticos e os hedonistas, os pacifistas e guerreiros de Cristo que deveriam "virar o mundo de cabeça para baixo"? Até agora, eu explorei o legado da liberdade em termos de seu desenvolvimento como teoria. Mas como o legado funcionou como um movimento social, e como o movimento social reagiu de volta ao legado, levantando problemas não apenas de fé e "santidade", mas em nosso próprio tempo problemas econômicos, técnicos, e o impacto de um mercado de vendedores? Para entender o legado da liberdade como ela era *vivida*, não apenas o pensamento, devemos mergulhar nossas ideias no rico fluxo da realidade e separar sua autenticidade nas experiências terrenas dos oprimidos.

Historicamente, a expressão mais antiga da liberdade no campo da falta de liberdade consiste em tentativas populares de restaurar o mínimo irreduzível e a circulação de riqueza congelada nos templos, mansões e palácios das elites dominantes. Os "grandes homens" - inicialmente, os líderes tribais dos guerreiros, depois os nobres e monarcas do reino secular e suas contrapartidas sacerdotais- eram os guardiões dos valores de uso da sociedade. Eles os recolheram em depósitos (uma ação parcialmente justificada pela história bíblica de José) e os redistribuíram de acordo com uma hierarquia de valores que reforçavam cada vez mais sua autoridade. A história inicial da "civilização" é em grande parte um relato do domínio cada vez maior dos guardiões sobre o processo produtivo: sua implantação e racionalização do trabalho, seu controle sobre seus frutos e sua apropriação pessoal de uma fração cada vez maior do processo de trabalho e seu produto social.

Mas essa história também é um relato da mistificação da riqueza social que eles extraíram para reforçar seu poder. A decoração -sob a

forma de grandes estruturas ornamentadas, móveis e roupas caras, joias, obras de arte, lojas de produtos, até intangíveis como a escrita e o conhecimento- aparece sobre as "massas", como a materialização de uma força maligna onipresente. Os xamãs e sacerdotes fizeram seu trabalho bem, transformando coisas mundanas em coisas transmundanas, objetos em símbolos; reestruturaram assim o próprio processo de *generalização* -que deve ser emancipado da hierarquia- na imagem sobrenatural da *transsubstanciação*. Os mistérios antigos invadiram os processos mentais da humanidade e os mudaram epistemologicamente da gnose para a forma distorcida de um sacramento: pão de verdade foi transformado em "corpo" de Cristo e vinho de verdade em seu "sangue". Na era cristã da antiguidade, as coisas reais que o mundo primordial generosamente reciclou dentro da comunidade para satisfazer necessidades reais foram transformadas em coisas sacramentais que consagravam poder e hierarquia. A "fetichização" dos valores de uso precedeu muito a "fetichização" dos valores de troca e "necessidades" geradas pelo mercado.

Consolidado como poder e autoridade mistificados, o tesouro das elites dominantes tinha que ser exorcizado. Ele teve que ser removido das mãos dos estratos hierárquicos que o guardavam. Ele também teve que ser despojado de seus traços mistificados por um processo duplo de dissolução: primeiro, restaurando esse tesouro às formas naturais e compreensíveis de valores mundanos, a fim de tornar a própria autoridade mundana e controlável; em segundo lugar, recirculando a riqueza dentro da comunidade para restaurar o princípio do usufruto. Consequentemente, ao saquear, redistribuir ou mesmo "purificar" a propriedade com a tocha do incendiário, as "massas" não estavam apenas orientadas para uma disposição consumista da riqueza, mas também estavam desmistificando sua função institucional como força de dominação -como restaurar os princípios primordiais do mínimo irreduzível e a igualdade dos desiguais. Nesta versão carregada de tradição da "redistribuição negra", encontramos uma tentativa racional de subverter o domínio dos objetos como a encarnação da hierarquia e do domínio sobre a vida dos seres humanos. As explosões expropriativas do povo, que tantas vezes são desprezadas como expedições "saqueadoras" de "rebeldes primitivos" (para usar a característica caracterização de Eric Hobsbawn), eram surpreendentemente sofisticadas em suas intenções.

Elas se repetem ao longo da história. Até as visões consumistas de liberdade sem adornos têm uma dimensão social mais ampla do que normalmente supomos; preocupam-se não apenas com a satisfação das necessidades humanas, mas também com a *dessimbolização* do poder e da propriedade.

Mas duas epistemologias estão em conflito aqui. As classes dominantes reagem à "redistribuição negra" não apenas com medo pessoal e um desejo selvagem de vingança, mas com horror à profanação de sua visão hierárquica de "ordem". A "redistribuição negra" afronta não apenas sua reivindicação de propriedade do produto social, mas também sua visão do produto social como um *kosmos* de reivindicações de propriedade. Talvez o registro mais antigo que temos dessas reações seja uma lamentação de um membro das classes privilegiadas, contando uma rebelião camponesa que aparentemente varreu o vale do Nilo no início do período "feudal" do antigo Egito (cerca de 2500 a.C.):

Eis os seus palácios, os seus muros estão desmantelados. ... Eis que todos os artesãos, eles não trabalham; os inimigos da terra empobrecem seus ofícios. [Eis que aquele que ceifou] a colheita nada sabe disso; quem não tem arado [enche seus celeiros] ... uma guerra civil não paga impostos ... Pois o que é tesouro sem suas receitas? ... Eis que aquele que não tem jugo de bois é [agora] possuidor de um rebanho; e aquele que não achou arados para si mesmo é [agora] dono de um rebanho. Veja, eis que quem não tem grão é agora o dono de celeiros; e aquele que costumava buscar grãos para si mesmo [agora] tem emitido [do próprio celeiro].

Não apenas o *kosmos* se desfez, mas com ele o Estado: "[As] leis da sala de julgamento são jogadas fora, os homens andam sobre elas nos lugares públicos, os pobres as abrem no meio das ruas." James Breasted, de quem esse relato é retirado, observa astutamente que esse despojo dos registros, arquivos e leis escritas era "particularmente abominável do ponto de vista do ordenado ponto de vista egípcio; a retirada de escritos e registros dos escritórios públicos para fins de evidência ou consulta foi cuidadosamente regulamentada." Nesse ato sacrílego de destruição, o juramento de sangue se vingou de laços legais escritos; paridade, de status santificado por códigos; usufruto, nos títulos que conferem a

propriedade dos bens; e o mínimo irredutível nas contas de impostos e entregas de grãos ao Estado, nobreza e sacerdócio.

Depois disso, quase todas as guerras camponesas foram marcadas não apenas pela redistribuição de propriedades, mas também pela queima de arquivos. O impulso para tais ações veio do impulso revolucionário, não da memória de revoltas anteriores, cuja história havia sido amplamente suprimida. Nesse período distante relatado pelo escriba egípcio, a memória da vida tribal ainda pode ter permeado a realidade da "civilização", e o Verbo, com suas nuances morais, legais e místicas, não havia substituído completamente o ato. O contrato e o preceito moral ainda flutuavam em uma areia movediça primordial que exigiria muitos séculos de "civilização" antes que ela pudesse endurecer completamente o domínio de classe e tornar-se solidamente internalizada como culpa, renúncia e medo dos impulsos "caóticos" que assolavam o inconsciente dos oprimidos.

A memória de levantes posteriores (que provavelmente são de natureza muito semelhante à que já exploramos) foi tão completamente apropriada pelas classes dominantes que o registro histórico é superficial na melhor das hipóteses e venal nas contas que ele contém. Sabemos que na mesma época em que o campesinato egípcio antigo se levantou contra o sistema de classes entrincheirado do Reino Antigo ou possivelmente a nobreza do Reino Médio, um levante semelhante ocorreu na cidade suméria de Lagash (do qual Kramer, intrigado com o significado literal da palavra *amargi*, fornece um relato bastante completo). A julgar pelas referências atenienses, os helotes similares a servos de Esparta se revoltaram com frequência desconcertante. Tão perturbadora foi essa história de inquietação da classe baixa que até a *polis* ateniense, bastante benigna, vivia incerta sobre sua própria população escrava. Roma, particularmente no final de sua era republicana, estava aparentemente desestabilizada por uma série de revoltas de escravos e gladiadores, entre as quais a rebelião histórica de Espartaco (73 a.C.) era aparentemente a mais ampla e dramática. Esse exército de escravos e gladiadores, mais tarde acompanhado por pessoas livres empobrecidas, engajou-se em uma série de grandes expedições de pilhagem que varreram a Campânia e o sul da Itália até serem esmagadas por Crasso e Pompeu.

No entanto, os conflitos de classe da Grécia e de Roma estavam confinados em grande parte a disputas entre plebeus e nobres sobre

demandas por uma redistribuição justa da terra, cancelamento de hipotecas e maior igualdade jurídica dentro do sistema predominante de propriedade e autoridade política. Levantes quase nacionalistas atingiram ambas as cidades-estados depois de terem sido atraídas para a busca de fins imperiais. Mas esses conflitos raramente envolviam mudanças sociais internas profundas, tanto em casa quanto no exterior.

Somente com o advento do cristianismo o movimento libidinal e instintivo pela liberdade ressurgiu -não apenas como gnosticismo, mas também como uma interpretação radical dos ideais canônicos. Até comunidades cristãs aparentemente "ortodoxas" exibiram essas qualidades comunistas e fervorosamente milenárias, que perturbaram a sociedade ocidental por séculos. As ações apostólicas foram usadas contra a Palavra eclesíástica -uma como secularmente brusca, a outra como astuciosamente divina. O pacto da justiça -lei do Antigo Testamento- foi transmutado no pacto de liberdade praticado pelas primeiras congregações cristãs que aparentemente existiam na antiga Judéia antes da queda de Jerusalém.

A mensagem mista do cristianismo pode ser agrupada em dois sistemas de crenças amplos e altamente conflitantes. De um lado, havia uma visão radical, ativista, comunista e libertária da vida cristã, amplamente extraída da Igreja Jamesiana em Jerusalém; do outro lado, havia uma visão conservadora, quieta, materialmente mundana e hierárquica que parece derivar da Igreja Paulina em Roma. A interpretação radical de uma vida devota e da escatologia cristã pode ter tido ainda mais apoio canônico do que o conservador, apesar da aparente purgação da Igreja Romana do Novo Testamento para remover os ideais radicais de seus progenitores Jamesianos. O cristianismo apostólico promove uma visão da comunidade mais antiga de crentes que está em desacordo com o mundo romano circundante. O compartilhamento comunitário -comunismo- é uma de suas características mais destacadas. De acordo com *Atos*, "todos os que acreditavam estavam juntos, e tinham todas as coisas em comum, e venderam suas posses e bens, e os separaram de acordo com a necessidade de todo homem". Como que para reforçar essa visão da vida cristã, o evangelho entoou: "E a multidão dos que acreditavam



eram de um coração e de uma alma, nenhum deles disse que todas as coisas que possuía eram dele; mas eles tinham tudo em comum". Se considerarmos literalmente essa descrição da comunidade cristã primitiva (e não há razão para que não devamos), os primeiros crentes praticaram não apenas o comunismo, mas também o usufruto.

A Igreja Paulina em Roma reforçou esse relato apostólico. Barnabé (c. 130), em sua "Epístola aos Cristãos", fez da mensagem do evangelho uma injunção prática: o verdadeiro crente deve "comunicar-se em todas as coisas com o seu próximo" e "não chamará as coisas como suas". Justino, o Mártir (c. 100-165), insistiu que os remidos "que amam o caminho das riquezas e bens acima de qualquer outro agora produzam o que temos em comum e dão a todos que precisam". Tertuliano (c. 160-230), já confrontado com "heresias" radicais que iriam rasgar a Igreja de sua época, enfatizou, no entanto, que "reconhecemos uma comunidade em comum -o mundo". Tendo citado a doutrina cristã de uma *humanitas* universal, distinta de um povo paroquial ou de uma elite selecionada (uma distinção que ele aparentemente ainda precisava fazer), Tertuliano declarou que os cristãos eram "um em mente e alma, não hesitamos para compartilhar todos os nossos bens terrenos uns com os outros. Todas as coisas são comuns entre nós, exceto nossas esposas." Embora a Igreja tenha lidado com tais descrições, possivelmente tais advertências, com muita cautela, estas provavelmente não poderiam desaparecer. Aparentemente, os *Atos* e os escritos dos pais da Igreja citados aqui eram conhecidos demais para serem suprimidos ou reduzidos a escritos apócrifos. A Igreja encontrou problemas semelhantes ao lidar com o evangelho de Mateus, nos rituais e na linguagem dos escritos mais judaicos do Novo Testamento, e com os evangelhos de Marcos e Lucas, os quais revelam fortes preconceitos contra a riqueza e as tendências proprietárias.

Não menos importantes são as visões apocalípticas avançadas em Mateus e particularmente na *Revelação*. Essas visões dos Últimos Dias, juntamente com profecias semelhantes no Antigo Testamento, alcançaram imensa popularidade entre as primeiras congregações cristãs e surgiram como um programa explosivo para tendências e movimentos "heréticos" durante a Reforma. O evangelho de Mateus é torcido pela raiva. Jesus não vem para "abolir a lei ou os profetas ...

mas para completá-los". Por mais pacífico que seja Jesus, ele adverte os discípulos: "Não suponha que eu vim trazer paz à terra. Não é a paz que devo trazer, mas a espada". "Víboras", a "ira" do "Reino vindouro", "vingança" -todos esses termos surgem com raiva no texto, tanto da boca de Jesus quanto da de João Batista (uma figura aparentemente modelada em Amós, cujo deus é um "queimador de celeiro", para usar a expressão de Bloch). *Revelação ou Apocalipse* (o título grego original) é quiliástico ao núcleo; seu simbolismo ardente à parte, ele prediz os Últimos Dias em termos da total aniquilação do Império Romano, a serem seguidos pela Segunda Vinda de Jesus, a ressurreição dos devotos dentre os mortos e um céu utópico na terra na forma de uma nova Jerusalém.

Para os primeiros cristãos, o Apocalipse e a Segunda Vinda, com o milênio conseqüente, não eram metáforas espirituais ou eventos remotos. Eles eram terrestres e iminentes. A renúncia abrangente que Jesus exige de seus discípulos não teria sentido no "trono da glória", com sua promessa de reembolso "cem vezes maior" e sua recompensa da "vida eterna", não estava à mão. As enormes apostas promovidas por ambas as partes nessa barganha cósmica -de um lado, o coração-humilhação dolorosa e crucificação; por outro lado, a perda de "casas, irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos ou terra" dificilmente poderia terminar em uma dispensação insignificante e remota.

Nem se poderia pedir às primeiras congregações cristãs que esperassem menos. Norman Cohn reuniu as várias fantasias apocalípticas das congregações cristãs durante os primeiros séculos de perseguição em um "paradigma" que deveria assombrar a Igreja e guiar os movimentos escatológicos revolucionários dos oprimidos nos próximos séculos. De acordo com esta visão:

O mundo é dominado por um poder maligno e tirânico poder de limites destrutividade -um poder que, além disso, é imaginado não apenas como humano, mas como demoníaco. A tirania desse poder se tornará cada vez mais ultrajante, o sofrimento de suas vítimas cada vez mais intolerável -até que de repente chega a hora em que os santos de Deus são capazes de se levantar e derrubá-la. Então os próprios santos, o povo escolhido e santo, que até agora geram sob o calcanhar do opressor, por sua vez herdarão domínio sobre toda a terra. Este será o culminar da história; a O Reino dos Santos não somente superará em glória todos os reinos anteriores, mas não terá sucessores.

A esse "paradigma" deve ser acrescentada uma série de visões escatológicas vitais que são essencialmente utópicas. Os "Santos de Deus" são um povo devoto e terreno, não necessariamente divino de personagens de outro mundo, e serão liderados por um santo messias com poderes miraculosos. O "Reino de Deus" terrestre será um mundo de abundância em que, de acordo com a visão de Lactanius (um proselitista cristão do século IV):

A terra dará todos os frutos sem o trabalho do homem. Mel em abundância gotejará das rochas, rebenatarão fontes de leite e vinho. Os animais das florestas afastarão sua natureza selvagem e se tornarão mansos ... não mais algum animal viverá em derramamento de sangue. Pois Deus suprirá todos com comida abundante e sem culpa.

Assim, o cristianismo, durante muitos de seus acréscimos pagãos rebeldes, deveria adquirir não apenas um grande calendário de santos e conquistas milagrosas, mas também, em termos de apelo popular, a antiga terra de Cokaygne.

No entanto, esse "paradigma" de maneira alguma produz mais do que um quietismo social ascético -um que inicialmente recruta mártires para a Igreja e não para guerreiros. Os oprimidos que ingressaram nas primeiras congregações cristãs moldaram suas fantasias na forma de milagres, e não de conflitos musculares. A mentalidade do antigo escravo e do pobre do campo e da cidade deixou uma marca indelével de resignação na nova religião. Por mais inquietantes que as primeiras imagens cristãs de uma Segunda Vinda vingativa possam ter sido para os senhores do mundo romano, esses cristãos viveram em um mundo de augúrios e presságios. Tertuliano, por exemplo, nos fala de uma visão maravilhosa que havia sido relatada: todas as manhãs, durante quarenta dias, uma cidade murada era vista no céu da Judéia, significando claramente que a Jerusalém celestial logo desceria à terra. Patentemente, a Segunda Vinda estava claramente à mão -de fato, iminente.

Após dois séculos de espera passiva, no entanto, essas noções milagrosas do Apocalipse haviam sido desgastadas. Uma nova nota começou a aparecer na literatura chiliastic. O poeta latino Commodianus avançou um conceito mais militante e ativista do Apocalipse, baseado na violência e no fanatismo cruzado. Para

Commodianus, os "santos" eram guerreiros, não meros penitentes; eles eram livres, com o consentimento da Deidade, para saquear e devastar intencionalmente. Depois de muitas brigas entre as hostes celestes e as forças do Anticristo, o povo santo venceria os maus e desfrutaria das recompensas da imortalidade em sua Nova Jerusalém. Essas recompensas consoladoramente materiais incluíam não apenas a vida eterna, mas também a libertação dos encargos da idade, do mau tempo e da vida ascética. Os "santos" poderiam se casar e ter filhos; a terra seria rejuvenescida e os "piedosos" gozariam de sua rica recompensa material.

O "duplo sentido" dessas visões chiliásticas não escapou dos olhos dos pais da Igreja. O cristianismo agostiniano purificou impiedosamente a religião agora estabelecida de suas fantasias milenárias, transformando-as em alegorias espirituais -o dispositivo par *excellence* que a Igreja deveria usar repetidamente contra quaisquer interpretações literais indesejáveis da Bíblia. Para Agostinho, a Segunda Vinda chegou essencialmente com o estabelecimento da Igreja. O cristianismo oficial elevou a visão de um paraíso terrestre ao céu e suprimiu como "heresias" qualquer desvio de seu foco sobrenatural. Não que o mundo terrestre pudesse ser deixado à sua maneira -Cristo, assim como a Igreja, intercederia para transformá-lo- mas a Segunda Vinda estava em um futuro distante, quando a custódia da terra pela Igreja e sua tarefa de separar os santos dos irredimíveis tiver sido completada.

**A**s visões quiliásticas de uma nova Jerusalém, no entanto, não desapareceram. Eles foram levados à clandestinidade, apenas para emergir novamente com as mudanças nas condições sociais que assolam a Idade Média, adquirindo frequentemente características cada vez mais radicais. Durante sua longa história, essas visões se ramificaram em dois tipos de movimentos sociais -o ascético e o hedonista- que mais tarde se cruzaram muito visivelmente durante a Reforma. Após essa época, eles entraram nos movimentos revolucionários mais mundanos da era capitalista.

Os movimentos ascéticos eram austeros e messiânicos, como as primeiras seitas cristãs; mas eles estavam longe de serem quietistas. Seus métodos eram quase violentamente maníacos e seu ódio era

dirigido principalmente contra o clero. A Nova Jerusalém que eles procuravam trazer à Terra foi chamada de "anarco-comunista" por vários estudiosos, um termo que nem sempre é usado de maneira muito feliz aqui, mas um que tem um núcleo verdadeiro. De longe, a maior das "heresias" medievais estava polarizada em torno desses ideais apocalípticos espartanos, que encontravam suas raízes ideológicas nas descrições apostólicas da comunidade cristã primitiva.

Os movimentos hedonistas se voltaram bruscamente para interesses mundanos. Até o chiliasmo deles tendia a cair em um mundanismo amoral que provavelmente escandalizou as "heresias" messiânicas mais austeras da época. Parece improvável que as tendências hedonistas medievais tenham sido diretamente influenciadas pelas ideologias gnósticas antigas, por mais próximos que os Irmãos do Espírito Livre pareçam aos Ofitas de uma época anterior. Mas o raciocínio pelo qual os primeiros chegaram à sua noção involuta de virtude cristã e sexualidade sem restrições é mais panteísta do que dualista. A distinção mística feita por Meister Eckhart (c. 1260 a 1328) entre uma "divindade elevada, inacessível e incognoscível" e um Deus que está transbordando, onipresente e próximo à humanidade se aproxima de um dualismo gnóstico que permite uma divindade "alienígena" transcendental", por um lado, e uma divindade imanente, por outro. Mas a divindade imanente de Eckhart é um Deus caloroso e altamente cristianizado que aparece em cada alma humana como uma "centelha divina". Embora Eckhart e seus discípulos certamente não se considerassem afastados da Igreja, sua teologia mística parece encorajar uma autonomia de ação que poderia ter servido bem às necessidades ideológicas dos conventículos hedonistas.

O exemplo mais antigo de uma "heresia" ascética em larga escala é a Cruzada dos Pastores (ou *Pastoureaux*), que surgiu em meados do século XIII, quando as cruzadas ainda eram em grande parte movimentos dos oprimidos, em vez de aventureiros militares errantes e das classes dominantes. Os *Pastoureaux*, compostos principalmente por jovens zelosos, começaram a marchar pelas cidades da França, atacando inicialmente os judeus e depois o clero, a quem acusavam de serem "falsos pastores" de seus rebanhos. O movimento teve imenso apoio popular e se transformou em um ataque crônico de um século às instituições estabelecidas da Igreja. As

idades foram tomadas à força, as igrejas e os mosteiros foram saqueados, as casas dos burgueses ricos foram saqueadas e até a residência papal em Avignon foi ameaçada por uma das colunas de *Pastoureaux*. Eles foram finalmente excomungados pelo papa João XXII (que também condenou Eckhart) e cruelmente caçados pelos senhores territoriais. Poucos movimentos populares no mundo medieval parecem ter inspirado maior medo entre as classes dominantes dessa época ou desafiado mais seriamente a própria base da ordem social do que essa "cruzada dos pastores".

Os *Pastoureaux* tinham seu paralelo germano nos Flagelantes - os grandes grupos de penitentes que se afligiam e se açoitavam uns aos outros com chicotes e galhos. Aqui, o ascetismo foi levado ao ponto de autotortura extática; à sua maneira, talvez fosse mais uma doutrina da carne do que uma negação. Como os *Pastoureaux*, seu foco se tornou cada vez mais mundano; começando como um movimento espiritualmente redentor, logo se tornaram um movimento social e lançaram violentos ataques ao clero -e, implicitamente, às classes dominantes como um todo. Seu repúdio ao cristianismo institucional se estendeu não apenas às reivindicações do clero à autoridade divina, mas também à validade do sacramento da Eucaristia. É questionável se eles aceitaram qualquer necessidade de intervenção sacerdotal entre a humanidade e a divindade; eles anteciparam claramente a Reforma, alegando que foram diretamente instruídos e guiados pelo Espírito Santo, uma noção que está no cerne de praticamente todas as ideologias radicais da Reforma. Consequentemente, eles não hesitaram em interromper violentamente os serviços da Igreja e orar com raiva contra a soberania do papado.

Confinar as características anticlericais dos *Pastoureaux*, dos Flagelantes e dos movimentos posteriores da Reforma apenas a disputas doutrinárias ou tentativas de elementos de subclasse de saquear propriedades da Igreja seria interpretar mal uma constelação mais profunda de motivos radicais que frequentemente guiavam tais movimentos. A Igreja era mais do que uma grande proprietária na Idade Média, e sua riqueza não era simplesmente uma afronta ao compromisso cristão com a pobreza. A Igreja também era uma estrutura *hierárquica* maciça -a realidade e o símbolo da autoridade dominante. Para os pastores e penitentes do século XIII -de fato, para

os intelectuais das novas universidades, os burgueses das novas cidades e até o proletariado emergente das Terras Baixas e do norte da Itália-, a alegação da Igreja de que iria diminuir o abismo que abriu entre o indivíduo comum e a Deidade era uma afronta ao evangelho da interioridade, da individualidade e do reconhecimento implícito da acessibilidade de cada alma a Deus. Os clérigos cristãos, não menos que os sacerdotes pagãos antes deles, se viam como intermediários entre a humanidade e a Deidade -substitutos do contato da congregação com Deus.

Por mais espirituais que as rebeliões anticlericais da época possam parecer à mente moderna, permanece o fato de que o anticlericalismo tinha uma dimensão anárquica grosseiramente subestimada. Ao tentar remover o clero de sua função de delegado da humanidade ao reino espiritual, todos os movimentos anticlericais da época lançaram um golpe contra a noção de representação em si e sua negação da competência do indivíduo em administrar seus assuntos espirituais. O fato de a riqueza da Igreja ser uma magnetita extraordinariamente magnética e sua hipocrisia moral uma fonte de fúria popular são fatos sociais indubitáveis que surgiram repetidamente. Mas a Igreja também foi um desafio político. Sua hierarquia era ofensiva à mente pré-industrial porque desafiava -de fato, obstruía- a liberdade do indivíduo de participar diretamente no reino espiritual, de se relacionar com a Deidade sem mediação, de participar de uma democracia direta relativa a questões de fé (uma "nação dos profetas" livre, como Christopher Hill chamaria as comunidades radicais da Revolução Inglesa).

A Igreja, de fato, não reconheceu as reivindicações de competência da congregação; tinha um reino, não uma comunidade; um Estado, não uma *polis*. Tanto os senhores clericais quanto os temporais sentiram que os movimentos anticlericais poderiam facilmente se transformar em insurreições civis -e tais insurreições frequentemente seguiam inquietação religiosa. O movimento *Pastoureaux* foi logo seguido pelas repetidas insurreições dos trabalhadores flamengos contra as aristocracias comerciais das cidades das terras baixas. A "heresia" dos Lollard na Inglaterra e a "heresia" luterana na Alemanha precederam revoltas camponesas nos dois países. Até tempos bastante recentes, a agitação religiosa era frequentemente o prelúdio da agitação social. A dissidência religiosa

generalizada alimentada diretamente na Revolução Inglesa da década de 1640 e o "Grande Despertar" influenciaram a Revolução Americana da década de 1770.

Assim, os *Pastoureaux* e os Flagelantes foram precursores continentais da Revolta dos Camponeses Ingleses de 1381 e as exortações de John Ball, um de seus líderes (embora um pouco menor). Economicamente, a revolta em si tinha objetivos limitados: os camponeses estavam resistindo à servidão e aos tetos rígidos impostos a seus ganhos. Socialmente, porém, as pessoas do século XIV haviam deixado de pensar na igualdade e na liberdade como a prática distante de uma era de ouro, enterrada irremediavelmente no passado. Em vez disso, eles começaram a perceber esses ideais como direitos predeterminados que a humanidade poderia esperar alcançar em um futuro próximo.

A sorte da revolta dos camponeses ingleses -seus sucessos temporários e sua derrota nas mãos traiçoeiras da monarquia- são questões de detalhes históricos. O que conta aqui é o teor dos sermões que Ball e, possivelmente, muitos de seus compatriotas entregaram aos camponeses antes e durante o levante. Segundo Froissart, que relatou a revolta do ponto de vista aristocrático, Ball garantiu o direito de todas as pessoas à igualdade social e aos meios de vida. Se todo mundo é "descendente de um pai e uma mãe, Adão e Eva, como os senhores podem dizer ou provar que são mais senhores do que nós -a não ser que nos façam cavar e cultivar o solo para que possam desperdiçar o que produzimos?" Era uma pergunta inflamada que devia ter permeado toda a terra, bem como o espírito (se não os objetivos) da revolta dos camponeses ingleses e das rebeliões continentais que se seguiriam mais tarde. O ataque de Ball às injustiças infligidas aos camponeses ingleses não se limitou a um apelo à expedição ritualizada já saqueada que marcou muitos movimentos anteriores. Ele exigiu uma "redistribuição negra" mais radical e abrangente: um estado de coisas em que "todas as coisas são comuns e não há vilões nem nobres, mas todos nós somos de uma condição".

Esses ideais sociais encontravam seu ponto culminante nos Taboritas da Boêmia, um movimento que apareceu mais ou menos um século após a derrota da revolta dos camponeses ingleses. Os Taboritas eram uma ramificação dos Hussitas quase-protestantes que,



em 1419, se rebelaram em Praga contra a soberania alemã e papal. Por quase duas décadas, os Hussitas resistiram com sucesso aos exércitos católicos do imperador Sigismundo e às forças combinadas do Sacro Império Romano.

Mas os Taboritas mais extremos eram declaradamente comunistas em seus ideais sociais. Enviando seus apelos e seus exércitos da cidade recém-fundada de Tabor (nomeada após a montanha da transfiguração de Cristo), exigiram a abolição não apenas de impostos, taxas, aluguel e impostos, mas também de toda a propriedade privada. Kenneth Rexroth, em seu relato perceptivo dos movimentos comunitários do passado, os descreve como

milenários extremos, os mais militantes até agora na história dos dissidentes. Eles acreditavam que a Segunda Vinda de Cristo (disfarçado de bandido) e a destruição universal do mundo mau ocorreria quase imediatamente, primeiro em 1420; e quando essa data passou, nunca foi adiada por mais de alguns anos.

A nova dispensação seria muito sangrenta: "Em preparação para a vinda do reino, era dever da irmandade dos santos embeber suas espadas no sangue dos malfeitores, de fato, lavar as mãos nela". Após esse macabro batismo (uma imagem que não era totalmente estranha a John Ball e outros milenários), "Cristo apareceria no topo de uma montanha e celebraria a vinda do reino com um grande banquete messiânico de todos os fiéis".

Apesar de seu compromisso orgiástico com o sangue e os festivais públicos, os Taboritas eram em grande parte ascéticos. Mas, como muitos radicais da Reforma, eles eram ecumenicamente misturados com milenários hedonistas. Mais tarde, os hedonistas foram expulsos de Tabor e formaram a notória seita Adamita, que na verdade refletia uma disposição quiliástica muito diferente. As duas tendências, de fato, eram quase declaradamente anárquicas: as leis deveriam ser abolidas, os eleitos desfrutariam da imortalidade e a Segunda Vinda criaria um mundo de abundância material livre de labuta e dor, mesmo no parto. Toda autoridade humana seria substituída por uma comunidade de pessoas livres, na qual "nenhuma delas estará sujeita a outra".

Ao avaliar a comuna Taborita, Rexroth nota astutamente:

Se o socialismo em um país está fadado a se deformar e aleijar, o comunismo em uma cidade é impossível por qualquer período de tempo. Cedendo ou tarde a sociedade da guarnição enfraquecerá, mas o mundo exterior não. Está sempre lá esperando, mais forte talvez em tempos de paz. Tabor nunca foi capaz de equilibrar seu comunismo popular de consumo com uma organização e comunismo de produção planejada, nem a troca de mercadorias entre comunas da cidade e comunas camponesas.

Como se viu, quando Tabor e todo o movimento nacional boêmio foram esmagados por Sigismund, "foi o comunismo camponês dos Huteritas e Irmãos que sobreviveu". Eles permanecem conosco como colônias paroquiais que ainda preservam suas tradições e idioma da Reforma como restos arqueológicos de um mundo há muito perdido.

Mas o movimento comunitário cristão não desapareceu com a Reforma. Surgiu novamente na Revolução Inglesa do final da década de 1640 e início da década de 1650, particularmente no norte e oeste da Inglaterra -os "cantos escuros da terra", segundo o partido parlamentar. Uma raça moderna de "homens sem mestre" como a millenia de Archilochus anteriormente, eles viveram vidas amplamente desenraizadas e errantes. Com ênfase nas interpretações particulares das Escrituras, seu ódio à autoridade civil e eclesiástica e sua "democracia dos profetas" social, eles promoveram um forte senso de comunidade espiritual em regiões que os Parlamentares praticamente abandonaram. Aqui encontramos os primeiros Quakers, os Familiaristas, os Seekers e a Quinta Monarquia, alguns dos quais se levantaram em revolta armada contra a custódia conservadora de Cromwell de uma revolução que ele nunca havia iniciado. Somente quando o mundo, "virado de cabeça para baixo" pela revolução, foi restaurado às suas preocupações filistinas normais, os movimentos escatológicos desapareceram completamente ou assumiram a forma de seitas e sociedades dóceis. As amplas definições de liberdade levantadas pelos gnósticos marcionitas e praticadas por comunistas ascéticos como os Taboritas foram completamente transmutadas (geralmente com considerável desgaste) em ideologias racionalmente disciplinadas e altamente seculares. Hoje, debatemos fervorosamente seus princípios sob nomes muito diferentes, pouco atentos ao seu pedigree ou até que ponto eles anteciparam nossas teorias e práticas.

O mais conhecido desses movimentos radicais atingiu seu apogeu na Revolução Inglesa, depois estreitou drasticamente seu alcance milenar. Tornaram-se organizações de serviço amigáveis, como a Sociedade dos Amigos (Quakers), com muito pouca consciência de suas próprias origens ardentes, muitas vezes violentas e quiliásticas.

Pela Reforma, a maioria dos movimentos milenares ascéticos foram agrupados sob a ampla rubrica "Anabatismo", uma doutrina simples que rejeitava o batismo infantil pelo adulto, com base em uma base sólida de que apenas pessoas maduras podiam entender as sutilezas do chamado cristão. Mas para as classes dominantes da época, incluindo muitos protestantes sérios, a palavra Anabatismo, como a palavra anarquista hoje em dia, foi usada mais como um símbolo pejorativo de opróbrio público do que como um autêntico corpo de ideias. O termo foi usado de maneira promíscua para incluir movimentos sociais e religiosos amplamente díspares, como os nacionalistas boêmios em Praga, os maníacos milenários Taboritas e até suas ramificações frenéticas, como as seitas Adamitas ou os Huteritas pacifistas. É justo dizer que quase nenhum dos fundadores ou primeiros acólitos do anabatismo poupou as belezas do martírio. Na medida em que eram verdadeiros milenários, todos os anabatistas, reais e imaginários, são totalmente separados de nosso próprio tempo pelo abismo ideológico da religião: a "Segunda Vinda", os poderes milagrosos de Cristo e as probabilidades teocráticas que frequentemente substituíam uma "hierarquia messiânica" por uma eclesiástica. Na verdade, muitos desses milenários não eram comunistas; na melhor das hipóteses, seu comunismo era marginal.

Mas dessa confusão altamente misturada de crenças independentes, muitas vezes conflitantes ou que se cruzam, surge uma figura que faz a ponte entre o abismo do comunismo religioso e o secular. Gerrard Winstanley é talvez mais conhecido como líder e teórico dos Diggers, um minúsculo grupo de comunistas agrários que em 1649 tentaram cultivar as terras "livres" ou desoladas na colina de St. George, perto de Londres. Na verdade, esses experimentos, que foram concebidos como um esforço "exemplar" para promover ideais comunitários, foram ignorados em seus dias. O que realmente levou o movimento Digger a relatos históricos de movimentos radicais foram os próprios panfletos de Winstanley, que receberam o maior

reconhecimento muito depois de o próprio Winstanley ter passado para a história.

Como Rexroth enfatiza com precisão: "Todas as tendências da Reforma radical" -e, podemos acrescentar, os movimentos milenários mais importantes dos tempos antigos- "parecem fluir juntos em Winstanley, misturados e secularizados, tornando-se uma ideologia em vez de uma teologia." Winstanley não era um comunista militar como os Taboritas; ele era um pacifista comprometido e, até onde sabemos, permaneceu um ao longo de sua vida. Ele também não era um hedonista como os Adamitas; ele aderiu a um conceito estritamente ascético da vida justa. Mas seus pontos de vista tornaram-se marcadamente panteístas, hostis a qualquer noção de divindade antropomórfica. Seu naturalismo o aproxima muito da teoria social do Iluminismo: "Conhecer os segredos da natureza é conhecer as obras de Deus". Sua negação de um céu e inferno sobrenatural como uma "presunção estranha" o levaria à estaca alguns séculos antes. Ele enfatiza a necessidade não apenas de "propriedade comunitária", mas talvez até de usufruto. "A terra, com todos os seus frutos de grão, gado e coisas semelhantes, foi transformada em um depósito comum de subsistência", declara, "a toda a humanidade amiga e inimiga, sem exceção". Essas palavras não são apenas corajosas, mas também profundamente sentidas. A razão é o "grande criador" que "transformou a Terra em um tesouro comum" e a anarquia (no sentido literal de "não regra") foi sua disposição mais antiga -pois "nenhuma palavra foi dita no início que um ramo da humanidade deve governar sobre o outro. "

Com o tempo, esses ideais libertários e comunistas sofreram os encontros amargos de Winstanley com o ânimo contrarrevolucionário após o colapso do movimento Leveler em 1649 e a reação de Cromwell que o sucedeu. Sua *Lei da Liberdade em Plataforma ou Verdadeira Magistratura Restaurada*, escrita em 1652, revela um desencanto com o resultado da revolução. O fracasso das experiências Digger -mais precisamente, a indiferença popular que os Diggers encontraram- alterou as altas expectativas de Winstanley. Sua "verdadeira magistratura" é uma democracia representativa, não direta; é mais punitivo que amoroso, mais centralizado e talvez desnecessariamente estruturado que libertário. Talvez essa visão estivesse com ele desde o início, mas está em desacordo com algumas

de suas opiniões mais gerais e anteriores. Seu trabalho também não termina em esperança. Poucas linhas são mais memoráveis e tocantes do que o poema que conclui o panfleto:

A verdade aparece em Luz, a falsidade governa em Poder;  
Ver essas coisas acontecer é causa de tristeza a cada hora.  
Conhecimento, por que vieste ferir e não curar?  
Eu não te chamei, me enganaste.  
Onde o conhecimento aumenta, multiplicam-se as dores,  
Ver o grande engano que jaz no mundo...  
Ó morte, onde estás? não enviarás novas notícias?  
Não temo, tu és minha amiga amorosa.  
Venha, pegue esse corpo e espalhe-o nos Quatro,  
Para que eu possa habitar em Um, e descansar em paz mais uma  
vez.

Depois disso, Winstanley desapareceu no esquecimento que acabou por devorar a própria revolução. Mas, mais do que muitos defensores de opiniões semelhantes, ele recebeu da posteridade "as rosas dos rebeldes que falharam".

A tendência hedonista do quiliástico medieval, como os Ofitas gnósticos, é repleta de aspirações por autonomia pessoal. Conventículos hedonistas medievais eram convincentemente individualistas e quase completamente livres de valores patricêntricos. A poderosa mensagem do cristianismo de santidade do indivíduo aos olhos de Deus, sua alta valorização da personalidade e da alma e sua ênfase em uma humanidade universal criaram um senso de individualidade e liberdade que poderia facilmente se voltar contra a hierarquia e o dogma clericais. Durante os séculos XII e XIII, uma variedade de seitas altamente radicais emergiu das profundezas do fascinante caldeirão de ideias do cristianismo. Alguns, como a Espírito Livre, eram explicitamente radicais; outras, como as Beghards e as Beguines, eram menos. Cristalizadas em redes conventiculares e ordens seculares, essas seitas produziram ideias que irritaram severamente a Igreja e a colocaram em conflito agudo com seus próprios filhos doutrinários.

Talvez a questão teológica mais importante que a Igreja teve que enfrentar foi a ascensão de um movimento panteísta amplamente filosófico. Mil anos antes, o gnosticismo havia levantado a questão de como um Deus verdadeiramente "bom" poderia ter criado um mundo terrivelmente pecador. Seus teóricos responderam a esse enigmático problema, não ancorando sua resposta no "pecado original" e na humanidade caída, mas criando duas divindades: um Deus "bom", transcendental e "alienígena", cujo filho Jesus viera para redimir o mundo, e uma divindade mesquinha, "justa", defeituosa, que criara o mundo material a partir do qual os "pneumáticos" espiritualmente puros desfrutavam de imunidade. Se o pecado e qualquer coisa "caída" existiam na órbita gnóstica das ideias, isso era imputado principalmente ao Criador, não à humanidade. E a genialidade do gnosticismo consistia em localizar esse conceito de defeituoso no âmbito mesquinho da "justiça", onde prevalecia a regra da equivalência e no *lex talionis*, e não no campo da ética, onde a "bondade" era a norma.

O panteísmo medieval, por contraste, tentou elevar uma visão dualista da virtude para uma perspectiva unificada, buscando alcançar uma união pessoal mística com o "Um" supremo, a personificação da bondade. Essa perspectiva contrasta marcadamente com o dualismo gnóstico e cristão e, de fato, leva ao conceito mais judaico, posterior, de Spinoza, de uma substância "piedosa" unificadora. No século XIII, místicos como Davi de Dinant e Amaury alegavam que matéria e mente eram idênticas às criadas por Deus, que tudo podia ser unificado *como* Deus. A disseminação dessas ideias panteístas para as pessoas comuns de Paris e Estrasburgo produziu várias seitas, como o Novo Espírito, a irmandade dos Beguinos e a irmandade dos Mendigos, e mais notoriamente, os Irmãos do Espírito Livre. Para essas seitas, a humanidade era composta da mesma substância divina que Deus; portanto, podia entrar em comunhão direta com a divindade. Essa visão não apenas desafiava a necessidade de intervenção eclesiástica entre a humanidade e Deus, mas também dava aos seus acólitos uma sensação emocionante de liberdade pessoal que poderia facilmente justificar a remoção de todas as restrições mundanas ao comportamento humano e abrir caminho para uma licença moral irrestrita.

Os "conventos" e "mosteiros" seculares que agora começaram a proliferar por todos os Países Baixos, França, Alemanha e norte da Itália rapidamente apresentaram reivindicações coexistentes aos deveres de seus homólogos eclesiásticos. Talvez as mais antigas dessas novas instituições leigas, a irmandade dos Beguinos e a irmandade dos Mendigos, tenham apresentado a ameaça mais séria à autoridade da Igreja. Guerras e pragas haviam criado um número muito grande de pessoas "sem mestre", a maioria das quais foi forçada a viver de mendicância e crime. Seja como um ato de caridade ou por um desejo de alistá-los na realização de "boas obras", um pouco conhecido eclesiástico chamado Lambert começou a reunir as mulheres em grupos de leigos e freiras -os Beguines- que deveriam dedicar-se a atividades de caridade. Eles foram logo imitados por muitos homens deslocados e soltos, os Beghards, que formaram uma rede masculina correspondente que colaborava com as mulheres. As contas das duas ordens leigas, em grande parte derivadas de clérigos hostis, são severamente depreciativas. Grupos de igrejas e leigos eram rivais pelas mesmas fontes de renda caritativas e, inevitavelmente, entraram em conflito agudo entre si. Finalmente, a Igreja começou a agir contra as ordens. Em 1311, as ordens leigas foram condenadas pelo Conselho de Viena e posteriormente dispersadas em parte pelos senhores eclesiásticos e territoriais, embora alguns albergues de Beguine permanecessem como esmolas de caridade.

Mas muitos Beguinos e Mendigos foram absorvidos por uma nova "heresia" -os Irmãos do Espírito Livre. Em seu relato do misticismo ocidental, Thomas Katsaros e Nathaniel Kaplan discutem como essa "heresia" cresceu a um "ritmo tremendo" e foi o principal responsável pela convocação do Conselho de Viena. Para a Igreja, os acólitos do Espírito Livre podem ter parecido o supremo das "heresias", se não a própria encarnação do satanismo. De qualquer forma, o Espírito Livre estava em desacordo irremediável com a ortodoxia cristã.

De acordo com o resumo definitivo de Jeffrey B. Russell, os Irmãos do Espírito Livre "formaram um heterogêneo grupo de seitas durante os séculos XIII e XIV, especialmente na Renânia e na Alemanha central". Russell coloca a "heresia" principalmente nas cidades "nas quais os patrícios burgueses haviam conquistado o controle e nos quais os artesãos estavam no processo de reivindicar

seus direitos contra os patrícios". O período em que a "heresia" floresceu foi um conflito de classe generalizado entre os príncipes mercantes e a classe de artesãos, principalmente no Flandres. Mas Russell observa com razão que "não é possível generalizar sobre a classe social dos irmãos". Segundo um cronista, "eles incluem monges, padres e pessoas casadas; outro os descreve como trabalhadores, queimadores de carvão, ferreiros e suinocultores; e outro indica que eram homens rudes e analfabetos". No entanto, Russell nos adverte que historiadores marxistas tendem a exagerar

os elementos da guerra de classes aqui, mas as doutrinas dos irmãos indica claramente que houve protesto social. Por exemplo, eles acreditavam que uma criada ou serva poderia pegar e vender os bens de seu mestre sem a sua permissão. Que o dízimo não precisa ser pago à Igreja também é uma doutrina indicativa de descontentamento estritamente teológico.

Mas uma doutrina ética radical -ou "amoral" no sentido gnóstico- certamente existia. Foi baseado na "crença de que o cristão individual é justificado pelo Espírito Santo habitando dentro dele e que é de dentro, e não da Igreja institucional, que toda a graça procede". Assim, os acólitos do Espírito Livre estão em um estado de graça, muito parecidos com a "pneumática" gnóstica, independentemente de seu comportamento. "Um homem [e certamente uma mulher] pode realizar um ato pecaminoso sem estar em pecado, e enquanto ele age com a intenção de seguir a vontade do Espírito, sua ação é boa."

Norman Cohn deveria conferir uma qualidade quase lendária ao Espírito Livre entre os jovens radicais contraculturais da década de 1960, vinculando-o ao anarquismo místico de Heinrich Suso. Esse seguidor dominicano de Eckhart, como o próprio mestre, era um asceta altamente educado e escreveu denúncias vigorosas das seitas hedonistas mais plebeias do período. Cohn descreve um

esboço escrito por volta de 1330 na fortaleza principal da heresia, Colônia, [no qual] o místico católico Suso evoca com admirável concisão aquelas qualidades no Espírito Livre que o tornaram essencialmente anárquico. Ele descreve como em um domingo brilhante, enquanto



estávamos sentados perdidos em meditação, uma imagem incorporal apareceu em seu espírito. Suso aborda a imagem.

"De onde você veio?"

A imagem responde: "Eu venho do nada".

"Diga-me, o que você é?"

"Eu não sou."

"O que você deseja?"

"Eu não desejo."

"Isso é um milagre! Diga-me, qual é o seu nome?"

"Eu sou chamado Região selvagem sem nome."

"Para onde a sua visão leva?"

"Na liberdade sem limites."

"Diga-me, o que você chama de liberdade sem limites?"

"Quando um homem vive de acordo com todos os seus caprichos sem distinguir entre Deus e ele próprio, e sem antes ou depois."

O diálogo de Suso seria tentadoramente incompleto se não tivéssemos outros pronunciamentos dos Irmãos do Espírito Livre que esclarecessem seu significado. O diálogo é definitivamente libertino em suas implicações e envolve o divino na motivação humana. Assim, de acordo com alguns destes pronunciamentos: "Aquele que reconhece que Deus faz todas as coisas nele, não pecará. Pois ele não deve atribuir a si mesmo, mas a Deus, tudo o que ele faz". Um homem com consciência, então, "é ele próprio um diabo, e inferno e purgatório, atormentando-se a si mesmo", pois "Nada é pecado, exceto o que é considerado pecado". Como observa Cohn,

Todos os atos praticados por um membro desta elite foram considerados "não no tempo, mas na eternidade"; possuía um vasto significado místico e seu valor era infinito. Esta foi a sabedoria secreta que um especialista revelou a um inquisidor um tanto perplexo com a garantia de que foi "atraído das profundezas mais profundas do abismo divino "e vale muito mais do que todo o ouro no tesouro municipal de Erfurt. "Seria melhor", ele acrescentou, "que o mundo inteiro deva ser destruído e perecer completamente do que um 'homem livre' deve se abster de um ato para o qual sua natureza o move."

Consequentemente, os adeptos do Espírito Livre abandonaram todo comportamento penitencial e ascético por uma vida de puro prazer, não apenas de felicidade. Mais do que "vermelho" ou ardente,

sua visão da vida era "roxa" ou sensual. Não temos vocabulário dentro da estrutura da vida comum para descrever essa epistemologia notável. Ela buscava mais do que o fisicamente orgiástico, mas a conversão da realidade em uma *surrealidade* da experiência e uma adivinhação da natureza das coisas. A auréola mais tarde discernida pelo Nada de Andre Breton no mundo ao seu redor, mesmo nos objetos mais comuns, foi transformada aqui em um princípio metafísico. Mas era um princípio prático, não apenas ideológico. Vigílias, jejum e toda negação sensual foram encerradas; o corpo devia ser servido com os melhores vinhos e carnes e vestido com as roupas mais sensuais. Às vezes, os adeptos até se vestiam de nobres, o que, como observa Cohn, era "uma afronta social e fonte de confusão na Idade Média, quando as diferenças de vestuário denotavam diferenças de status".

Mas os acólitos desse movimento extraordinário não pararam com prazeres como comida e roupas; eles começaram a praticar um promíscuo "erotismo misticamente colorido". A promiscuidade sexual era vista não como um ato de contaminação, mas como um ato de purificação. Uma mulher era ainda mais "casta" por participar de relações sexuais desinibidas, como, é claro, era um homem. De fato, "uma das marcas mais seguras do 'espírito sutil' era, precisamente, a capacidade de se entregar à promiscuidade sem temor de Deus ou escrúpulos de consciência", observa Cohn.

Alguns adeptos atribuíram um valor transcendental e quase simétrico ao agir por si só, quando foi realizado por pessoas como elas. Os *Homines telligentiae* chamavam o ato de "o deleite do Paraíso" e "a aclividade" (que era o termo usado para a ascensão ao êxtase místico); e os "Amigos de Sangue" da Turíngia, de 1550, o consideravam um sacramento, que eles chamavam de "Christerie". Para todos, o adultério possuía um valor simbólico como afirmação da emancipação.

Portanto, a liberdade para o Espírito Livre significava ainda mais que o direito ao prazer orgiástico, um êxtase dos sentidos; significava total espontaneidade de comportamento e uma retomada cósmica da natureza, a personificação de Deus. Talvez desconhecido por seus acólitos, o Espírito Livre restaurou a Supernatureza para a natureza, e a natureza, por sua vez, para um status mitopéico quase encantado no equilíbrio espiritual das coisas. Tais ideias ou intuições

não deveriam morrer facilmente; eles falavam muito profundamente com os recantos libidinais internos do desejo humano. Portanto, o Espírito Livre, ou suas doutrinas, permaneceu uma "heresia" persistente por séculos -uma que se repetiu até os dias atuais como redescobertas independentes pelos simbolistas no final do século XIX, pelos surrealistas na década de 1920 e na contracultura da década de 1960. Constituiu uma dimensão indispensável da liberdade como uma liberação do regimento interno dos sentimentos e movimentos corporais -o aspecto subjetivo do indivíduo libertado existencialmente. Sem esse aspecto, a noção de liberdade permanece uma abstração social externalizada que não tem espaço para seus "hereses", seus artistas criativos e seus inovadores intelectuais.

Durante o levante Hussita, as doutrinas do Espírito Livre apareceram entre os Adamitas -a ala mais anarquista dos Taboritas normalmente ascéticos. Submetido a duras perseguições dentro do próprio Tabor, esse grupo foi expulso da cidade e perseguido pelo comandante militar Hussita Jan Ziska. Aqueles que escaparam das tropas de Ziska se fortificaram em uma ilha no rio Nezarka e estabeleceram uma comunidade livre e quase militar que combinava as formas de vida hedonistas do Espírito Livre com as práticas comunistas mais radicais dos Taboritas. Os Adamitas não eram um enclave quiescente de adeptos religiosos devotos como os anabatistas: pequenos como eram em número, eram um movimento social exigente e severo que desenvolveu sua própria moralidade "amoral" e um zelo cruzado que muitas vezes degenerava em pura rapina. Suas expedições sanguinárias para a zona rural circundante e a carnificina que praticavam tornam difícil desvendar os problemas inerentes aos problemas de comunismo "militar" ou "guerreiro" que examinarei em breve.

O Espírito Livre adquiriu sua expressão mais idiossincrática durante a Revolução Inglesa, quando uma nova seita, ainda que inofensiva -os Ranters escandalizaram os revolucionários puritanos com seu próprio tipo de hedonismo. A. L. Morton, que escreveu um dos relatos mais abrangentes de suas atividades e crenças, enfatiza que, tanto teológica quanto politicamente, os Ranters constituíam a "extrema esquerda da seita" que abundava na época. Os Ranters empurraram todas as implicações radicais do puritanismo e de suas seitas derivadas "para suas conclusões lógicas mais distantes" e "até um

pouco além". Essa tendência logo culminou em um conflito aberto com a lei. Como Morton observa,

A convicção de que Deus existia em, e somente em, objetos materiais e homens leva-os imediatamente a um misticismo panteísta e a um materialismo grosseiramente plebeu, muitas vezes incongruamente combinados na mesma pessoa. Sua rejeição do literalismo das escrituras levou às vezes a uma interpretação inteiramente simbólica da Bíblia e outras vezes a uma rejeição franca e desdenhosa. A crença deles que a lei moral não tinha mais autoridade para as pessoas de uma nova era desfrutar da liberdade dos filhos de Deus levou a uma convicção de que para eles nenhum ato era pecaminoso, uma convicção que alguns se apressaram em pôr em prática.

Falar dos Ranters como um movimento organizado ou mesmo como uma seita em qualquer sentido organizado é subestimar o foco altamente individualista de suas ideias. Pode-se argumentar facilmente que havia quase tantas ideologias Ranter quanto havia Ranters. O que se destaca claramente em meio à mistura de suas ideias, não apenas as tendências hedonistas, que muitas vezes se expressam com abandono selvagem, mas também o desprezo por toda autoridade, civil e religiosa. Nem mesmo a Bíblia era imune à denigração. *O Último Sermão dos Ranters* descreve as Escrituras, talvez o documento mais sagrado da Revolução Inglesa, como só mais um romance, contraditório consigo mesmo; inventado apenas pelos Witts de Idades Anteriores, para manter as pessoas sujeitas e na escravidão egípcia; da mesma forma, que havia tanta verdade na História de Tom Thumb, ou Os Cavaleiros do Sol, como era naquele Livro.

Ao contrário dos "hereges" anteriores, o escritor não faz apelo à autoridade; a própria autoridade é completamente dissolvida em zombaria e sarcasmo.

Os Ranters também não podiam reivindicar um monopólio do comportamento exterior sensual durante o período revolucionário. A nudez, e provavelmente uma crença mística no poder da sexualidade desinibida para alcançar uma comunhão com Deus, penetravam muitos movimentos sectários da época. Quakers bastante respeitáveis, Christopher Hil nos diz, fizeram incursões além dos limites do ascetismo e ficaram "nus por um sinal", com apenas um pano de lombo em volta de seus médios". De fato, o

a doutrina quaker de perfectibilidade continuou a testemunhar contra o ódio de o corpo... [Eles] pensaram que fazer rendas era uma ocupação inadequada para membros de sua Sociedade, mas não tinham objeção a preparar ou manter uma cervejaria.

Outros sectários provavelmente estavam preparados para ir muito mais longe no caminho do hedonismo ou do respeito pela carne do que Ranters moderados, mas o uso ecumênico da palavra "Ranter" subsumiu suas doutrinas e práticas.

**A**inda mais do que a "redistribuição negra" da antiguidade, as utopias populares medievais, as doutrinas apocalípticas do cristianismo, o conceito de gnosticismo de um "bom" Deus alheio a um mesquinho "justo" Criador e, finalmente, a longa fila de sectários que culminaram abertamente Ranters seculares -todos cada vez mais distinguiram liberdade da justiça, a igualdade dos desiguais e a desigualdade dos iguais. Todas as suas doutrinas ou práticas foram baseadas em compensação e complementaridade. Os mais hedonistas dessas seitas e movimentos se aventuraram ainda mais: o conceito de liberdade foi expandido de um ideal limitado de felicidade baseado nas restrições das necessidades compartilhadas para um ideal de prazer baseado na satisfação do desejo.

Mas a realização de qualquer um desses ideais pressupunha claramente a transformação do indivíduo e da humanidade, de uma condição de pecado para uma de "graça", que, por sua vez, possuía pressupostos próprios. A graça poderia ser alcançada apenas por uma transformação interna -de fato, psicológica ou espiritual- do próprio senso de ser. Conforme concebido pelo mundo cristão, essa mudança teve que ser tão abrangente em sua profundidade e abrangência que levou à própria noção de transubstanciação -uma mudança radical na própria substância da individualidade. O cristianismo, em sua forma oficial, impôs a disciplina aberta da lei, do Código Deuteronomico, aos fiéis; afinal, a humanidade era indisciplinada e predisposta ao mal pelo pecado original. A liberdade deveria ser reservada para o céu -se, de fato, liberdade poderia ser realmente chamada, além da plenitude moral manifestada pelo Sermão da Montanha. Na terra, esperava-se que a humanidade vivesse de acordo com códigos de justiça convencionais, tanto eclesiásticos quanto temporais.

Lutero fez da liberdade celestial um assunto da vida interior, de uma fé profundamente subjetiva que tinha relativamente pouco a ver com as obras do mundo terrestre; Calvino, ao enfatizar mais as obras, forneceu a base doutrinária do ativismo social tão favorável à burguesia emergente e aos puritanos ingleses revolucionários. Mas católico ou protestante, o cristianismo oficial rapidamente perdeu seu poder como força transcendental. Sempre fora predisposto à adaptação. Inicialmente, acomodou-se a César; depois (embora de má vontade), aos senhores territoriais do feudalismo; e, finalmente, ao capitalismo (pelo qual forneceu a imagem de um Jesus empreendedor, que comercializa almas e comercializa o evangelho).

Os gnósticos, por outro lado, apelavam à mente e ao poder do conhecimento para trazer a humanidade à sua concepção única da graça. Esse grandioso empreendimento dificilmente poderia ter sucesso apenas com base doutrinária -daí a natureza socialmente retirada do gnosticismo durante a antiguidade tardia. A "civilização" criou uma nova estrutura de caráter, uma nova disciplina interna para conter o espírito: um "princípio da realidade" que negava a integridade das paixões, espontaneidade e desejo. O medo da sociedade do "homem natural" hobbesiano tem precedido por séculos o compromisso de Freud com a "civilização" e suas estratégias inerentemente repressivas. Se a *gnosis*, ou conhecimento, deveria guiar o comportamento humano e trazer o céu para a terra, ela precisava ser reforçada por um "aríete" psíquico que poderia demolir a estrutura de caráter "civilizada" (ou seja, cuidadosamente policiada) do indivíduo. Uma estratégia alucinógena teve que ser planejada para desarranjar a epistemologia estatista, mais tarde econômica, que a sociedade de classes instilou na personalidade humana. <sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Significativamente, essa foi precisamente a estratégia que norteou a contracultura da década de 1960, não o uso de drogas para fornecer os "altos e baixos" para adaptar o indivíduo a uma sociedade totalmente insana. Nas décadas de 1970 e 1980, as pessoas estavam empregando uma variedade desconcertante de medicamentos para torná-los funcionais ou indiferentes ao sistema - não para descobrir alternativas a ele. A "cultura das drogas" dos anos sessenta, quaisquer que fossem suas falhas, preocupava-se com a consciência "sopradora", e fornecia alternativas vivas - por mais insatisfatórias que muitas se mostrassem- na forma de comunidades, sistemas de apoio pessoal, um credo de compartilhamento, e um evangelho de amor para sustentar os "hereges" de seus dias. A atual "cultura das drogas" é totalmente sinistra; é uma estratégia para sintonizar o fluxo de adrenalina de uma pessoa para atender às demandas da sociedade ou simplesmente tornar o indivíduo insensato. E, é claro, não oferece nenhum sistema alternativo ou de apoio, exceto o escritório do psicanalista ou a chamada instituição "mental".

Uma tendência cristã herética era escolher o ascetismo como seu alucinógeno, invertendo totalmente o prazer, até a felicidade, numa negação extática dos sentidos e das necessidades corporais elementares. O prazer deste "pobre homem", por assim dizer, reconheceu plenamente os poderes da carne e acedeu a eles mais maltratando o corpo e seus impulsos do que os negando. Ironicamente, Heinrich Suso é um dos exemplos mais extraordinários dessa doutrina. A autotortura psicótica que ele infligiu a seu corpo para alcançar uma comunhão alucinógena e extática com suas deidades do tipo gnóstico vai muito além dos limites mais extremos do ascetismo. Revela um envolvimento masoquista com a carne que implora o martírio dos santos.

Os Ofitas hedonistas, o Espírito Livre, os Adamitas e os Ranters, por outro lado, evocavam os prazeres do rico como um aríete por perturbar o "princípio de realidade" da civilização e a estrutura de caráter. Sua estratégia alucinógena de produzir uma personalidade (não apenas uma mente) que era receptiva à *gnosis*, centrada nas reivindicações espontâneas e desinibidas do corpo -uma "disciplina" da indisciplina que empregava o "princípio do prazer" para dissolver o "princípio da realidade". Escolha de alimentos e de roupas, promiscuidade sexual, direito de roubar e até matar foram combinados em um programa de redenção que havia perdido todo o seu status sobrenatural. O que poderia ser mais extático do que o delírio orgiástico da sexualidade desinibida que o Deus "bom" certamente exigiu para o acólito em sua rejeição ao "justo" Criador -a fonte do mundo pecaminoso? De fato, o crime fez de alguém um "fora da lei" no sentido literal, quase sagrado do termo: colocou o acólito contra o reino de justiça do Criador e abriu o caminho para um duelo entre a "centelha divina" no indivíduo e o tegumento mundano que o ocultou. Com algumas mudanças nas palavras, esse evangelho pode ser repentinamente transformado na hipostatização de Bakunin das atitudes dos bandidos e do povo em relação ao banditismo.

Além disso, um novo mundo construído em torno dos prazeres do homem rico era um desiderato em si. Ele atualizou a promessa das utopias populares como Cokayne e deu a elas a contemporaneidade e um lugar identificável, notadamente no conventículo dos hereges hedonistas. Mas aqui, os hereges hedonistas encontraram um dilema:

o desejo irrestrito e indiscriminado pressupõe uma plenitude de bens para satisfazer a comunidade sagrada. No entanto, nem a natureza nem o armamento tecnológico da época poderiam ser tão provedores. O ascetismo encontrou um dilema próprio: não apenas exigiu imensos sacrifícios materiais por recompensas éticas muito tênues, mas também abandonou a própria esperança de alcançá-los em uma utopia futura. Os radicais ascéticos estavam em desacordo com a "redistribuição negra" consagrada pelo tempo que os povos insurgentes sempre invocavam; de fato, o próprio prazer deixou de ser um desiderato. Não se poderia esperar que nenhuma das duas disciplinas alistasse a humanidade como um todo (embora o ascetismo -como veremos- tenha uma promessa muito maior como moralidade popular do que o hedonismo).

Portanto, os hedonistas e muitos ascetas se voltaram para uma doutrina elitista e neoplatônica de almas. Somente os eleitos -um pequeno grupo de "pneumáticos" ou "Santos"- poderiam esperar alcançar a graça; seus retentores, os "paranormais", podem aspirar elevar seu status à "santidade", fazendo contato com os eleitos, atendendo às suas necessidades e atendendo à sua sabedoria. O resto da humanidade, rico ou pobre, estava simplesmente condenado. Esses infelizes eram os asseclas irremediáveis do "justo" Criador, e eles viviam em um estado irremediavelmente caído. Eles poderiam ser saqueados e mortos; de fato, tornou-se uma disciplina entre os eleitos usá-los para seus próprios fins.

Do ponto de vista teórico, a liberdade adquirira um escopo e, particularmente em suas formas gnósticas e medievais tardias, um grau de sofisticação sem precedentes na história das ideias. A distinção entre justiça e liberdade ainda tem que abrir caminho através do labirinto das ideologias radicais da atualidade; além de alguns teóricos individuais, as duas ideias ainda são vítimas de considerável confusão. As funções duplas de prazer e ascetismo -de fato, de desejo e necessidade- ainda precisam ser esclarecidas no pensamento radical contemporâneo. O mesmo acontece com as noções de escassez e pós-escassez. A distinção entre "liberdade de" e "liberdade para" -isto é, entre liberdade negativa e positiva- foi cuidadosamente analisada em categorias e princípios jurídicos; mas ainda aguardamos uma discussão



completa de um utopismo reconstrutivo que possa esclarecer na prática as distinções mais amplas entre autoridade e espontaneidade informada.

Mas qual é o sujeito histórico que criará uma sociedade livre? Qual é o contexto em que esse sujeito é formado? Os radicais cristãos e gnósticos enfrentaram ambas as questões com mais resolução do que a lógica de suas próprias premissas. Eles vacilaram e se dividiram em questões como a lógica completa do ascetismo e do prazer -uma lógica que somente os ascetas Cathari e os Adamitas hedonistas seguiram até o fim, mas eram geralmente claros sobre quais agentes atingiriam um estado sagrado. Nos dois casos, as respostas foram elitistas, refletindo uma imagem maniqueísta do mundo composta de "santos" e "pecadores". Esperava-se que os cristãos aceitassem uma disposição divina que favorecesse os "santos" sobre os "pecadores"; de fato, no caso dos hedonistas, eles deveriam aceitar a exploração dos "pecadores" pelos "santos".

Mas mesmo no final da Idade Média, essas conclusões elitistas dificilmente eram as consequências inevitáveis do radicalismo cristão ou gnóstico. Marcion nunca os aceitou no início da "heresia" gnóstica, nem Winstanley no final da reforma cristã. Significativamente, os dois homens eram ascéticos em suas perspectivas. Uma disposição social ascética poderia ter desfrutado de considerável apelo popular se fosse adequadamente moderada por argumentos éticos para uma restrição equilibrada das necessidades, em oposição aos jejuns à morte de Cathari ou à orgia de autotortura de Suso. Os séculos XIV e XV podem muito bem ter marcado um divisor de águas exclusivo para a humanidade ocidental. A história parecia estar equilibrada: a sociedade ainda podia optar por seguir um curso que produzisse uma satisfação modesta das necessidades baseadas na complementaridade e na igualdade dos desiguais. Ou poderia catapultar para o capitalismo com sua regra de equivalência e a desigualdade de iguais, ambos reforçados pela troca de mercadorias e um cânone de "necessidades ilimitadas" que confrontam "recursos escassos".

Muitos fatores concretos favoreceram a escolha do último sobre o primeiro. Talvez, como os marxistas ortodoxos parecem acreditar, o capitalismo foi o resultado "inevitável" do feudalismo europeu. Talvez -mas o cristianismo e suas várias "heresias" abriram um *nível transcendental de discurso* que abrangem não apenas os intelectuais,

eclesiásticos e nobres educados da sociedade medieval, mas também alcançou multidões de oprimidos, principalmente os habitantes da cidade. Apesar de todas as suas deficiências, a sociedade medieval não era apenas pré-industrial, mas também orientada para a ética. Vivia não apenas em um nível mundano de interesse próprio e ganho material, mas também em um nível idealista de redenção e graça pessoal. Não se pode explicar as primeiras cruzadas dos pobres, por um lado, e até que ponto muitos nobres se converteram em seitas anabatistas radicais, por outro, sem reconhecer a enorme importância da esfera ética para as pessoas da Idade Média.

Portanto, os radicais cristãos ascéticos tinham um grupo constituinte *trans-classe* à sua disposição: um sujeito histórico que não era plebeu nem patricio, mas cristão (em um significado mutilado, mas profundamente sensível do termo). Esse cristão poderia ser motivado por ideais éticos a ponto de confundir os indivíduos modernos. A pilhagem, a exploração e os prazeres da carne certamente nunca perderam o domínio da perspectiva Janus do cristão. A hierarquia, o domínio de classe e a "civilização" deixaram suas feridas profundas na sociedade cristã desde os dias de sua criação. Mas a perspectiva medieval era mais esquizofrênica e às vezes mais apocalíptica, em um sentido ético, do que os indivíduos contemporâneos podem entender.

Este mundo ético, com certeza, não ficou suspenso livremente no ar etéreo do idealismo, nem surgiu apenas da inspiração de espírito elevado. Surgiu de um contexto social ricamente texturizado de cidades em escala humana, bairros vibrantes e altamente variados e aldeias muito unidas. Os homens e mulheres "sem mestre" que forneceram o fermento para as intuições emancipatórias que abundavam eram estranhos sem raízes ou andarilhos soltos, cuja linhagem funcional remonta a figuras arquetípicas como Archilochus. Mas isso também se aplica aos profetas bíblicos, a Jesus e seus discípulos e aos grandes missionários da Igreja. O ideal de uma humanidade universal incluía a vila isolada e a congregação cristã em todo o mundo. O único passaporte da Idade Média era evidência de batismo e um testamento de fé comum.

Consequentemente, a visão de sociedade da congregação era mais integrada e expansiva do que é hoje, apesar de nossa retórica de "um mundo" e de "aldeia global". Por mais importantes que fossem os

interesses materiais no passado, mesmo os estratos mais oprimidos da sociedade cristã teriam achado difícil reduzir os problemas sociais aos econômicos. Uma sociedade tão ricamente texturizada e articulada assumindo como uma questão natural que a necessidade material não poderia ser separada do preceito ético. Para alcançar uma sociedade "cristã", por mais amplamente que essas palavras tenham sido interpretadas, não apenas os sistemas de propriedade e a distribuição de bens precisam ser alterados, mas, mesmo nos tempos da Reforma, "assuntos da alma" -os costumes aceitos, crenças, instituições e, de uma maneira mais pessoal, o caráter de sua vida sexual – requeriam uma alteração necessária. Essas necessidades mais amplas -de fato; essa visão da própria necessidade- não pode ser reduzida a meras ideologias "superestruturais" sem forçar a mentalidade de uma sociedade de mercado em uma em grande parte senhorial, alta tecnologia em artesanato, um mundo industrial em um doméstico, uma força de trabalho atomizada em um sistema de produção altamente comunitário baseado em guildas e uma sociedade atomizada em um corpo ricamente associativo de relações humanas.

O capitalismo foi um substituto mais "sofisticado" da sociedade medieval? Dizer "sim" seria uma presunção arrogante e um insulto às civilizações altamente complexas, passadas e presentes, que resistiram à "modernização". Enfatizar a preeminência da sociedade contemporânea na história é, sutilmente, elevar uma média de massa amortizadora e homogeneizadora sobre o anseio espiritual suscitado por cerimônias religiosas, um cientificismo mecanicista sobre uma sensibilidade mitopéica colorida e uma indiferença gelada ao destino dos vizinhos imediatos sobre um sistema ricamente interligado de ajuda mútua. Agora que a tortura voltou ao mundo moderno como uma técnica racionalizada para interrogatório e punição, a tortura medieval tornou-se insignificante em comparação. E enquanto a sociedade moderna não mais leva seus hereges para a fogueira, ela incinera milhões de pessoas totalmente inocentes em câmaras de gás e infernos nucleares.

Muito do que chamaríamos de "superestrutura" ideológica, moral, cultural e institucional da sociedade medieval estava profundamente entrelaçada com sua "base" econômica e técnica. Tanto a "superestrutura" quanto a "base" foram enriquecidas e ampliadas pela riqueza que cada uma trazia à outra. A vida

econômica e o desenvolvimento técnico existiam dentro de uma órbita mais ampla de restrições culturais, bem como de criatividade cultural. A liberdade poderia ser definida não apenas em termos materiais, mas também em termos éticos. O fato de o capitalismo distorcer essa órbita abrangente e praticamente destruí-la já foi enfatizado, mas pode suportar algumas repetições. A era que separa a Idade Média da Revolução Industrial seria marcada por uma aterradora deterioração da vida da comunidade, por uma redução de ideais populares altamente estimados a atrevidos interesses econômicos e por uma desintegração da individualidade no egotismo. A liberdade e o sujeito revolucionário que sustentaram seus ideais sofreram a desnaturação, racionalização, e economização que se tornaram o destino da comunidade humana e do indivíduo. De fato, o capitalismo redefiniu os termos pelos quais discutir a natureza e as perspectivas da liberdade e, em alguns aspectos, expandiu o próprio conceito de liberdade. Mas seu foco econômico é muito real. O capitalismo reflete a autêntica economização da sociedade e da "questão social" em si, por uma economia que absorveu todas as questões culturais, éticas e psicológicas em um sistema material de necessidades e técnicas.

Tais interpretações econômicas da sociedade atual não são meras distorções ideológicas; elas retratam com precisão a realidade dominante do nosso tempo. O que é tão preocupante nessa imagem é que ela não tenta transcender o nível de vida que ela descreve. Quase todas as críticas aos "traços burgueses" da sociedade moderna, das técnicas e da individualidade são contaminadas pela própria substância que criticam. Ao enfatizar a economia, o interesse de classe e o "substrato material" da sociedade como tal, essas críticas são portadoras dos próprios "traços burgueses" aos quais pretendem se opor. Eles estão em um risco perigoso de seu compromisso transcender as condições econômicas da sociedade capitalista e recuperar o nível ético do discurso e dos ideais do capitalismo tão selvagemmente degradado. Na linguagem de muitos teóricos radicais, uma "sociedade racional" geralmente significa pouco mais do que uma sociedade altamente racionalizada, e "liberdade" geralmente significa pouco mais do que a coordenação efetiva da humanidade na conquista de fins econômicos.

Ao "economizar" a totalidade da vida, o capitalismo "economizou" a "questão social", as estruturas da liberdade e o sujeito revolucionário. O contexto comunitário para esse assunto foi amplamente dissolvido. A Revolução Inglesa impôs um novo imperativo ao legado da liberdade: para discutir significativamente a emancipação humana, era preciso agora exorcizar os demônios da negação material, um novo sistema de "escassez" criado em grande parte pelo sistema de mercado e a natureza do desenvolvimento tecnológico. A liberdade está agora completamente enredada na economia, uma vida liberada com a noção de "recursos escassos", utopia com técnicas e o sujeito ético revolucionário com o proletariado.

Mas a "economização" da liberdade foi uma regressão total em nosso nível de discurso? Na verdade, a economia também tem uma dimensão ecológica. Refiro-me não à economia "budista", "convivial", "estado estacionário" ou "terceira onda", mas ao caráter do trabalho, das técnicas e das necessidades que uma sociedade livre deve enfrentar. Tendo desenraizado a comunidade e dissolvido o assunto revolucionário tradicional da sociedade europeia, o capitalismo nos forçou a definir a relação da vida ética com o material. Pouco importa agora, se esse desenvolvimento é "desejável"; o fato é que isso aconteceu e somos obrigados a lidar com sua realidade. Seja como ferida ou tecido cicatricial, a "questão social" agora inclui a questão de nossa interação técnica com a natureza -o que Marx chamou de "metabolismo" da humanidade com a natureza- e não apenas nossa atitude em relação à natureza e nossa interação ética uns com os outros.

Não quero dizer que questões técnicas possam substituir o discurso e as relações éticas. Mas, colocados em seu contexto apropriado, eles podem realmente ajudar a reverter a "economização" da vida social. Todo apelo da consciência humana, seja "consciência de classe" ou "consciência pessoal", é um apelo à criatividade da mente e uma expressão da crença na virtude humana. Marx o "materialista", Hegel "o idealista", Kropotkin o "ecologista" e Fourier o "utópico" embarcaram na mesma viagem de esperança: uma crença nos poderes da razão humana para alcançar uma sociedade livre. Ninguém teve um tribunal de apelação mais supremo do que a soberania do pensamento e do insight. A dispensação material que o

capitalismo criou para o futuro é *em si* uma "liberdade" -uma que surgiu, ironicamente, do próprio contexto das relações sociais burguesas. É uma liberdade não apenas escolher os tipos de bens que a sociedade deve produzir (a liberdade de uma utopia produtivista), mas escolher entre o conjunto de necessidades extravagantes e muitas vezes irracionais que o capitalismo criou (a liberdade de uma utopia consumista). Quando essas duas liberdades se fundem em uma ainda mais alta, o sonho utópico que se avizinha não pode ser estritamente produtivista nem consumista. Tendo em vista a liberdade de escolher produtos e necessidades, ambos como produtor e consumidor, pode-se imaginar um ideal de liberdade mais elevado, que remova a mancha do economismo e restaure a base ética dos tempos passados, e que esteja repleto das opções abertas pelas realizações técnicas. Potencialmente, pelo menos, somos confrontados com a concepção mais ampla de liberdade conhecida até agora: *a liberdade do indivíduo autônomo de moldar a vida material numa forma que não seja ascética nem hedonista, mas a mistura do melhor dos dois -uma que seja ecológica, nacional e artística.*

O surgimento de uma possibilidade, com certeza, não é uma garantia de que se tornará uma realidade. Para se inspirar nas linhas de Pottier em seu inspirado hino revolucionário, "The Internationale", como uma nova sociedade "se erguerá sobre novas fundações"? Sob qual "bandeira" a humanidade pode "ser tudo" de novo? Em vista das rígidas alternativas enfrentadas pelos Adamitas e pelo comunismo "militar" ou "guerra" em contextos modernos e autoritários, como a sociedade humana pode agora produzir suficientes bens para todos (e não para uma elite) e dar ao indivíduo a liberdade de escolher entre necessidades e produtos? Dentro do domínio material da vida, essa é a forma mais completa de autonomia humana que podemos esperar alcançar -tanto como expressão de critérios racionais para fazer escolhas e da *competência* racional do indivíduo para fazê-lo. De fato, se podemos acreditar na competência de indivíduos livres para determinar políticas no domínio civil, também podemos acreditar na competência de indivíduos livres para determinar também suas necessidades no domínio material.

De qualquer forma, o olhar para trás em direção a uma idade de ouro foi absorvido pelo próprio passado no qual tentou espiar. Uma vez que o capitalismo veio ao mundo e o maculou com uma

"sensação de escassez", era preciso agora olhar para frente -não apenas para o alto, para o céu, mas também para a terra- para o mundo material da tecnologia e da produção.

## 9 DUAS IMAGENS DE TECNOLOGIA

Ao tentar examinar a tecnologia e a produção, encontramos um curioso paradoxo. Estamos profundamente motivados por um grande senso de promessa sobre inovação técnica, por um lado, e por um profundo senso de desencanto com seus resultados, por outro. Essa atitude dupla não apenas reflete um conflito nas ideologias populares em relação à tecnologia, mas também expressa fortes dúvidas sobre a natureza da própria imaginação tecnológica moderna. Estamos intrigados com o fato de que os próprios instrumentos que nossas mentes conceberam e nossas mãos criaram podem ser tão facilmente virados contra nós, com resultados desastrosos para nosso bem-estar -de fato, para nossa própria sobrevivência como espécie.

Hoje em dia, é difícil para os jovens perceber quão anômalo esse conflito de orientação e imagem técnica teria parecido apenas algumas décadas atrás. Mesmo um herói cult tão rebelde como Woody Guthrie já celebrou as enormes barragens e moinhos gigantes que agora ganharam tanto opróbrio. As pessoas a quem Guthrie e seus companheiros radicais da década de 1930 se dirigiram tinham uma profunda reverência pela tecnologia, especificamente pelas habilidades e dispositivos que colocamos sob a rubrica de "técnicas". Novas máquinas, como obras artísticas, eram objetos de exibição que radiantemente arrebatavam não apenas o conhecedor do futurismo, o fabricante e o especialista, mas o público em geral em todas as esferas da vida. As utopias populares americanas não foram desenvolvidas em imagens tecnocráticas monumentais; eles encarnavam o poder, um domínio preeminente da natureza, gigantismo físico e mobilidade deslumbrante. O "Novo Mundo de Amanhã", amplamente técnico, celebrado na última das realmente grandes feiras -Feira Mundial de Nova York de 1939- fascinou milhões de visitantes com sua mensagem de conquista e esperança humanas. De fato, a técnica tornou-se tanto um artefato cultural quanto mecânico. O início do século testemunhou o surgimento de uma arte intensamente social e messiânica (Futurismo, Expressionismo, Bauhaus, para citar as mais célebres), que era



predominantemente tecnológicas em suas exortações e em sua derrogação a formas mais relaxadas, reflexivas, orientadas ao artesanal, e tradições orgânicas.

O domínio da técnica nas imagens sociais da época era mais fetichista do que racional. Mesmo a Primeira Guerra Mundial, que testemunhou um uso maciço do novo armamento tecnológico para abater milhões de pessoas, não dissipou esse mito técnico. Somente nas sequelas do segundo desses conflitos mundiais, com todos os seus resultados aterradores, começamos a testemunhar dúvidas assustadoras na mente popular sobre a sabedoria da inovação técnica. O armamento nuclear, talvez mais do que qualquer fator isolado, criou um medo popular de uma "fuga da tecnologia". A década de 1960 começou a exibir um viés acentuadamente antitécnico que, desde então, se transformou em um duelo complexo entre as tecnologias "altas" ou "duras" (aquelas associadas a combustíveis fósseis e nucleares, agricultura industrial e sintéticos) e as chamadas tecnologias "apropriadas" ou "flexíveis" (aquelas estruturadas em torno de fontes de energia solar, eólica e hidráulica, alimentos cultivados organicamente e indústrias artesanais em escala humana).

O que claramente torna a tecnologia "apropriada" cada vez mais atraente hoje não é uma celebração popular de suas realizações ou promessas; ao contrário, é um medo crescente de que estamos comprometidos de maneira irremediavelmente com sistemas destrutivos de produção em massa e com problemas generalizados de poluição ambiental. Os messias artísticos de uma sociedade tecnocrática se foram. A humanidade agora parece sentir que a tecnologia a enganou; tem a tarefa de uma vítima e não de um beneficiário. Se a primeira metade do século testemunhou o surgimento da "alta" tecnologia como uma "forma de arte" popular, porque a grande maioria da população mundial industrializada ainda vivia em pequenas comunidades com artefatos técnicos quase antigos, o final do século está testemunhando o surgimento da tecnologia "apropriada" como uma "forma de arte" popular, precisamente porque a tecnologia "alta" colocou uma gaiola dourada os milhões de seres que agora atravancam as cidades e estradas do mundo ocidental.

○ fatalismo sombrio permeando lentamente a resposta da humanidade ocidental às técnicas deriva em grande parte de sua ambivalência ética em relação à inovação técnica. A mente moderna foi ensinada a identificar sofisticação técnica com uma "vida boa" e, em grande parte, com um progressismo social que culmina na liberdade humana. Mas nenhuma dessas imagens foi adequadamente esclarecida, pelo menos não de uma perspectiva histórica. Hoje, de longe, a grande maioria das pessoas vê a "boa vida" ou "viver bem" (termos que remontam a Aristóteles) como uma vida materialmente segura e de fato altamente rica. Por mais razoável que essa conclusão possa parecer em nosso tempo, ela contrasta fortemente com suas origens helênicas. A distinção clássica de Aristóteles entre "viver apenas" (uma vida em que as pessoas são insensatamente levadas à aquisição ilimitada de riqueza) e "viver bem" ou dentro de "limites" resume a noção de vida ideal da antiguidade clássica, por mais que seus valores foram violados. "Viver bem" ou viver a "boa vida" implicava uma vida ética em que se comprometia não apenas com o bem-estar da família e dos amigos, mas também com a *polis* e suas instituições sociais. Ao viver a "boa vida" dentro do limite, procurou-se alcançar equilíbrio e autossuficiência -uma vida controlada, arredondada e completa. Mas a autossuficiência, que para Aristóteles parece incorporar essa constelação conceitual de ideais, "não significa aquilo que é autossuficiente para um homem, para alguém que vive uma vida solitária, mas também para pais, filhos, esposa e em geral para seus amigos e concidadãos, já que o homem nasce para a cidadania".

A dicotomia entre a imagem moderna de uma vida materialmente rica e o ideal clássico de uma vida baseada no limite é paralela à dicotomia entre conceitos modernos e clássicos da técnica. Para a mente moderna, a técnica é simplesmente o conjunto de matérias-primas, ferramentas, máquinas e dispositivos relacionados que são necessários para produzir um objeto utilizável. O julgamento final do valor e da conveniência de uma técnica é operacional: é baseado em eficiência, habilidade e custo. De fato, o custo resume praticamente todos os fatores que provam a validade de uma conquista técnica. Mas para a mente clássica, ao contrário, "técnica" (ou *techné*) tinha um significado muito mais amplo. Existia em um

contexto social e ético no qual, para invocar os termos de Aristóteles, perguntava-se não apenas "como" um valor de uso foi produzido, mas também "por que". Do processo ao produto, a *techné* forneceu a estrutura e a luz ética para formar um julgamento metafísico sobre o "por quê" e o "como" da atividade técnica. Dentro dessa estrutura ética, racional e social, Aristóteles distinguia entre os "trabalhadores-mestres em cada ofício" que são "mais honrosos e que sabem em um sentido mais verdadeiro e são mais sábios do que os trabalhadores manuais". Em contraste com seus subordinados estritamente operacionais, "que agem sem conhecimento do que fazem, enquanto o fogo queima", os trabalhadores-mestres agem com uma visão e responsabilidade ética que tornam racional seu ofício.

Além disso, a *techné* cobria um escopo de experiência mais amplo do que a palavra técnica moderna. Como Aristóteles explica na *Ética Nichomacheana*, "Toda arte [*techné*] se preocupa em surgir, isto é, em inventar e considerar como algo pode surgir, capaz de ser ou não ser, e cuja origem está no fabricante e não na coisa feita." Aqui, ele distingue o produto trabalhado, inclusive obras artísticas, como obras de arte arquitetônicas e esculturas de fenômenos naturais, que "têm suas origens em si mesmas". Assim, a *techné* é um "estado preocupado com a produção, envolvendo um verdadeiro rumo de raciocínio..." É "potência", essencial que a *techné* compartilha com o "bem" ético. Todas as "artes, isto é, formas produtivas de conhecimento, são potências; são fontes originárias de mudança em outra coisa ou no próprio artista considerado como outra".

Essas observações éticas e metafísicas de longo alcance indicam o quanto a imagem clássica da *techné* contrasta com a imagem moderna da técnica. O objetivo do *techné* não se restringe apenas a "viver bem" ou a viver dentro de limites. *Techné* inclui viver uma vida ética de acordo com um princípio originário e ordenador concebido como "potência". Visto mesmo no sentido instrumental, a *techné* abrange, portanto, não apenas matérias-primas, ferramentas, máquinas e produtos, mas também o produtor -enfim, um assunto altamente sofisticado do qual tudo se origina. <sup>47</sup> Para Aristóteles, o

---

<sup>47</sup> Até que ponto a imagem da *techné* de Aristóteles influenciou Marx é difícil de julgar, particularmente em termos da própria imagem de Marx de tecnologia e design. Mas essas ideias clássicas aparecem na maioria das problemáticas marxistas que agrupamos na categoria "alienação" a distinção entre trabalho humano e atividade animal e a noção de "humanização

"mestre-artesão" distingue-se subjetivamente de seus aprendizes ou assistentes em virtude da honra, um senso de "por que" produtos são criados e, geralmente, uma sabedoria das coisas e fenômenos. Começando com a racionalidade do sujeito, Aristóteles estabelece um ponto de partida para levar a racionalização à produção do objeto.

A produção industrial moderna funciona exatamente da maneira oposta. Não apenas a imagem moderna de *techné* se limita a meras técnicas no sentido instrumental do termo, mas também seus objetivos estão inextricavelmente ligados à produção ilimitada. "Viver bem" é concebido como consumo ilimitado dentro da estrutura de um nível totalmente antiético e privatizado de interesse próprio. Além disso, a técnica inclui não o produtor e seus padrões éticos (proletários, afinal, atendem o aparato industrial moderno em total anonimato), mas o *produto* e seus constituintes. O foco técnico muda do assunto para o objeto, do produtor para o produto, do criador para o criado. Honra, um senso de "por que" e qualquer sabedoria geral das coisas e fenômenos, não têm lugar no mundo exigido pela indústria moderna. O que realmente conta na técnica é eficiência, quantidade e intensificação do processo de trabalho. A racionalidade ilusória envolvida na produção do objeto baseia-se na racionalização do sujeito a um ponto em que a subjetividade do produtor é totalmente atrofiada e reduzida a um objeto entre objetos.

De fato, a objetivação da subjetividade é condição *sine qua non* da produção em massa. Aqui, "pensamento ou palavra se torna uma ferramenta [e] uma da qual posso prescindir de "pensar" realmente, isto é, de passar pelos atos lógicos envolvidos na formulação verbal do mesmo", observa Horkheimer. Ele também observa:

Como foi apontado, frequente e corretamente, a vantagem das matemáticas -o modelo de todo pensamento neo-positivista- reside exatamente nessa "economia intelectual". "Operações lógicas complicadas são realizadas sem um desempenho individual de todos os atos intelectuais sobre os quais os e símbolos matemáticos e lógicos são baseados. Essa mecanização é de fato essencial para a expansão da indústria; mas se se tornar a característica da mente, se a própria razão é

---

da natureza "nos primeiros escritos de Marx. Aristóteles, longe de ser um" primitivo" em economia e técnica, era de fato altamente sofisticado; seus pontos de vista, longe de "preceder" Marx, realmente os antecipou.

instrumentalizada, assume um tipo de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita em lugar da intelectualmente experiente.

As observações de Horkheimer, embora aparentemente ocupadas com o impacto de uma nova técnica em uma subjetividade tradicional em declínio, podem ser facilmente interpretadas como uma descrição dos efeitos de uma nova subjetividade em uma técnica tradicional em declínio. Não quero dizer que as técnicas que emergiram dessa subjetividade não a reforçassem. Mas se eu li corretamente o registro histórico, é justo dizer que, muito antes da fabricação em massa, já havia uma destruição generalizada da vida comunitária e o surgimento de "massas" desenraizadas, deslocadas, atomizadas e sem propriedade -os precursores do proletariado moderno. Esse desenvolvimento foi paralelo à evocação pela ciência de uma nova imagem do mundo -um mundo físico sem vida composto de matéria e movimento que precedeu os feitos técnicos da Revolução Industrial.

A técnica não existe no vácuo, nem possui vida própria autônoma. O pensamento helênico, que vinculava apropriadamente o ofício e a arte sob a rubrica de *techné*, também vinculava o sistema de valores e as instituições de sua sociedade. Desse ponto de vista, um determinado corpo de sensibilidades, relações sociais e estruturas políticas não eram menos componentes da técnica do que as intenções materiais do produtor e as necessidades materiais da sociedade. Com efeito, a *techné* foi concebida holisticamente, no sentido em que hoje descrevemos um ecossistema. Habilidades, dispositivos e matérias-primas estavam interligadas em graus variados com o conjunto racional, ético e institucional que sustenta uma sociedade; No que se refere ao *techné*, todos foram considerados como um todo integrado. Hoje, se esses aspectos "extra técnicos", como racionalidade, ética e instituições sociais, parecem estéreis e mais inorgânicos em comparação com os de épocas anteriores, é porque a tecnologia no sentido moderno do termo é mais inorgânica. E não porque a técnica moderna agora determine o "supratécnico", mas porque a sociedade evoluiu para o inorgânico em termos de seu próprio "tecido social" e formas estruturais.

No momento, precisamos de uma imagem mais clara do que se entende por "técnica": os problemas de sensibilidade que ela suscita, as funções que desempenha e, é claro, os perigos e promessas latentes em inovação técnica. Confinar a discussão apenas aos avanços nas habilidades, implementos e na descoberta de matérias-primas é nos comprometer com uma descrição muito superficial de todas essas questões. Sem examinar as mudanças na sociedade que a abriram ou fecharam de maneira diversa à inovação técnica, teríamos muitos problemas para explicar por que um vasto corpo de conhecimento técnico recém-descoberto falhou em influenciar um corpo de relações sociais, mas aparentemente "determinou" sua forma em outro lugar ou em outro tempo. Dizer que uma sociedade estava "pronta" para a bússola, o tipo móvel ou a máquina a vapor, enquanto a outra não estava, ignora descaradamente a questão da relação da sociedade com a tecnologia. No capítulo seguinte, mostrarei mais detalhadamente que nem as mudanças técnicas nem as "relações de produção" de Marx mudaram a sociedade, mas uma dialética imanente nas próprias sociedades, em que a coerção organizada não estava diretamente envolvida.

Deixe-me começar minha exploração da técnica e das imagens contrastantes que moldam sua forma e destino, examinando as ideologias que existem em torno do trabalho -a mais humana de todas as categorias técnicas. À parte da sexualidade, nenhum assunto foi mais rebelde a uma análise razoavelmente sem preconceitos e mais incrustado por ideologias altamente em apuros. O trabalho, talvez até mais do que qualquer atividade humana, sustenta as relações contemporâneas entre as pessoas em todos os níveis de experiência -seja em termos de recompensas, privilégios que confere, disciplina, exigências, repressões ou conflitos sociais que gera. Examinar criticamente essas incrustações em sua forma ideológica mais sofisticada (notavelmente, a excepcional análise do trabalho de Marx) talvez seja o ponto de partida mais autêntico para abordar o assunto.

Aqui, em contraste com o procedimento que honrei até agora, o passado não ilumina o presente quase tanto quanto o presente ilumina o passado e lhe confere relevância surpreendente para o

futuro. Devido à nossa forte ênfase na "dominação da natureza", nossa economia da vida social, nossas tendências à inovação técnica e nossa imagem do trabalho como "tempo de trabalho" homogêneo, a sociedade moderna pode ter uma consciência mais aguda de si mesma como um mundo com base no trabalho do que qualquer sociedade anterior. Portanto, podemos ocasionalmente olhar para trás, mas apenas para penetrar nas brumas que obscurecem nossa visão.

Para a mente moderna, o trabalho é visto como uma atividade abstrata e rarefeita, um processo extrínseco às noções humanas de autorrealização genuína. Geralmente, "se trabalha" da mesma maneira que uma pessoa condenada "se dirige" a um local de confinamento: o local de trabalho é pouco mais que uma instituição penal na qual a mera existência deve pagar uma penalidade na forma de trabalho irracional. Expressões como um "trabalho das nove às cinco" são altamente reveladoras; eles nos dizem que trabalho ou labuta (hoje se pode usar qualquer uma dessas palavras como equivalentes) é externo à "vida real", o que quer que isso possa significar. "Medimos" o trabalho em horas, produtos e eficiência, mas raramente o entendemos como uma atividade humana concreta. Além dos ganhos que gera, o trabalho é normalmente alheio à realização humana. Pode ser descrito em termos desse novo mundo supra-humano de "energética" -seja psíquico, social, "cósmico" ou mesmo ecológico (se os teóricos dos sistemas estiverem corretos)- que é compreensível na forma das recompensas que se adquire submetendo-se a uma disciplina de trabalho. Por definição, essas recompensas são vistas como incentivos à submissão, e não à liberdade que deve acompanhar a criatividade e a autorrealização. Geralmente somos "pagos" por trabalhar supinamente de joelhos, não por heroicamente estar de pé.

Até Marx, que primeiro articulou o caráter abstrato do trabalho, tende a mistificá-lo como uma pré-condição para a "liberdade" em vez de submissão -ironicamente, matizando o trabalho com metáforas humanísticas que ele não possui mais. *O Capital* tem uma famosa comparação entre a atividade inconsciente do animal e a atividade consciente dos seres humanos. Aqui Marx se opõe o trabalhador

à natureza como uma de suas próprias forças, colocando em movimento braços e pernas, cabeça e mãos, as forças naturais de seu corpo, a fim de se apropriar das produções da natureza em uma forma adaptada a seus próprios desejos. Agindo assim no mundo externo e mudá-lo, ele muda ao mesmo tempo sua própria natureza.

Marx então aduz a ilustração da aranha e da abelha, que pode envergonhar muitos tecelões e arquitetos, mas observa que

o que distingue o pior arquiteto da melhor das abelhas é isso, que o arquiteto eleva sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. No final de cada processo de trabalho, obtemos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador em seu início. Ele não apenas afeta uma mudança na forma do material em que ele trabalha, mas ele também percebe um propósito próprio que a dá lei ao seu *modus operandi*, e ao qual ele deve subordinar sua vontade.

A aparente "inocência" dessa descrição é altamente enganosa. Está cheio de ideologia -uma ideologia que é ainda mais enganosa porque o próprio Marx não tem conhecimento da armadilha em que caiu. A armadilha reside precisamente na *abstração* que Marx transmite ao processo de trabalho, sua autonomia e caráter a-históricos como um processo estritamente técnico. Desde o início, pode-se perguntar, razoavelmente, se é mais significativo dizer que, no "início" de "todo processo de trabalho", é permitido ao trabalhador ter uma imaginação, muito menos fazê-lo influenciar a produção de valores-de-uso. Até o processo de design dos arquitetos e outros profissionais de hoje se tornou um processo estereotipado de técnicas racionais. Além disso, "trabalho irracional" não é meramente resultado de mecanização; como revelarei, é o produto calculado e deliberado da subordinação e controle. Finalmente, é correto acreditar que uma infinidade de criações espontâneas do "trabalho" humano, das catedrais aos sapatos, eram muitas vezes guiadas mais por projetos cerebrais do que por impulsos estéticos, muitas vezes indefiníveis, nos quais a arte se unia ao artesanato? <sup>48</sup> Como também observarei, o vocabulário da técnica é muito mais do que cerebral.

---

<sup>48</sup> Imaginamos, de fato, até que ponto os surrealistas entenderam Marx - ou talvez até seu próprio programa para a soberania da fantasia -quando entraram em movimentos marxistas em 304



A interpretação amplamente técnica do trabalho de Marx se revela claramente quando ele descreve a interação entre o trabalho e seus materiais com as metáforas mais "orgânicas" sob seu comando:

Ferro enferruja e apodrece a madeira. O fio com o qual não tecemos nem tricotamos é *desperdiçado*. O trabalho *vivo* deve aproveitar essas coisas e despertá-las de seu sono, mude-os de meros possíveis valores de uso para *reais e eficazes*. Banhados pelo *fogo* do trabalho são *apropriados* como parte e parcela do organismo do trabalho e, por assim dizer, *vivificada* para a realização de suas *funções* no processo, como constituintes elementares de novos usos valores, de novos produtos, sempre prontos como meios de subsistência para consumo ou como meio de produção para algum novo processo de trabalho.

Os termos que enfatizei nesta passagem revelam até que ponto a imaginação de Marx é completamente manchada por Prometeu, muitas vezes grosseiramente burguesa, projetando imagens que aparentemente prefiguram os "valores de uso" que ele procura "libertar" do "sono da morte" da natureza. Como a ilha dos comedores de lótus na *Odisseia*, o mundo onírico da natureza é presumivelmente "desperdiçado" até que um herói homérico, capacitado por um "ego fichteano", atire a natureza de dentro de si para o "não-ego" ou "alteridade" de um antagonista desafiador. Portanto, apesar das fervorosas referências de Marx ao conceito de William Petty de "casamento" entre natureza e trabalho, não há casamento autêntico além de um patriarcado coercitivo que vê o casamento compacto como uma licença de Yahweh para colocar toda a realidade sob a vontade de ferro de os anciãos do sexo masculino.

Os conceitos criados pela imaginação humana na atividade produtiva, distintos dos impulsos instintivos da aranha e da abelha, nunca são socialmente neutros. Nem podem ser expressos em termos estritamente técnicos. Desde o início do processo de design, a

---

números tão grandes. Da mesma forma, não se pode deixar de perguntar como os estudantes parisienses de 1968 poderiam ter estampado slogans como "Imagination to Power!" nas bandeiras vermelhas do socialismo. Hoje, quando a liberação da imaginação envolve a recuperação do próprio processo productivo como a mediação ecológica da humanidade com a natureza, as inconsistências que se apegam a mentes ostensivamente "sofisticadas" (particularmente aquelas que perderam suas materialidade nos corredores da academia) confunde a inteligência humana.

imaginação técnica é potencialmente problemática, mesmo nas melhores circunstâncias sociais. Deixá-lo inquestionável é ignorar os problemas mais fundamentais da interação da humanidade com a natureza. Digo isso não por qualquer convicção de que a mente é necessariamente fixada por qualquer estruturas neo-kantianas inatas que definem o processo imaginativo como tal. Em vez disso, afirmo que a mente e, certamente, a imaginação técnica, além de atingir a autoconsciência que a filosofia ocidental estabeleceu como seu ideal mais permanente, permanecem altamente vulneráveis não apenas à barragem contínua de estímulos culturais da sociedade, mas também às próprias imagens que formam a linguagem da própria imaginação.

Para Marx, tanto o processo de trabalho quanto o design cerebral que o guia são essencialmente utilitários: eles têm uma base técnica irreduzível, um *modus operandi*, que adquire a neutralidade e o rigor da legalidade científica. Embora sua eficácia possa ser aprimorada ou diminuída pela história, o design e os processos de trabalho que a executam são para ele, em última análise, uma interação física. De fato, sem essa interação socialmente neutra e subjacente, a teoria do "materialismo histórico" de Marx -com seu deus *ex machina* chamado "meio de produção"- seria tão sem sentido na teoria social marxista quanto o implacável sistema teleológico de Hegel seria sem a noção hegeliana do "Espírito". Ambos os sistemas devem ser movidos por algo que não está atolado no contingente. Portanto, o processo de design e o trabalho são necessariamente equipados com um refúgio supra-histórico do qual eles podem presidir a história -e no qual Marx se retira de tempos em tempos com todos os segundos pensamentos que criam tanto enigma de seu corpus teórico.

Que Marx e muitos de seus contemporâneos vitorianos menosprezaram a "idolatria da natureza" em termos extremamente severos não é acidental. O movimento romântico do século XIX ecoou uma sensibilidade muito mais ampla e antiga: a visão de que a produção deveria ser um processo simbiótico, e não antagonico. Embora o movimento fosse essencialmente estético, ele combinou-se com as teorias anarquistas do mutualismo -notadamente os escritos extraordinariamente prescientes de Kropotkin- para criar um "design natural" muito mais amplo: um "casamento" entre trabalho e natureza que não foi concebido como um domínio patriarcal de "homem"

sobre a natureza, mas como um relacionamento produtivo baseado em harmonia, fertilidade e criatividade. Os movimentos libertários e estéticos no século XIX ainda eram herdeiros da imagem de uma interação fecunda entre o ofício da humanidade e as potencialidades da natureza. Mas o trabalho não era visto como "fogo" ou a indústria como "forno". As imagens desses movimentos eram drasticamente diferentes. O trabalho era visto como a parteira e as ferramentas como auxiliares na entrega da prole da natureza: valores de uso.

Tal visão implicava que a própria "imaginação" em que o "arquiteto eleva sua estrutura" é social e eticamente derivada. A realidade percebida envolve uma epistemologia da dominação -ou libertação- que não pode ser reduzida apenas a razões técnicas. Portanto, as imagens projetadas da produção, as próprias figuras criadas na mente de engenheiros, arquitetos, artesãos ou trabalhadores, não são social ou eticamente neutras. Não há base técnica irreduzível para formular uma teoria da técnica e do trabalho sem valor. As imagens do trabalho como "fogo" e dos fenômenos naturais, envoltos por um "sono da morte", são formadas a partir do reservatório visual de uma sensibilidade altamente dominadora. As imagens do design técnico moderno têm suas origens nas epistemologias do governo; foi formada por um longo período de tempo por nossa maneira muito específica de "conhecer" o mundo - um ao outro e a natureza- uma maneira que encontra sua apoteose definitiva na agricultura industrial, produção em massa e burocracia.

Implícita em praticamente toda imagem contemporânea do trabalho está uma imagem única da matéria -o material sobre o qual o trabalho presumivelmente exerce seus poderes "ígneos" para transformar o mundo. Para a mente moderna, a matéria constitui essencialmente o fundamento de um "ser" irreduzível, se optarmos por torná-la intercambiável com energia, partículas, um princípio matemático ou simplesmente uma premissa funcional conveniente. Qualquer que seja a nossa escolha, vemos a matéria como o nível básico da substância, o substrato da realidade. De fato, uma vez que a matéria alcança especificidade em virtude de suas interações, deixa por definição de ser "matéria" e adquire a forma de "algo", um particular redutível.

Concebida nesse sentido, a matéria concorda completamente com uma interpretação quantitativa da realidade. Pode ser fragmentada, mas permanece indiferenciada. Por isso, pode ser pesada e contada, mas sem levar em conta quaisquer diferenças que viciam sua homogeneidade para fins de enumeração. Pode ser cinética, mas não é de desenvolvimento. Portanto, não apresenta problemas que exijam interpretação qualitativa. Do ponto de vista filosófico, a matéria pode interagir internamente, mas falta imanência ou autoformação. Assim, tem realidade, mas falta subjetividade. A matéria, na mente moderna, não é meramente desespiritualizada; constitui a própria antítese do espírito. Sua objetividade é a fonte de contraste que ilumina nosso conceito de subjetividade. A definição convencional de matéria trai essa concepção totalmente sem espírito em um mundo geralmente despiritizado. É o material que ocupa o espaço -o material homogêneo cuja presença pode ser quantitativamente determinada pelo seu peso e volume.

Nossa imagem do trabalho, por sua vez, é a contrapartida desespiritualizada da matéria, localizada dentro da dimensão do tempo. Talvez nenhuma visão expresse essa fuga metafísica do trabalho e seja mais incisiva do que a discussão de Marx sobre o trabalho abstrato nas partes iniciais de *O Capital*. Aqui, o trabalho abstrato, mensurável pelo mero fluxo do tempo, torna-se a concepção polar de uma matéria abstrata, mensurável por sua densidade e pelo volume de espaço que ocupa. A *res extensa* de Descartes, na verdade, é complementada pela *res temporalis* de Marx -uma estrutura conceitual que molda sua análise não apenas do valor, mas da liberdade, cuja "premissa fundamental" é a "redução da jornada de trabalho". De fato, há tanto dualismo cartesiano no trabalho de Marx quanto há dialética hegeliana.

Para seguir a discussão de Marx, se retirarmos as características qualitativas das mercadorias -características que satisfazem as necessidades humanas concretas-, então

elas têm apenas uma propriedade comum, a de serem produtos do trabalho. Mas até o próprio produto do trabalho sofreu uma mudança em nossas mãos. E se fazemos abstração a partir do seu valor de uso, fazemos abstração ao mesmo tempo a partir dos elementos e formas do material que fazem do produto um uso valor; não vemos mais uma

mesa, uma casa, fios ou outras coisas úteis. Sua existência como uma coisa material é escondida. Nem pode mais ser considerada produto do trabalho do marceneiro, do pedreiro, da tecelã ou qualquer outro tipo definido de trabalho produtivo... Um valor de uso, ou artigo útil ... só tem valor porque o trabalho humano em abstrato tem incorporado ou materializado nele. Como, então, é a magnitude desse valor a ser medido? Claramente, pela quantidade da substância geradora de valor, o trabalho contido no artigo. A quantidade de trabalho, no entanto, é medida por sua duração, e o tempo de trabalho, por sua vez, encontra seu padrão em semanas, dias e horas.

Deixando de lado suas funções como parte da crítica da economia política, essas linhas são um bocado em termos do procedimento analítico de Marx, seus antecedentes filosóficos e seus propósitos ideológicos. Não há nada "claramente" conclusivo nos resultados de Marx porque ele não está analisando uma mercadoria nem generalizando estritamente sobre ela. Na verdade, ele está *idealizando-a* -possivelmente além do grau de "idealidade" que toda generalização requer para transcender sua lista de detalhes.

O grau de "abstração" que Marx faz do "valor de uso" de uma mercadoria -dos "elementos e formas materiais que transformam o produto em um valor de uso"- é tão abrangente em termos do que sabemos sobre a antropologia de valores de uso, que este próprio processo teórico deve ser socialmente justificado. De fato, Marx removeu a mercadoria de um contexto social muito mais rico do que ele poderia ter imaginado, dados os preconceitos científicos da época. Ele não está apenas lidando com a forma de mercadoria dos valores de uso, mas também irrefletidamente com as tradições socialmente constituídas e historicamente desenvolvidas e com mais precisão, pressupostos sobre técnicas, trabalho, natureza e necessidades que podem muito bem renderizar seu procedimento analítico como conclusões ilusórias. Não sabemos se chegamos à "essência" de uma mercadoria -de um valor de uso produzido para fins de troca- se a despirmos de seus atributos concretos para que sua "existência como coisa material" possa realmente ser "colocada fora da vista." Talvez ainda mais fundamentais para uma mercadoria sejam precisamente esses atributos concretos -sua forma como "valor de uso"- que fornecem a dimensão *utópica*, o "princípio da esperança", inerente a todo produto desejável da natureza e das técnicas (sua dimensão do

"maravilhoso", como Andre Breton poderia ter dito). Nisto pode estar a contradição final dentro da mercadoria -a contradição entre sua natureza abstrata como valor de troca e sua "fecundidade" como valor de uso para satisfazer o desejo -a partir do qual foram geradas as contradições históricas mais básicas do capitalismo.

De qualquer forma, o processo de idealização de Marx produz um resultado mais abrangente do que ele poderia ter antecipado claramente. O trabalho abstrato só pode produzir matéria abstrata totalmente despojada dos "elementos e formas materiais que tornam o produto um valor de uso". Nem Marx nem os economistas políticos de sua época estavam em posição de perceber que a matéria abstrata, como o trabalho abstrato, é uma negação das características utópicas -de fato, dos atributos sensoriais- da matéria concreta e do trabalho concreto. Daí o "valor de uso" como a materialização do desejo e o "trabalho concreto" como a materialização do brincar foram excluídos do domínio do discurso econômico; foram deixados à imaginação utópica (particularmente o reino anárquico da fantasia, tipificado por Fourier) para elaboração. A economia política havia perdido sua astúcia. Seus adeptos tornaram-se um corpo de "pensadores mundanos", cujo mundo, de fato, foi definido pelos parâmetros da ideologia burguesa.

Para Marx, esse desenvolvimento em direção a uma "ciência" desencantadora foi teórica e historicamente progressista. Adorno pode ter dito mais do que imaginou quando acusou Marx de querer transformar o mundo inteiro em uma fábrica. Para a teoria marxista, a redução do trabalho concreto em trabalho abstrato é um desiderato histórico e também teórico. O trabalho abstrato pode ser uma criatura do capitalismo, mas, como o próprio capitalismo, é um "momento" necessário na dialética da história. Não é apenas um meio para tornar possíveis relações de troca em larga escala, mas, de uma perspectiva ainda maior, torna-se parte do substrato técnico da liberdade. Por sua própria plasticidade, o trabalho abstrato torna a atividade humana intercambiável, a rotação de tarefas industriais possível e o uso de maquinaria flexível. Sua capacidade de fluir pelas veias da indústria como mera energia humana indiferenciada torna possível a manipulação e a redução da jornada de trabalho e, concomitantemente, a expansão do "reino da liberdade" em detrimento do "reino da necessidade". Se o comunismo marxista era

para ser uma "sociedade de artistas", ele não estava preparado para reconhecer que as cores em suas telas poderiam ser limitadas a vários tons de cinza.

Comparar a perspectiva da sociedade orgânica a esse conjunto de ideias é literalmente entrar em um reino qualitativamente diferente de imagem e em uma forma de sensibilidade ricamente sensual. A imagem do mundo da sociedade orgânica contrasta radicalmente em quase todos os detalhes com as noções marxistas, científicas e francamente burguesas de matéria, trabalho, natureza e técnicas -de fato, com a própria estrutura da imaginação técnica que ela traz à experiência. Falar da "perspectiva" da sociedade orgânica em relação a essas questões ou mesmo de sua "sensibilidade" raramente faz jus à sensibilidade polimórfica de seu aparato epistemológico. Como demonstrou minha discussão sobre animismo, esse aparato sensorial elevou o inorgânico ao orgânico, o não-vivo ao vivo. Mesmo antes de a natureza ser espiritualizada, ela era personificada. Mas não foi apenas o "objeto" natural (vivo ou não) um sujeito em si; também foram as ferramentas que mediaram o relacionamento entre os trabalhadores e o material em que trabalhavam. O próprio "processo de trabalho" assumia o caráter orgânico de uma atividade unificada, na qual o trabalho aparecia como elemento de um processo gestativo -literalmente, um ato de reprodução, de nascimento.

Para ser mais específico, a imaginação técnica da sociedade orgânica -seu próprio modo de conceituação- longe de ser estritamente utilitária, exibia uma síntese encantada da atividade criativa. Nenhum sujeito e objeto foram colocados em oposição um ao outro, nem uma sequência linear de eventos seguiu um após o outro. Em vez disso, os materiais, o processo de trabalho e o resultado transformado tornaram-se um todo orgânico, uma síntese ecotécnica, que mais se aproximava de uma atividade reprodutiva gestativa do que o exercício abstrato de poderes humanos que denominamos "trabalho" ou "labuta". Como um meio que englobava "produtor" e "materiais", o processo de trabalho fluía entre os dois e os recozia em um resultado comum em que nem o artesão nem os materiais se antecipavam ao outro. *Tempo* de trabalho, muito menos

"trabalho abstrato", teria sido conceitualmente não formulável. O tempo, como a *durée* de Bergson, era fisiológico e não podia ser ancorado em noções de linearidade. O trabalho, agora ligado à especificidade de sua atividade e à concretude de seu "produto", não tinha significado além de sua concretude como uma atividade sensual -daí o vasto mundo dos fenômenos, como a terra, que eram "inestimáveis" (para usar nossa terminologia manca) e além das equações de troca.

Consequentemente, teria sido inútil usar a palavra "produto" em seu sentido moderno quando, em vez de um resultado existir à parte do artesão e do material, a sociedade orgânica realmente significou uma nova fusão de poderes humanos e naturais. As noções de Aristóteles de "causa material", "privação" e "causa formal" -na verdade, um *padrão* causal que envolve a participação do próprio material em um esforço imanente para alcançar sua potencialidade para uma forma específica - são repletas das características de essa epistemologia orgânica anterior da produção. De fato, o processo de trabalho não era uma forma de produção, mas de reprodução, não um ato de fabricação, mas de procriação.

O quanto essa orientação para o processo de trabalho permeou a perspectiva sensual das comunidades pré-alfabetizadas é totalmente revelada por dados antropológicos e mitológicos. Não menos que a agricultura, outras atividades produtivas (principalmente a metalurgia, que produz a transformação mais dramática de materiais) foram vistas como atividades sacrossantas que envolviam uma atividade altamente sexualizada entre os trabalhadores humanos e a terra feminina. Como Mircea Eliade observa:

Desde muito cedo somos confrontados com a noção de que os minérios "crescem" na barriga da terra segundo a maneira dos embriões. A metalurgia assume, assim, a caráter de obstetrícia. Mineiro e metalúrgico intervêm no desdobramento da embriologia subterrânea: eles aceleram o ritmo do crescimento de minérios, eles colaboram no trabalho da natureza e ajudam a dar à luz mais rapidamente. Em uma palavra, o homem, com suas várias técnicas, gradualmente toma o lugar do tempo: seus trabalhos substituem o trabalho do tempo.

A ênfase de Eliade no "tempo" aqui é grosseiramente equivocada. De fato, como ele próprio observa, o que realmente está



em questão nessa imagem de minérios embrionários é uma noção de "matéria" considerada "viva e sagrada" ... "Com efeito," matéria" é *ativa*. Esforça-se por realizar a si mesmo, suas potencialidades latentes, por meio de um *nisus* que encontra satisfação na totalidade. Para usar uma terminologia mais orgânica, a autorrealização da matéria encontra sua analogia muito exata nos processos de gestação e nascimento.

Falar, como Marx, da "apropriação" do trabalhador das "produções da natureza de uma forma adaptada aos seus próprios desejos" é assumir que não há sincronicidade desenvolvimental entre os "desejos" humanos e os "desejos naturais". Assim, cria-se uma forte disjunção entre a sociedade, a humanidade e as "necessidades", por um lado, e a natureza, o mundo vivo não-humano, e os fins ecológicos, por outro. Por outro lado, a sociedade orgânica contém os meios conceituais para distinguir funcionalmente as diferenças entre sociedade e natureza sem polarizá-las. Na medida em que a produção também é reprodução, na medida em que a criação também é gestação e o produto é filho de todo esse processo, e não uma coisa "apropriada", existe um "casamento" entre a natureza e a humanidade que não dissolve a identidade dos parceiros em uma "Unidade" universal e etérea.

O trabalho participa plenamente desse desenvolvimento, buscando "a transformação da matéria, sua perfeição e sua transmutação", para usar a formulação de Eliade. Seria como se o trabalho fosse um princípio causal inerente à matéria em gestação, não uma "força" externa a ela. Deste modo, o trabalho é mais do que uma "parteira" das "produções da natureza": é uma das "produções da natureza" por si só e coincide com a fecundidade da natureza. Se a sociedade sai da natureza, com o resultado de que, como a mente, tem sua própria história natural, o trabalho sai da natureza e também tem sua própria história natural.

Consequentemente, o destino do trabalho está irrevogavelmente ligado à visão primordial da terra como um ser vivo. A vida não humana trabalha junto à humanidade, assim como se acredita que os ursos cooperam com os caçadores; portanto, ambos são atraídos para uma esfera mágica de cooperação que diariamente nutre costumes primordiais de usufruto e complementaridade. Na sociedade orgânica, parece que ninguém

poderia "possuir" completamente uma recompensa material que havia sido *concedida* tanto quanto criada. Assim, a própria natureza foi o grande "nivelador" que forneceu a justificativa compensatória para ajustar a igualdade dos desiguais no mundo material, como "lei natural" e "homem natural", para ajustar a desigualdade de iguais nos mundos jurídico e político. Uma natureza fornecedora era aquela cujo "trabalho" era manifestado na rica variedade de fenômenos que revestiam a paisagem natural.

Tão fortemente essa sensibilidade animista se fixou na mente humana que, no final do século V a.C., na maré alta da filosofia helênica clássica, Anaxágoras poderia rejeitar seriamente a teoria de "quatro elementos" e as teorias atômicas da natureza, alegando que o cabelo não poderia "vir do que não é cabelo" nem "carne do que não é carne". Nesta teoria das *homeomerias*, como Aristóteles nos diz,

Anaxágoras diz o contrário de Empédocles [teoria dos quatro elementos], porque ele chama os elementos *homeoméricos* (quero dizer carne e osso e cada uma dessas coisas) e ar e fogo que ele chama de misturas destas e de todas as outras "sementes"; pois cada uma dessas coisas é feita dos *homeomérios* invisíveis, todos amontoados juntos.

As *homeomerias*, de fato, compreendem uma sofisticação filosófica de uma visão mais primordial de que a substância *da* terra é a própria terra com todos os seus minerais, flora e fauna variados.

O trabalho concreto, portanto, confrontava substância concreta, e o trabalho apenas participava da formação de uma realidade presente ou latente nos fenômenos naturais. Tanto o trabalho como os materiais sobre os quais "trabalhava" eram *coequivalentemente* criativos, inovadores e certamente artísticos. A noção de que o trabalho "apropria-se" da natureza de qualquer maneira -uma noção intrínseca à estrutura conceitual de Locke e Marx- teria sido totalmente estranha à imaginação técnica da sociedade orgânica e inconsistente com seus princípios compensatórios e distributivos. Tão crucial foi a igualdade de substância com trabalho, em qualquer entendimento dessa imaginação técnica inicial, que o trabalho se distinguiu por sua capacidade de descobrir a "voz" da substância, e não apenas de transformar um "recurso natural" inerte nos objetivos desejados. Entre

os antigos esquimós Anvilik, os escultores de marfim "raramente tentavam impor um padrão à natureza, ou a sua própria personalidade na matéria", observa René Dubos. Segurando o "marfim cru" na mão, o artesão

girou suavemente para um lado e para o outro, sussurrando: "Quem é você? Quem se esconde em você?" O entalhador raramente se propõe a moldar um forma particular. Em vez de obrigar o fragmento de marfim a se tornar homem, uma criança, um lobo, uma foca, uma morsa de bebê ou algum outro objeto preconcebido, ele tentou subconscientemente descobrir as características e padrões estruturais inerentes ao próprio material. Ele continuamente deixou sua mão ser guiada pela estrutura interna do marfim, que se revelou à faca. A forma do ser humano ou animal não precisou ser criado; estava lá do começo e só teve que ser liberado.

O trabalho era, assim, revelação e realização, uma sincronicidade de sujeito e objeto. Somente mais tarde foi bifurcar-se em uma tirania do sujeito sobre o objeto -inicialmente, reduzindo os seres humanos a objetar a si mesmos. Absorvida dentro da totalidade da sociedade orgânica, a ferramenta fazia parte do "Caminho" do artesão, não um componente instrumental congelado de um "kit de ferramentas" vocacional. O termo "Caminho", universal à linguagem de todas as comunidades primitivas, ética unida, ritual, garantia, dever e estilo de vida com cosmogonia e com as substâncias que compunham o mundo. Distinguir um do outro era simplesmente incompreensível para a extraordinária sensibilidade daquela época remota. O trabalho, por sua vez, tinha uma qualidade quase coral: era encantador e evocativo, e acalmava e persuadia a substância que a ferramenta havia organizado organicamente com o artesão.

Raramente, até hoje, as pessoas pré-alfabetizadas trabalham silenciosamente. Eles sussurram, zumbem, cantam ou cantam em silêncio; eles cuidam e nutrem o material balançando suavemente e ondulando seus corpos, acariciando-o como se fosse uma criança. A imagem da mãe com um filho que amamenta talvez seja mais evocativa do verdadeiro processo de artesanato precoce do que o ferreiro batendo no ferro brilhante entre o martelo e a bigorna. Mais tarde, no nível da aldeia, os cultivadores de alimentos foram estimulados por canções e festividades corais, por mais árduo que

tenha sido o trabalho deles na semeadura e colheita de grãos. A "música de trabalho", um gênero que ainda viveu há um século em quase todas as ocupações pré-industriais, é o eco histórico do canto primitivo, em si uma técnica que suscitou o espírito da substância e inspirou os artesãos e suas ferramentas.

Sabemos muito bem que os minérios não se reproduzem em minas exauridas, que o marfim não oculta um ser animado e que os animais não respondem obrigatoriamente às cerimônias de caça. Mas essas fantasias podem servir para inculcar o respeito humano pela natureza e fazer com que as pessoas valorizem sua recompensa como mais do que "recursos naturais" exploráveis. Cerimônia e mito podem aumentar esse respeito e promover uma rica sensibilidade pela integridade artística e funcional de um objeto criado. As cerimônias de grupo, de fato, aprofundam a solidariedade de grupo e tornam a comunidade mais eficaz na busca de seus fins. Mas é improvável que a mente moderna acredite que as noções mitopéicas de caça e artesanato estão solidamente enraizadas nos fenômenos naturais. Função não deve ser confundida com fato. E, por mais eficazes que sejam as funções mitopéicas na obtenção de certos fins práticos, geralmente estéticos, seu sucesso não valida suas alegações de verdade intrínseca.

Mas a experiência esvaziou completamente as imagens científicas da matéria como um substrato meramente passivo da realidade, a técnica tão estritamente "técnica" e o trabalho abstrato como um desiderato social. O fato de o mundo natural ser ordenado (pelo menos em uma escala que possibilita a ciência e a engenharia modernas) há muito tempo sugere a possibilidade intelectualmente cativante de que existe uma lógica -uma racionalidade, se você preferir- a realidade que pode estar latente de significado. Há cerca de três séculos, uma visão científica da realidade tem sido solidamente estruturada em torno do pressuposto de que podemos interpretar a ordem da realidade na forma de uma lógica científica, respondendo rigorosamente a sistemas tão exigentes como a matemática. Mas nenhuma suposição ou sugestão foi feita de que a lógica e a razão herdaram o próprio mundo. Com efeito, a ciência foi autorizada a viver uma mentira. Pressupôs, com espantoso sucesso,

que a natureza é ordenada e que essa ordem se presta à interpretação racional da mente humana, mas essa razão é *exclusivamente* o atributo subjetivo do observador humano, não os fenômenos observados. Por fim, a ciência viveu essa mentira principalmente para evitar as "armadilhas" mais inevitáveis da metafísica -que um mundo ordeiro que também é racional possa ser considerado um mundo significativo.

O termo significado, é claro, é repleto de animismo. É sugestivo de propósito, consciência, intencionalidade, subjetividade -em resumo, as qualidades que conferimos à humanidade como *distintas* da natureza, não à humanidade como uma expressão da natureza cuja mente está profundamente enraizada na história natural. As consequências lógicas da própria lógica do cientificismo ameaçam subverter a distância que a ciência criou cuidadosamente entre si e a riqueza de fenômenos que submete às suas estratégias analíticas. A ciência, com efeito, tornou-se um templo construído sobre o fundamento de "ruínas" aparentemente animísticas e "metafísicas", sem as quais se afundaria no pântano aquoso de suas próprias contradições.

A defesa da ciência contra esse tipo de crítica é que a ordem pode implicar um arranjo racional de fenômenos que se presta à compreensão racional, mas que nada disso implica subjetividade, capacidade de *compreender* um arranjo racional. Para todas as aparências, a natureza é muda, impensada e cega, por mais ordenada que seja; portanto, não exhibe subjetividade nem racionalidade no sentido humano de autodiretiva e fenômenos autoexpressivos. Pode ser suficientemente ordenado para ser pensável, mas não pensa. No entanto, a subjetividade, mesmo em seu sentido humano, não é um resultado recém-nascido, uma condição terminal. A subjetividade pode ser rastreada através de uma história natural própria, até suas formas mais rudimentares como mera sensibilidade em todos os seres animados e, na visão de filósofos como Diderot, na própria reatividade (*sensibilité*) do próprio mundo inorgânico. Embora a mente humana possa ser a expressão da subjetividade em sua forma mais complexa e articulada, ela tem sido cada vez mais aproximada em formas graduadas ao longo do curso da evolução orgânica em organismos capazes de lidar em termos muito ativos com ambientes altamente exigentes. O que hoje chamamos de "mente" em toda a sua

singularidade humana, possessão pessoal e possibilidades imaginativas é coincidente com uma longa *evolução* da mente. A subjetividade nem sempre esteve ausente do curso do desenvolvimento orgânico e inorgânico até o surgimento da humanidade. Pelo contrário, sempre esteve presente, em graus variados, ao longo da história natural, mas com aproximações cada vez mais próximas da mente humana como a conhecemos hoje. Negar a existência de subjetividade na natureza não humana é negar que ela possa existir na sua forma humana ou em qualquer forma que seja.

Além disso, a própria subjetividade humana pode ser definida como a própria história da subjetividade natural, não apenas como seu produto -no mesmo sentido em que Hegel definiu a filosofia como sua própria história. Todas as camadas do cérebro humano, todas as fases da evolução do sistema nervoso humano, todos os órgãos, células e até mesmo os componentes minerais do corpo humano "falam", por assim dizer, do seu nível de organização e da subjetividade graduada de seu desenvolvimento, ao habitat externo na evolução orgânica de onde veio e ao habitat interno no qual foi integrado. A "sabedoria do corpo", como a sabedoria da mente, fala em várias línguas. Podemos nunca decifrar adequadamente essas linguagens, mas sabemos que elas existem nas variadas pulsações de nossos corpos, nas batidas de nossos corações, na energia radiante de nossas musculaturas, nos impulsos elétricos emitidos por nossos cérebros e nas respostas emocionais geradas por complexos de interações nervosas e hormonais. Uma verdadeira "música das esferas" ressoa dentro de cada forma viva e entre ela e outras formas vivas.

Também somos assombrados pela possibilidade de que uma ordem diferente de subjetividade permeie a nossa. Essa subjetividade é inerente à totalidade dos fenômenos e suas inter-relações. É exagero perguntar se uma subjetividade orgânica que decorre da plenitude, complexidade e relacionamentos autorreguladores dos ecossistemas exibe uma "mentalidade" na natureza semelhante em princípio à subjetividade *cerebral* dos seres humanos? Quando falamos da "sabedoria do corpo" -ou, na verdade, da "fecundidade da vida" e da "vingança da natureza"- falamos uma linguagem que muitas vezes vai além de termos estritamente metafóricos. Entramos em um domínio de "conhecimento", do qual nossos processos estritamente cerebrais se exilaram deliberadamente. De qualquer forma, reunir a história

natural da mente com a história da mente natural é levantar uma série de perguntas que provavelmente só podem ser respondidas por pressupostos. Aqui, estamos em uma conjuntura na longa carreira do próprio conhecimento. Podemos optar por restringir a mentalidade estritamente ao cérebro humano, como Galileu e Descartes teriam feito; nesse caso, comprometemos a mentalidade completamente às abóbadas de nossos crânios. Ou podemos optar por incluir a história natural da mente e expandir nossa visão da mente para incluir a natureza em sua totalidade, uma tradição que inclui a era da especulação filosófica do helênico ao início do Renascimento. Mas não vamos nos iludir de que a ciência escolheu seu caminho com base em pressupostos mais fortes ou mais certos do que os de outras maneiras de conhecer.

A menos que a mentalidade humana valide sua afirmação de "superioridade" adquirindo um sentido de significado melhor do que tem hoje, gostemos ou não, somos pouco mais que grilos em um campo, cantando um para o outro. Certamente, nossas palavras não têm senso de coerência e destino além de uma pretensão preeminente de "superioridade" que ignora totalmente nossas responsabilidades para com outros seres humanos, sociedade e natureza. Potencialmente, como Hans Jonas colocou maravilhosamente, podemos muito bem inventar em profundidade e discernimento o que nos falta no escopo cósmico e na finalidade da conquista. Mas, assim como a função não deve ser confundida com fato, a potencialidade também não deve ser confundida com realidade. A grande maioria da humanidade não está nem remotamente próxima de uma compreensão de suas potencialidades, muito menos de uma compreensão intuitiva dos elementos e formas de sua realização. Uma humanidade não realizada não é uma humanidade, exceto no sentido biossocial mais restrito do termo. De fato, nessa condição, uma humanidade não realizada é mais temível do que qualquer ser vivo, pois tem o suficiente dessa mentalidade chamada mera "inteligência" para reunir todas as condições para a destruição da vida no planeta.

Portanto, não é nas metáforas inocentes, nas técnicas mágicas, nos mitos e nas cerimônias que elas geram que a imaginação animista ganhou o direito a uma revisão mais racional do que recebeu até agora. Pelo contrário, são suas sugestões de uma lógica mais completa

-uma lógica possivelmente complementar à da ciência, mas certamente uma lógica mais orgânica- que tornam a imaginação animística inestimável para a mente moderna. Os esquimós de Anvilik que acreditam que o marfim oculta um sujeito vocal estão errados, assim como os índios das planícies, se acreditam que podem iniciar um diálogo verbal com um cavalo. Mas tanto os esquimós quanto os índios, ao assumirem a subjetividade no marfim e no cavalo, estabelecem contato com uma verdade sobre a realidade que o comportamento mítico obscurece, mas não nega. Eles assumem corretamente que existe um "caminho" sobre o marfim e os cavalos, que eles devem tentar entender e a cujas reivindicações devem responder com perspicácia e consciência. Eles assumem que esse "Caminho" é um conjunto de características qualitativas -de fato, como Pitágoras deveria ver, de forma que todo objeto possui exclusivamente. Por fim, eles assumem que essa forma e essas qualidades compreendem um "Caminho" que existe em uma constelação maior de interrelações -uma que um mentalismo estritamente cerebral geralmente ignora. Talvez mais essencialmente, os esquimós de Anvilik e os índios das planícies se colocam em uma *ordem* de fenômenos, um habitat orgânico organizado, que nunca apenas "cai" junto como um acúmulo de "objetos", mas sempre - talvez até por definição- *forma* um organismo ou uma totalidade orgânica que deriva do *nîsus* da "matéria". Quer Deus jogue dados com o mundo ou não, para usar a frase conciliatória de Einstein, o mundo nunca "fica solto". Essa intuição não tem preço, mesmo quando consideramos o mínimo de coisas. O marfim *tem* seu "grão", sua estrutura e forma internas; bons artesãos devem saber *onde* esculpir e modelar para levar um material à altura de sua perfeição estética. Qualquer resultado que seja cada vez menos perfeito do que poderia ser é uma violação desse "grão" e um insulto à sua integridade. Um cavalo também tem seu "grão" ou seu "Caminho" - seus nervos espinhosos, sua necessidade de atenção, sua capacidade de temer, seu prazer em brincar. Por trás de sua intimidade verbal, existe uma riqueza de sensibilidade que o cavaleiro deve explorar para que o cavalo atinja sua própria capacidade de perfeição -para que suas potencialidades sejam realizadas.

O habitat da humanidade está, portanto, latente com fenômenos que "são", outros que estão "se tornando" e ainda outros



que "serão". Nossas imagens da técnica não podem fugir da natureza altamente fluida do mundo em que vivemos e da natureza altamente fluida da própria humanidade. A imaginação do design de nossos tempos deve ser capaz de abranger esse fluxo, essa dialética (para usar um termo grosseiramente abusado), para não o atravessar com arrogância arbitrária e autoconfiança dogmática. Subservir nosso ambiente já frágil apenas ao que a humanidade sozinha "pode ser" -e definitivamente ainda não é- é mergulhar o mundo em uma escuridão que é em grande parte criada por nós, manchar a clareza de que sua própria evolução milenar a sabedoria produziu. Ainda somos uma maldição sobre a evolução natural, não sua realização. Até que nos tornemos o que *deveríamos* ser na constelação da vida, faríamos bem em viver com um medo do que *podemos* ser.

Da ordem à razão e ao significado; da história natural graduada da mente ao surgimento da mente humana; da subjetividade orgânica do todo à subjetividade cerebral de algumas de suas partes; do mítico "caminho" ao "caminho" bem informado - todos esses desenvolvimentos, com suas várias pressuposições sobre o conhecimento e suas intuições sobre a realidade, não negam os pressupostos e intuições da ciência convencional. Eles simplesmente questionam as reivindicações da ciência à universalidade. <sup>49</sup>

O pensamento grego também teve suas visões de conhecimento e verdade. Moira, a chamada deusa do destino, que antecedeu as divindades do Olimpo, combinou Necessidade e Direito. Ela era o significado que faltava apenas de uma explicação, o ponto ético para o qual convergia uma causalidade aparentemente cega. Não há nada "primitivo" ou meramente mitopéico nessa visão de causalidade. Pelo

---

<sup>49</sup> Para que não haja qualquer mal-entendido sobre essa afirmação, repito que não estou questionando introspecção científica e método como tal, mas sim suas reivindicações preemptivas, muitas vezes metafísicas, sobre todo o cosmos do conhecimento. Nesta visão, eu ficaria com Hegel, cuja distinção entre "razão" e "entendimento" nunca foi tão válida quanto hoje. Pensamento especulativo -imaginação, arte e intuição- não é menos uma fonte de conhecimento do que o raciocínio indutivo-dedutivo, a verificação empírica e os cânones científicos da prova. A totalidade deve aplicar-se tanto em nossos métodos quanto na evolução da realidade.

contrário, pode ser muito sofisticado e exigente para a mente orientada mecanicamente compreender.

Para colocar a questão diretamente, o "como" das coisas é inadequado, a menos que possa ser esclarecido pelo "por quê". Eventos que não têm a coerência do significado ético são meramente aleatórios. Eles são estranhos não apenas para a ciência, mas também à natureza, pois ainda mais que o proverbial "vácuo", a natureza abomina a incoerência da desorganização, a falta de significado que advém da desordem. E dificilmente é humilhante para a ciência, ao reconsiderar seus pressupostos metafísicos, dar lugar a outros pressupostos metafísicos que podem iluminar áreas de subjetividade para as quais uma perspectiva estritamente científica provou ser cega.

Essas observações nada mais são do que um guia para um projeto maior -uma filosofia da natureza- que pode esperar resolver os problemas que levantei. No entanto, juntos, sua influência na tecnologia é imensa. Certamente, a máquina industrial parece ter decolado sozinha sem o motorista (para reformular Horkheimer), mas essa metáfora tende a ser uma desculpa para atribuir muita autonomia à máquina. O motorista ainda está lá. Mais do que a natureza, nós que criamos esta máquina devemos ser despertados de nosso próprio sono. Antes de desenvolvermos completamente a máquina, começamos a organizar nossas sensibilidades, relacionamentos, valores e objetivos em torno de uma empresa cósmica para mecanizar o mundo. O que esquecemos no processo é que também ocupamos o mundo que procuramos mecanizar.

# 10 A MATRIZ SOCIAL DA TECNOLOGIA

Tão sério quanto a extensão em que mecanizamos o mundo é o fato de que não podemos distinguir o que é *social* em nossas vidas do que é técnico. Em nossa incapacidade de distinguir os dois, estamos perdendo a capacidade de determinar qual é o objetivo de preservar o outro. Aqui está o núcleo de nossas dificuldades em controlar a máquina. Não temos um senso da *matrix* social na qual todas as técnicas devem ser incorporadas -do significado social no qual a tecnologia deve ser vestida. Em vez disso, encontramos a concepção helênica de *techné* na forma de uma caricatura grotesca de si mesma: uma *techné* que não é mais governada por um senso de limite. Nossa própria concepção de *techné*, completamente gerada no mercado, tornou-se tão ilimitada, tão ilimitada e tão amplamente definida que usamos seu vocabulário ("entrada", "saída", "feedback" *ad nauseam*) para explicar nossas inter-relações mais profundas -que conseqüentemente são tornados superficiais e banais. Em sua tendência maciça de colonizar todo o terreno da experiência humana, a técnica agora eleva a necessidade apocalíptica de deter seu avanço, redefinir seus objetivos, reorganizar suas formas, redimensionar suas dimensões -acima de tudo, reabsorvê-las de volta às formas orgânicas da vida social e formas orgânicas de subjetividade humana.

O problema histórico da técnica não reside em seu tamanho ou escala, sua "suavidade" ou "dureza", muito menos a produtividade ou eficiência que lhe rendeu a reverência ingênua das gerações anteriores; o problema está em como podemos *conter* (ou seja, absorver) as técnicas dentro de uma sociedade emancipatória. Em si, "pequeno" não é bonito nem feio; é apenas pequeno. Alguns dos sistemas sociais mais desumanizadores e centralizados foram criados a partir de tecnologias muito "pequenas"; mas burocracias, monarquias e forças militares transformaram esses sistemas em cacos brutalizantes para subjugar a humanidade e, mais tarde, tentar subjugar a natureza. Certamente, uma técnica em larga escala promoverá o desenvolvimento de uma sociedade opressivamente em larga escala; mas toda sociedade distorcida segue a dialética de sua própria

patologia de dominação, independentemente da escala de suas técnicas. Ela pode transformar o "pequeno" no repulsivo com a mesma certeza que pode imprimir um desprezo arrogante nos rostos das elites que a administram. Termos como "grande", "pequeno" ou "intermediário" e "rígido", "macio" ou "suave" são simplesmente externos -os atributos dos fenômenos ou das coisas e não os essenciais. Eles podem nos ajudar a determinar suas dimensões e pesos, mas não *explicam* as qualidades imanentes da técnica, principalmente no que se refere à sociedade.

Infelizmente, uma preocupação com tamanho técnico, escala e até arte desvia nossa atenção dos problemas mais significativos da técnica -principalmente os vínculos com os ideais e as estruturas sociais da liberdade. A escolha entre uma técnica libertária e uma autoritária foi proposta por Fourier e Kropotkin gerações atrás, muito antes de Mumford desnaturar a palavra libertário no termo mais socialmente respeitável e amorfo, democrático.<sup>50</sup> Mas essa escolha não é peculiar ao nosso tempo; possui uma linhagem longa e altamente complexa. A cerâmica requintadamente projetada de um mundo artesanal desaparecido, os móveis lindamente trabalhados, os padrões coloridos e sutilmente complexos de têxteis, os ornamentos cuidadosamente trabalhados, as ferramentas e armas lindamente esculpidas -tudo isso atesta uma riqueza de habilidades, um cuidado com o produto, a um desejo de auto-expressão e a uma preocupação criativa por detalhes e singularidade que desapareceu quase completamente da atividade produtiva de nossos dias. Nossa admiração por esses trabalhos artesanais inconscientemente se estende a um senso de inferioridade ou perda do mundo artesanal em que foram formados -um mundo que é ainda mais impressionante porque reconhecemos o alto grau de subjetividade expresso pelos objetos. Sentimos que os seres humanos identificáveis imprimiam suas personalidades nesses bens; que possuíam uma sensibilidade altamente sintonizada com os materiais que manuseavam, as ferramentas que usavam e as normas artísticas seculares que sua cultura estabeleceu ao longo de inúmeras gerações. Em última análise,

---

<sup>50</sup> Eu acrescentaria que a frase "técnicas libertárias", distinta de "técnicas democráticas", tornou-se ainda mais necessária hoje. "Democracia no local de trabalho" chegou a significar pouco mais do que uma abordagem participativa da atividade produtiva, não uma abordagem emancipatória. Uma "técnica democrática" não é necessariamente não-hierárquica ou ecológica.

o que nos desperta emocionalmente é o fato de que esses objetos atestam um espírito humano fecundo, uma subjetividade criativa que articula sua herança cultural e sua riqueza em materiais que, de outra forma, poderiam parecer pedestres e além do mérito artístico em nossa própria sociedade. Aqui, a auréola surreal em torno das coisas cotidianas -a reconquista da vida cotidiana por uma integração pulsante de mãos, ferramentas, mente e materiais- foi realmente alcançada não apenas como parte do programa metafísico dos intelectuais europeus, mas também pelas pessoas comuns que viveram essa vida.

Mas, em nossa preocupação com a habilidade, o cuidado e a sensibilidade dos artesãos tradicionais, esquecemos com facilidade a natureza da cultura que produziu o artesão e o artesanato. Aqui, refiro-me não à sua escala humana, sua sensibilidade aos valores e seu impulso humanístico, mas aos fatos mais sólidos da estrutura social e de suas formas ricas. O fato de os esquimós terem fabricado seus equipamentos com um cuidado considerável porque eles tinham um alto senso de cuidado um pelo outro é óbvio o suficiente, e que a qualidade animada de seus ofícios revelou um senso interno de animação e subjetividade dificilmente precisa ser enfatizada. Mas, em última análise, todos esses desideratos surgiram da estrutura libertária da comunidade esquimó. Tampouco foi esse o caso nas comunidades do Paleolítico tardio e do Neolítico primitivo (ou da sociedade orgânica em geral), cujos artefatos ainda nos encantam e cujas tradições mais tarde formaram a base comunitária e estética das "altas civilizações" da antiguidade. Na medida em que suas tradições sociais mantêm sua vitalidade, mesmo de forma vestigial, suas habilidades, ferramentas e artefatos mantêm a impressão muito importante do artesão concebido como um ser autocriativo, um sujeito autoprodutivo.

Inicialmente, um libertário se distingue de uma técnica autoritária por mais do que apenas a escala de produção, o tipo ou tamanho dos implementos, ou mesmo a maneira como o trabalho é organizado, por mais importantes que sejam. Talvez a razão mais crucial para o que produz essa distinção seja o surgimento de uma técnica *institucional*: a corporação sacerdotal; as burocracias lentamente emergentes que a cercam; depois as monarquias e as forças militares que a anteciparam; de fato, os próprios sistemas de

crenças que validam toda a estrutura hierárquica e fornecem o núcleo autoritário de uma técnica autoritária. Excedentes materiais luxuosos não produziam hierarquias e classes dominantes; antes, hierarquias e classes dominantes produziam excedentes materiais luxuosos. Mumford pode estar perfeitamente correto ao observar que uma das primeiras máquinas a aparecer na história não era um conjunto inanimado de componentes técnicos, mas uma "megamáquina" altamente animada de seres humanos em massa cujo trabalho coordenado em larga escala criou as enormes obras públicas e mortuárias das primeiras "civilizações". Mas as crescentes *burocracias* religiosas e seculares eram ainda mais tecnicamente autoritárias. De fato, foram as *primeiras* "máquinas" que eventualmente tornaram possível a "megamáquina" -que a mobilizaram e direcionaram suas energias para fins autoritários.

No entanto, a conquista mais relevante dessas burocracias não foi a coordenação e a racionalização dessa máquina humana recém-desenvolvida; foi a eficácia com a qual eles reduziram seus súditos animados, seus vastos exércitos de camponeses e escravos, a objetos totalmente inanimados. A "megamáquina" poderia ser dissolvida tão facilmente quanto poderia ser mobilizada; seus componentes humanos viveram a maior parte de suas vidas na matriz orgânica de uma sociedade de aldeia. Mais importante que a "megamáquina" foi a extensão em que as tecnologias institucionais objetivavam o trabalho que gerava e, sobretudo, os trabalhadores que a formaram.

O trabalho e o trabalhador sofreram não apenas sob o chicote da exploração material, mas ainda mais sob o chicote da degradação espiritual. Como já observei, as primeiras hierarquias e classes dominantes mantiveram suas reivindicações de soberania não apenas por um processo de elevação, mas também por um processo de degradação. Os vastos exércitos de trabalhadores em sistema de corveia que arrastaram enormes blocos de pedra ao longo das margens do Nilo para construir pirâmides forneceram uma imagem não apenas de uma humanidade oprimida, mas de bestas desumanizadas -em última análise, de objetos inanimados sobre os quais seus capatazes e governantes poderiam exercer seu senso de

poder.<sup>51</sup> O suor deles formava o bálsamo da regra; o fedor de seus corpos, um incenso à tirania; seus cadáveres, um trono para os homens mortais viverem pelas normas inebriantes das divindades. Para muitos, tornar-se menos era fazer com que poucos se tornassem mais.

É difícil para nós entender que estruturas políticas não podem ser menos técnicas que ferramentas e máquinas. Em parte, essa dificuldade surge porque nossas mentes foram impressas por uma metafísica dualística de "estruturas" e "superestruturas". Dissecar a experiência social nas áreas econômica e política, técnica e cultural tornou-se uma questão de segunda natureza que resiste a qualquer fusão de uma com a outra. Mas essa tendência também se deve em parte a uma prudência política oportunista, cautelosa em confrontar as duras realidades do poder em um período de acomodação social. Melhor e mais seguro lidar com as técnicas como ferramentas, máquinas, trabalho e design do que como instituições políticas coercitivas que organizam os próprios implementos, trabalho e imaginação envolvidos no conjunto técnico moderno. Melhor lidar com como esses meios atingem certas formas destrutivas ou construtivas na paisagem natural do que explorar as deformações que produzem na própria subjetividade.

Uma tecnologia libertadora pressupõe instituições libertadoras; uma sensibilidade libertadora requer uma sociedade libertadora. Da mesma forma, é difícil conceber artesanato artístico sem uma sociedade artisticamente trabalhada, e a "inversão de ferramentas" é impossível sem uma inversão radical de todas as relações sociais e produtivas. Falar de "tecnologias apropriadas", "ferramentas de convívio" e "simplicidade voluntária", sem desafiar *radicalmente* as "tecnologias" políticas, as "ferramentas" da mídia e as "complexidades" burocráticas que transformaram esses conceitos em

---

<sup>51</sup> Essa maldição do anão coroado permanece, da pirâmide de Quéops aos campos de concentração de Hitler e Stalin - de fato, das minas de prata de Laurium às fábricas têxteis de Manchester. Muito mais repulsivo que o hedonismo material da tirania é o seu maior luxo individual: seu princípio de prazer da dor. Para deleitar-se com o espetáculo da degradação e do sofrimento, os governantes criaram enormes moradias e palácios cuja construção consumia a vida de milhares apenas para fornecer um abrigo cósmico para poucos. Não foi por acaso que os faraós do Egito concluíram seus túmulos muito antes de morrerem: o prazer repugnante de testemunhar a construção desses edifícios estritamente criados pelo homem foi tão grande quanto a contemplação de sua própria grandeza.

"formas de arte" elitistas é trair completamente sua promessa revolucionária como um desafio à estrutura social existente. O que torna a mentalidade de "nave espacial" de Buckminster Fuller e a mentalidade de design do "como fazer" catálogos, periódicos e impressões do "movimento da tecnologia apropriada" particularmente desagradável, é a sua disposição de fazer compromissos "pragmáticos" com as tecnologias políticas dos governos e agências quase-governamentais que nutrem as próprias tecnologias que professam se opor.

Uma vez que admitimos que o termo "técnica" também deve incluir instituições políticas, gerenciais e burocráticas, somos obrigados a procurar as esferas não técnicas -as esferas *sociais*- que resistiram ao controle técnico da vida social. Mais precisamente, como a esfera social pode absorver as máquinas que promovem a mecanização da sociedade? Eu já notei que a grande maioria da humanidade resistia frequentemente ao desenvolvimento técnico. Historicamente, os europeus estavam quase sozinhos na disposição de aceitar e promover a inovação técnica de forma acrítica. E mesmo essa tendência ocorreu bastante tarde, com o surgimento do capitalismo moderno. O enigma histórico do que torna algumas culturas mais propensas a desenvolvimentos técnicos do que outras só pode ser resolvido concretamente -explorando várias culturas internamente e revelando, se possível, a natureza de seu desenvolvimento.

A característica mais importante da técnica em um complexo social pré-industrial é a extensão em que ela normalmente é *adaptativa* e não *inovadora*. Onde uma cultura é rica em estrutura social, onde desfruta de uma riqueza de relacionamentos humanos, responsabilidades comunitárias e um corpo compartilhado de preocupações mútuas, tende a *elaborar* um novo conjunto técnico em vez de "desenvolvê-lo". Controladas pelas restrições de usufruto, complementaridade, mínimo irredutível e desacumulação, as sociedades primitivas tendiam a *elaborar* técnicas com considerável prudência e com grande sensibilidade na medida em que poderiam ser integradas às instituições sociais existentes. Normalmente, a capacidade da técnica de alterar significativamente uma estrutura social era a exceção. A inovação técnica ocorreu em resposta a



grandes mudanças climáticas ou a invasões violentas que frequentemente transformavam tanto o invasor quanto o invadido. Mesmo quando a "superestrutura" de uma sociedade mudou consideravelmente ou adquiriu um caráter altamente dinâmico, a "estrutura" da sociedade mudou pouco ou nada. O "enigma da imutabilidade das sociedades asiáticas", como Marx deveria chamá-lo, é de fato a solução para todo o quebra-cabeça da interação da sociedade com as técnicas. Onde as técnicas -burocráticas, sacerdotais e dinásticas, bem como ferramentas, máquinas e novas formas de trabalho- invadiam a vida social de tribos e aldeias, estas tendiam a bifurcar-se das primeiras e desenvolveram uma vida e dinâmica próprias. Os verdadeiros poderes da aldeia asiática de resistir a invasões técnicas ou de assimilá-las às suas formas sociais não residem em uma "divisão sistemática do trabalho", como Marx acreditava. Seus poderes de resistência residem na intensidade da vida familiar indiana, no alto grau de cuidado, mutualismo, cortesia e comodidades humanas que os moradores compartilhavam como normas culturais, nos rituais que cercavam a vida pessoal e social, no profundo senso de enraizamento em um grupo comunitário e no profundo sentido de significado que essas elaborações culturais transmitiam à comunidade.

É surpreendente aprender como a inovação técnica deixou vastos aspectos da vida social intocados e frequentemente contribuiu muito pouco para uma explicação dos principais desenvolvimentos históricos. Apesar do extraordinário conjunto técnico criado, a Revolução Neolítica mudou relativamente pouco nas sociedades que a promoveram ou adotaram suas técnicas. Dentro da mesma comunidade, a caça coexistia com sistemas de horticultura recém-desenvolvidos, até o limiar da "civilização", e frequentemente na antiguidade em muitas áreas. Os assentamentos de vilarejos, geralmente altamente móveis na Europa Central, mantinham fortes características tribalísticas no Oriente Próximo. O trabalho de James Mellaart em Central Huyuk, uma cidade neolítica no centro da Turquia, apresenta uma comunidade considerável de milhares de pessoas -bem equipadas com uma tecnologia bastante sofisticada- que aparentemente se distinguiu por sua matricentricidade, seu caráter igualitário e suas qualidades pacíficas. Tão recentemente quanto 350 d.C., os índios da cultura Nazca nas regiões costeiras do Peru

forneceram "o quadro geral [de] um povo democrático sedentário sem distinções de classe ou autoritarismo marcantes, possivelmente sem uma religião estabelecida", observa J. Alden Mason. Ao contrário da cultura Moche vizinha do mesmo período, a cultura Nazca exhibe

menos diferença na "riqueza" ou pobreza dos túmulos, e as mulheres parecem estar em igualdade com os homens a esse respeito. A aparente ausência de grandes obras públicas, de extensas características de engenharia e de pirâmides de templos implica falta de liderança autoritária. Em vez disso, o tempo de lazer das pessoas parecem ter sido gastas na produção individual, especialmente na fabricação de tecidos perfeitos e requintados e vasos de cerâmica.

De maneira alguma está claro que técnicas neolíticas como cerâmica, tecelagem, metalurgia, cultivo de alimentos e novos meios de transporte alteraram em qualquer sentido qualitativo os valores de usufruto, complementaridade e o mínimo irredutível que prevalecia nas sociedades de caça e coleta. Em muitos casos, eles podem os ter reforçado. No momento em que as palavras "Revolução Neolítica" pretendem transmitir amplas mudanças sociais que as inovações técnicas induzem, pode ser prudente restabelecer algum equilíbrio, enfatizando a continuidade de valores, perspectivas e responsabilidades da comunidade que as novas aldeias preservaram e possivelmente aprimorado.

A pré-história do Novo Mundo é uma mina de dados, questões provocativas e possibilidades imaginativas tão fortemente influenciadas pelas interpretações neomarxistas que suas culturas parecem ser meras reações a fatores climáticos e técnicos. Depois de categorizarmos as comunidades indígenas de acordo com os inventários de seus "kits de ferramentas" e do ambiente que os rodeia, muitas vezes nos surpreendemos ao descobrir quão marcadamente se assemelham uns aos outros na sua substância cultural básica, mesmo cerimonialmente. Entre bandos, tribos, chefias e estados, encontramos uma extraordinária semelhança de perspectivas, convenções humanas básicas, solidariedade comunitária e cuidado mútuo, que tendem a anular suas diferentes atividades econômicas como coletores de alimentos, caçadores, cultivadores de alimentos e as várias combinações deles. Essas semelhanças são mais fortes no nível

comunitário da sociedade, não em suas cúpulas políticas ou quase-políticas.

A técnica, no significado estreito e instrumental do termo, não explica total ou mesmo adequadamente as diferenças institucionais entre uma federação razoavelmente democrática como os iroqueses e um império altamente despótico como os incas. Do ponto de vista estritamente instrumental, as duas estruturas eram suportadas por "kits de ferramentas" quase idênticos. Ambos se envolveram em práticas hortícolas organizadas em torno de implementos primitivos e enxadas de madeira. Suas técnicas de tecelagem e metalurgia eram muito semelhantes; seus recipientes eram igualmente funcionais. Como todas as sociedades do Novo Mundo, os dois careciam de animais domésticos grandes para fins agrícolas, arados, veículos com rodas, rodas de olaria, máquinas de fiar e tecer mecânicas, um conhecimento de fundição, fole e ferramentas de carpintaria modestamente avançadas -em resumo, praticamente todas as técnicas que marcam os avanços mais significativos do neolítico. Quando olhamos para os "kits de ferramentas" Iroquois e Inca, parecem mais próximos do Paleolítico tardio do que do Neolítico alto. Também não encontramos diferenças marcantes entre eles em sua orientação para compartilhar, ajuda comunitária e solidariedade interna. No nível comunitário da vida social, as populações iroqueses e incas eram imensamente semelhantes -e ricamente articuladas em suas qualidades sociais e culturais.

No entanto, no nível *político* da vida social, uma estrutura confederada democrática de cinco tribos indígenas da floresta obviamente difere decisivamente de uma estrutura despótica centralizada das chefias indígenas das montanhas. A primeira, uma confederação altamente libertária, foi cimentada por chefes eleitos, mas revogável (em alguns casos escolhidos por mulheres), assembleias populares, um processo de tomada de decisão consensual no conselho tribal unido em questões de guerra, prevalência de descendência matrilinear e um considerável grau de liberdade pessoal. Este último, um estado massivamente autoritário, estava centrado na pessoa de um "imperador" deificado com poder teoricamente ilimitado; foi marcado por uma infraestrutura burocrática distante, por descendência patrilinear e por um campesinato totalmente subserviente. A administração comunitária de recursos e produtos

entre as tribos iroqueses ocorreu no nível do clã. Por outro lado, os recursos incas eram em grande parte estatais, e grande parte da produção do império era simplesmente confisco de alimentos e materiais têxteis e sua redistribuição de armazéns centrais e locais. Os iroqueses trabalhavam juntos livremente, mais por inclinação do que por compulsão; o campesinato inca fornecia mão-de-obra temporária a um aparato do sacerdócio e do Estado claramente explorador, sob um sistema de administração quase industrial.

Sem dúvida, fatores climáticos e geográficos ajudaram a esculpir a estrutura desenvolvida pelos dois sistemas de associação. Uma área altamente arborizada tenderia a produzir unidades políticas mais frouxas do que abrir razoavelmente áreas geográficas, onde a visibilidade entre as comunidades era alta. A fisiografia variada dos Andes, do vale exuberante da Amazônia às encostas praticamente áridas do Pacífico, teria valorizado muito o trabalho mobilizado, uma combinação de recursos de diferentes ecossistemas e uma redistribuição de bens mais segura e diversificada. Mas o terreno muito montanhoso que promoveu a descentralização entre as *poleis* gregas não pareceu inibir a centralização entre os incas, e as terras temperadas das florestas que fomentaram uma sociedade hierárquica na Europa medieval não impediram a elaboração soberba de uma democracia igualitária na América pré-colombiana.

Uma retrospectiva e uma escolha altamente seletiva de "kits de ferramentas" podem nos ajudar a descrever *como* um bando se transformou em uma tribo, uma tribo em uma chefia e uma chefia em um estado, mas elas não explicam *por que* esses desenvolvimentos ocorreram. Desde tempos imemoriais, hierarquias e classes usaram mudanças de ênfase para reverter as relações sociais dos sistemas de liberdade para os de governo, sem abandonar um único termo do vocabulário da sociedade orgânica. Ironicamente, essa astúcia por parte dos governantes indica até que ponto a comunidade valorizou suas tradições igualitárias e complementares.

Independentemente da pré-história do Novo Mundo, um vasto desenvolvimento social começou muito mais cedo no Oriente Próximo, a partir do qual irradiava por todo o continente eurasiático. A "Revolução Neolítica" do Velho Mundo foi tecnicamente mais

dramática e mais antiga que a do Novo. Mas a técnica, em um sentido estritamente instrumental, explica surpreendentemente pouco sobre os amplos desenvolvimentos que levaram a sociedade a sistemas semi-industrializados -de fato, relativamente mecanizados- de agricultura, cerâmica, metalurgia, tecelagem e, acima de tudo, um sistema altamente coordenado de mobilização de mão-de-obra.

Nenhum dos grandes impérios da antiguidade se desenvolveu substancialmente além das técnicas tardias do Neolítico ou da Idade do Ferro. Do ponto de vista estritamente instrumental, seu conjunto técnico era notável por sua pequena escala. Como Henry Hodges comenta em sua ampla avaliação das técnicas clássicas:

De fato, o mundo antigo sob o domínio de Roma alcançara uma espécie de do clímax no campo tecnológico. No final do período romano, muitas tecnologias haviam avançado tanto quanto possível com o equipamento possível e, para maiores progressos, uma planta maior ou mais complexa foi requerida. Apesar do fato de que os romanos eram bastante capazes de se envolver em empreendimentos gigantescos, suas tecnologias permaneceram no pequeno nível do equipamento. Assim, por exemplo, se fosse necessário aumentar a produção de ferro, o número de fornos foi multiplicado, mas os próprios fornos permaneceram do mesmo tamanho. Qualquer que seja a causa, a ideia de construir um forno maior e a concepção de máquinas para trabalhar, parece ter estado além da mente romana. Como resultado, os últimos séculos de dominação romana produziu muito pouco que era tecnologicamente novo. Nenhuma nova matéria-prima foi descoberta, nenhum novo processo foi inventado e, de fato, pode-se dizer que antes da queda de Roma, todas as inovações tecnológicas haviam cessado.

Mas a inovação certamente existia -não nos instrumentos de produção, mas nos instrumentos de administração. Em termos de sua burocracia de longo alcance, sistema legal, forças militares, mobilização do trabalho e centralização do poder, o Império Romano em seu auge era o herdeiro, se não equivalente, do aparato autoritário dos impérios precedentes.

Provavelmente, nenhum sistema imperial no Velho Mundo alcançou os atributos totalitários do Egito ou a brutalidade da Assíria. O trabalho de corveia deu ao Oriente Próximo seus edifícios públicos, templos, necrotérios, esculturas e símbolos megalíticos e seus

trabalhos de irrigação altamente coordenados. O Egito e a Mesopotâmia abriram o caminho, recrutando centenas de milhares para elevar as estruturas que ainda monumentalizam sua existência. Mas o domínio inicial do trabalho pelos despotismos do Oriente Próximo não estabeleceu distinções de classe ou status: artesãos, camponeses, gente da cidade e rural, ricos e pobres, escribas e trabalhadores, até sacerdotes egípcios tal como suas congregações - todos estavam sujeitos às exigências trabalhistas do Estado. Mais tarde, essa "democracia" do trabalho seria violada, até dar lugar a um fardo visivelmente oneroso para os agrários e urbanos pobres.

Nas regiões com pequenos agricultores, era difícil estabelecer estados totalitários. Onde sua posição estava enfraquecida ou onde grandes excedentes de trabalho estavam prontamente disponíveis, os estados centralizados eram muito mais possíveis e frequentemente desenvolvidos. Cartago e Roma cultivaram o sistema de *latifúndios*: uma economia de plantações trabalhada por trabalho de quadrilha (em grande parte escravos). Esparta introduziu um sistema comunista de *elite* de guerreiros, no qual cada cidadão, ao nascer, recebia uma pequena outorga de propriedade do Estado, trabalhada por escravos hilotas, que retornavam à *polis* após sua morte. Em contrapartida, Atenas e a Palestina Hebraica desenvolveram uma casta de fazendeiros que trabalhava a terra com trabalho familiar e frequentemente com dois ou três escravos.

Mas, com exceção de alguns estados baseados no agricultor individual, a marca autêntica das primeiras "civilizações" era um extenso sistema de trabalho mobilizado -parcial ou totalmente dedicado ao cultivo de alimentos e a obras monumentais. Onde eram necessários sistemas de irrigação elaborados, a subclasse de sociedades ribeirinhas obtinha indubitavelmente maior segurança material desses sistemas totalitários de organização e redistribuição do trabalho do que teriam desfrutado por conta própria. Os registros mortuários egípcios comemoram o sucesso com o qual os faraós aliviam a fome local. Mas o que os camponeses adquiriram na forma de conter as incertezas da natureza podem ter mais do que perdido no trabalho oneroso que lhes foi exigido por obras monumentais, muitas vezes frívolas. Também não podemos ter muita certeza, ao contrário dos arqueólogos de uma geração atrás, que os regimes altamente centralizados do Velho Mundo (e Novo) aumentaram muito a

coordenação e a eficácia dos sistemas de irrigação aluvial. Uma rede cuidadosamente cuidada de trincheiras, canais e piscinas havia aparecido em áreas áridas muito antes de surgirem as "altas civilizações" da antiguidade. O fato de as comunidades "hidráulicas" do mundo pré-dinástico terem sido gravemente afetadas por conflitos sobre os direitos da água e da terra era claramente um problema sério, mas a centralização costumava servir apenas para aumentar a nível de conflito para um ainda mais destrutivo entre reinos e impérios.

Do Novo Mundo ao Velho, a estupenda elaboração de estados centralizados e a proliferação de tribunais, nobres, sacerdócios e elites militares foi apoiada por uma tecnologia institucional altamente parasitária de dominação composta por exércitos, burocratas, fiscais, fazendeiros, agências jurídicas e um séptico, frequentemente brutal sistema de crenças, baseado no sacrifício e na autoabnegação. Sem essa tecnologia política, a mobilização do trabalho, a coleta de vastos excedentes materiais e a implantação de um "kit de ferramentas" surpreendentemente simples para tarefas técnicas monumentais seriam inconcebíveis. Além da responsabilidade de reunir um grande número de seres humanos em tarefas organizadas, esse sistema tinha três objetivos essenciais: intensificar o processo de trabalho, abstraí-lo e objetivá-lo. Um esforço cuidadosamente planejado foi realizado para reunir o trabalho, de modo que o Estado pudesse extrair todo o trabalho das "massas", reduzir o trabalho a um tempo de trabalho indiferenciado e transmutar os seres humanos em meros instrumentos de produção. Historicamente, essa trindade profana de intensificação, abstração e objetivação pesava mais sobre a humanidade como um veredicto maligno do desenvolvimento social do que o mito da teologia sobre o pecado original. Nenhuma "revolução" em ferramentas e máquinas foi necessária para produzir essa aflição. Ela decorreu principalmente da elaboração da hierarquia em elites guerreiras cristalizadas e da gênese de uma técnica institucional de administração amplamente incorporada no Estado, particularmente na burocracia que administrava a economia. Mais tarde, essa técnica de administração deveria adquirir um caráter altamente industrial e encontrar sua expressão mais marcante no moderno sistema fabril.

A economia senhorial da Idade Média, como o sistema de guildas de suas cidades, nunca chegou a um acordo social com conceitos antigos de trabalho e técnica. Infundidas pelos conceitos romanos de justiça, as tradições tribalistas germânicas existiram durante séculos em tensão não resolvida com as reivindicações centralistas de monarquias materialmente fracas e um papado ideologicamente suspeito. Forçada a voltar de seu mar interior, a Europa foi enterrada em suas enormes florestas, pântanos e montanhas -vítima de seus próprios invasores amaldiçoados do norte e do leste. Aqui, o senhorial tornou-se o interregno social que abriu caminho para um novo ponto de partida histórico. A partir do século XI, as técnicas avançaram com uma energia que não era vista desde a Revolução Neolítica. Em ordem sucessiva, o uso de moinhos de vento foi seguido pela coleira (que possibilitava puxar arados pesados e transportar mercadorias do interior por baixo custo), atingindo avanços na metalurgia e nas ferramentas metálicas, um sistema imponente de agricultura altamente desenvolvida, uma técnica complexa de máquinas baseadas principalmente em componentes de madeira e uma versão sofisticada da roda d'água antiga que surpreenderia os engenheiros romanos mais informados.

No entanto, nenhuma dessas inovações técnicas produziu mudanças decisivas nas relações sociais medievais. Exceto pela *polis* grega, as cidades medievais eram geralmente mais democráticas que os centros urbanos da antiguidade, o sistema agrário menos mobilizado e racionalizado, as ocupações artesanais mais individualistas e estruturadas democraticamente. Não podemos explicar essa constelação favorável de circunstâncias sociotécnicas sem notar que o Estado e suas burocracias haviam atingido um ponto mais baixo na história da centralização e burocratização políticas. Até o surgimento de estados-nação na Inglaterra, França e Espanha, entre os séculos XV e XVII, a Europa estava comparativamente livre dos despotismos e burocracias que revestiam a vida social do norte da África, do Oriente Próximo e da Ásia.

A única classe a se beneficiar mais do crescente Estado-nação foi a burguesia europeia. Monarquias cada vez mais centralizadas e seus crescentes subordinados burocráticos impuseram a paz do rei nas rotas comerciais da Europa, as cortes do rei nos sistemas de justiça



arbitrários locais, a casa da moeda do rei na moeda metálica irregular distribuída pelos barões ladrões financeiros, a marinha do rei nos ninhos de piratas marítimos e exércitos do rei em mercados recém-colonizados. Essa estrutura, ainda mais do que quaisquer "avanços" consideráveis em técnicas instrumentais, forneceu a base para o próximo grande sistema de mobilização de mão-de-obra: a fábrica. As origens modernas do trabalho abstrato são encontradas não apenas na economia de mercado e seu sistema monetário de taxas de câmbio claramente definido, mas também no campo inglês. Lá, os "fatores" que carregavam matérias-primas e tecidos semiacabados para os trabalhadores rurais acabaram reunindo-os sob um único teto (uma "fábrica") para racionalizar e intensificar um corpo de técnicas bastante tradicional sob o olhar atento dos capatazes e o olhar gelado de empreendedores industriais mesquinhos, sem coração e astutos.

A fábrica primitiva não introduziu nenhuma novidade técnica abrangente, exceto a abstração, racionalização e objetificação do trabalho e sua incorporação nos seres humanos. Fiação, tecelagem e tingimento ainda eram realizados com todas as máquinas que os cottagers usavam em suas próprias casas por gerações. Não foram adicionados motores ou motores principais a este conjunto antigo até que o maquinário para fiação, tecelagem e tingimento de fios fosse inventado um século mais tarde. Mas uma nova técnica substituíra a antiga: a técnica da supervisão, com sua intensificação sem coração do processo de trabalho, sua introdução incessante de medo e insegurança e suas formas degradantes de comportamento de supervisão. Onde os "fatores" compravam produtos, não pessoas, a fábrica comprava pessoas, não produtos. Essa redução de mão-de-obra de sua incorporação em produtos para a capacidade das pessoas foi decisiva; transformou indivíduos bastante autônomos em produtos totalmente administrados e deu aos produtos uma autonomia que os fez parecer pessoas. A qualidade animada que as coisas adquiriram -qualidades que Marx apropriadamente chamou de "fetichismo das mercadorias"- foi comprada às custas das qualidades animadas das pessoas. Uma subclasse estava sendo produzida quase tão inorgânica quanto a fábrica em que trabalhava e as ferramentas utilizadas -uma transubstanciação da própria humanidade que teria

consequências profundas no legado de dominação e no futuro da liberdade humana.

Deixando de lado o estupendo conjunto de dispositivos e motores principais que a fábrica deveria comandar em seu serviço, sua conquista técnica mais importante ocorreu nas técnicas de administração. Não menos importante do que o seu armamento técnico em evolução foi a evolução da sociedade anônima para a corporação multinacional e do capataz muscular e magro para o executivo corporativo multilíngue e suave. Tampouco o Estado deveria ser poupado de sua própria mudança de uma corte real, com juízes e escribas borrifados de tinta, hegaram a ser uma população burocrática estupenda que, juntamente com seu braço militar, formou um estado-nação por si só, dentro dos limites da nação. O aparato burocrático que sustentava as monarquias abertamente totalitárias, como os incas do Peru e os faraós do Egito, é diminuído pelas burocracias civis e corporativas gerenciais de uma única cidade comercial americana, europeia ou japonesa.

Mas nenhuma mera descrição desse desenvolvimento pode passar por uma explicação. A burocracia, concebida como uma técnica institucionalizada por si só, pode muito bem ter suas origens no mundo primordial. Refiro-me não apenas à dialética interna da hierarquia que produz um legado de dominação nas formas de gerontocracias, corporações sacerdotais, patriarcado e chefes guerreiros. Estou igualmente preocupado com a esfera civil do homem, que produz sistemas cerimoniais e militares racionalizados como mecanismos compensatórios para seu próprio status ambivalente na sociedade orgânica. Ele é necessariamente menos realizado em uma sociedade doméstica, onde a mulher forma o núcleo da atividade social autêntica, do que em uma sociedade civil - mas um que ele deve elaborar em uma esfera da vida totalmente articulada e estruturada. Sua própria identidade está em jogo em um mundo onde a produção e a reprodução se concentram em torno da mulher, onde a "mágica" da vida é inerente aos seus processos pessoais, onde a criação dos jovens, a organização do lar e a fecundidade da natureza parecem ser funções de sua sexualidade e personalidade. Se ele "inveja" a matricentricidade ou não é irrelevante; ele deve desenvolver uma identidade própria que possa

alcançar sua expressão mais distorcida em guerra, arrogância e subjugação.

A identidade do homem *não precisa* encontrar satisfação em uma órbita de dominação, mas onde isso ocorre em uma escala significativa, é fatal para todo o ambiente social. Não é apenas a própria comunidade transformada pela elaboração dessa esfera civil em uma política, muitas vezes militarista; as comunidades vizinhas também devem responder -de maneira protetora ou agressiva- à podridão que se desenvolve dentro do ecossistema social. Uma cultura aparentemente democrática, igualitária e possivelmente matricêntrica, como a Nazca andina, teria sido obrigada a reagir agressivamente a uma cultura autoritária, hierárquica, patricêntrica e militarista, como a vizinha Moche. Mais cedo ou mais tarde, ambos teriam que se confrontar como chefes tirânicos, ou o Nazca teria sido obrigado a adiar o Moche. Dada a exposição suficiente às forças externas, um processo de seleção negativa no nível da vida política sempre esteve em ação para favorecer a expansão de culturas cruéis às custas das mais equitativas. O que é surpreendente no desenvolvimento social não é o surgimento de despotismos do Novo e do Velho Mundo, mas sua ausência em grandes áreas do mundo em geral. É um testemunho do poder benigno inerente à sociedade orgânica que tantas culturas *não* seguiram o caminho social para o Estado, o trabalho mobilizado, as distinções de classe e a guerra profissional -de fato, que muitas vezes se retiravam para áreas mais remotas para se poupar desse destino.

Talvez o fator ideológico mais importante para promover o desenvolvimento do capitalismo na sociedade europeia tenha sido o cristianismo, com sua forte ênfase na individuação, sua alta consideração pelo papel redentor do trabalho, sua elevação de uma supernatureza abstrata sobre uma natureza concreta e sua negação da importância da comunidade distinta da congregação papal universal. Que a iniciativa individual, ainda mais que um alto senso de individualidade, promoveu a vontade e a inventividade humanas, dificilmente exige elaboração. Os Thomas Edisons e Henry Fords do mundo não são grandes indivíduos, mas certamente são egos avassaladores -caricaturas vulgares dos "homens raivosos" da Bíblia. A transformação da vontade de Yaweh na vontade do homem é uma tentação óbvia demais para ser evitada. Até os eclesiásticos e

missionários da Igreja, movidos por seu fanatismo zeloso, são homens visivelmente mais burgueses que os heróis homéricos que viviam pelos cânones de uma cultura d pudor.

Essa ênfase no ego pessoal, com seu sentido de empreendimento itinerante, foi reforçada pela obsessão do cristianismo com o trabalho. Historicamente, a Igreja apostou mais na fé do que nas obras, na contemplação e não no trabalho. Mas, na prática, as ordens cristãs medievais eram estabelecimentos de trabalho mundanos que deixaram uma forte impressão no campesinato tecnologicamente não desenvolvido ao seu redor. Os mosteiros desempenharam um papel importante na inovação de técnicas e na racionalização do trabalho; de fato, eles foram pioneiros como missões, não apenas na disseminação da fé, mas na disseminação do conhecimento técnico e de sistemas de trabalho planejados e ordenados. Aqui, eles encontraram uma resposta bem-vinda, pois não havia necessidade de pregar um evangelho de trabalho a comunidades agrárias altamente empobrecidas que precisavam desesperadamente da sabedoria técnica de ordens monásticas conhecedoras e disciplinadas.

A ética do trabalho, apesar de sua má reputação hoje como um truque calvinista, não foi inventada pela burguesia ou, por esse motivo, pelas classes dominantes pré-industriais. Ironicamente, pode ser rastreada até os próprios socialmente desfavorecidos. A ética do trabalho aparece pela primeira vez nos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, uma *Ilíada* camponesa do século VII antes de Cristo, cujo tenor anti-heroico do dia a dia refletem o tributo que o homem pobre presta a sua vida pobre. Pela primeira vez em um legado escrito, o trabalho - em contraste com o valor- aparece como um atributo de nobreza e responsabilidade pessoal. O homem virtuoso que inclina o pescoço para o jugo de labuta ocupa o centro do palco poético e inveja o aristocrata que vive de seu trabalho. Assim, os homens pobres reúnem suas virtudes como atributos de labuta, renúncia e criação, ainda mais para afirmar sua superioridade sobre os privilegiados que desfrutaram de uma vida de tranquilidade, gratificação e prazer. Mais tarde, as classes dominantes reconhecerão o quão rico tesouro ideológico os Hesíodos lhes deram. Eles também exaltarão as virtudes da pobreza para os mansos, que encontrarão tesouros no céu

enquanto os arrogantes pagarão no inferno por seu "céu" pecaminoso na terra.

Portanto, o trabalho tem suas recompensas para a congregação cristã, assim como a contemplação tem suas recompensas para os eleitos cristãos. Essas recompensas, com certeza, permanecem bastante vagas: uma vida eterna e etérea que pode muito mais ser entediante que a terrena, uma reverência incessante por Deus, um mundo abstraído dos deliciosos concretos que tornam Cokaygne tão superior ao Paraíso. Em sua Supernatureza abstrata, o cristianismo já começa a gerar os caprichos da matéria abstrata e do trabalho abstrato. Yahweh é um Deus sem nome, a natureza é apenas o epifenômeno de sua Palavra, e até boas obras são em si mesmas menos virtuosas do que a atividade de trabalhar.

A dissociação entre trabalhar a partir de obras -do processo abstrato de trabalhar a partir dos valores concretos de uso que o trabalho produz- é selvagem e distópica. Os persistentes valores de uso concretos das coisas em um mundo que os reduziu a valores de troca são o romance oculto enterrado na vida distorcida da mercadoria. Negá-los é negar a reivindicação da humanidade às satisfações e prazeres que eles devem conceder. Uma visão excessivamente ascética e racionalista é a contrapartida de uma visão excessivamente hedonista e instintiva. Mas essa negação é precisamente a função de uma teologia que coloca a Palavra antes da ação, a Supernatureza sobre a natureza e o trabalho sobre a obra.

Quanto a questões ideológicas amplas, o cristianismo teve menos diferenças com Galileu do que ambos perceberam. O universo galileu de matéria inanimada e movimento perpétuo difere muito pouco em princípio da visão cristã da natureza como inerentemente sem sentido sem a iluminação de uma supernatureza celestial. Na época de Newton, era possível ler (até escrever) o *Principia* sem sentir nenhum sentimento de conflito entre a Igreja e a Royal Society. Foi ingenuidade e desconfiança que separaram por tanto tempo visões afins, como o cristão e o científico. A verdadeira fumaça da paz entre eles foi finalmente inalada não nas tigelas dos cachimbos rituais indígenas, mas das chaminés da indústria moderna.

Finalmente, nenhuma religião atacou com mais sinceridade a autenticidade, intensidade e significado da afiliação comunitária do que o cristianismo. O pedido estoico de reconhecimento de uma

*humanitas* universal implicava não uma negação da lealdade de alguém à comunidade, mas apenas o reconhecimento individual da afinidade mística à "cidade do homem". O apelo cristão por uma *humanitas* universal era na verdade mais astuto. Ele astuciosamente reconheceu as reivindicações do Estado, mas tentou substituir as reivindicações da comunidade pelas da "cidade de Deus", notadamente a Igreja. O ciúme da Igreja em relação às lealdades da comunidade cristã era letal; a religião exigia estrita obediência à sua infraestrutura de escritório. A noção de Congregação implicava que o clero tinha prioridade sobre todas as reivindicações comunitárias sobre as pessoas -de fato, sobre todos os relacionamentos entre outras pessoas que não as ordenadas por Deus -e sobre todos os códigos de solidariedade, exceto as leis de Deuteronômio e as restrições de Cristo aos seus discípulos. Assim, a Igreja vivia em hostilidade secreta com a comunidade -assim como o Estado não encontrava paz com o juramento de sangue, mesmo em sua forma patriarcal. Aqui, o capitalismo industrial, como a ciência anterior, encontrou um encaixe perfeito entre o conceito burguês de cidadania e o cristão. O ego flutuante, despojado de todas as raízes da comunidade, tornou-se seu ideal de individualidade e personalidade. Os "homens sem mestre" que todas as sociedades anteriores temiam com tanta intensidade se tornaram a nova imagem do empresário independente e autoconfiante -e sua contraparte no proletariado desenraizado e sem propriedade.

Devemos reconhecer o que essa tentativa de alienar técnicas de sua matriz comunitária transmitiu ao espírito da inovação técnica. Se o verdadeiro significado de *techné* inclui uma ênfase ética no limite, essa ênfase só seria válida se houvesse uma agência social para nutrir e reforçar a concepção. Na medida em que a *techné* foi lançada em oposição à comunidade, a palavra começou a perder suas conotações éticas originais e a se tornar estritamente instrumental. Depois que as restrições sociais baseadas na ética e nas instituições comunais fossem demolidas ideologicamente e fisicamente, as técnicas poderiam ser liberadas para seguir outros ditames além do interesse pessoal, do lucro, da acumulação e das necessidades de uma economia de mercado predatória. Os limites consagrados pelo tempo que continham técnicas em uma matriz social desapareceram e, pela primeira vez na história, as técnicas estavam livres para seguir seu

próprio desenvolvimento sem objetivos, exceto os ditados pelo mercado.

Os romanos replicaram seus pequenos fornos de ferro em vez de aumentá-los não porque eram tecnologicamente obtusos, mas principalmente porque as comunidades do qual o império romano foi formado mantinham sob controle suas técnicas instrumentais e institucionais. Dizer que a mente romana não podia conceber fornos maiores é simplesmente revelar que sua imaginação técnica era formada por uma concepção artesanal do mundo, por mais grandiosa que fosse sua imaginação política. Essa bifurcação do Estado e da sociedade, do poder político central e da comunidade é crucial para a compreensão da natureza de uma tecnologia libertária e do relacionamento da tecnologia com a liberdade.

A sociedade orgânica, embora deformada institucionalmente e contaminada por "civilizações" pré-industriais, retinha um alto grau de vitalidade na vida cotidiana das chamadas pessoas comuns. A família extensa ainda funcionava como uma forma atenuada do clã tradicional e frequentemente fornecia um substituto altamente viável para ele. Os idosos ainda desfrutavam de considerável prestígio social mesmo depois de sua posição política ter diminuído, e os laços de parentesco ainda eram bastante fortes, se não decisivos, na definição de muitas relações humanas estratégicas. O trabalho comunitário formou uma parte conspícua do empreendimento da aldeia, particularmente na agricultura, onde foi cimentado pela necessidade de compartilhar ferramentas e gado, reunir recursos em períodos de dificuldade e promover uma reciprocidade técnica sem a qual muitas comunidades não poderiam ter sobrevivido a grandes crises. Não é necessário procurar, como Marx disse, "a posse de terra em comum" ou "uma divisão inalterável do trabalho" que serviu como "um plano fixo e base para ação" nas aldeias da Índia, a fim de saber que, sob o tapete político firmemente tecido do Estado, era um mundo social subterrâneo ativo, baseado em consenso, acordo ideológico, costumes compartilhados e uma comunalidade de crenças religiosas.

Essas características são encontradas mesmo onde despotismos políticos tendem a ser altamente invasivos. E eles são frequentemente marcados por atitudes camponesas em relação ao trabalho. Sua

característica mais marcante é a extensão em que qualquer tipo de trabalho comunitário, por mais oneroso, possa ser transformado pelos próprios trabalhadores em ocasiões festivas que servem para reforçar os laços da comunidade. Em um relato hipotético dos hábitos de trabalho dos camponeses incas, Mason supõe que:

Como todo trabalho cooperativo, deve ter sido um trabalho jovial e não uma ocasião onerosa, com muita cerveja chicha, cantando e brincando. As músicas, quiçá em honra dos deuses ao trabalhar nas terras da igreja, ou em louvor ao imperador, enquanto envolvido nos campos do estado, eram apropriadas para a ocasião. Assim que os campos dos deuses terminaram, o trabalho foi repetido nas terras do governo, e então o povo estava livre para cultivar seus próprios campos. Havia um espírito comunitário de ajuda, e se um homem fosse chamado por empresas estatais, como o serviço militar, seus vizinhos em silêncio atenderam as necessidades agrícolas dele.

Na medida em que recentes descobertas arqueológicas e pesquisas sobre os costumes trabalhistas andinos atuais lançam alguma luz sobre seus hábitos de trabalho, o relato de Mason parece razoavelmente preciso. Sob a estrutura maciça de um Estado altamente despótico que supervisionava de perto suas classes inferiores, o campesinato vivia uma vida distintamente separada e socialmente orgânica. De fato, o Estado Inca reconheceu implicitamente essa secreta imunidade a seus controles, punindo a comunidade como um todo, e seus membros individuais eram culpados de certas infrações aos regulamentos do Estado. Essa prática é tão universal e antiga que se repete em forma recorrente ao longo da história.

Um dos relatos mais vívidos de como as tradições e formas de trabalho comunal permanecem nos tempos modernos, transformando frequentemente o trabalho árduo em trabalho festivo, aparece em *Anna Karenina*, de Tolstoi. Levin (típico colega fictício de Tolstoi) observa camponeses que ceifam o feno na propriedade de sua irmã. Sentado paralisado em uma meda de feno, ele fica "fascinado", enquanto corajosamente cortam o feno, empilham-no e lançam-no com forquilhas em carrinhos de madeira.



Diante dele, na curva do rio, atrás do pântano, movia-se uma linha alegre de camponesas, tagarelando alto e alegremente, enquanto o feno espalhado crescia rapidamente em cumes cinzentos em zigue-zague na palha verde-clara.

Os homens seguem as mulheres com seus garfos até que o feno esteja quase completo. O diálogo que se segue é inimitável:

"Faça feno enquanto o sol brilha e o feno que você recebe será adorável", disse o velho apicultor, agachado ao lado de Levin. "Que feno adorável, senhor! Parece chá, não feno. Olha, senhor, do jeito que eles os pegam! Como espalhar grãos para o patos", acrescentou, apontando para a crescente meda de feno.

O trabalho, de fato, está quase pronto e o apicultor chama seu filho, que responde:

"O último, pai!" gritou o jovem, controlando o cavalo e, sorrindo, olhou em volta para uma camponesa alegre e de bochechas rosadas, que estava passando, parada na parte da frente de um carrinho, sacudindo os fins de suas rédeas de cânhamo.<sup>52</sup>

É tentador concentrar nossas descrições de tecnologia e nossos relatos de inovação tecnológica nas obras de larga escala do trabalho mobilizado -fomentados pelos primeiros estados e pelas elites dominantes. As realizações de poder -seus templos, mortuárias e palácios- evocam nossa admiração arraigada ao poder. Os sistemas hidráulicos de grandes impérios aluviais como o egípcio, mesopotâmico e asiático, e as cidades, estradas e estruturas megalíticas da América pré-colombiana lançam uma longa sombra

---

<sup>52</sup> Antes que um leitor me lembre que a Rússia czarista não era um paraíso agrário, eu acrescentaria que este é precisamente o meu ponto. Tais cenas refletem não a Rússia czarista, mas um tempo anterior que persistiria na vida camponesa russa, apesar do senhorio do antigo regime e do industrialismo do novo. Muito antes de ler o relato de Tolstói, ouvi ainda mais vivas histórias da mesma natureza de meus pais plebeus que nasceram em cidades russas e aldeias próximas à virada do século, pois não havia apenas conversas, risos e sensação abrangente de calor comunitário, mas também comer, beber, cantar e dançar. Para tornar o trabalho realmente oneroso, as pessoas tinham que ser enganadas por sua própria flutuabilidade, ritmos, ambiente natural e espírito comunitário. No início do tempo, quando o bater de o tambor e o chicote substituíram o prazer espontâneo da atividade física, o trabalho degenerou na tirania do esforço e na penalidade por pertencer à classe social errada.

sobre a história. Tragicamente, essa sombra obscureceu amplamente as técnicas de camponeses e artesãos na "base" da sociedade: suas amplas redes de vilarejos e cidades pequenas, suas fazendas de retalhos e hortas domésticas; suas pequenas empresas; seus mercados organizados em torno da troca; seus sistemas de trabalho altamente mutualísticos; seu aguçado senso de sociabilidade; e seu artesanato deliciosamente individualizado, jardins mistos e recursos locais que forneciam o verdadeiro sustento e arte das pessoas comuns. Uma história completa da tecnologia, cultivo de alimentos e arte ainda não foi escrita do ponto de vista dos chamados plebeus, assim como a história completa de mulheres, minorias étnicas e oprimidos em geral.

Em alguns casos, como sabemos agora, até grandes impérios políticos como o Império Hitita eram baseados predominantemente em pequenas fazendas. Normalmente, estas eram trabalhadas por cinco ou seis pessoas, usando talvez dois bois, e a terra cultivável era dividida em áreas de cultivo mistas, vinhedos, pomares e pastagens que raramente sustentavam mais do que pequenos rebanhos de cabras e ovelhas. Na época imperial romana, as fazendas yeoman que haviam se prolongado desde o início da era republicana coexistiam com imensos *latifúndios* trabalhados por milhares de escravos. As maravilhosas encostas com terraços que marcavam cinturões agrícolas da Indonésia ao Peru foram trabalhadas não apenas para o Estado, mas (muitas vezes segregadas de terras pertencentes ao Estado) para as necessidades da família e da comunidade local. Se o trabalho forçado chinês na dinastia Sui (c. 600 dC) pode ter excedido cinco milhões de pessoas comuns (que estavam sob guarda de 50.000 soldados), a grande maioria dos camponeses continuava trabalhando em suas próprias parcelas, cultivando culturas e pomares mistos, e criação de animais domésticos. Mesmo a agricultura asteca, apesar do estado militar altamente despótico que governava o centro do México, era organizada principalmente em torno da horticultura do tipo clã, notadamente os adoráveis jardins flutuantes ou chinampa que ladeavam e se infiltravam nas águas rasas do lago do México.

Vista em sua "base" agrária, a Europa medieval pode muito bem representar a apoteose da pequena fazenda agrícola, dentro da estrutura social de uma sociedade de classes. O famoso "sistema de

campo aberto", com sua rotação de pousio e cultivo foi organizado em torno de faixas estreitas cultivadas individualmente. Mas a criação de faixas envolveu necessariamente uma coordenação tão estreita de plantio e colheita entre cultivadores de faixas adjacentes que o campesinato normalmente compartilhava seus arados, animais de tração e implementos. Não incomum, redistribuições periódicas das tiras foram feitas para atender às necessidades materiais de famílias maiores. Levadas ao nível das aldeias, essas técnicas agrícolas promoveram assembleias camponesas livres, um animado senso de reciprocidade e o reforço de tradições arcaicas, como o uso de terras incultiváveis para "bens comuns" para pastar animais e coletar madeira para combustível e materiais de construção. A economia senhorial dos senhores territoriais de forma alguma dominou essa sociedade cada vez mais libertária da aldeia; em vez disso, manteve apenas um controle sobre as cidades artesanais e comerciais próximas. Nos anos posteriores, as vilas e cidades de muitas áreas da Europa, completamente instruídas na prática da autogestão, ganharam supremacia sobre os barões e eclesiásticos locais. Particularmente na Suíça e nas Terras Baixas, mas em grande parte por toda a Europa Ocidental, as vilas e cidades estabeleceram repúblicas federais camponesas bastante poderosas e muitas vezes duradouras, e fortes confederações urbanas.

As novas "técnicas institucionais" comparativamente libertárias geradas por este mundo fascinante renderam, por sua vez, uma elaboração igualmente notável de técnicas instrumentais comparativamente libertárias em escala humana. Além dos moinhos de água já abundantes em toda a Europa (o *Livro Domesday* de William, o Conquistador, lista cerca de 5.500 em cerca de 3.000 aldeias inglesas em 1086 d.C.), havia também moinhos de vento. Aparentemente, derivadas das rituais rodas de oração tibetanas, elas se tornaram tão numerosas no século XIII que apenas a cidade belga de Ypres pôde comemorar o fato de ter criado 120 moinhos de vento em seus arredores. Ainda mais impressionante é a variedade extraordinária e sem precedentes de usos a que foram aplicadas as rodas d'água e os moinhos de vento europeus. Esse caráter polivalente dos principais motores medievais ilustra de maneira impressionante até que ponto a unidade na diversidade é um correlato das técnicas ecológicas. Os moinhos de água, conhecidos no

início dos tempos da Grécia, tinham sido usados quase exclusivamente para moer grãos; os moinhos de vento, já em uso na Pérsia no início do século VIII, provavelmente estavam confinados aos mesmos usos limitados. Por outro lado, as pessoas vivas, alertas e cada vez mais individualizadas da cidade e do campo da Alta e do final da Idade Média implantaram esses novos motores, não apenas para fins agrícolas restritos, mas também para levantar e desarmar conjuntos de martelos pesados nas forjas, para operar tornos, trabalhar foles em altos-fornos e transformar pedras de amolar para polir metais e também para moer grãos. O novo interesse em máquinas, ainda pequeno em escala e bastante simples em design, levou a um uso altamente variado de excêntricos, manivelas e bombas, e de uma engenhosa combinação de engrenagens, alavancas e polias. Também promoveu a invenção triunfal do relógio mecânico, que diminuiu a necessidade de trabalho árduo e aumentou muito a eficácia da produção artesanal.

O que é altamente atraente sobre a nova vitalidade que apareceu na técnica medieval não é simplesmente o senso de inovação que caracteriza seu desenvolvimento; antes, é o senso de elaboração que marcou a adaptação do novo às condições sociais do passado. Ao contrário das imagens populares que leem nossos próprios valores de volta ao mundo medieval, os "utópicos" técnicos da época estavam muito distantes em espírito e perspectiva dos "utópicos" tecnocráticos ou futuristas da era atual. Roger Bacon, o franciscano do século XIII, previa navios grandes e de alta potência dirigidos por um único operador, máquinas voadoras e veículos que viajariam a uma velocidade considerável por sua própria força motriz. Figuras como Bacon não eram engenheiros prescientes de uma época futura; eles eram primariamente teólogos e não técnicos, alquimistas e não cientistas e escolásticos e não artesãos. Eles testemunharam mais os poderes sobrenaturais do que a engenhosidade humana. Cerca de três séculos se passaram antes que inventores autênticos como Leonardo da Vinci desenhasses secretamente seus esquemas enigmáticos e escrevessem suas anotações do jeito que só poderiam ser lidas usando um espelho.

As técnicas do tempo de Bacon estavam profundamente enraizadas em (e seu desenvolvimento restringido por) uma matriz social ricamente comunitária que promovia uma epistemologia

orgânica do design, um uso estético de materiais, uma elaboração de uma técnica adaptativa, um profundo respeito pela diversidade e um forte ênfase na qualidade, habilidade e astúcia. Essas normas instrumentais refletiam as normas sociais da época. Cidade e campo estavam muito próximos um do outro para tornar social e intelectualmente aceitável os templos geométricos, o gigantismo urbano, as relações sociais inorgânicas e as imagens terríveis de um mundo mecânico. Por mais que a Igreja enfatizasse a Supernatureza celestial sobre a natureza terrena, o mundo da natureza passou a ser visto cada vez mais como presente de uma dispensação celestial -uma sensibilidade que encontrou sua voz teológica nas ideias de São Francisco. O trabalho e o alto valor acrescentado às habilidades eram individualizados demais para tornar grandes massas de camponeses e "homens sem mestre" receptivos aos sistemas de trabalho mobilizados de épocas anteriores. Na medida em que podemos pensar em termos de massas consideráveis de pessoas, devemos pensar mais em termos de cruzadas ideológicas do que em forças de trabalho altamente controladas. Devido ao seu caráter descentralizado e seu senso cristão de valor individual, a sociedade medieval simplesmente não era capaz de utilizar, muito menos mobilizar, um grande número de "plebeus" para se monumentalizar em obras públicas. Por todos os abusos da sociedade feudal, a mão-de-obra de corveia estava restrita à manutenção de vias públicas e sistemas de cultivo de alimentos para os senhores, a estruturas defensivas necessárias à comunidade, bem como aos barões e a diversos "presentes" de trabalho à nobreza e à Igreja.

A própria técnica tendia a seguir uma tradição milenar de se aninhar de perto em um ecossistema local, de se adaptar de maneira sensível aos recursos locais e sua capacidade única de sustentar a vida. Consequentemente, funcionou como um catalisador altamente específico entre as pessoas de uma área e seu ambiente. O rico conhecimento do habitat -da região, flora e fauna locais, condições do solo e até geologia- permitiu que pessoas como os bosquímanos ou os San se provesses (como parecia à Europa vitoriana) em um deserto ou terreno baldio que sobreviveu muito além dos tempos na Idade Média da Europa. Esse alto senso de riqueza natural oculta de um habitat -um conhecimento que foi tão completamente perdido para a humanidade moderna- manteve os poderes de exploração

latentes da técnica dentro dos limites institucionais, morais e mutualísticos da comunidade local. As pessoas fizeram mais do que apenas viver dentro das potencialidades bióticas de seu ecossistema e refazê-lo com uma sensibilidade extraordinária que promoveu a diversidade ecológica e a fecundidade. Eles também (muitas vezes artisticamente) absorveram dispositivos tecnicamente únicos nessa ampla matriz biossocial e os colocaram a serviço de sua localidade.

Somente o capitalismo moderno poderia subverter seriamente essa antiga sensibilidade e sistema de integração técnica. E não o fez simplesmente substituindo um conjunto instrumental por outro. Confundimos gravemente o papel historicamente destrutivo do capitalismo se não conseguirmos subverter uma dimensão mais fundamental do conjunto social tradicional: a integridade da comunidade humana. Uma vez que o relacionamento de mercado - e sua redução de relacionamentos individuais com os de compradores e vendedores substituíram a família extensa, a guilda e sua rede altamente mútua de consociação; uma vez que o lar e o local de produção se tornaram separados, até antagônicos, arenas, dividindo a agricultura contra artesanato e artesanato contra fábrica; finalmente, uma vez que cidade e campo foram lançados em dura oposição um ao outro; então todo refúgio orgânico e humanístico de um mundo altamente mecanizado e racionalizado foi colonizado por um nexos monádico, impessoal e alienado de relacionamentos. A comunidade como tal começou a desaparecer. O capitalismo invadiu e solapou áreas da vida social que nenhum dos grandes impérios do passado poderia penetrar ou mesmo esperar absorver. Não apenas a imaginação técnica foi desmembrada de forma selvagem, mas também a imaginação humana. O grito "Imaginação ao poder!" tornou-se um apelo não apenas para um jogo livre de fantasia, mas também para uma redescoberta do próprio poder de fantasia. Quer seus advogados o reconhecessem ou não, o desejo de levar a imaginação ao poder implicava uma restauração do poder da própria imaginação.

**A** ênfase recente nos "limites ao crescimento" e na "tecnologia apropriada" está repleta das mesmas ambiguidades que transmitiram um sentimento conflitante de promessa e medo à "alta tecnologia". Já

falei o suficiente sobre o perigo de dissociar técnicas instrumentais "suaves" ou "duras" das técnicas institucionais; deixo a elaboração de sua integração no capítulo final e mais reconstrutivo deste livro, onde explorarei as possíveis estruturas de liberdade, de relações humanas e de subjetividade pessoal que delineiam uma matriz social "apropriada" para uma técnica libertária. Por enquanto, porém, devo enfatizar novamente que termos como "pequeno", "suave", "intermediário", "convivial" e "apropriado" permanecem adjetivos totalmente vazios, a menos que estejam radicalmente integrados às estruturas sociais emancipatórias e aos objetivos comunitários. Tecnologia e liberdade não "coexistem" entre si como dois "reinos" da vida separados. Ou a técnica é usada para reforçar as tendências sociais mais amplas que tornam a consociação humana tecnocrática e autoritária, ou então deve ser criada uma sociedade libertária que possa absorver a técnica em uma constelação de relações humanas e ecológicas emancipatórias. Um projeto técnico "pequeno", "suave", "intermediário", "convivial" ou "apropriado" não transformará mais uma sociedade autoritária em ecológica do que uma redução no "campo da necessidade" da "semana de trabalho", que aprimore ou amplie o "reino da liberdade".

Além de subverter a integridade da comunidade humana, o capitalismo manchou a noção clássica de "viver bem", fomentando um pavor irracional de escassez material. Ao estabelecer critérios quantitativos para a "vida boa", dissolveu as implicações éticas do "limite". Essa lacuna ética levanta uma problemática especificamente técnica para o nosso tempo. Ao equiparar "viver bem" a viver com riqueza, o capitalismo tornou extremamente difícil demonstrar que a liberdade é mais intimamente identificada com *autonomia* pessoal do que com riqueza, com poder sobre a vida do que com poder sobre as coisas, com a segurança emocional derivada de uma nutrição vida comunitária do que com uma segurança material que deriva do mito de uma natureza dominada por uma tecnologia que domina tudo.

Uma ecologia social radical não pode fechar os olhos para esta nova problemática tecnológica. Nos últimos dois séculos, quase todos os movimentos sérios de mudança social foram confrontados com a necessidade de demonstrar que as técnicas "rígidas" ou "flexíveis" podem mais do que atender às necessidades materiais da humanidade sem colocar limites arbitrários a um consumo modestamente sensível

de bens. Os termos da "redistribuição negra" foram historicamente alterados: estamos diante de problemas não de desacumulação, mas de sistemas racionais de produção. A pós-escassez, como enfatizei em trabalhos anteriores, não significa riqueza sem sentido; ao contrário, significa uma suficiência de desenvolvimento técnico que deixa os indivíduos livres para selecionar suas necessidades autonomamente e obter os meios para satisfazê-las. As técnicas existentes no mundo ocidental -em princípio, uma técnica que pode ser aplicada ao mundo em geral- pode render mais do que uma suficiência de bens para atender às necessidades *razoáveis* de todos. Felizmente, uma ampla literatura já parece demonstrar que ninguém precisa receber comida, roupas, abrigo e todas as comodidades de vida adequadas.<sup>53</sup> Os argumentos adstringentes para "limites ao crescimento" e "ética do barco salva-vidas" tão prevalente hoje foram criados em grande parte sobre dados ilusórios e uma astuta adaptação de problemas de recursos às "técnicas institucionais" de um Estado cada vez mais autoritário.

É responsabilidade crucial da ecologia social desmistificar a tradição de uma "natureza mesquinha", bem como a imagem mais recente da "alta" tecnologia como um mal não aliviado. Ainda mais enfaticamente, a ecologia social deve demonstrar que os sistemas modernos de produção, distribuição e promoção de bens e necessidades são tanto irracionais quanto antiecológicos. Sejam quais forem as alternativas conflitantes entre uma natureza potencialmente abundante e um uso explorador da técnica, servem apenas como uma apologia da irracionalidade predominante. Certamente, nenhum argumento ético em si jamais convencerá os negados e desprivilegiados de que eles devem abdicar de qualquer reivindicação

---

<sup>53</sup> Veja "Rumo a uma tecnologia libertadora" em meu *Anarquismo Pós-escassez* (Palo Alto: Ramparts Press, 1971). Sobre a disponibilidade real de alimentos e as políticas demográficas, consulte Frances Lappe e Joseph Collins, *Comida em Primeiro Lugar* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1977); Richard Merrill, ed., *Radical Agriculture* (Nova Iorque: Harper & Row, 1976); e Richard Barnett, *The Lean Years* (Nova York: Simon e Schuster, 1980). O livro Lappe-Collins é o melhor de seu tipo no "problema alimentar" e refuta convincentemente o mito de que existe um "escassez natural" de alimentos e terras aráveis, mesmo em áreas com populações em crescimento. Apesar que Barnett se alinha "com os Cassandras", isso ocorre principalmente porque ele acredita que "timing" pode levar a um excesso de demanda por petróleo e certos minerais em excesso da oferta, não que a natureza seja "mesquinha". Se isso é ou não plausível como ponto de vista, eu não sei. Mas seus dados revelam que estamos diante não de uma escassez absoluta de materiais, mas de uma sociedade irracional.



à relativa afluência do capitalismo. O que deve ser demonstrado -e não apenas com base teórica ou estatística- é que essa riqueza pode finalmente ser disponibilizada a todos -mas *deveria* ser para ninguém. É uma traição de toda a mensagem da ecologia social pedir aos pobres do mundo que neguem a si mesmos o acesso às necessidades da vida por motivos que envolvem problemas de longo prazo de deslocamento ecológico, deficiências da "alta" tecnologia e reivindicações muito ilusórias de escassez natural de materiais, sem dizer absolutamente nada sobre a escassez artificial projetada pelo capitalismo corporativo.

Tudo o que não é renovável é esgotável -é um truísmo filistino. Mas, diante de tais traumas, pode-se perguntar: quando será esgotado? Como? Por quem? E por que motivo? No momento, não pode haver alegação séria de que qualquer recurso importante e insubstituível se esgote até que a humanidade possa escolher novas alternativas "novas" que se refiram não apenas a alternativas materiais ou técnicas, mas sobretudo a institucionais e sociais. A tarefa de promover o direito da humanidade de escolher entre alternativas, particularmente institucionais, que ainda podem nos oferecer uma trajetória racional, humanística e ecológica ainda não foi cumprida pela tecnologia "alta" ou "baixa". Em suma, a tecnologia "alta" deve ser usada por ecologistas sociais sérios para demonstrar que, por razões racionais, é menos desejável do que as tecnologias ecológicas. Deve-se permitir que a tecnologia "alta" esgote suas pretensões ilusórias como símbolo do "progresso" social e do bem-estar humano -tanto mais para tornar o desenvolvimento de alternativas ecológicas uma questão de escolha e não o produto de uma "necessidade cínica."

Ainda outra questão que pode muito bem ser vista como uma nova problemática tecnológica é a associação do "reino da liberdade" ao "tempo livre", a contraparte política do "trabalho abstrato" ou do "tempo de trabalho" de Marx. Aqui também encontramos uma abstração tirânica: a noção de que a própria liberdade é *um res temporalis*, uma coisa temporal. O *res temporalis* do tempo livre, como o *res extensa* da matéria irredutível, está morto -o "tempo morto" do qual os estudantes parisienses de maio a junho de 1968 buscaram a liberdade, traduzindo o próprio tempo no processo de ser livre. Visto deste ponto de vista, o "tempo livre" é um tempo muito concreto -de fato, uma forma de tempo muito ativa e

socialmente articulada. Implica não apenas a liberdade das restrições do tempo de trabalho, do relógio de tempo imposto pelo trabalho abstrato no "campo da necessidade" (ou o que tão felizmente chamamos de "produção irracional"); implica também o uso do tempo para *ser* livre.

Se apenas em reação às restrições de tempo do trabalho abstrato, o ideal de "tempo livre" ainda é manchado por um utopismo instável que exagera o poder dos valores de uso sobre a tirania dos valores de troca. O tempo livre ainda é visto como inatividade, por um lado, e plenitude material, por outro. Portanto, "liberdade" ainda é concebida como liberdade *do* trabalho, não como liberdade *para o* trabalho. Aqui encontramos os interesses sem objetivo do ego isolado, a mônada "libertária" sem raízes que perambula pela vida como a contrapartida da mônada burguesa e sem raízes. Os trabalhadores de *À Nous la Liberté*, a divertida "utopia" francesa de Rene Clair do início da década de 1930, alcançam sua liberdade em uma terra altamente industrializada de Cokaygne: suas funções são assumidas completamente por máquinas enquanto não fazem nada além de passar pelos campos e pescar ao longo das margens dos rios que têm uma estranha semelhança com suas linhas de montagem. Isso é caracteristicamente muito *moderne*. Os vagabundos de Clair, os principais personagens do filme, deixam a versão da liberdade do vagabundo impressa na conclusão da "utopia" cinematográfica. Eles são os "homens sem mestre" do século XX que ainda precisam ser transformados em cidadãos de uma comunidade, como os radicais errantes e sem raiz da Nova Esquerda que carregavam sua "comunidade" em suas mochilas sob o teto de seus caminhões. A "utopia" é encantadora, mas sem objetivo, espontânea, mas sem forma, fácil de lidar, mas sem estrutura, poética, mas irresponsável. Pode-se viver muito tempo nessa "utopia", mas não "viver bem".

O ideal helênico de liberdade -um ideal confinado ao cidadão- era diferente. A liberdade existia *para* a atividade, não *desde* a atividade. Não era um domínio, mas uma prática -a prática de ser livre participando de instituições livres, recriando, elaborando e *promovendo* a atividade de ser livre. Não se era apenas "livre" no sentido passivo de liberdade de restrição, mas no sentido ativo de "*liberação*", tanto de si quanto de seus concidadãos. Uma

comunidade autêntica não é apenas uma constelação estrutural de seres humanos, mas a prática de se comunizar. Portanto, a liberdade na *polis* era uma constelação de relações que estava continuamente em processo de reprodução. Segundo Fustel de Coulange,

Estamos surpresos ... com a quantidade de trabalho que essa democracia exigia de homens. Foi um governo muito laborioso. Veja como a vida de um ateniense é passado. Um dia ele é chamado para a assembleia de sua deme e tem que deliberar sobre os interesses religiosos e políticos dessa pequena associação. Outro dia ele deve ir à assembleia de sua tribo; um festival religioso está sendo arranjado, ou despesas devem ser examinadas, decretos ou chefes e juizes nomeados. Três vezes por mês, regularmente, ele participa da assembleia geral do povo; e ele não é permitido estar ausente. A sessão é longa. Ele não vai lá simplesmente para votar; tendo chegado na manhã, ele deve permanecer até uma hora tardia e ouvir os oradores. Ele não pode votar a menos que esteja presente desde a abertura da sessão e ouviu todos os discursos. Para ele, esse voto é um dos assuntos mais sérios. Ao mesmo tempo, chefes políticos e militares serão eleitos -isto é, digamos, aqueles a quem seus interesses e sua vida devem ser confiados por um ano; em outra taxa deve ser imposta ou uma lei deve ser alterada. Mais uma vez, ele tem que votar em questões de guerra, sabendo muito bem que, em caso de guerra, ele deve dar seu próprio sangue ou o de um filho. Os interesses individuais estão inseparavelmente unidos com os do estado [leia *polis*]. Um homem não pode ser indiferente ou imprudente. Se ele estiver enganado, ele sabe que logo sofrerá por isso, e que em cada voto ele penhora sua fortuna e sua vida.<sup>54</sup>

Para recuperar os atributos substantivos e ricamente articulados de "liberdade *para*" em vez de apenas "liberdade *de*", sou obrigado a especular sobre os atributos de uma nova sociedade que transmutaria "ocupação" no processo de reproduzir a liberdade de uma escala cada vez maior. Podemos perguntar, razoavelmente, se a técnica como

---

<sup>54</sup> A experiência me ensinou a acrescentar uma ressalva. O relato de Fustel de Coulange sobre os atenienses, liberdade vivida não é um "fardo" que eu esperaria que o indivíduo moderno carregasse ponto na história. Mas isso poderia ser assim - mas não é. Portanto, estou apenas fornecendo uma ilustração da liberdade distinta do "tempo livre", da "recreação" e do vazio da palavra "lazer". Tampouco é "ocupação" ou "negócio" - o "negócio" de "ocupação" ou "divertido" em si mesmo. De qualquer forma, estou oferecendo um exemplo de liberdade, não uma receita para isso.

forma de metabolismo social possui certos atributos formais (à parte sua matriz social, no momento) que podem nutrir a liberdade social como atividade cotidiana. Como a imaginação do design pode promover uma revitalização das relações humanas e da humanidade com a natureza? Como isso pode ajudar a elevar a "quietude" da natureza -um conceito problemático que, de fato, nos impusemos-, abrindo nossos próprios ouvidos à sua voz? Como pode adicionar um senso de simbiose assombrosa à atividade produtiva comum dos seres humanos e naturais, um senso de participação na animação arquetípica da natureza?

Compartilhamos uma ancestralidade orgânica comum com tudo o que vive neste planeta. Ela se infiltra nos níveis de nossos corpos que, de alguma forma, fazem contato com as formas primordiais existentes das quais podemos derivar originalmente. Além de quaisquer considerações estruturais, somos confrontados com a necessidade de atribuir um *significado* ecológico a essas sensibilidades enterradas. No caso de nossas estratégias de design, é possível que desejemos aumentar a diversidade natural, a integração e a função, apenas para alcançar um mundo mais profundo que foi educado sistematicamente a partir de nossos corpos e de experiências inatas. Hoje, mesmo em tecnologia alternativa, nossa imaginação de design é frequentemente utilitária, econômica e cega para uma vasta área de experiência que nos rodeia. Uma casa solar que simboliza a capacidade de um designer de diminuir os custos de energia pode ser um monumento para a astúcia financeira, mas é tão cega e amortecida ecologicamente quanto a tubulação barata. Pode ser um investimento sólido, até mesmo um desiderato ambiental por causa de sua capacidade de usar "recursos renováveis", mas ainda lida com a natureza apenas como recursos naturais e exhibe a sensibilidade de um engenheiro preocupado -não de um indivíduo ecologicamente sensível. Uma atraente horta orgânica pode muito bem ser um sábio "investimento" nutricional sobre a qualidade dos alimentos obtidos em um shopping center. Mas, na medida em que o cultivador de alimentos se preocupa apenas com o valor nutricional dos alimentos na mesa de jantar, a jardinagem orgânica torna-se um mero estratagema técnico para o consumo "alimentar", não um testemunho de uma relação outrora consagrada com a natureza. Com demasiada frequência, estamos dispostos a usar as bandejas hidropônicas como

substitutos para jardins reais e cascalho para o solo. Como o objetivo é encher a despensa doméstica com vegetação, muitas vezes parece não fazer diferença se nossas técnicas de jardinagem produzem solo ou não.

Tais atitudes comuns são muito reveladoras. Eles indicam que esquecemos como ser organismos -e que perdemos o senso de pertencer à comunidade natural ao nosso redor, por mais que tenha sido modificado pela sociedade. Na imaginação do design moderno, essa perda é revelada pelo fato de tendermos a projetar "esculturas" em vez de conjuntos -uma casa solar isolada aqui, um moinho de vento ali, um jardim orgânico em outro lugar. As fronteiras entre o mundo "orgânico" que criamos e o mundo real que pode existir além deles são estritas e precisas. Se nossas obras tendem a definir nossa identidade, como afirmou Marx, talvez o primeiro passo para adquirir uma identidade ecológica seja projetar nossas "esculturas" como *parte de conjuntos* -como sistemas técnicos de *ecossistemas* que se interpenetram com os naturais em que estão localizados, não apenas como aglomerações de gadgets "pequenos", "flexíveis", "intermediários" ou "conviviais". A principal mensagem de uma técnica ecológica é que ela é integrada para criar uma constelação altamente interativa, animada e inanimada, na qual cada componente forma uma parte de suporte do todo. Os tanques de peixes, os "tubos solares" e os tanques que usam resíduos de peixes para nutrir os nutrientes das plantas em que vivem são meramente os exemplos mais simples de um sistema ecológico abrangente, composto por uma grande variedade de biota -das plantas mais simples a mamíferos consideráveis- que foram sensivelmente integrados a um ecossistema biotecnológico. A esse sistema, a humanidade deve não apenas seu trabalho, imaginação e ferramentas, mas também seus resíduos.

Não menos importante que o conjunto é a imaginação técnica que o reúne. Pensar ecologicamente para fins de design é pensar na técnica como um *ecossistema*, não apenas como dispositivos econômicos baseados em "recursos renováveis". De fato, pensar ecologicamente é incluir o "trabalho" da *natureza* no processo técnico, não apenas o da humanidade. O uso de sistemas orgânicos para substituir máquinas, sempre que possível -por exemplo, na produção de fertilizantes, na filtragem de esgotos, no aquecimento de

estufas, no fornecimento de sombra, na reciclagem de resíduos e similares- é, por si só, um desiderato. Mas à parte da sua sabedoria econômica, esses sistemas também sensibilizam a mente e o espírito aos próprios poderes de geração da natureza. Percebemos que a natureza também possui sua própria "economia" complexa e seu próprio impulso em direção a uma diversidade e complexidade cada vez maiores. Recuperamos um novo senso de comunicação com um mundo biótico inteiro que as máquinas inorgânicas bloquearam da nossa visão. Como a produção em si costuma ser comparada a um drama, devemos lembrar que o papel da natureza é mais do que o de um mero coro. A natureza é um dos seus principais atores e, às vezes, talvez, a maior parte do elenco.

Portanto, uma imaginação técnica ecologicamente orientada deve procurar descobrir o "Caminho" das coisas como conjuntos, sentir a subjetividade do que chamamos tão friamente de "recursos naturais", a respeitar a sintonia que deve existir entre a comunidade humana e o ecossistema no qual que está enraizada. Essa imaginação deve buscar não apenas um meio de resolver as contradições entre cidade e campo, uma máquina e seus materiais, ou a utilidade funcional de um dispositivo e seu impacto em seu ambiente natural. Ela deve tentar alcançar sua integração artística, ricamente colorida e altamente articulada. O trabalho, talvez até mais do que a técnica, deve recuperar sua própria voz criativa. Sua forma abstrata, sua implantação no quadro do tempo linear como *res temporalis*, sua objetificação cruel como mera energia homogênea, devem ceder à concretude da habilidade, à festividade da atividade comunitária, ao reconhecimento de sua própria subjetividade. Nessa ampla revitalização do ambiente natural, do trabalho e da técnica, seria impossível para a imaginação técnica limitar-se às imagens tradicionais de um substrato material sem vida, irreduzível e passivo. Devemos fechar a disjunção entre um mundo ordeiro que se presta à interpretação racional e à subjetividade necessária para dar sentido a ela. A imaginação técnica deve ver a matéria não como uma substância passiva em movimento aleatório, mas como uma substância ativa que está sempre se desenvolvendo -um "substrato" esforçado (para usar uma palavra insatisfatória) que interage repetidamente consigo mesmo e com suas formas mais complexas para produzir variadas, padrões "sensíveis" e significativos.

Somente quando nossa imaginação técnica começa a tomar essa forma apropriada é que começamos a obter os rudimentos de uma tecnologia mais "apropriada" -ou melhor, de uma tecnologia libertadora. Os melhores projetos de coletores solares, moinhos de vento e moinhos de água, jardins, estufas, bioabrigos, máquinas "biológicas", cultura de árvores e "aldeias solares" serão pouco mais do que novos projetos, em vez de novos significados, por mais bem-intencionados que sejam seus projetistas. Serão artefatos admiráveis e não obras artísticas. Como retratos emoldurados, serão destacados do resto do mundo - de fato, dos mesmos corpos dos quais foram decapitados. Nem desafiarão de maneira significativa os sistemas de hierarquia e dominação que originalmente criaram a mitologia de uma natureza "dominada" por uma de suas próprias criações. Como flores em um terreno baldio sombrio, elas fornecerão as cores e aromas que obscurecem uma visão clara e honesta da feiura que nos cerca, a regressão putrescente a um mundo cada vez mais elementar e inorgânico que não será mais habitável para formas de vida complexas e ecológicas.

# 11 AS AMBIGUIDADES DA LIBERDADE

As técnicas e a imaginação técnica que podem nutrir o desenvolvimento de uma sociedade ecológica livre são assoladas por ambiguidades. Ferramentas e máquinas podem ser usadas para promover uma atitude totalmente dominadora em relação à natureza ou para promover a variedade natural e relacionamentos sociais não hierárquicos. Embora o que é "grande" na técnica possa ser muito feio, o que é "pequeno" não é necessariamente bonito. Grandes despotismos foram baseados em uma tecnologia que é neolítica em escala e forma. As críticas à "sociedade industrial" e ao "homem tecnológico" que surgiram na década de 1970 são um testemunho do desencanto popular com as esperanças das gerações anteriores de aumentar o desenvolvimento tecnológico e a liberdade que se esperava que produzisse -uma liberdade baseada na abundância material e a ausência de trabalho degradante.

Talvez menos obviamente, as mesmas ambiguidades também obscurecem nossas atitudes em relação à razão e à ciência. Para os pensadores ingleses, há dois séculos, a razão e a ciência (como incorporadas na matemática e na física newtoniana) estavam latentes com a esperança de uma mente humana livre de superstições e de uma natureza livre de metafísica escolástica. O famoso grito de Voltaire contra a Igreja, "*Ecrasez l'infame!*", foi uma evidência da crença do Iluminismo no triunfo da mente humana, tanto quanto foi um ataque ao dogmatismo clerical; o panegírico luminescente de Alexander Pope para Newton era tanto evidência de uma nova crença na clareza intelectual que a ciência daria à compreensão da humanidade sobre o cosmos, quanto uma homenagem ao gênio do próprio Newton.

Esses três grandes caminhos ou "ferramentas" (para usar a linguagem do instrumentalismo moderno) para alcançar a liberdade humana -razão, ciência e técnica- que pareciam tão garantidos há apenas uma geração, já não desfrutam de seu alto status. Desde meados do século XX, vimos a razão se tornar racionalismo, uma lógica fria para a manipulação sofisticada dos seres humanos e da natureza; a ciência se torna cientificismo, uma ideologia para ver o mundo como um corpo eticamente neutro e essencialmente mecânico



a ser manipulado; e as técnicas se tornam tecnologias modernas, um armamento de instrumentos muito poderosos para afirmar a autoridade de uma elite tecnicamente treinada e amplamente burocrática. Esses "meios" para resgatar a liberdade das garras de um mundo clerical e mistificado revelaram um lado sombrio que agora ameaça *impedir* a liberdade -de fato, eliminar as próprias perspectivas que a razão, a ciência e as técnicas antes avançaram para uma sociedade livre e para a sociedade e para mentes humanas livres.

A ambiguidade criada por esse desenvolvimento da razão, da ciência e da técnica, bifronte como Jano, leva a uma sensação generalizada de que esse trino não tem sentido como tal, a menos que os três sejam reavaliados e reestruturados para que o lado libertador latente de cada um seja resgatado e o lado opressivo claramente revelado. Voltar à irracionalidade, superstição e o primitivismo material não é mais desejável do que adiar ao racionalismo livre de valor e elitista, ao cientificismo e às sensibilidades tecnocráticas que prevalecem hoje. A necessidade de resgatar a razão como logotipos do mundo carregados eticamente não entra em conflito com seu uso como lógica para lidar com esse mundo. A necessidade de resgatar a ciência como uma interpretação sistemática desses logotipos não conflita com o reconhecimento da necessidade de técnicas analíticas e evidências empíricas. Finalmente, a necessidade de resgatar as técnicas como um meio de mediar nosso relacionamento com a natureza -incluindo as naturezas humanas- não entra em conflito com o direito da humanidade de intervir no mundo natural, de fazer ainda melhor do que a natureza "cega" na promoção da variedade e da fecundidade natural. Todos esses caminhos aparentemente contraditórios e ambíguos para alcançar a liberdade são essenciais para nossa própria definição de liberdade. Nossa capacidade de resolver essas ambiguidades da liberdade depende tanto de como definimos razão, ciência e técnica quanto de como as usamos.

Por fim, os paradoxos que encontramos na definição da razão, ciência e técnica não podem ser resolvidos por uma fórmula mística que apenas vaporiza os problemas que eles levantam. Sua resolução depende de um ato supremo de consciência humana. Precisamos superar o mal que existe em todo bem, resgatar o ganho que existe em toda perda -seja a sociabilidade latente na solidariedade do

parentesco, a racionalidade na inocência primordial, os ideais no conflito social, a vontade no patriarcado, a personalidade no individualismo, o senso de humanidade na comunidade tribal paroquial, a sensibilidade ecológica na idolatria da natureza ou as técnicas na manipulação xamanística. Resgatar esses desideratos sem desprezar completamente certas características do contexto que lhes deram viabilidade, solidariedade, inocência, tradição, comunidade e natureza -exigirá toda a sabedoria e astúcia que possuímos. Nem podem ser adequadamente resgatados dentro da presente ordem social. Em vez disso, precisamos de um novo tipo de imaginação -um novo senso de fantasia social- para transmutar esses contextos arcaicos frequentemente opressivos em contextos emancipatórios. <sup>55</sup>

**A**o lidar com as ambiguidades da liberdade, começarei com a razão, pois a razão sempre formou a marca secular de toda conquista especificamente humana. Presumivelmente, é em virtude de nossa racionalidade que somos únicos no mundo "mudo" ao nosso redor e podemos alcançar nosso "domínio" sobre ele. O compromisso generoso do Iluminismo com a razão -sua vasta fé na empresa humana como resultado do pensamento e da educação- nunca foi perdido, mesmo para os críticos mais severos, quase todos os quais empregaram a razão no próprio ato de denegri-la. O ataque de William Blake ao "intelecto intrometido" é um *tour de force* intelectual brilhantemente concebido, como foi o de Rousseau há uma geração ou mais cedo. Meus próprios argumentos em defesa da integridade da razão não pretendem ser *ad hominem*; como um incubus zombador, o "pensamento linear" reside nas experiências mais místicas e nas formas mais inspiradas de "iluminação". O papel atribuído à razão e ao destino que lhe é conferido -seja como bênção

---

<sup>55</sup> Para que essas observações em apoio à consciência pareçam um pouco idealistas aos acólitos do "socialismo científico", vale a pena notar que Marx também baseou suas últimas esperanças em uma nova sociedade na consciência -isto é, na consciência de classe. Falar da consciência de classe como o resultado de fatores materiais ou econômicos não altera o equilíbrio do caso em favor de Marx; desagregação ecológica, a destruição da comunidade humana e a ameaça de extinção não são menos desafios materiais do que colapso econômico, alienação e socialismo. O que falta no "socialismo científico", no entanto, é a orientação ética e sensibilidade ecológica que poderia viar seu cientificismo bruto - um cientificismo que reduz o "princípio da esperança" ao mero egoísmo e autossatisfação.

ou maldição- depende crucialmente de como a definimos nas várias vidas ou "estágios" da sociedade. Seu papel também depende do que, em nossa sensibilidade ao mundo que nos cerca e nos infunde, é permitido que a razão o desloque.

Toda crítica séria da razão tem se concentrado em sua instrumentalização histórica nas técnicas -sua implantação como uma ferramenta ou dispositivo formal para classificação, análise e manipulação. Nesse sentido, a razão formal nunca esteve realmente ausente do empreendimento humano. Para quem tem uma familiaridade elementar com o mundo tribal, a razão formal era simplesmente uma presença moderada em uma sensibilidade maior justamente chamada subjetividade. Mas a subjetividade não é congruente com a consciência; fala a um nível mais amplo e mais profundo de interação com o mundo do que a mera capacidade de classificar, analisar, manipular ou até desenvolver uma consciência do eu que seja distinguível da "alteridade".

Os críticos da "irracionalidade" não esclarecem essas distinções banindo deliberadamente toda experiência subjetiva que não seja o "pensamento linear" para o domínio do "irracional" ou "antirracional". Fantasia, arte, imaginação, iluminação, intuição e inspiração -todas são realidades em si mesmas que podem envolver respostas corporais em níveis que foram meticulosamente fechados à sensibilidade humana por cânones formais de pensamento. Essa cegueira para grandes áreas de experiência não é meramente o produto da educação formal; é o resultado de um treinamento incansável que começa na infância e dura toda a vida inteira. Polarizar uma área de sensibilidade contra outra pode muito bem ser evidência de uma "irracionalidade" repressiva mascarada pela razão, assim como "pensamento linear" aparece na literatura mística sob a máscara da "irracionalidade". Freud, em sua inaptidão ao lidar com essas questões de seu bastião dos preconceitos vitorianos, talvez seja o exemplo mais óbvio de uma longa linhagem de inquisidores autoneomados cujas noções rígidas de subjetividade revelam um ódio à sensibilidade como tal. Isso deixou de ser um assunto leve. Se os freuds do final do século XIX ameaçavam destruir nossos sonhos, os Kahns, Tofflers e "racionalistas" corporativos semelhantes ameaçavam destruir nossos futuros.

As críticas mais incisivas da razão -penso particularmente na *Dialética do Iluminismo* de Horkheimer e Adorno e no *Eclipse da Razão* de Horkheimer- podem muito bem ter afundado em seu fracasso de manter essas distinções em mente. Ambos pensadores reconheciam claramente uma ambiguidade crucial na razão e eram infalíveis na interpretação dos problemas que ela suscitava. Falar da razão hoje é abordar um processo que tem duas orientações completamente diferentes. Um envolve altos ideais, valores vinculativos e objetivos elevados para a humanidade como um todo, que derivam de cânones supraindividuais, quase transcendentais, do certo e do errado, da virtude e do mal. A razão, nesse sentido, não é uma questão de opinião ou gosto pessoal. Parece estar inerente à própria realidade objetiva -em uma crença firme em um universo racional e significativo, independente de nossas necessidades e tendências como indivíduos. Esse modo de razão -que Horkheimer chamou de "razão objetiva"- expressa o *logos* do mundo e mantém sua integridade e validade à parte da interação da vontade e dos interesses humanos.

Por outro lado, o que geralmente consideramos a razão -mais apropriadamente, como "razoável"- é uma mentalidade estritamente funcional, guiada por padrões operacionais de consistência lógica e sucesso pragmático. Formulamos estratégias "razoáveis" para melhorar nosso bem-estar e chances de sobrevivência. A razão, nesse sentido, é apenas uma técnica para promover nossas opiniões e interesses pessoais. É um instrumento para alcançar eficientemente nossos fins individuais, não para defini-los à luz mais ampla da ética e do bem social. Essa razão *instrumental* -ou, para usar os termos de Horkheimer, "razão subjetiva" (na minha opinião, uma seleção muito infeliz de palavras)- é validada exclusivamente por sua eficácia em satisfazer as atividades e responsabilidades do ego. Não faz apelo a valores, ideais e objetivos que são maiores que os requisitos para uma adaptação efetiva às condições existentes. Levada do indivíduo para o domínio social, a razão instrumental "serve a qualquer empreendimento particular, bom ou ruim", observa Horkheimer. "É a ferramenta de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar definir os padrões de vida social e individual", que são realmente estabelecidos ou descartados pelas meras preferências da sociedade e

do indivíduo. Em suma, a razão instrumental presta homenagem não à mente especulativa, mas apenas à técnica pragmática.

Se agora a razão se depara com uma crise que desafia sua credibilidade e validade, esse desafio não se origina mais dos ataques tradicionais de irracionalidade e misticismo dos quais o Iluminismo tentou defendê-lo. Esse campo de batalha foi dissolvido pela história. De fato, o que hoje passa pela irracionalidade e pelo misticismo tornou-se um refúgio frágil dos ataques do instrumentalismo e da crise que produziu na razão. As contradições que cercam a razão têm suas origens na redução histórica da razão objetiva à razão instrumental -na devolução inquietante da racionalidade como uma característica inerente da realidade a uma "razoabilidade" que é apenas uma técnica eficiente e impensada. Se desconfiamos da razão hoje, é porque a razão aumentou nossos poderes técnicos para alterar drasticamente o mundo sem nos fornecer as metas e valores que dão a esses poderes orientação e significado. Como o capitão Ahab em *Moby Dick*, de Melville, podemos gritar desesperadamente: "Todos os meus meios são sensatos; meus motivos e objetos são loucos".

Para os críticos mais astutos da razão instrumental, essa devolução da razão objetiva em uma lógica de manipulação é vista como uma dialética da própria racionalidade, uma inversão de fins em meios. Segundo esses críticos, os altos ideais formulados pela razão objetiva, destinados a sofisticar a racionalidade como uma técnica, se traíram ao próprio instrumentalismo que deveria estar a seu serviço. Assim, presume-se que os objetivos éticos do "bem", vistos existencialmente como liberdade social e autonomia individual, tenham pressupostos próprios. Dizem que a liberdade implica não apenas a estrutura social da liberdade, mas também uma suficiência nos meios de vida para praticar a liberdade. A autonomia individual, por sua vez, implica não apenas a oportunidade ilimitada de auto-expressão, mas também a autodisciplina para restringir os comandos indisciplinados do ego. A liberdade e a autonomia individual, de acordo com essa crítica, exigem um pedágio histórico: a implantação histórica da razão instrumental para cumprir as metas criadas pela razão objetiva. Consequentemente, para atingir esses objetivos, a humanidade deve atingir controle suficiente sobre a natureza (tanto externa quanto interna) para transmutar um ideal em realidade material e psicológica. A pré-condição para a liberdade é dominação

específica, a dominação do mundo natural externo pelo homem; a pré-condição para a autonomia pessoal também é dominação -a dominação da natureza psíquica interna por um aparato racional de repressão.

Essa crítica da razão instrumental e a crise da razão se agravam ainda mais quando nos pedem para ter em mente que a liberdade e a autonomia individual pressupõem não apenas o controle racional da natureza, mas também a redução da humanidade a um meio de produção eficiente e bem regulado. A sociedade de classes e o Estado sempre foram validados, mesmo em certas teorias radicais -pelo papel que desempenham na racionalização do trabalho a um ponto em que a produção material pode, em última análise, ser levada a serviço da libertação. O trabalho da sociedade de classes em livrar a humanidade da dominação da natureza e do mito está inextricavelmente enredado no trabalho da humanidade em se livrar da dominação da sociedade de classes e da razão instrumental. De fato, a instrumentalização da natureza como matéria-prima está intimamente ligada à instrumentalização do ser humano como meio de produção. A devolução da razão de uma característica inerente da realidade a uma técnica eficiente de controle produz a dissolução da própria razão objetiva. A própria *fonte* da razão objetiva, notavelmente a própria realidade objetiva, é degradada nos meros materiais sobre os quais a razão instrumental exerce seus poderes. A ciência, combinada à técnica, transforma todo o cosmos em uma arena desvitalizada para a colonização e controle técnico. Ao objetivar a humanidade e a natureza, a razão instrumental se torna objeto de seu próprio triunfo sobre uma realidade que já foi carregada de significado. Não apenas os meios se tornam fins, mas os próprios fins são reduzidos a máquinas. Dominação e liberdade tornam-se termos intercambiáveis em um projeto comum de subjugar a natureza e a humanidade -cada um dos quais é usado como desculpa para validar o controle de um pelo outro. O raciocínio envolvido é estritamente circular. A máquina não apenas fugiu sem o motorista, mas o motorista se tornou uma mera parte da máquina.

Toda a crítica da razão, pelo menos na forma que a elaborei até agora, é, na verdade, carregada de preconceitos que, sem saber, se transforma em uma dialética da racionalidade. De fato, a *Dialética do Iluminismo* na verdade não é dialética -pelo menos não na

tentativa de explicar a negação da razão por meio de seu próprio autodesenvolvimento. Todo o trabalho assume que temos um corpo de preconceitos vitorianos muitos deles especificamente marxistas e freudianos- que identificam "progresso" *com crescente controle da natureza externa e interna*. O desenvolvimento histórico é moldado à imagem de uma humanidade cada vez mais disciplinada, que se livra de uma história natural bruta, rebelde e muda. A imagem de uma humanidade que alcançou o grau de produtividade e administração que permite sua liberdade é modelada estritamente em um "paradigma" industrial de domínio e disciplina. Mas, olhando para trás do nosso tempo, a crítica se dissolve em desespero. Longe de se desvencilhar de uma história natural aparentemente brutal, a humanidade se enredou em um sistema onipresente de dominação que não tem paralelo na natureza. Em nenhum lugar a história resgatou sua promessa de liberdade e autonomia. Pelo contrário, quase parece que a história deve começar de novo -não como uma divisão entre a humanidade e sua matriz natural, mas como uma elaboração de laços ecológicos por um instrumentalismo que permanece a serviço da razão objetiva.

Aqui está o ponto principal do problema: o véu vitoriano (ao qual Marx e Freud deram uma dimensão radical) que obscurece a função da *ecologia* como fonte de valores e ideais. Se a razão objetiva se dissolveu cada vez mais no instrumentalismo, devemos recuperar a dimensão racional da realidade que sempre validava a própria razão como uma interpretação do mundo. Enquanto o mundo é concebido cientificamente, a preeminência do instrumentalismo permanece ideologicamente segura. Como uma metodologia "sem valor", presumivelmente eticamente "neutra", a ciência não apenas promove o instrumentalismo, mas também faz da razão instrumental uma ideologia cujas reivindicações de compreensão da realidade são tão universais quanto as da própria ciência. Aqui, a ecologia social abre uma brecha nessas alegações que, potencialmente, pelo menos, pode resgatar a função da razão objetiva para definir novamente metas e valores.

Nem Horkheimer nem Adorno estavam preparados para invocar as reivindicações da natureza contra os fracassos da sociedade. Como os vitorianos do século anterior, sua atitude em relação à natureza era ambígua. A história da "civilização" aos seus

olhos nunca deixou de ser uma luta pela razão e pela liberdade para transcender os trilhos do mito impensado e da lei natural cega. No mundo pós-revolucionário das décadas de 1920 e 1930, o mito havia levantado atavicamente sua cabeça no apelo fascista ao "sangue e ao solo" -o "naturalismo" do Estado despótico moderno. "A razão objetiva enraizada em um mundo natural lícito, atávicamente levantou a cabeça no apelo stalinista por uma dialética da natureza. Nos dois casos, a natureza serviu de veículo ideológico para a regressão: aquele que colocou a humanidade sob a tirania da raça e da irracionalidade; o outro coloca o jogo livre e a espontaneidade de uma sociedade emancipada sob a tirania das leis naturais "inexoráveis". Não que o antinaturalismo latente do marxismo não tivesse lançado uma sombra escura sobre o papel da natureza no projeto de emancipação da humanidade. A ilha de Homero dos comedores de lótus, é uma negação de memória, história, cultura e "progresso" que assombra para sempre a ênfase da Europa na atividade humana com a imagem de um mundo de sonhos atavicamente imobilizado e pacificado. Mas mesmo quando o marxismo diminuiu, Horkheimer e Adorno revelaram um ódio implacável pela história distorcida que o fascismo e o stalinismo infligiram à empresa humana.

A atual crise ecológica, no entanto, nos lembra que as reivindicações preventivas da razão instrumental *são falhas em seus próprios termos*. O instrumentalismo, particularmente em sua forma científica, não apenas falhou em cumprir sua reivindicação histórica de emancipar a humanidade, mas também falhou em aproximar sua reivindicação mais tradicional de mente iluminadora. A ciência, imersa em seu dispositivo impessoal e em sua busca imperiosa por inovação, perdeu todo contato com a cultura de seu tempo. Pior ainda, sua busca por inovação ameaça derrubar o próprio planeta. Muito mais do que qualquer veredicto moral ou ideológico, essas falhas são características tangíveis da vida cotidiana. Elas são verificadas pelo ar e pela água sujos, o aumento taxas de câncer, acidentes automobilísticos e terrenos baldios químicos que assaltam o mundo inteiro de uma "civilização" científica. Ao reduzir a ética a pouco mais do que questões de opinião e bom gosto, o instrumentalismo dissolveu toda restrição moral e ética sobre a catástrofe iminente que parece aguardar a humanidade. Os



juízos não são mais formados em termos de seus méritos intrínsecos; são meramente questões de consenso público que flutuam com a mudança de interesses e necessidades particularistas. Tendo despojado o mundo de sua objetividade ética e reduzido a realidade a um inventário de objetivos industriais, o instrumentalismo nos impede de formular uma postura crítica em relação a seu próprio papel nos problemas que criou. Se Odín pagou por sabedoria com a perda de um olho, pagamos por nossos poderes de controle com a perda de ambos os olhos.

**M**as não podemos mais nos despir da razão instrumental do que podemos nos despojar da técnica. Ambos são indispensáveis para noções ampliadas de liberdade; de fato, seu papel emancipatório há muito tempo antecede o surgimento do capitalismo com suas imagens de natureza "mesquinha" e necessidades "ilimitadas". A humanidade não vive apenas da ética; aqui reside uma das ambiguidades mais cruciais da liberdade. Em face de uma sociedade e sensibilidade cada vez mais tecnocrática, com que base podemos falar de um mundo objetivo que forneça as restrições necessárias ao instrumentalismo? De que fonte podemos derivar os valores e objetivos que subsidiarão o instrumentalismo a uma ética objetiva?

Evocar a natureza como fonte de uma ética objetivamente fundamentada, como proponho fazer, requer uma qualificação cuidadosa. Uma natureza concebida como a matriz do "sangue e do solo" ou como o domínio de uma plenitude cega que imbui a tirania nas qualidades supra-humanas do destino, seria justamente considerada atávica. O etos racial do fascismo e a "dialética" científica do stalinismo, ambos baseados em imagens muito particularistas da natureza, reivindicaram um pedágio na vida e no sofrimento que mendiga as épocas mais bárbaras da história humana. Não precisamos mais de uma "natureza" (isto é, uma sociologia autoritária) que avance uma lógica ideológica para a arrogância étnica e os campos de concentração sob a égide da "inevitabilidade" ou "lei cega". Mas a natureza não é um tecido homogêneo que é tecido a partir de um único fio. A natureza a que agora podemos nos dirigir não é sangrenta nem cega; não oferece refúgio ideológico para um mito de irracionalidade, raça ou, como o marxismo, um mecanismo artificial

que se apresenta como uma "ciência social" escondida sob o manto de Hegel.

A matriz da qual a razão objetiva ainda pode derivar sua ética para um mundo equilibrado e harmonizado é a natureza concebida por uma ecologia social radical -uma natureza que é interpretada não hierarquicamente, em termos de unidade na diversidade e na espontaneidade. Aqui, a natureza é concebida não apenas como uma constelação de ecossistemas, mas também como uma *história* natural significativa, uma natureza em desenvolvimento, criativa e fecunda que produz uma crescente complexidade de formas e inter-relações. E o que torna essa complexidade tão significativa não é apenas a estabilidade que ela promove (um desiderato óbvio por si só, necessário para os mundos biótico e social). A evolução da natureza em direção a formas cada vez mais complexas é de importância única, pois *entra na história da própria subjetividade*. Desde a transição do inorgânico para o orgânico e pelas várias fases da evolução que se cristalizaram em formas humanas de racionalidade, testemunhamos uma história cada vez mais expansiva de interatividade molecular -não apenas de respostas neurológicas, mas de uma *sensibilité* inefável que é uma função de cada vez mais padrões complexos de integração. A subjetividade se expressa em várias gradações, não apenas como o mentalismo da razão, mas também como a interatividade, a reatividade e a *crescente atividade intencional das formas*. Portanto, a subjetividade enfaticamente *não* exclui a razão; em parte, é a história da razão -ou, mais precisamente, de uma mentalidade de formação lenta que existe em um terreno mais amplo da realidade do que a atividade cerebral humana. O termo subjetividade expressa o fato de que a substância- em cada nível de sua organização e em todas as suas formas concretas - funciona ativamente para manter sua identidade, equilíbrio, fecundidade e lugar em uma determinada constelação de fenômenos.

Normalmente, pensamos na substância em suas várias formas como objetos passivos, como fenômenos produtivos que são "moldados" ou "selecionados" por seus "ambientes". As "forças" externas parecem determinar os "traços" que permitem que as formas materiais (particularmente as formas de vida) mantenham sua integridade e "sobrevivam". A paixão da ciência por reduzir todas as mudanças nessas formas a meros produtos de acidente -a capacidade

dessas formas de "sofrer mutações" por mero acaso- nega fatalmente o alto grau de *nisus*, de auto-organização e autocriação, inerente aos fenômenos não humanos. A ciência se aproxima perigosamente da própria metafísica e misticismo aos quais se opõe militantemente desde o Iluminismo, quando ignora até que ponto os fenômenos desempenham um papel *ativo* em seus próprios processos evolutivos. A imagem tradicional da evolução biológica como uma série de mutações de pontos aleatórios que são "selecionadas" no interesse da sobrevivência está essencialmente em detritos. Seria difícil explicar a elegante organização dos seres vivos -de fato, órgãos como o olho ou o ouvido- sem ver seus traços de desenvolvimento como constituídos de forma imanente e criativa, como conjuntos organizados que emergem juntos na interação do organismo com o mundo ao seu redor. O encaixe do quebra-cabeça, por assim dizer, envolve tanto as partes quanto o todo -e não apenas o jogador que é o *deus ex machina* mecânico que parece ser o fator "inteligível" exclusivo no quebra-cabeça inteiro. É discutível se a "preferência" de átomos de carbono a ser ligada a outros quatro átomos está relacionada por uma longa evolução de subjetividade ao uso de paus por chimpanzés para sondar formigueiros. Mas a possibilidade muito forte de tal *continuum*, gradualmente mediada por formas cada vez mais complexas de organização material, não pode mais ser descartado como místico. Quase toda visão contemporânea da natureza (além dos bunkers mais arraigados da ciência vitoriana) atribuiu cada vez mais à substância um papel mais *criativo* na evolução da subjetividade do que em qualquer outro momento desde o fim da filosofia clássica.

Consequentemente, independentemente de decidirmos ou não selecionar a razão como a expressão mais complexa da subjetividade, o surgimento gradual da mente na história natural da vida faz parte da paisagem maior da própria subjetividade. Das respostas bioquímicas de uma planta ao seu ambiente, às ações mais voluntárias de um cientista em laboratório, um vínculo comum de subjetividade primitiva herda a própria organização da "matéria". Nesse sentido, a mente humana nunca esteve sozinha, mesmo no ambiente mais inorgânico. A arte expressou essa mensagem com mais tristeza do que a ciência, particularmente naquelas pinturas abstratas evacuadas de praticamente toda a experiência sensorial além da cor e da forma;

pois aqui reconhecemos a *afinidade primordial da mente com a própria forma*. Até mesmo esses piratas das viagens espaciais, os astronautas, ficam impressionados com a atividade das massas astrais, da poeira cósmica e dos objetos que rodopiam em torno deles em um mundo que parece desprovido de matéria -em um espaço que gerações de cientistas antes consideravam um vácuo virtual. A "mente" vai além do nosso mentalismo cerebral até um conceito de subjetividade nesses termos muito amplos, e deixa de ficar presa exclusivamente no cérebro humano. Em vez disso, parece estar presente no corpo humano como um todo e na história natural que ele representa.

Quais imperativos éticos específicos extraímos de uma interpretação ecológica da natureza (em oposição à natureza abstrata, sem sentido e sem subjetividade que refrigera a mente vitoriana por sua "mesquinharia" e "brutalidade" dependem, em última análise, de nossa exploração de uma sociedade ecológica futura. Aqui está uma *problemática* cujas respostas podem ser fornecidas apenas por uma sociedade capaz de transformá-las em uma *práxis* viva. Uma natureza ecológica -e a ética objetiva decorrente dela- só pode surgir em uma sociedade cujas sensibilidades e inter-relações se tornaram ecológicas até o âmago. A natureza que normalmente "criamos" hoje é altamente condicionada pelos imperativos sociais de nosso tempo. Essa natureza pode ser a natureza altamente quantificada da ciência; a "matéria abstrata" marxista que é formada pelo "trabalho abstrato"; o cosmos do místico se dissolveu em uma "Unidade" universal e não aliviada; a natureza hierárquica da sociobiologia organizada em torno de instintos e pulsões primordiais; a natureza hobbesiana-freudiana, descaradamente indisciplinada e invasora; ou a natureza darwiniana vulgarizada, governada por "presas e garras". Nem sequer aludi às imagens animistas, helênicas, judaico-cristãs, medievais e renascentistas da natureza que ainda ideologicamente marcam aquelas que citei acima.

Nenhuma das imagens modernas da natureza oferece uma visão convincente de uma totalidade permeada -como *resultado* de sua totalidade- por um senso maior de subjetividade, que normalmente identificamos com a racionalidade humana. Cada uma ilustra tanto a necessidade de "ressuscitar" a natureza quanto a necessidade de "ressuscitar" a própria subjetividade humana. A falha

nas obras de Horkheimer e Adorno sobre a razão decorre de seu fracasso em integrar racionalidade com subjetividade, a fim de trazer a natureza para dentro da bússola da *sensibilité*. Para fazer isso, eles teriam que entender a mensagem da ecologia social, um domínio que estava completamente fora de sua tradição intelectual.

Aqui, sua aderência moderada ao marxismo tornou-se um grande obstáculo ao que de outra forma poderia ter sido uma crítica soberbamente abrangente da razão instrumental. Eles estavam com muito medo de cimentar sua visão da natureza à subjetividade -um compromisso que identificaram com arcaísmos míticos e clássicos. Portanto, eles nunca forneceram uma matriz objetiva significativa para a razão. O desejo de assumir esse compromisso assombra todo o seu trabalho sobre razão e iluminação, mas é um desejo que eles foram prudentes demais para satisfazer.

Mas como podemos, os que estamos mais familiarizados com as possibilidades da ecologia, evitar a invasão do instrumentalismo em uma abordagem ecológica da ética? Como podemos impedir que ela transforme a natureza em um mero objeto de manipulação em nome de respeitar sua subjetividade? Nenhuma dessas perguntas pode ser respondida satisfatoriamente sem recriar nossas sensibilidades, técnicas e comunidades existentes em linhas ecológicas. Uma vez que isso ocorra, uma comunidade ecológica pode muito bem recuperar seu senso de lugar em seu ecossistema específico, aliando-se ao seu ambiente natural em uma *forma criativamente reprodutiva* -uma forma que gera uma sensibilidade simbiótica humana, uma técnica humana que *enriquece* a complexidade da natureza e uma racionalidade humana que amplia a subjetividade da natureza. Aqui, a humanidade não daria nem aceitaria; na verdade, *participaria* com a natureza na criação de novos níveis de diversidade e forma que fazem parte de um senso mais elevado de humanidade e naturalidade. Nossa reivindicação ética de racionalidade derivaria da participação da mente humana na subjetividade maior da natureza, uma subjetividade que é uma função da forma, integração e complexidade. O uso da natureza como "recursos naturais" - um uso que parece inevitável para a "mente racional-proposicional" (para usar o jargão de Jurgen Habermas) seria diminuído, de fato eliminado, por uma técnica ecológica que não apenas enriqueceria o

fluxo entre natureza e humanidade, mas também sensibiliza a humanidade para a criatividade da natureza.

Para que essas boas intenções pareçam apenas mais um caso do sentimentalismo simplista, tão característico das filosofias da natureza como um todo, deixe-me enfatizar que uma ética ecológica não se baseia em uma visão ingênua do mundo natural -como existe hoje ou como poderia ser existente em um futuro social "pacificado". Um lobo não tem nada a ver com um cordeiro. As imagens são banais e, à sua maneira, repelentes. A "pacificação" da natureza não consiste em sua domesticação. Muito se perde quando a "selvageria" (uma palavra estúpida, se é que houve alguma) é removida tão completamente da natureza que deixa de ser um "símbolo de escassez, sofrimento e desejo", para usar a absurda noção de natureza de Herbert Marcuse que não foi "recriado pelo poder da razão". A linguagem de Marcuse, aqui, é antropomórfica em sua miopia, marxista em sua intenção e absurda em sua afirmação de que "a pacificação pressupõe o domínio da natureza, que é e continua sendo o objeto oposto ao sujeito em desenvolvimento". Se existem "dois tipos de domínio, um repressivo e um libertador", pode-se também afirmar com igual absurdo que existem dois tipos de natureza: uma "má" e uma "virtuosa".

Deixando de lado essa lógica confusa, não há "crueldade" na natureza, apenas a predação (e mutualismo) em torno da qual a história natural evoluiu suas estruturas para sustentar a vida e o equilíbrio ecológico. Não existe "sofrimento" na natureza, apenas a dor física inevitável que surge com a lesão. Não existe "escassez" e "falta" na natureza, apenas necessidades que devem ser satisfeitas para que a própria vida seja mantida. De fato, a fecundidade material da natureza, antes da "negação da natureza" da história (para usar novamente a linguagem de Marcuse), poderia ter atordado completamente seus primeiros filhos hominídeos, se eles tivessem tido em conta a "escassez" como categoria social. Não posso enfatizar muito fortemente que a natureza *não é uma ética em si mesma*; é a *matriz* de uma ética, a fonte de significado ético que pode estar enraizada na realidade objetiva. Portanto, a natureza, mesmo que a matriz e a fonte do significado ético não precisem assumir atributos deliciosamente humanos, como bondade, virtude, bondade e

gentileza; a natureza precisa ser apenas fecunda e *criativa* -uma *fonte* e não um "paradigma".

A função de uma filosofia ética não implica uma redução mimética da ética à sua fonte. Pelo contrário, requer uma base para desenvolver criativamente os ideais éticos. A criança não é a mãe, mas ambas estão unidas pela continuidade objetiva da ancestralidade genética, gestação, nascimento e socialização. Ambas nunca se separam completamente; elas coexistem e suas vidas se sobrepõem em condições normais até que a criança cresça até a idade adulta e se torne mãe. Ambas podem manter um relacionamento amoroso ou se tornar antagonistas, e a criança pode se tornar mais humana, ou possivelmente menos humana, do que os pais. Em qualquer um dos casos, somos obrigados a entender *por que* um curso de desenvolvimento se desenrolou, não apenas *como* ocorreu -e a dar significado, coerência e interpretação ética. De qualquer forma, o desenvolvimento é reativo e não podemos suprimir nossa responsabilidade de interpretá-lo em termos éticos, alegando que é apenas uma série de eventos aleatórios.

Transmutar "pacificação" em "domesticação" é lidar com a natureza como um modelo de comportamento ético, em vez de aceitá-lo como realmente é -uma fonte de significado ético que restabelece nosso senso de *totalidade* ecológica, a dialética subjacente da unidade na diversidade. É essa falta de totalidade em nosso relacionamento com a natureza que realmente explica o cosmos social inacabado em que vivemos, o sentimento de incompletude que existe ao nosso redor. Não apenas um mundo natural verdadeiramente "pacificado" e domesticado modela arrogantemente a natureza na sociedade (racional ou não), mas também falha em reconhecer que a racionalidade humana é uma fase ou aspecto da subjetividade natural. Não é por acaso que a natureza "pacificada" de Marcuse é de fato uma natureza "racional". Paul Shepard, em uma excelente refutação dos autodenominados "pacificadores" da natureza, observa que:

Cada gene em um organismo individual atua no contexto de muitos outros genes. Portanto, as alterações genéticas resultantes da domesticação podem afetar toda a criatura, sua aparência,

comportamento e fisiologia. O temperamento e a personalidade dos animais domésticos não são apenas mais plácidos do que seus colegas selvagens, mas também mais flácidos -isto é, de alguma forma há menos definição. Claro que não há nada de calmo em um touro bravo ou em um cão de guarda malvado, mas suas mães eram tratáveis e uma vez que um organismo foi despojado de sua natureza selvagem pode ser assustado em qualquer direção que o criador desejar. Pode ser feroz sem ser verdadeiramente selvagem. O último implica um nicho ecológico do qual o animal domesticado foi removido. Os nichos são mestres de tarefas difíceis. *Fugir deles não é liberdade, mas perda de direção.* O homem substitui a criação controlada pela seleção natural; animais são selecionados para características especiais como produção de leite ou passividade, às custas de relacionamentos gerais sobre aptidão e natureza.

Há uma moral importante a ser extraída dessas observações que se aplica não apenas aos animais, mas também aos seres humanos. A liberdade de todos os organismos é uma função da direção -de "nichos" significativos na natureza e de comunidades significativas na sociedade. Certamente, ambas não são completamente congruentes, mas há todos os motivos para considerá-las derivados: comunidade do "nicho", ser humano do animal selvagem. À sua maneira, nossa perda de comunidade tem sido uma forma de domesticação -uma condição que carece de significado e direção- tão certamente quanto a perda de seu nicho pelo animal selvagem. Como nosso gado, aves, animais de estimação e até colheitas, também perdemos nossa natureza selvagem em um mundo "pacificado" que é excessivamente administrado e altamente racionalizado. O mundo privado que criamos em nossas comunidades pré-políticas, os "nichos" que ocupamos nos espaços ocultos da vida social, estão desaparecendo rapidamente. Como a estrutura genética dos animais domesticados, as estruturas psíquicas dos humanos domesticados estão passando por uma degradação perigosa. Mais do que nunca, precisamos recuperar o *continuum* entre nossa "primeira natureza" e nossa "segunda natureza", nosso mundo natural e nosso mundo social, nosso ser biológico e nossa racionalidade. Latentes dentro de nós há memórias ancestrais que somente uma sociedade e sensibilidade ecológicas



podem "ressuscitar". A história da razão humana ainda não atingiu seu ponto culminante, muito menos seu fim. Uma vez que podemos "ressuscitar" nossa subjetividade e restaurá-la às suas alturas de sensibilidade, é provável que a história apenas tenha começado.

Em resumo, a racionalidade humana deve ser vista como uma forma e um derivado de uma "mentalidade" ou subjetividade mais ampla, que herda a natureza como um todo -especificamente, no longo desenvolvimento de formas cada vez mais complexas de substância ao longo da história natural. Devemos ser muito claros sobre o que isso significa. A história natural inclui uma história da mente e também de estruturas físicas -uma história da mente que se desenvolve da interatividade aparentemente "passiva" do inorgânico aos processos cerebrais altamente ativos do intelecto e da vontade humanos. Essa história do que chamamos de "mente" está cumulativamente presente não apenas na mente humana, mas também em nosso corpo como um todo, que recapitula amplamente o desenvolvimento expansivo das formas de vida em vários níveis neurofísicos da evolução. O que nos falta tragicamente hoje -principalmente porque o instrumentalismo tiraniza nosso aparato corporal- é a capacidade de sentir a riqueza da subjetividade inerente a nós mesmos e ao mundo não humano ao nosso redor. Até certo ponto, essa riqueza chega até nós através da arte, fantasia, brincadeira, intuição, criatividade, sexualidade e, no início de nossas vidas, naquelas sensibilidades da infância e juventude das quais a idade adulta e as normas de "maturidade" nos desmamam nos anos em que seguem.

A paisagem da natureza - sua *organização formal*, desde o nível astral de nosso universo até os ecossistemas menos visíveis ao nosso redor -tem mensagens próprias para transmitir. Também tem uma voz à qual Bruno e Kepler, no Renascimento, e um número crescente de cientistas da vida hoje tentaram responder. De fato, a partir de Pitágoras a tradição clássica da filosofia encontrou subjetividade na evolução da forma como tal, não apenas na morfologia dos seres individuais. Concebido como *um processo ativo de complexidade sempre crescente e inter-relacionada*, o "equilíbrio da natureza" pode ser visto como mais do que apenas um conjunto formal que a vida pressupõe para sua própria estabilidade e sobrevivência. Também pode ser visto como um conjunto formal cuja própria organização

em conjuntos integrados exhibe níveis variados de "mentalismo", uma subjetividade à qual responderemos apenas se libertarmos nosso sensorio de suas inibições e convenções instrumentistas.

Nossa interpretação da ciência não está muito distante de nossa interpretação da razão. Vista como a aplicação metódica da razão ao mundo concreto, a ciência adquiriu o mau nome que o instrumentalismo e a técnica conquistaram nas últimas décadas. Suas reivindicações exageradas como estratégia para observação, experimentação e generalização de dados em leis naturais "inexoráveis" -e suas afirmações altamente vangloriadas de "objetividade" e universalidade intelectual- expuseram-na a acusações de uma arrogância insensata em relação a sentimentos, ética, e a crescente crise na condição humana. Antes considerada o arauto da iluminação em todas as esferas do conhecimento, a ciência agora é cada vez mais vista como um sistema estritamente instrumental de controle. Seu uso como um meio de manipulação social e seu papel na restrição da liberdade humana agora são paralelos em todos os detalhes ao seu uso como um meio de manipulação natural. A maioria de suas descobertas em física, química e biologia é justamente vista com desconfiança por seus adeptos outrora mais fervorosos, como as controvérsias sobre energia nuclear e DNA recombinante tão vividamente revelam. Conseqüentemente, a ciência não goza mais de uma reputação como um meio de "conhecimento" da *Wissenschaft* (para usar a linguagem do Iluminismo alemão), mas como um meio de dominação -ou como Max Scheler, em um tempo posterior e mais desencantado, chamou *Herrschaftswissen* [N.doT.: Conhecimento da Dominação]. Com efeito, tornou-se uma técnica fria, insensível e metafisicamente fundamentada, que se expandiu imperialisticamente além de seu domínio limitado, como uma forma de "saber" para reivindicar todo o domínio do conhecimento como tal.

Somos, assim, confrontados com o paradoxo de que a ciência, uma ferramenta indispensável para o bem-estar humano, é agora um meio de subverter sua função humanística tradicional. A neutralidade ética do físico nuclear, do químico de alimentos e do bacteriologista envolvido no desenvolvimento de patógenos letais para fins militares é um símbolo entorpecente de uma "ciência enlouquecida" que

compara detalhes ainda mais assustadores à imagem de uma "técnica enlouquecida". As controvérsias acaloradas sobre os riscos da energia nuclear e do DNA recombinante são evidências de que a ciência está completamente envolvida em debates que tratam de suas reivindicações não apenas para além da sua definição instrumentista, mas também pode ser considerada como competência técnica, mas também para a maturidade moral.

Como a razão e a técnica, a ciência também tem uma história e, amplamente concebida além de sua definição instrumentalista, também pode ser considerada como *a* história. O que incrivelmente chamamos de "ciência grega" foi em grande parte uma filosofia da natureza que transmitia à razão especulativa a capacidade de compreender o mundo natural. Compreender e dar coerência à natureza era uma atividade da mente contemplativa, não apenas da técnica experimental. Do ponto de vista dessa estrutura racional, o considerável corpus de escritos de Platão e Aristóteles sobre a natureza não estava "errado" em seus relatos do mundo natural. Dentro desse vasto corpo da filosofia da natureza, encontramos ideias e uma amplitude de compreensão e abrangência que as ciências físicas e da vida estão tentando recuperar agora.<sup>56</sup> Suas ênfases variadas sobre substância, forma e desenvolvimento -que normalmente são descritas como uma orientação "qualitativa", distinta da orientação "quantitativa" da ciência moderna- exibem uma série de pensamentos que podem muito bem ser considerados mais amplos, ou pelo menos mais orgânicos, do que as ênfases tradicionais da ciência na matéria e no movimento. A tradição clássica enfatizava atividade, organização e processo; a tradição iluminista enfatizava a passividade da matéria, características aleatórias e movimento mecânico. O fato de a tradição iluminista ter cedido lentamente ao clássico -um desenvolvimento imposto a ela por um crescente senso de historicidade da natureza, qualidades contextuais e importância da forma- não levou a uma

---

<sup>56</sup> A extensa literatura sobre essas questões começou no início deste século, com o declínio do mecanismo e o surgimento da relatividade. Deixando o trabalho pioneiro dos últimos tempos pensadores do século XIX à parte, pensa-se na influência de Scillce de Whitehead e o mundo moderno, a visão sinóptica de A ideia da natureza, de Collingwood, e as discussões geradas pelas revoluções de Stanford, de Kuhn, pelos problemas de vida de Bertalanffy, pela evolução da natureza humana de Herrick e, especialmente, pelo admirável *The Phenomenon of Life*, de Hans Jonas que talvez só agora esteja recebendo a apreciação que merece.

compreensão clara das diferenças que os separam e da maneira pela qual eles compartilham uma continuidade histórica que poderia render sua integração sem nenhuma perda de suas identidades específicas.

Chamar de complementaridade as formas clássicas de ciência mecanicista, evolucionista e relativista "pode muito bem perder um ponto crucial. Elas não se complementam nem são "estágios" no crescente conhecimento da natureza pela humanidade, um conhecimento que presumivelmente "culmina" em ciência moderna. Este tipo de pensamento sobre a história da ciência ainda é muito popular e muitas vezes altamente presunçoso em sua elevação de todas as coisas modernas e, presumivelmente, livre de especulações e "teologia." Na verdade, essas diferentes formas de ciência abrangem diferentes níveis de desenvolvimento natural e diferem em seu escopo declarado. Elas não são simplesmente "paradigmas" diferentes, como Thomas Kuhn argumentou, que substituem radicalmente um ao outro. Assumir que existe uma "ciência" como tal, na qual a tradição clássica é amplamente "errônea", na qual a tradição renascentista é parcialmente "correta" e na qual a tradição moderna é mais "verdadeira" em sua compreensão da natureza do que qualquer um de seus antecessores são da natureza do que qualquer um de seus antecessores deve assumir que a natureza é cortada de um único pano e difere apenas em suas formas de costura. Ironicamente, as opiniões de Kuhn foram atacadas de maneira mais severa, não tanto pelos críticos que rejeitam a história da ciência como um deslocamento de um "paradigma" científico predominante por outro diferente. Em vez disso, ele foi mais fortemente criticado por sua tendência de ver a lógica das "revoluções científicas" como guiadas por "técnicas de persuasão" e não por provas, por fatores psicológicos e sociais e não pelo teste de estudos objetivos da realidade.

Ignorando a tentativa posterior de Kuhn de recuar em suas conclusões mais desafiadoras sobre a estrutura da própria comunidade científica, o que é mais impressionante em suas visões das revoluções "paradigmáticas" na ciência é a *forma* pela qual elas foram contrastadas uma com a outra. Falo menos de Kuhn, aqui, do que da sabedoria convencional do cientificismo, que tende a se concentrar nas diferenças metodológicas entre a filosofia clássica da natureza e a ciência moderna. A noção comum de que a ciência

moderna realmente embarcou em sua viagem ímpar quando adotou conscientemente o programa de observação empírica controlada e verificação experimental de Francis Bacon é um mito trivial que reflete com mais precisão os conflitos intelectuais no tempo de Bacon do que as autênticas diferenças entre noções de natureza clássica e renascentista. Sem necessariamente articulá-lo, os filósofos da natureza clássicos estavam trabalhando com o programa de observação e experimentação por séculos. Talvez de maneira mais apropriada, Bacon, com sua "Grande Instauração", deu à ciência uma função que a teoria clássica nunca havia aceitado completamente: a *recuperação* do "homem" de seu domínio sobre o mundo natural, uma visão que se opunha à do Escolástico medieval (na verdade, o cristianismo) orientação contemplativa em relação à natureza.

No entanto, mesmo aqui, ainda é enganoso supor que a tradição clássica, como a medieval, era estritamente contemplativa e que o moderno era esmagadoramente pragmático. A ideia de dominação havia sido uma prática contínua na forma de dominação *humana* -de uma humanidade concebida por seus governantes como "recursos naturais" ou "meios de produção" desde o início da própria "civilização". A Grande Instauração de Bacon era uma realidade funcional há milhares de anos, não apenas nas tentativas da sociedade de classes de subjugar a natureza para fins de controle, mas de subjugar a própria humanidade. Seu templo não era o laboratório utópico de Bacon, a Casa de Salomon, mas o Estado, com suas burocracias, exércitos e os chicotes de seus capatazes. Fazemos uma grave injustiça à história autêntica do "método científico" quando esquecemos que antes que a ciência estabelecesse seu laboratório para controlar a natureza, o Estado havia estabelecido seus palácios e quartéis para controlar a humanidade. A Grande Instauração inspirou-se na dominação do ser humano pelo ser humano antes de tornar o domínio da natureza central em seus ideais e funções. <sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Aqui, Horkheimer e Adorno (e a Escola de Frankfurt em geral) nos fazem um grande deserviço imputando a dominação ao surgimento da razão enquanto tal. A maneira pela qual Horkheimer desenvolve esse argumento é altamente instrutivo e revela a diferença básica entre sua estratégia teórica e a avançada neste livro. "Se alguém falar sobre uma doença que afeta a razão", observa Horkheimer, "essa doença deve ser entendida não como tendo atingido a razão em algum momento histórico, mas como sendo inseparável da natureza da razão na civilização como a conhecemos até agora. A doença da razão é que a razão nasceu do desejo do homem de dominar a natureza, e a "recuperação" depende do insight sobre a natureza da doença

A diferença mais fundamental entre a filosofia da natureza clássica e a ciência moderna reside em seus conceitos radicalmente diferentes de causalidade. Aqui está a verdadeira questão ontológica - e não a conversa túrgida sobre "metodologia"- que separa o conhecimento em si de meras questões técnicas, que esclarecem o problema importantíssimo da relação de meios para fins, que é tão vital para qualquer crítica de razão instrumental e uma técnica autoritária. Para Aristóteles, que nunca deixou de ser um observador perspicaz, um generalizador sofisticado e experimentador comprometido (como Arquimedes depois dele), a causalidade natural não se esgotou pelo movimento mecânico. A causa envolvia o próprio material, a potencialidade da forma, o agente formativo e a forma mais avançada para a qual um fenômeno poderia se desenvolver. Seu conceito de causalidade, com efeito, era *entelequial*. Ele assumiu que um fenômeno foi "atraído" para atualizar sua potencialidade total para alcançar a forma mais alta específica a ele - desenvolver-se intrinsecamente e extrinsecamente em direção à autorrealização formal de suas potencialidades.

Portanto, a causa de Aristóteles não é apenas um movimento que envolve mudança de lugar -como a mudança de lugar produzida por uma bola de bilhar que bate em outra. Embora possa certamente

---

original, não sobre a cura dos sintomas mais recentes. A verdadeira crítica da razão descobrirá necessariamente as camadas mais profundas da civilização e explorar sua história mais antiga. Desde o momento em que a razão se tornou o instrumento de dominação de natureza humana e extra-humana pelo homem -ou seja, desde o início- ela tem frustrado com sua própria intenção de descobrir a verdade. Isso se deve ao fato de que transformou a natureza em um mero objeto e falhou em descobrir o traço de si mesmo em tais objetos. nos conceitos de matéria e coisas, não menos do que nos deuses e espírito. Pode-se dizer que a loucura coletiva que varia hoje, a partir de campos de concentração para as reações de cultura de massa aparentemente mais inofensivas, já estava presente em germes na objetivação primitiva, na contemplação calculista do primeiro homem do mundo como uma presa". Veja Max Horkheimer, *O Eclipse da Razão* (Nova York: Oxford University Press, 1947), p. 176.

Se nossa discussão sobre a sociedade orgânica está correta, então isso é uma difamação sobre animismo precoce e predação. Mas, mais significativamente, essa imagem quase-marxista do projeto humano de questionar a natureza começa com o pé errado; não foi a natureza o primeiro objeto de dominação, mas a própria humanidade - particularmente os jovens e as mulheres. De fato, mesmo depois do surgimento da hierarquia, a objetivação dos fenômenos da razão estava amplamente centrada na dominação do "homem pelo homem", muito antes da "idolatria da natureza" sucumbiu ao secular filosofia e ciência. Marcuse de maneira alguma resolve o erro de seus colegas, avançando uma "Nova Ciência" que será estruturada em torno de um "domínio" que é "libertador" em lugar de "repressivo" ou uma natureza que "permanecerá sempre o objeto oposto [!] ao sujeito em desenvolvimento." Onde Horkheimer nunca será criticado por sua consistência, as respostas de Marcuse são crivadas de tais contradições.

ser mecânico, a causalidade é mais significativa e significativamente *desenvolvimental*. Deve ser visto mais como um processo graduado, como um processo emergente de autorrealização, do que como uma série de deslocamentos físicos. Conseqüentemente, a matéria, que sempre tem graus variáveis de forma, está latente com potencialidade -de fato, é imbuída por um *nîsus* para elaborar sua potencialidade para uma forma maior. Por isso, entra na noção de causalidade de Aristóteles como uma "causa material". A forma latente na matéria e que se esforça em direção à sua atualização completa é uma "causa formal". As forças intrínsecas e extrínsecas que esculpem o desenvolvimento -neste caso, Aristóteles se refere a agentes externos, como o escultor que cria um cavalo de bronze- são a "causa eficiente". E, finalmente, a forma pela qual todos esses aspectos da causalidade se destinam a atualizar representa a "causa final".

A causalidade aristotélica, na verdade, não é apenas desenvolvimentista, mas também diretiva e objetiva. Também foi chamada de "teleológica" porque a forma final em que a substância se esforça está latente no início do desenvolvimento. O termo, no entanto, é repleto de noções de um fim predeterminado e inexorável -uma noção de que Aristóteles se esforça ao máximo para evitar. Em *Sobre Interpretação*, ele é cuidadoso ao apontar que

não se pode dizer sem qualificação que toda existência e inexistência são o resultado da necessidade. Pois há uma diferença entre dizer que isso que é, quando é, deve ser necessário e simplesmente dizer que tudo o que é necessário precisa ser, e da mesma forma no caso daquilo que não é. No caso, também, de duas proposições contraditórias isso vale. Tudo deve ser ou não, seja no presente ou no futuro, mas nem sempre é possível distinguir e declarar com determinação quais dessas alternativas devem necessariamente acontecer.

O que caracteriza a "dimensão teleológica" da causalidade aristotélica é que ela tem *significado*, não predeterminação; a causalidade é orientada para alcançar a totalidade, a realização e a completude de todas as potencialidades da forma latente em substância nos diferentes níveis de seu desenvolvimento. Esse senso de significado é permeado pela ética: "Pois em todas as coisas, como afirmamos, a natureza sempre busca o "melhor"." Aqui, a palavra *esforçar-se* exige ênfase, pois Aristóteles raramente atribui

pensamento, em nosso significado cerebral do termo, à natureza; antes, a natureza é um *oikos* organizado, uma boa família, e "como todo bom chefe de família, não tem o hábito de jogar fora qualquer coisa da qual é possível fazer qualquer coisa útil". Até que ponto essa visão brilhante, tão essencial à filosofia geral de Aristóteles, foi confirmada pela ecologia e pela paleontologia, dificilmente pode ser enfatizada demais.

Dentro da estrutura da causalidade aristotélica, o conceito de dialética de Hegel (um termo amplamente abusado atualmente) é virtualmente congruente com a orientação causal de Aristóteles. Como Aristóteles, todo o objetivo de Hegel é compreender a noção de totalidade, não uma "síntese" ilusória que é formada a partir da transformação de uma tese em sua antítese. Tal fórmula metodológica da dialética não apenas a despoja de todo o conteúdo orgânico, mas reduz a dialética a um método -uma técnica instrumental na alta tradição da ortodoxia marxista, em vez de uma causalidade ontológica. Como Hegel observa em um de seus relatos mais perspicazes da dialética,

Porque aquilo que está implícito passa a existir, certamente passa à mudança, ainda permanece a mesma, pois todo o processo é dominado por ele. A planta, por exemplo, não se perde em mero tempo indeterminado mudança. Do germe muito é produzido quando, a princípio, nada era possível ser visto; mas tudo o que é produzido, se não desenvolvido, ainda está oculto e idealmente contido em si mesmo. O princípio desta projeção na existência é que o germe não pode permanecer meramente implícito, mas é impulsionado rumo ao desenvolvimento, uma vez que apresenta a contradição de ser apenas implícito e, no entanto, não deseja que seja. Mas essa vinda sem si mesma tem um fim em vista; sua conclusão é totalmente alcançada e seu fim previamente determinado é o fruto ou produto do germe, que causa um retorno à primeira condição.

A mente leva esse movimento mais adiante, para Hegel, e, em vez de "dobrar" de volta à sua forma germinativa, avança para a plena realização de "vir a si mesmo".<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Para o leitor que conhece a filosofia aristotélica, não se pode deixar de notar quanto Hegel pediu emprestado ao pensador grego. A passagem contém as noções de Aristóteles sobre 384



O que é crucial para Hegel e Aristóteles é sua noção comum de "causa final", seu compromisso com a totalidade e o significado nos fenômenos. Mais do que qualquer aspecto das ideias de Aristóteles, este deveria se tornar um verdadeiro campo de batalha entre a ciência e a teologia dos escolares; de fato, na medida em que o mecanismo se tornou o "paradigma" predominante da ciência do Renascimento e do Iluminismo, a noção de "causa final" se tornou a pedra de amolar sobre a qual a ciência afiou seu bisturi de "objetividade", desinteresse "científico" e "total rejeição" de valores na organização científica. Implicar um senso de direção na causalidade - um "por quê", em vez de meramente um "como" na natureza - era evocativo da teologia. O escolasticismo medieval havia cristianizado tão profundamente a filosofia aristotélica da natureza e causalidade que os mecânicos do Renascimento os viam como pouco mais que um sistema de apologética católica; até a visão de Hobbes de uma "mecânica social" virou-se profundamente em uma crítica à causa final de Aristóteles. Certamente, esse conflito era inevitável e até libertou o pensamento de Aristóteles das garras inquisitoriais da Igreja. Mas oposição e perseguição (Bruno e Servetus deveriam ir à fogueira e Galileu ao confinamento como os principais mártires da ciência nesse conflito) levaram a uma rejeição exagerada de todo o organicismo - de fato, a um dualismo cartesiano adstringente entre uma subjetividade "emotiva" exclusivamente confinada ao "homem" e uma visão quantitativa e estritamente mecânica da natureza física.

Mas essa batalha não foi vencida sem uma penalidade severa. Para libertar a mente humana dos empecilhos da religião, a própria humanidade foi escravizada pelos poderes da ciência. Um novo *organon* substituiu o antigo. O ideal baconiano de recuperar a humanidade de seu domínio sobre a natureza não a purificou da mancha do "pecado original" e a restaurou à abundância do Jardim do Éden. A ciência uniu as mãos às técnicas para reforçar o domínio do humano sobre o humano, escravizando a humanidade no mesmo mundo sombrio e mítico de dominação ao qual uma vez ideologicamente se opôs. A própria ciência agora se tornara uma teologia. A partir do século XIX, a humanidade tornou-se cada vez

---

substância (*ousia*), privação, causação e teleologia - que, para Aristóteles, é simplesmente uma doutrina de que cada coisa tem seu próprio fim e deve ser estudada a partir de uma compreensão de sua própria forma.

mais instrumentalizada, objetivada e economizada -ainda mais do que a natureza muito controlada que a Grande Instauração de Bacon pretendia criar. A racionalização combinou-se com a ciência para produzir uma tecnocracia que agora ameaça alienar a própria humanidade -e seu ambiente natural- da subjetividade pela qual o Iluminismo pretendia iluminar o mundo.

As orientações filosóficas que substituem um "paradigma" por outro no curso das "revoluções" intelectuais produzem um sério colapso da continuidade, integração e totalidade no domínio do conhecimento. Eles perturbam a ecologia e a história do próprio conhecimento -tanto na teoria social quanto na teoria científica. Perdemos uma tremenda riqueza de tradições emocionantes substituindo um projeto hobbesiano de "ciência social" por um projeto aristotélico de ética social (não que o aristotélico forneça o ponto "mais alto" que poderíamos esperar alcançar na teoria social). A varredura generalizada do cristianismo no mundo europeu, seguida mais recentemente pelo marxismo, enterrou um corpo inestimável de ideais e intuições sociais. Em nosso próprio tempo, lembramos a perda das esperanças intensamente libertárias promovidas por grupos radicais nas revoluções inglesa, americana e francesa, todas elas cobertas pelas "revoluções" leninistas do século atual ou consignadas (para usar a frase nociva de Trotsky) para o "caixote do lixo da história". Também lembramos a riqueza de ideias utópicas das quais Marx roubou antes de substituí-las pelo mito de um "socialismo científico". Como o cristianismo antes dele, o socialismo fomentou um fanatismo dogmático que fechou inúmeras possibilidades novas - não apenas à ação humana, mas também ao pensamento e à imaginação humana. A ciência, embora menos exigente em seus ataques a seus próprios hereges, exhibe um grau igual de fanatismo em suas reivindicações intelectuais. Desafiar os pressupostos metafísicos, muitas vezes místicos, da ciência, enraizados em uma "matéria" assustadoramente passiva e em um conceito físico de movimento, é expor-se a acusações de metafísica e misticismo e a uma perseguição intelectual que a própria ciência já sofreu nas mãos de seus inquisidores teológicos.

Há uma forte tendência dentro dos novos "paradigmas" científicos de ver várias formas de "naturezas" diferentes -inorgânicas e orgânicas, cinéticas e desenvolvimentais, aleatórias e significativas-como inerentemente antagônicas entre si e não em escopo diferente, como níveis de desenvolvimento e como componentes de um todo maior. Só recentemente começamos a escapar de um reducionismo mecanicista de todos os fenômenos naturais para um "paradigma" baseado na física matemática. A amplamente elogiada "unidade da ciência", que os teóricos do século passado adiantaram durante as alturas triunfantes da imagem cósmica newtoniana, costumava ser pouco mais que um pesadelo intelectual -uma "Unidade", em vez de uma "unidade da ciência", que os teóricos do século passado adiantaram durante o misticismo mais não-reconstruído que o pensamento ocidental jamais alcançara. Nada poderia ser mais enigmático por noções metafísicas e místicas do que uma causalidade reduzida quase inteiramente a um universo baseado em uma cinética de forças de interação à distância e de movimento que (para explicar a ligação química) produziam meros arranjos interligados entre átomos.

Na época de Laplace, a natureza era vista como uma aglomeração cinética de "átomos" irreduzíveis a partir dos quais o cosmos era construído, como um sólido banco vitoriano. A concepção dos átomos como "blocos de construção" do universo foi tomada literalmente, e até a Deidade era vista menos como um "Criador" ou pai do mundo do que como arquiteto. Essa imagem designava uma natureza passiva esculpida por forças intrínsecas, muitas vezes aleatórias - que as elites dominantes qualificadas podiam manipular de acordo com seus interesses, uma vez que a ciência "desvendava" os "segredos" de natureza encantada e enigmática. Causa eficiente, removida da matriz ética mais ampla da causalidade aristotélica, foi agora concebida como a única descrição para fenômenos naturais na interação cinética. A imagem da natureza como um "canteiro de obras", que até Bloch emprestou, produziu sua própria capacidade tecnológica. Termos como "blocos de construção", "argamassa" e "cimento" que ainda são comuns nos trabalhos de física substituíram as imagens da filosofia clássica de "amor" e "ódio", "justiça" e "injustiça", "enteléquia" e "kinesis" "que, por todas as suas qualidades antropomórficas, implicavam não apenas

uma natureza encantada ou mesmo ética, mas uma natureza apaixonada. O que restou do passado para "explicar" o mistério newtoniano da ação à distância e os fatos preocupantes da gravitação foram os termos "atração" e "repulsão", termos que ainda sobrevivem no eletromagnetismo.

É difícil explicar o quanto essa escala tecnológica e as imagens refletidas serviam aos interesses de dominação em uma sociedade industrial de mercado. Pois esse jargão não era meramente filosófico, mas eminentemente social em seu caráter, assim como a atual linguagem da teoria dos sistemas -com sua extensão de termos como "entrada", "saída" e "feedback" no discurso cotidiano- reflete a corporatização da vida cotidiana, sua redução para um "fluxograma". Conceber todos os fenômenos construídos a partir de uma "matéria" homogênea, sem vida, passiva e maleável era colocar a própria humanidade na órbita de todos esses atributos. Carne, não menos que pedra e aço, era apenas matéria que fora acidentalmente estruturada em uma aglomeração mais elaborada do mesmo material irreduzível. Até o pensamento perdeu seu estado elevado e foi concebido como um "fluido" que formava um exsudato do cérebro e do sistema nervoso. O trabalho, como mera energia, foi considerado enraizado não apenas na economia política, mas também na "economia da natureza". Isso abriu um vínculo direto entre a crítica radical desenvolvida por Marx e as estratégias de acomodação formuladas em um período posterior pelo darwinismo social. O ideal iluminista de reeducação humana de acordo com os cânones da razão foi interpretado como significando treinamento de acordo com cânones de desempenho eficiente.

A ciência, vista em termos de uma história que deseja apenas descartar seu passado por uma sucessão radical de "paradigmas", fica sozinha no mundo porque marchou por essa sucessão separada da natureza. Tendo se despojado de antecedentes que antes se dirigiam aos diferentes níveis emergentes da história natural, falta agora à ciência a continuidade que relaciona esses níveis de maneira inteligível. Falta um senso de limite que confirme o que é ou não válido de várias maneiras para conhecer a realidade; falta uma percepção das novas formas de realidade que permanecem nos limites dos "dados estabelecidos". Em suma, a ciência moderna não se desenvolveu em relação à natureza, mas em relação a seus próprios

"paradigmas". A busca da "unidade da ciência" não deve, em nenhum sentido, ser entendida como uma busca da unidade da natureza. O primeiro é um empreendimento intelectual entre concorrentes científicos e colaboradores, não um empreendimento que envolve autenticamente o mundo natural.

A redescoberta da natureza é mais importante neste momento no desenvolvimento do conhecimento humano do que empreendimentos banais como o "reencantamento do mundo" (uma frase que tende a se dissolver em mera metáfora quando falta a carne do discernimento social e de uma elaboração naturalista). Para que a ciência resolva o dilema de sua racionalização no mundo social, ela deve aprender a equilibrar a necessidade de autointerpretação com as ideias fornecidas por diferentes níveis de desenvolvimento natural. A ciência deve recorrer à própria natureza para obter nutrição. Deve estar completamente atenta aos pressupostos -os preconceitos- que continuamente entram em suas estruturas epistemológicas. Os debates entre os partidários do "paradigma" e outro devem ser impregnados de um senso de história -natural e intelectual- em vez de repousar em sucessões e exclusões ideológicas dinásticas. A ciência deve se perguntar abertamente questões moldadas pela realidade natural, não por um intelectualismo fechado que separa sua história ideológica da história do mundo natural. Portanto, a ciência deve superar suas ambiguidades, reconhecendo que é tanto sua própria história como um todo -não uma ou outra fase dessa história- e também a história natural. Nesse sentido, nem Aristóteles nem Galileu estavam errados *per se*, por mais que este detestasse o primeiro; eles observaram diferentes aspectos das realidades que lhes são conferidas pela natureza e pelos diferentes níveis de desenvolvimento natural.

Subjacente a qualquer projeto para redescobrir a natureza, há um conjunto de perguntas-chave. Se existe alguma unidade da natureza a ser descoberta, que mensagem ela tem a oferecer? Qual é o seu significado essencial? E se quisermos falar de significado na natureza -do "porquê" e do "como" dos fenômenos naturais- como devemos desenvolver formas graduadas de causalidade (sejam elas helênicas ou modernas, por exemplo, ou as fases de uma para a outra) para que não excluamos completamente uma ou outra? E se admitimos que o significado existe, como devemos interpretar sua direção, sua teleologia? Devemos excluir a possibilidade de que os

fins possam estar latentes no começo, falando de "teleologia" como se o fim necessariamente precisasse desde o início como uma "causa final" totalmente predeterminada? Podemos afrouxar nossas noções estreitas e noções endurecidas de teleologia, para vê-la mais como um desenvolvimento graduado, emergente e *criativo*, em vez de uma forma excessivamente determinística de causalidade?

Essas questões, tão cruciais para o desenvolvimento de uma ética ecológica e de uma ciência orientada ecologicamente, não podem permanecer congeladas nas formas usadas por ideólogos científicos grosseiros por séculos. Antes de mais nada, devemos reivindicar o direito de pensar livremente sobre ideias e realidade, sem que as ideologias nos imponham restrições que simplesmente respondem aos erros dos outros com seus próprios erros. A ciência, com efeito, deve deixar de ser uma Igreja. Ela deve derrubar as barreiras eclesiásticas que a separam do ar livre da natureza e do jardim que nutriu seu desenvolvimento intelectual.

As técnicas, as habilidades e os instrumentos para o metabolismo da humanidade com a natureza, formaram o crisol em que os conceitos modernos de razão e ciência foram realmente forjados. Na esfera da produção (no "reino da necessidade" de Marx), as ambiguidades da liberdade emergiram sem adornos e com clareza. Durante a era industrial moderna e, ainda mais cedo, durante certos períodos pré-industriais, a razão finalmente se tornou mera racionalização e a ciência foi visivelmente transmutada de uma busca de conhecimento em mera técnica e instrumentalismo. Portanto, não deve parecer surpreendente que a técnica exiba as ambiguidades da liberdade em sua forma mais marcante. A noção de que a tecnologia é intrinsecamente moralmente neutra, de que a proverbial "faca" corta de qualquer maneira -como arma para matar ou como ferramenta para cortar, dependendo do usuário ou da sociedade em que é usada- não era um ponto de vista amplamente aceito até o momento da ascensão do industrialismo. Para ter certeza, as facas, como outras ferramentas manuais, podem ser vistas em termos eticamente neutros. Porém, no contexto mais amplo da técnica -notavelmente, ferramentas, máquinas, habilidades, formas de trabalho e "recursos naturais"- os meios de produção raramente eram

vistos como livres de valor, nem seu impacto dependia apenas de intenções individuais ou sociais.

Embora as sociedades pré-industriais possam não ter explicitamente distinguido entre técnicas libertárias e autoritárias (uma distinção que provavelmente se impôs à mente moderna com a supremacia maciça de tecnologias industriais altamente centralizadas sobre o artesanato tradicional), elas aparentemente estavam mais conscientes do que nós das implicações ecológicas da técnica. Se Stephan Toulmin e June Goodfield estão corretos em sua avaliação, as comunidades pré-industriais distinguiram muito cedo na história entre "artes naturais" e "artesanato artificial" -uma distinção que expressava perspectivas éticas basicamente diferentes das nossas em relação ao desenvolvimento tecnológico. As "artes naturais", como agricultura, criação e medicina, eram evidentemente necessárias para a sobrevivência humana, e seu lugar na preservação do indivíduo e da comunidade era de importância central. Mas elas eram "naturais" não apenas por razões pragmáticas; seu próprio sucesso em satisfazer as necessidades humanas básicas exigia que elas estivessem sutilmente no ritmo da "mudança natural". A visão do artesão fundiu o ofício humano e a natureza, não apenas nos materiais naturais exigidos pelos esquimós Anvilik para sua arte em pedra sabão, mas também nos processos naturais maiores que determinaram o sucesso de uma empresa.

Toulmin e Goodfield, na verdade, se referem a um quadro cósmico no qual a pessoa envolvida em uma "arte natural" estava situada para "guiar [esses processos naturais] em uma direção favorável" e utilizar "certas potências naturais" mais fortes do que aqueles possuídos pelo indivíduo para remediar os desastres que afetavam a agricultura ou a saúde. Conseqüentemente, todos os esforços não tinham valor se alguém falhasse em agir no "tempo correto", em sincronia com os "ciclos naturais". O ritual tornou-se parte da produção tanto quanto mudanças sazonais, variações climáticas, secas e predações, ou, no caso da medicina, o início periódico de certas doenças. É justo dizer que estamos recuperando essas sensibilidades remotas, aparentemente perdidas hoje, com nossa crescente consciência de que o cultivo saudável de alimentos e a boa saúde pressupõem a sintonia da vida e do artesanato com ciclos biológicos que promovem a fertilidade do solo e o bem-estar físico.

Tanto o fazendeiro orgânico quanto o praticante sério de saúde holística, por exemplo, foram obrigados a cultivar ideias que se estendem muito além da sabedoria convencional do agrônomo e do médico. Certas noções muito importantes -que nutrição e saúde não são meramente produtos industriais, artefatos ("balas mágicas") que podem ser projetadas para existir; que nossas farmacopeias modernas para agricultura e bem-estar físico não podem funcionar como substitutos de um modo de vida sabiamente "criado"; que a própria vida é um "chamado", que se baseia na rara combinação de arte e natureza que designamos como "arte" -têm suas raízes em noções antigas de um senso de arte que "está de acordo com os ciclos dominantes da mudança natural. "

Por outro lado, os "ofícios artificiais tiveram um papel muito menor na vida dos homens do que as artes naturais", observam Toulmin e Goodfield. "Dadas ferramentas e armas de pederneira, e um pouco de cerâmica, a vida era agradável em um nível primitivo, sem metal, vidro ou perfume, mesmo no inverno inglês". Essas observações enfatizam o óbvio e tornam a distinção entre "artes naturais" e "artesanato artificial" meramente pragmática. Não devemos ignorar os aspectos essencialmente metafísicos que os distinguem. Artesanatos artificiais ou não, como metalurgia, fabricação de vidro e tingimento

igualmente tinham a tarefa de imitar a natureza e de criar produtos que eram indistinguíveis dos melhores materiais naturais. Os primeiros objetos de vidro conhecidos são certas contas egípcias que foram usadas como ornamentos pessoais no lugar de pedras preciosas; mesmo assim eles eram conhecidos como "estrelinhas". A fabricação de vidro começou assim como a produção de joias artificiais, e desde que ouro e joias sempre foram escassos, os homens continuaram a pensar no artesanato nesta luz tão tarde quanto nos tempos clássicos. Os metalúrgicos de Alexandria, por exemplo, produziam ligas de prata e cobre com aparência e propriedades do ouro; e eles desenvolveram para esse fim toda uma gama de técnicas para depositar uma cor dourada durável em uma liga relativamente barata. Não havia nada necessariamente fraudulento nessas técnicas. Homens estavam pagando pela aparência, não pelos "pesos atômicos", então os artesãos e os clientes tinham o direito de ficar satisfeitos com os resultados.



Portanto, o "natural" e não o valioso, o útil e o bonito e não o caro e o raro ainda mantêm sua posição primordial, mesmo em produtos "artificiais". O valor de uso, por assim dizer, mantinha sua posição predominante sobre o valor de troca e o brilho do utópico dominava as impurezas do interesse próprio.

Na medida em que o artesão "imitava" a natureza, ele ou ela havia entrado em uma comunhão quase mística que autenticava as qualidades naturais dos produtos feitos pelo homem. A habilidade era permeada pela imagem de uma investidura natural, de presentes concedidos ao artesão por forças naturais -presentes que, em certo sentido, precisavam ser recíprocos. A "lei do retorno" naturalista reflete uma sensibilidade distintamente ecológica -um sentimento de responsabilidade que envolve compensação pelo que é retirado ou mesmo simulado no mundo natural. Por isso, como Toulmin e Goodfield nos dizem:

Um elemento ritual também pode ser encontrado no artesanato artificial do mundo antigo, onde, à primeira vista, as receitas [para produzir o produto] pareciam muito mais diretas. Por exemplo, nas receitas mesopotâmicas de vidro e esmaltes ... as instruções para os procedimentos técnicos necessários são acompanhadas por outras injunções de tipo ritual. As receitas da biblioteca de Assurbanipal (século VII a.C.), começam explicando que o forno de vidro deve ser construído no momento auspicioso: um santuário para os deuses apropriados deve ser instalado e deve-se tomar cuidado para manter a boa vontade das divindades nas operações diárias da oficina.

Ao estabelecer os planos para a fornalha de vidro, o construtor foi advertido a definir um incensário de incenso de pinheiro como uma oferta aos "deuses embrionários", uma referência que, como observam Toulmin e Goodfield, tem uma história. No conjunto anterior de receitas, datado de 1600 a.C., há uma passagem muito obscura em que alguns estudiosos viram evidências de que embriões humanos -possivelmente bebês nonatos- foram enterrados no forno. Qual poderia ter sido o objetivo disso? Ainda há pouca evidência contemporânea, mas talvez possamos reler nesta associação crenças que são bastante explícitas mais tarde. Pois, se alguém contrasta com o brilho e a coesão de lingotes de vidro ou metal vazados com a pilha caótica e suja de minério, cinzas e areia a partir

da qual são feitas, a mudança é mais marcante: é como alguém tivesse transformado uma aglomeração monótona e sem vida em uma unidade. O brilho de ouro e vidro tinha algo da centelha vital visível no olho humano, de modo que não era mero ver, na produção artificial desses materiais, a criação de algo superior -se não realmente vivo.

Com efeito, a produção implicava não apenas a reprodução, como Eliade observou na metalurgia, mas também a animação -não como "matérias-primas" banhadas no "fogo do trabalho", mas como a natureza ativamente imbuindo sua própria substância com uma "centelha vital". A natureza espiritualizada da técnica se reflete em um corpo altamente sugestivo de possibilidades que apenas recentemente entrou em nossos relatos da história da tecnologia.

A "mágica" original do ouro, de fato, pode justificar uma interpretação mais literal do metal do que anteriormente. Sua atração original talvez seja menos uma função do seu valor monetário e raridade do que do fato de não embaçar. O metal parece apresentar uma eternidade mística ao fluxo e à mudança que aflige objetos mais mundanos. A alquimia pode ter se inspirado nesses atributos; bem antes de o ouro se tornar cunhagem ou a evidência ornamental de riqueza e poder, pode ter sido uma substância sagrada que desafiava o assalto ao tempo e a perecibilidade das coisas. Se essas especulações são válidas, a divisão do trabalho entre "artes naturais" e "artesanato artificial", de fato, a histórica divisão do trabalho entre cultivo de alimentos e artesanato que sustenta a separação entre cidade e campo, é assombrada por fantasmas ideológicos: criação de templos, fabricação de objetos e altares sagrados, ornamentação de divindades, arte aplicada a vestimentas e artefatos sacerdotais. Somente mais tarde o artesanato artificial começa a se aplicar a produtos pessoais que satisfazem o apetite das classes dominantes.

Depois de tudo o que foi dito sobre o desdém do mundo clássico pelo trabalho, desejo acrescentar uma nota de qualificação. Em muitos aspectos, as ideias helênicas e romanas sobre o trabalho alcançam um profundo avanço ético em relação às atitudes místicas anteriores e pré-alfabetizadas em relação à técnica. Claude Mosse nos lembra que Odisseu construiu seu próprio barco, e que Hefesto, a divindade do artesanato, passou a vida "no brilho vermelho de sua forja". O mundo antigo não desprezava o trabalho como tal. As

origens do ideal grego do tempo livre derivam não apenas de um desprezo ideológico pelo escravo e pela escravidão, mas também de um profundo respeito pela liberdade como *atividade*. Aristóteles observa enfaticamente que "as *poleis* mais bem ordenadas não farão de um artesão um cidadão. A cidadania "pertence apenas àqueles que são libertados de ocupações manuais" e, com efeito, se dedica ao trabalho de gerenciar a *polis*. É este último conceito de cidadania ativa baseado na autonomia individual e na liberdade de julgamento central da noção helênica de cidadania. Como Mosse observa corretamente: "Não é a atividade manual do trabalho que despreza o trabalho, mas os *laços de dependência* que ele cria entre o artesão e a pessoa que usa o produto que ele fabrica." A atitude helênica em relação ao trabalho é condicionada tanto pela autonomia do trabalhador quanto por uma associação de cidadania ativa com tempo livre. O princípio ético da autonomia não é menos significativo do que os fatores sociais e psicológicos que moldaram a atitude da *polis*.

A elaboração de Mossé dessa visão grega em relação ao trabalho vale a pena citar com mais detalhes.

Para construir a própria casa, o próprio navio, ou fiar e tecer o material usado para vestir os membros da própria família de jeito nenhum é vergonhoso. Mas trabalhar para outro homem, em troca de um salário de qualquer tipo, é degradante. É isso que distingue a antiga mentalidade de um moderno que não hesitaria em colocar o artesão independente acima do assalariado. Mas, para os antigos, não há realmente nenhuma diferença entre o artesão que vende seus próprios produtos e o trabalhador que contrata seus serviços. Ambos trabalham para satisfazer as necessidades dos outros, não seus próprios. Eles dependem dos outros para sua subsistência. Por esse motivo, eles não são mais livres. Talvez isso acima de tudo seja o que distingue o artesão do camponês. O camponês está muito mais próximo do ideal de autossuficiência (autarkeia), que era a base essencial da liberdade do homem no mundo da antiguidade. Desnecessário dizer que, na era clássica, tanto na Grécia quanto em Roma, esse ideal de autossuficiência há muito tempo havia dado lugar a um sistema organizado comércio. No entanto, a mentalidade arcaica perdurou, e isso explica não apenas o desprezo sentido pelo artesão, trabalhando em sua ferraria, ou sob o sol escaldante nos canteiros de obras, mas também o desdém mal disfarçado

por mercadores ou pelos os ricos empresários que vivem do trabalho de seus escravos.

Por outro lado, o fazendeiro ganhou não apenas o requisito material de independência para um homem livre, mas também a sensação de segurança necessária para um espírito livre. Ele não era cliente. A mente clássica lê a clientela em vocações que hoje nos surpreenderiam -por exemplo, a dependência de usurários ricos de seus devedores, de negociantes em seus compradores, de artesãos em seus clientes e de artistas em seus admiradores. Embora o usurário, o comerciante e o artesão tenham começado a se apropriar do agricultor em poder social, a tensão entre a realidade e o ideal, enquanto finalmente destruiu a realidade tradicional, não destruiu o ideal tradicional. De fato, a agricultura gozava de eminência cultural no mundo clássico, não apenas porque conferia autossuficiência a seus praticantes, mas também porque era vista como uma atividade *ética*, portanto, não apenas como um tema. "A vida nos campos fortaleceu o corpo e a alma!", observa Mossé.

O amor pelo solo era um ingrediente essencial do patriotismo. A terra era justa e dava seus frutos àqueles que entendiam como cuidar dela, e aos que obedeceram as determinações dos deuses. Quaisquer que sejam as práticas mágicas que eles recorrem para, a fim de obter boas colheitas, certamente elas nunca tomaram o lugar dos cuidados diários necessários à terra, e a experiência foi a base desse conhecimento que foi transmitido de pai para filho. Mas a ciência da agricultura não foi além de uma tentativa de encontrar melhores maneiras de organizar o trabalho.

O cultivo de alimentos como uma atividade espiritual -de fato religiosa- não havia sido mudado basicamente pelo surgimento da *polis* e do estado republicano da cidade. Mas também recebera uma dimensão moral que estava mais de acordo com o racionalismo do mundo clássico.

A secularização das técnicas ocorreu dentro de um contexto que, embora racional e pragmático, não era estritamente racionalista e científico. Inicialmente, a religião -e depois a ética- definiam a própria função da tecnologia na sociedade. O uso de ferramentas e máquinas exigia uma série de explicações não apenas místicas, mas

também éticas e explicações ecológicas, em vez de estritamente pragmáticas. As artes eram autenticamente "naturais" ou não? Os artesanatos eram "artificiais"? Se sim, em que sentido? Eles concordaram com a estrutura, solidariedade e ideologia da comunidade? Mais tarde, quando surgiram a *polis* e a cidade-estado republicana, também surgiram parâmetros mais sofisticados para a mudança técnica. As mudanças técnicas promoveram a autonomia pessoal que se tornou tão integrante do ideal helênico de cidadania e de um corpo político palpável? Eles promoveram a independência pessoal e a virtude republicana? Visto do ponto de vista ecológico, eles concordavam com uma terra "justa" que "dava frutos àqueles que entendiam como cuidar dela"? Aqui, o conceito de tecnologia "apropriada" foi formulado não em termos de logística e dimensões físicas, mas em termos de uma ética ecológica que visualizava uma natureza ativa como "justa", compreensiva e generosa. A natureza recompensou abundantemente o cultivador de alimentos (ou o artesão) que estava preparado para funcionar simbioticamente em relação a seu poder de fecundidade e suas ordens.

Apesar do pântano da escravidão em que o mundo clássico desceu, apenas para ser seguido por formas feudais de servidão, essas distinções éticas não desapareceram. Uma estreita associação entre ética e técnica persistiu por toda a sociedade medieval, o Renascimento e o Iluminismo. O costume feudal e a ética protestante ditavam um senso de responsabilidade moral e "apelo" teológico ao trabalho e à mudança técnica, deixando de lado todas as outras limitações sociais e doutrinárias. As guildas medievais não eram apenas associações ocupacionais; elas regulavam a qualidade dos bens de acordo com cânones muito distintos de equidade e justiça, nos quais os preceitos bíblicos desempenhavam um papel. Tanto quanto considerações econômicas. Até os movimentos de cercamento do século dezesseis transformarem a nobreza inglesa em meros empresários agrícolas, a sociedade senhorial sobre a qual presidia tinha um caráter declaradamente patronal. Quando a nobreza começou a trair seus clientes tradicionais, substituindo-os por ovelhas, os monarcas Tudor, de Henry a Elizabeth, procuraram vigorosamente

deter esse desenvolvimento e se tornaram objeto de forte opressão pelas classes de proprietários e comerciantes da época.

No final do século XVIII, a Inglaterra havia mergulhado de maneira imprudente em uma sociedade industrial brutalizante que avançaram critérios éticos terrivelmente escassos para a mecanização. Bentham, como observado anteriormente, identificou o "bem" quantitativamente, e não em termos de um senso permanente de certo e errado. Adam Smith, em muitos aspectos, mais moralista do que economista, via "bom" em termos de interesse próprio governado por uma vaga "regra de justiça". Do ponto de vista ético, os pequenos proprietários deslocados e as novas classes trabalhadoras foram simplesmente abandonadas ao seu destino. Se o sistema fabril emergente atrofiasse seus "operativos" humanos (para usar a linguagem do dia) -se abreviasse suas vidas de maneira terrível, promovendo pandemias como tuberculose e cólera- a nova classe manufatureira inglesa não apresentava imperativos éticos para os desastres humanos que produziu, além de um compromisso nebuloso com o "progresso". A elite dominante britânica pode ter sido sincera, mas muitas vezes faltava hipocrisia, como revelaram os escritos de um de seus maiores teóricos, David Ricardo. "Progresso" foi descaradamente identificado com egoísmo; o ideal clássico de autonomia e independência, com "livre concorrência". Os industriais ingleses nunca foram infundidos com um espírito de "virtude republicana" -nem, aliás, eram os ideólogos da Revolução Francesa, apesar de toda a imitação de posturas e frases romanas. Nem Adam Smith, de um lado do Canal, nem Robespierre, do outro, identificaram suas visões éticas com a existência de uma classe de pequenos proprietários independente, cuja capacidade de cidadania era uma função de sua autonomia. Ambos os porta-vozes estavam orientados ideologicamente para noções vagas de "liberdade natural" que encontravam sua expressão em liberdade do governo (Smith) ou de uma "tirania da liberdade" (Rousseau) que assumia a forma de um Estado altamente centralizado.

Na verdade, foi na América -e talvez só lá- que a virtude republicana se aproximava mais do ideal clássico. Um federalismo vivo, que não foi significativamente diluído até a segunda metade do século XIX, forneceu o terreno para uma variedade impressionante de instituições políticas e relações econômicas. Certamente, essa rica

galáxia de formas incluía a escravidão dos estados do sul, instituições (e ideologias) para a ocupação genocida de terras índias e um sistema de peonagem quase oculto, envolvendo não apenas servidão durante o período colonial, mas a economia das plantações que veio com a expropriação de territórios mexicanos. Mas a vida política da Nova Inglaterra foi organizada em torno da democracia cara a cara da reunião da cidade e em torno de considerável autonomia do condado e do estado. Uma democracia e mutualismo incrivelmente frouxos prevaleceram ao longo de uma fronteira que muitas vezes estava além do alcance do governo nacional relativamente fraco.

Permeando esse mundo relativamente democrático estava uma intensa ideologia republicana que forneceu o contexto ético do desenvolvimento técnico americano por gerações após a Revolução. Embora seja comum citar Jefferson como o porta-voz mais articulado dessa ideologia, devemos lembrar com que frequência suas visões se aproximavam do ideal clássico e quão profundamente elas afetavam o desenvolvimento técnico americano. Nas famosas *Notas sobre o Estado da Virgínia*, de 1785, a associação de Jefferson da virtude republicana com as "artes naturais" da agricultura e uma classe autônoma de senhores parece uma passagem estridente de *De Officiis*, de Cícero:

Aqueles que trabalham na terra são o povo escolhido de Deus, se é que ele teve um povo escolhido, em cujos peitos ele fez seu depósito peculiar para substancial e genuína virtude. É o foco no qual que ele mantém vivo o fogo sagrado, que de outra forma poderia escapar da face da terra. Corrupção moral da massa de cultivadores é um fenômeno que não tem era nem nação que tenha fornecido um exemplo. É a marca estabelecida para aqueles que não olhando para o céu, para seu próprio solo e indústria, assim como o marido-homem, por sua subsistência, depende os infortúnios e caprichos dos clientes. A dependência gera subserviência e venalidade, sufoca o germe da virtude e prepara ferramentas adequadas para os projetos de ambição.

A preocupação de Jefferson pela independência de um corpo republicano político torna essa passagem surpreendentemente única. Os economistas políticos europeus do século XVIII, como os fisiocratas, também deram primazia às "artes naturais", principalmente à agricultura e não à manufatura. Mas eles fizeram isso mais como

fonte de riqueza do que por causa da moralidade social. A ênfase de Jefferson na agricultura é amplamente ética; está ancorado não apenas nas virtudes da criação como um chamado técnico, mas no agricultor como um cidadão independente. Por outro lado, as "multidões das grandes cidades" são corrompidas por sua clientela, interesse próprio e apetites lascivos. Eles carecem da indústria, virtude e coesão moral necessárias para a liberdade e instituições republicanas estáveis.

Jefferson também não estava sozinho nessa postura ética. Visões semelhantes foram repetidas (embora com muito menos fervor) por John Adams no início da década de 1780, e até por Benjamin Franklin, cuja visão favorável dos "ofícios artificiais" era a de um artesão republicano altamente urbanizado - de um impressor que se tornava propagandista. Para nossos propósitos, o que torna as visões de Jefferson únicas é até que ponto ele exaltou as virtudes da natureza como tal. Ele nos fala não apenas na linguagem tradicional da "lei natural", mas em um vernáculo mais estético que revela sua apreciação do aprimoramento mútuo do mundo e do trabalho natural. A injunção bíblica do trabalho árduo nos campos como penitência é substituída por uma visão ecológica do trabalho virtuoso como liberdade. O lavrador "olhando para o céu" ou para o "próprio solo" é a imagem da ecologia, não da economia política.

Mas logo encontramos um paradoxo notável. Uma vez que essa fervorosa tradição republicana se estende além de uma sociedade agrícola povoada por agricultores autossuficientes, ela contém as sementes para sua própria negação. Talvez ainda mais impressionante, essa tradição fornece uma base não apenas para a absorção das "artes naturais" pelos "ofícios artificiais", mas também para a mecanização total da vida pessoal e social. Nem Jefferson nem os populistas agrários de sua época poderiam ter impedido o crescimento de manufaturas no Novo Mundo, nem poderiam apresentar um forte argumento ideológico contra o aumento de atividades não agrícolas. De fato, Jefferson, o presidente, era significativamente diferente de Jefferson, o autor da Declaração de Independência. Se a vitalidade da república, concebida como um *corpo político*, dependia da independência e autonomia de sua sociedade, então a vitalidade da república, concebida como nação, dependia da independência e autonomia de sua economia. Uma



América agrária que exigisse produtos industriais dificilmente poderia esperar manter sua integridade republicana se continuasse sendo um mero cliente da indústria europeia. Seguiu-se logicamente que os Estados Unidos tinham que desenvolver sua própria base industrial para manter seu próprio senso de virtude republicana.

Aqui estão as condições para um desenvolvimento extremamente irônico na relação da ética com a técnica. Para preservar sua ética secular, a ideologia republicana americana teve que aceitar um curso de desenvolvimento técnico que ameaçava viciar suas próprias premissas clássicas. A nação não poderia se tornar autônoma sem tornar seu próprio corpo político de homens autossuficientes cada vez mais heterônomos. Para deixar de ser cliente da indústria inglesa, a América exigia uma indústria própria com sua consequente racionalização do trabalho e seu uso de princípios científicos para conceber instrumentos sofisticados de produção. Jefferson nunca tinha visto as cidades industriais inglesas e a miséria que produziam; suas "multidões" urbanas indisciplinadas eram em grande parte artesãos e pequenos varejistas. No entanto, mesmo esse nível modesto de desenvolvimento econômico bastava para inquietá-lo. O surgimento da fábrica levantou ainda mais problemas estrondosos. Os visitantes da Inglaterra durante a primeira metade do século XIX retornaram a suas respectivas pátrias com relatos horrendos da sujeira, da doença e da desmoralização das classes trabalhadoras que acompanharam o novo sistema industrial. Na década de 1830, De Tocqueville contou aos franceses sobre Manchester, esse "novo Hades", com seus "montões de esterco, entulhos de prédios, piscinas pútridas e estagnadas ... o barulho das fornalhas, o apito do vapor" e as "vastas estruturas" envoltas em "fumaça negra" que "mantém o ar e a luz afastados das habitações humanas que eles dominam". Uma década depois, Engels deu aos alemães um relato ainda mais detalhado e vívido da principal cidade industrial da Inglaterra. Ainda mais uma década depois, Dickens descreveu a situação para seus compatriotas mais afortunados nas partes prósperas do país.

Construir um grande complexo fabril nos novos Estados Unidos significava pouco mais do que colocar a ética republicana clássica na prateleira. Como os comerciantes e empresários ianques, cujos pais e avós, presumivelmente, arriscaram suas vidas e fortunas pelo ideal

republicano, esperavam decorar um sistema industrial relativamente sofisticado com as grinaldas da virtude republicana? O ideal em si teve que ser modificado sem abusar excessivamente de sua forma, que por sua vez teve que ser significativamente alterada sem parecer perder seus atributos de superfície. Consequentemente, a preocupação com a autonomia do corpo político com seu mundo de agricultores livres teve que ser transferida para uma preocupação com a autonomia da nação com seu mundo de empresários livres. Esse problema se tornou um tema central da vida social americana por mais de um século após a morte de Jefferson. Ele se repete até hoje como reflexo cultural contra uma sociedade cada vez mais centralizada e burocrática.

A virtude republicana vista como um bem humano tinha que ser despersonalizada, generalizada e finalmente objetivada na virtude republicana vista como um bem institucional. Essa mudança de ênfase foi decisiva. Onde Jefferson havia colocado o local de sua ética em uma fazenda trabalhada pela família, independente e forte em seu compromisso com a independência, os novos empresários-comerciantes colocaram o local de sua ética em uma comunidade industrial trabalhada por mãos contratadas e robotizadas. A autonomia da República, com efeito, foi adquirida às custas de seus republicanos. Essa astuta desumanização da ética em mero estratagema para ganho material assumiu uma forma altamente sinistra. Se a República começou a suplantar seus republicanos, seu senso de "virtude" persistiu -mas agora como uma disciplina e não como um ideal.

Como observou John F. Kasson em um excelente estudo da tecnologia e dos valores republicanos americanos, um passo decisivo para alcançar essa mudança de ênfase ocorreu na década de 1820, quando um grupo de empresários-comerciantes de Boston construiu o mais antigo complexo industrial americano no que ia ser chamado Lowell, Massachusetts. Francis Cabot Lowell, que concebeu esse complexo de fabricação têxtil e o forneceu postumamente com seu nome, também forneceu sua lógica ética, seu design inicial e seus onipresentes critérios de disciplina. Como Kasson observa,

Os estabelecimentos industriais americanos anteriores haviam mantido o sistema inglês de contratação de famílias inteiras, inclusive

crianças em idade escolar. Lowell e seus associados se opuseram à ideia de uma força residencial de longo prazo que poderia levar a um proletariado arraigado. Planejavam contratar como sua principal força de trabalho às jovens solteiras da região por alguns anos. Para uma força rotativa como essa, as mulheres eram uma escolha óbvia. Homens capazes apenas podiam ser atraídos pela agricultura com dificuldade, e sua contratação aumentaria receios de que a nação pudesse perder seu caráter agrário e promover resistência aos fabricantes. As mulheres, por outro lado, tinham tradicionalmente servido como fiandeiras e tecelãs quando os tecidos eram produzidos em casa e constituíam uma parte importante da economia familiar.

Aqui, piedade e pastoralismo formaram um ajuste perfeito com lucro e produtividade. Esperava-se que as mulheres fossem dóceis. Criado em uma tradição puritana que pregava uma mensagem de autodisciplina, trabalho duro, obediência e salvação, seu senso de virtude era criado em casa e exigia apenas vigilância paterna. Nesse sentido, os proprietários de usinas Lowell usaram seu conceito de ideais republicanos de uma maneira sem precedentes: as demandas do sistema fabril por ordem e hierarquia foram introduzidas em todos os aspectos da situação de vida dos funcionários.

O primeiro complexo fabril, inaugurado em setembro de 1823, consistia em seis edifícios fabris "agrupados em um espaçoso quadrilátero na margem do rio e paisagísticos / landscaped com flores, árvores e arbustos". A vegetação que cercava Lowell e seus edifícios não apenas transmitia o ambiente pastoral apropriado para uma comunidade republicana clássica, mas também isolava seus funcionários das grandes cidades com suas "multidões" indisciplinadas e ideias políticas insidiosas. Os edifícios da fábrica, por sua vez, foram

dominados por uma oficina central, coroada com uma cúpula georgiana. Feito de tijolo, com paredes planas e lisas e dintéis de granito branco acima de cada janela espaço, as fábricas apresentavam uma aparência organizada, ordenada e eficiente, que simbolizavam os objetivos da instituição e seriam imitados por muitas das penitenciárias, dos manicômios, orfanatos e reformatórios do período. Além da administração, na entrada do pátio do moinho, esticam-se os dormitórios da empresa. Seu arranjo refletia uma imagem federalista de estrutura social adequada. A população fabril de Lowell era rigidamente definida em quatro

grupos e sua hierarquia foi imutavelmente preservada na arquitetura da cidade.

Uma mansão georgiana diretamente abaixo da fábrica original em Lowell simbolizava a autoridade do gerente do complexo. Sob o agente da empresa

estavam os supervisores, que viviam em quartos simples, mas substanciais, nos extremos filas de pensões onde residiam os operadores, fornecendo, assim, uma medida secundária de vigilância. Nas próprias pensões viviam as trabalhadoras que superavam em número os empregados do sexo masculino três a um. Originalmente estes apartamentos foram construídos em fileiras de casas duplas, com pelo menos trinta meninas em uma unidade, com tiras intermediárias de gramado.

Mais tarde, à medida que a empresa se expandia, os apartamentos eram unidos, "bloqueando a luz e o ar. Esses quartos destinavam-se a servir intencionalmente como dormitórios e ofereciam poucas comodidades além das salas de jantar e quartos, cada um dos quais compartilhado por até seis ou oito meninas, duas por cama".

Embora a tecnologia têxtil de Lowell pertença ao início do sistema industrial, sua preocupação obsessiva com vigilância e disciplina avançava assustadoramente antes de seu tempo. Revela com surpreendente clareza as implicações da fábrica como uma forma única de organização social -uma questão que só recentemente chegou ao primeiro plano do discurso institucional. Lowell não apenas explorou seus trabalhadores; procurou recondicioná-los totalmente. Seu sistema de vigilância pode parecer particularmente grosseiro hoje, mas na época era altamente eficaz para reformular a própria perspectiva das pessoas ingênuas do campo:

A fábrica como um todo era governada pelo superintendente, seu escritório estrategicamente posicionado entre as pensões e as fábricas na entrada do quintal do moinho. A partir deste ponto, como um porta-voz relatou com entusiasmo, sua "mente regula tudo; seu caráter inspira tudo; seus planos amadurem e são decididos pelos diretores da empresa, que o visitam semanalmente, controlam sob todos os olhos vigilantes em cada cômodo da fábrica, um superintendente responsável pelo trabalho,

conduta e gestão adequada da operação e seus objetivos... Além disso ... as autoridades corporativas confiavam nas garotas das fábricas para agir como policiais morais umas sobre as outras. O ideal, conforme descrito por porta-voz não oficial da corporação, representou uma tirania da maioria que faria De Tocqueville estremecer.

Teoricamente, pelo menos, a mera suspeita de impropriedades morais e comportamentais levou ao ostracismo até que a operária suspeita, evitada por seus colegas de trabalho nas ruas da cidade, no trabalho e na pensão, foi reduzida a uma pária. Eventualmente, a vítima dessa pressão social implacável seria forçada a deixar a comunidade.

Seria simplista descartar Lowell como uma penitenciária industrial, uma praga entre muitas que marcaram o início da Revolução Industrial na América. Como no sistema fabril da Inglaterra, uma das principais funções dessas condições de trabalho altamente supervisionadas era regularizar o trabalho, padronizá-lo e governar seus ritmos pelo tique-taque do relógio e pelo andamento da máquina. Mas Lowell também foi um fenômeno exclusivamente americano. Ideologicamente, ele foi criado com base em uma ética republicana distinta que relacionava as técnicas aos elevados conceitos de cidadania. Na prática, no entanto, demonstrou dramaticamente como a ética poderia ser desmembrada pela tecnologia, absorvida nela. Os valores que surgiram de uma longa tradição da racionalidade humana tornaram-se não apenas desumanizados, mas também racionalizados, não apenas instrumentos a serviço da exploração industrial, mas também fontes de regulação social.

Longe de ser uma fase do desenvolvimento industrial inicial, como a insustentável cidade fabril de Manchester, Lowell estava, de muitas maneiras, muito à frente de seu tempo. No início da década de 1820, quando a agricultura em pequena escala e o artesanato artesanal ainda predominavam na sociedade americana, emergiu uma entidade industrial que, em nome dos ideais republicanos domésticos, industrializou completamente todos os detalhes da vida pessoal de uma comunidade. Lowell havia criado não apenas uma sociedade de "artesanato artificial", mas também um cosmo de hierarquia e disciplina industrial. Nada foi poupado desses atributos industriais -

nem roupas, comida, entretenimento, leitura, lazer, sexualidade ou comportamento. Como observa Kasson,

as cúpulas que coroavam os moinhos de Lowell não eram simplesmente ornamentais; seus sinos insistentemente lembraram aos trabalhadores que tempo era dinheiro. As operadoras trabalharam uma semana de seis dias, aproximadamente doze horas por dia, e os sinos as acordavam e levavam a seus empregos (o atraso era severamente punido), de e para refeições, toque de recolher, e cama.

Embora Lowell fosse desaparecer como uma comunidade industrial modelo, seu legado nunca desapareceu. Um mundo tão altamente regulamentado não reapareceu nos Estados Unidos até a década de 1950, embora nas cores pastel favorecidas pelos engenheiros sociais e reforçadas menos pela vigilância bruta do que pelas artes sutis da psicologia industrial. Mas essas novas técnicas foram eficazes porque Lowell e seus sucessores haviam feito bem seu trabalho. A dissociação da ética republicana tradicional da técnica estava completa. Na década de 1950, o sistema fabril e o mercado começaram a invadir os últimos bastiões da vida privada e colonizaram a própria personalidade. Nenhum supervisor ou superintendente foi necessário para executar esta tarefa. Reforçados pela racionalidade como um modo de instrumentalismo e pela ciência como uma disciplina sem valor, os Lowells de nossa época deixaram de ser uma característica extrínseca da mecanização social. Surgiram imanentemente do sistema fabril como modo de vida e do mercado como modo de consociação humana. As técnicas não precisavam mais fingir que tinham um contexto ético; tornou-se a "centelha vital" da própria sociedade. Diante desse desenvolvimento maciço, não havia refúgio privado, cidade ou fronteira para a qual alguém pudesse fugir, nenhuma cabana para a qual pudesse se retirar. A administração deixou de ser uma forma de administração e literalmente se tornou um modo de vida. Ironicamente, a virtude republicana não foi completamente descartada; foi simplesmente transmutada de um ideal em uma técnica. A autonomia foi retrabalhada para significar competição, individualidade para significar egoísmo, fortaleza para significar indiferença moral, empresa para significar a busca de lucro e federalismo para significar livre comércio. A ética gerada pela Revolução Americana foi simplesmente

406

eviscerada, deixando para trás uma concha oca para exploração cerimonial. Como se viu, não era a miséria hedionda de uma Manchester que dava uma impressão duradoura à era industrial, mas a sofisticação clínica do desempoderamento burocrático e da manipulação da mídia.

O que é mais arrepiante sobre as ambiguidades da liberdade de razão, ciência e técnica -é que agora consideramos sua existência garantida. Fomos ensinados a considerar essas ambiguidades como parte da condição humana, com o resultado de que elas simplesmente coexistem umas com as outras, em vez de se confrontarem. Estamos nos tornando amortecidos pelas contradições que elas representam, seu relacionamento uma com a outra na vida contemporânea e a história das ideias, e a dura lógica que deve eventualmente se afirmar quando um elemento dessas ambiguidades se afirma sobre o outro. Nossa neutralidade intelectual em relação à razão e racionalismo, ciência e cientificismo, ética e técnica cria não apenas confusão sobre a noção de paradoxo como tal, mas também uma "liberdade" equivocada de alternar de maneira irreverente entre os dois lados da ambiguidade -ou, pior ainda, ocupam, sem pensar, posições totalmente conflitantes simultaneamente.

Os problemas sociais e ecológicos de nosso tempo não nos permitirão adiar indefinidamente na formulação de uma perspectiva e prática sólidas. Os elementos individuais dessas ambiguidades de liberdade adquiriram vida própria, ainda mais porque nossa neutralidade promove a abstenção e a retirada. A contínua substituição do racionalismo pela razão, do cientificismo pela ciência e das técnicas pela ética ameaça remover nosso próprio senso dos problemas existentes, para não falar de nossa capacidade de resolvê-los. Uma análise técnica só revela que o carro está correndo em um ritmo crescente, sem ninguém no banco do motorista. Conseqüentemente, compromisso e discernimento nunca foram tão necessários quanto hoje. Se é tarde ou não, não ousarei dizer; nem o pessimismo nem o otimismo têm algum significado diante dos imperativos que nos confrontam. O que deve ser entendido é que as

ambiguidades da liberdade não são problemas intratáveis -que existem maneiras de resolvê-las.

A reconstrução da razão como uma interpretação do mundo deve começar com uma revisão das premissas modernas do racionalismo -seu compromisso com o discernimento através da oposição. Esse compromisso de oposição, comum à razão objetiva e subjetiva, lança toda a "alteridade" em termos estritamente antitéticos. Entender *como tal* depende de nossa capacidade de controlar o que deve ser entendido -ou, mais radicalmente, conquistá-lo, subjugá-lo, apagá-lo ou absorvê-lo. Como a visão marxista do trabalho, diz-se que a razão estabelece sua própria identidade através de seus poderes de negatividade e soberania. Um racionalismo ativista do tipo tão cativante tanto para o idealismo alemão quanto para o pragmatismo americano é um racionalismo de conquista, não de reconciliação; de predação intelectual, não de simbiose intelectual. Que existem fenômenos em nosso mundo que devem ser vencidos, de fato, vomitados -por exemplo, dominação, exploração, regra, crueldade e indiferença ao sofrimento- dificilmente precisa ser enfatizado. Mas essa "alteridade" *em si* é intrinsecamente compreendida em termos de oposição, também inclina essa compreensão na direção do instrumentalismo, pois escondida dentro de uma dialética de estrita negatividade, estão os truques filosóficos para usar o poder como um modo predominante de compreensão.

Assim como podemos distinguir justificadamente entre uma técnica autoritária e uma libertária, também podemos distinguir entre modos de razão autoritários e libertários. Essa distinção não é menos decisiva para o pensamento e sua história do que para a tecnologia. A forma criativamente reprodutiva que desejamos transmitir a uma nova comunidade ecológica requer a mediação de uma razão libertária, que testemunha o animismo simbiótico das primeiras sensibilidades pré-letradas, sem se tornar cativo aos seus mitos e autoenganos. Embora os animais não tenham sido persuadidos por rituais e cerimoniais a procurar o caçador, faríamos bem em respeitar os animais e as plantas que consumimos usando uma etiqueta, talvez até cerimônias, que reconheçam sua integridade e subjetividade como seres vivos. Pois aqui a natureza nos ofereceu um sacrifício que exige algum tipo de recompensa, por sua vez -até uma estética. Também não somos só os participantes e o público desse cerimonial; a vida



nos rodeia em todos os lugares e, à sua maneira, testemunha a nossa. Nosso habitat, na verdade, não é apenas um lugar em que vivemos; é também uma forma de consciência natural.

A racionalidade simbiótica que chamei de libertária é uma presença onipresente, uma sensibilidade, um estado mental, não apenas uma série cerebral de pensamentos. Colher a vida e alimentá-la sem pensar é diminuir o sentido da vida dentro de nós, bem como a realidade da vida ao nosso redor. Negada sua estética e seus cerimoniais, uma sensibilidade ecológica se torna uma mera pretensão do que chamamos de "pensamento ecológico", ou (para usar a fórmula desprezível de um ambientalismo proeminente) a noção de que não há "almoço grátis" na natureza. A racionalidade libertária não inclui "almoços" ou "lanches" em sua visão de equilíbrio ecológico. É uma redefinição de "alteridade" não apenas como um "tu", mas como a maneira pela qual nos relacionamos com seres separados de nós mesmos. Nossa abordagem a todos os detalhes que constituem a natureza é tão intrínseca a uma racionalidade libertária quanto as imagens que formamos delas em nossas mentes. Por isso, é uma prática e também uma perspectiva. Como cultivamos o solo ou plantamos e colhemos seus produtos -de fato, como atravessamos um prado ou uma floresta- é coextensivo com a racionalidade que trazemos aos ambientes que estamos tentando compreender.

O "outro", com certeza, nunca é nós. Ele está separado de nós da mesma maneira que estamos separados. Na filosofia ocidental, particularmente em suas formas hegelianas, esse fato trava inexoravelmente a "alteridade", como tal, em vários conceitos de alienação. Deixando de lado os intérpretes hegelianos, qualquer leitura séria das obras de Hegel revela que ele nunca se sentiu totalmente à vontade com sua própria noção do "outro". A alienação concebida como *Entäusserung* não é semelhante à alienação concebida como *Selbstentäusserung*. O primeiro, favorecido por Marx, vê especificamente a "alteridade", os produtos do trabalho humano -como um modo antagônico de objetivação que se afirma acima e contra o trabalhador. Marx de maneira alguma confina *Entäusserung* ao capitalismo; também emerge na relação da humanidade com a natureza, pois, em condições naturais, até o trabalho cooperativo, na visão de Marx, "não é voluntário, mas natural, não como poder unido [dos trabalhadores], mas como uma

força alienígena existente fora deles ... e que eles, portanto, não podem controlar, mas que, ao contrário, passam por sua própria série de fases e estágios de poder, independentes do homem, parecendo mesmo governar sua vontade e ação". Portanto, a *Entäusserung*, no sentido antagônico de "estranhamento", é coextensiva à "inserção" da humanidade na natureza -outro exemplo das interpretações atroz de Marx da sociedade "selvagem" -e só pode ser anulada por sua conquista da natureza.

Na ontologia madura de Hegel, a alienação como "alteridade" é o *Selbstentäusserung*, ou "autodesapego" do Espírito -a concretização crescente de suas potencialidades na autoconsciência. O desapego não se compromete tanto com o antagonismo quanto com a totalidade, plenitude e perfeição. Embora a ênfase de Hegel na negatividade nunca possa ser negada, ele enfraquece repetidamente sua aspereza -por exemplo, em sua visão de "amor verdadeiro". "No amor, o separado ainda permanece", escreveu ele em sua juventude, "mas como algo unido e não mais como algo separado; a vida (no sujeito) sente a vida (no objeto)". Esse sentimento de desapego como uma unidade na diversidade percorre toda a dialética hegeliana, assim como seu espírito de antítese. O conceito de transcendência de Hegel (*Aufhebung*) nunca avança uma noção de aniquilação definitiva. Sua negatividade consiste em anular o "outro", a fim de absorvê-lo em um movimento em direção a uma completude ricamente variada.

Mas a noção de alienação de Hegel é estritamente teórica. Se permanecermos com ele por muito tempo, corremos o risco de tentar explorar diferentes formas de razão em termos puramente especulativos. A razão, como enfatizei, tem sua própria história natural e social que fornece um meio melhor de resolver seus paradoxos do que uma estratégia estritamente intelectual. Ele também possui sua própria antropologia, que revela uma abordagem da "alteridade" que se baseia mais em simbiose e conciliação do que desapego e oposição. A formação da mente humana é inseparável da socialização da natureza humana no nascimento e do seu período inicial de desenvolvimento. Por mais significativa que seja a biologia na formação do sistema nervoso humano e sua acuidade, é a introdução gradual do recém-nascido à cultura que dá à razão seu caráter especificamente humano. Devemos recorrer a esse processo

formativo inicial para encontrar as condições germinais para um novo modo libertário de racionalidade e a sensibilidade que o infundirá.

A biologia e a socialização, de fato, se unem precisamente no ponto em que o cuidado materno é o fator mais formativo na aculturação infantil. A biologia é obviamente importante porque o equipamento neural dos seres humanos para pensar simbolicamente e generalizar muito além da capacidade da maioria dos primatas é uma dotação física tangível. O recém-nascido enfrenta um longo período de dependência biológica, que não só permite maior plasticidade mental na aquisição de conhecimento, como também fornece tempo para desenvolver fortes laços sociais com seus pais, irmãos e algum tipo de comunidade rudimentar. Não menos importante é a forma do próprio processo de socialização, que molda intimamente a mentalidade e a sensibilidade dos jovens.

Razão, chega à criança principalmente através dos cuidados, apoio, atenção e instruções fornecidas pela mãe. Robert Briffault, em seu trabalho pioneiro sobre as origens "matriarcais" da sociedade, descreve com precisão essa antropologia da razão. Ele observa que um fator conhecido que estabelece uma profunda distinção entre a constituição do grupo humano mais rudimentar e de todos os outros grupos animais [é a] associação de mãe e filhos, que é a única forma de verdadeira solidariedade social entre os animais. Em toda a classe de mamíferos há um aumento contínuo na duração dessa associação, que é a consequência do prolongamento do período de dependência infantil, e está correlacionado com uma concomitante prolongada gestação e com o avanço na inteligência e nos instintos sociais.

Podemos questionar razoavelmente se o relacionamento mãe-bebê é a "única forma de verdadeira solidariedade social entre os animais" -particularmente no caso de primatas, que têm um repertório surpreendentemente grande de relacionamentos. Mas, se Briffault tivesse enfatizado que o relacionamento mãe-bebê é o passo inicial no processo de socialização -o berço em que a necessidade de consociação é criada- ele teria sido preciso. O papel desse relacionamento na moldagem dos processos e sensibilidades do pensamento humano nada mais é do que monumental, particularmente nas culturas matricêntricas, onde abrange a maior parte da vida infantil.

Em muitos aspectos, a "civilização" envolve um empreendimento massivo para desfazer o impacto dos cuidados, nutrição e modos de pensamento maternos na estrutura de caráter da prole. A imagem de crescer realmente significa *afastar-se* de um mundo doméstico materno de apoio mútuo, preocupação e amor (uma sociedade venerável e altamente viável por si só), transformando-a em uma pessoa disforme, insensível e dura. Para acomodar a humanidade à guerra, à exploração, à obediência política e ao governo, envolvem a destruição não apenas da "primeira natureza" humana como animal, mas também da "segunda natureza" humana como uma criança que vive em dependência e custódia protetora sob os olhos e nos braços de sua mãe. O que chamamos tão facilmente de "maturidade" não é normalmente um processo eticamente desejável de crescimento e humanização. Tornar-se um adulto "autônomo", "perceptivo", "experiente" e "competente" envolve termos que historicamente possuem significados muito mistos. Esses termos se tornam muito enganadores se não forem explicados à luz dos objetivos sociais, éticos, econômicos e psicológicos que temos em mente. O crescimento da criança, afastando-se dos valores de uma mãe carinhosa em direção à autonomia e independência, torna-se uma farsa cultural e um desastre psicológico quando resulta na dependência degradante de um jovem dos caprichos de um mestre egoísta e insensível.

Nem a autonomia dos jovens nem sua estrutura de caráter se beneficiam da "maturidade" dessa forma. O relato de Dickens sobre Oliver Twist não é um estudo do crescimento da capacidade de uma criança em lidar com o problema, à medida que "se desenvolve" da vida em um orfanato do século XIX à sobrevivência nas periferias de Londres. Pelo contrário, é um estudo de uma sociedade desumanizadora que tende a destruir qualquer sentimento de simpatia, cuidado e solidariedade que se entrelaça em sua estrutura de caráter pelo amor materno. Por outro lado, as crianças Hopi "primitivas" estão em uma posição imensamente invejável quando encontram muitas mães para ajudá-las e muitas relações amorosas para instruí-las. Elas adquirem um dom social muito maior que a "independência", que o capitalismo moderno redefiniu para significar "egoísmo áspero". De fato, as crianças Hopi adquirem o dom mais importante da interdependência, no qual o indivíduo e a

comunidade se apoiam sem negar os valores de bondade, solidariedade e respeito mútuo que se tornam a herança psíquica e o direito de nascimento da criança.

Essa herança é formada não apenas pelos cuidados e nutrição maternos, mas também por uma racionalidade muito específica, que muitas vezes é oculta no termo obscuro "amor de mãe". Pois não é apenas o amor que a mãe normalmente dá ao filho, mas uma racionalidade de "alteridade" que está fortemente em desacordo com sua contraparte moderna e arrogante. Essa racionalidade anterior é descaradamente *simbiótica*. A evocação de Fromm do "amor materno" como sentimento espontâneo e incondicional de cuidar, livre de quaisquer obrigações recíprocas da criança, produz mais do que a total desobjetificação da pessoa que enfatizei anteriormente. O "amor materno" também produz uma racionalidade de desobjectificação que é quase universal em caráter, de fato, uma ressubjetivação da experiência que vê o "outro" dentro de umnexo lógico de mutualidade. O "outro" torna-se o componente ativo que sempre esteve na história natural e social, não apenas o "alienígena" e alienado que está na teoria marxista e a "matéria morta" que está na física clássica.

Eu enfatizei deliberadamente a palavra *simbiótica ao descrever essa racionalidade libertária*. O significado duplo desse termo ecológico é importante: a simbiose inclui não apenas o mutualismo, mas também o parasitismo. Uma racionalidade libertária não é incondicional em suas observações, como "amor de mãe"; de fato, negar *quaisquer* condições para julgar a experiência é ingênuo e míope. Mas suas *pré-condições* para observação diferem de um racionalismo autoritário estruturado em torno do estranhamento e, finalmente, em torno do comando e da obediência. Em uma racionalidade libertária, a observação está sempre localizada dentro de um contexto ético que define o "bem" e é estruturada em torno de um autodesapego (para usar o termo de Hegel) que leva à totalidade, completude e plenitude (embora mais em termos ecológicos do que Sentido metafísico de Hegel). Uma racionalidade libertária eleva o princípio da unidade da ecologia natural na diversidade ao nível da própria razão; evoca uma lógica de unidade entre o "eu" e o "outro" que reconhece a função estabilizadora e integradora da diversidade - de um cosmos de "outros" que pode ser compreendido e integrado

simbioticamente. Diversidade e unidade não se contradizem como antinomias lógicas. Pelo contrário, a unidade é a *forma* da diversidade, o *padrão* que lhe dá inteligibilidade e significado e, portanto, um princípio unificador não apenas da ecologia, mas da própria razão.

Uma racionalidade libertária que enfatiza a unidade da "alteridade" não é uma lógica de rendição, passividade e sentimentalismo, como Jacob Bachofen em seu trabalho *Das Mutterrecht* ("O Direito da Mãe"), imputado ao amor de mãe e ao "matriarcado" mais do que um século atrás. A simbiose, como já observei, não nega a existência de um parasitismo prejudicial que pode destruir seu hospedeiro. Uma racionalidade libertária deve reconhecer a existência de um "outro" que é por si só flagrantemente antagônico e opositivo. Na verdade, a capacidade de manipular a natureza e de funcionar ativamente na história natural e social é um desiderato, não um mal. Espera-se que a atividade humana ocorra dentro de um contexto ético de virtude, não de um contexto de utilidade e eficiência sem valor. Existe uma história natural e social do mentalismo que valida *objetivamente* nossos conceitos de "bem". Nossa própria capacidade de formar tais conceitos a partir do vasto reservatório de desenvolvimento natural em todas as suas gradações e formas deriva dessa história natural da subjetividade. A humanidade, como parte dessa história natural, tem o direito intrínseco de participar dela. Como um agente único da consciência, a humanidade pode fornecer a voz da racionalidade interna da natureza na forma de pensamento e ação autoreflexiva. A razão libertária procura mitigar conscientemente a destruição ecológica, tanto na ecologia social quanto na ecologia natural.

Na verdade, a estrutura formal da razão dialética e analítica exigiria muito pouca alteração para acomodar uma racionalidade libertária. O que teria que mudar decisivamente, no entanto, é a orientação avassaladora dos cânones racionais em relação ao controle, manipulação, dominação e estranhamento que influenciam coletivamente o racionalismo autoritário. A razão libertária avançaria uma visão contrastante em sua *orientação* para a simbiose ecológica, mas sem dúvida isso pode ser considerado um viés que não é nem mais nem menos justificável que o viés do racionalismo autoritário. Mas preconceitos não são formados a partir do mero ar. Eles não

apenas sempre existem em todas as orientações que defendemos, mas seu impacto sobre o pensamento é ainda mais insidioso quando sua existência é negada em nome da "objetividade" e de uma epistemologia "sem valor".

Não é a interação entre categorias intelectuais abstratas às quais devemos recorrer, a fim de validar as suposições por trás de todas as nossas visões. É para experimentar a si mesmo -à história natural e social- que devemos nos voltar para testar essas suposições. Não apenas na natureza, mas também no "cuidado materno", no próprio berço da própria consociação humana, encontramos uma "segunda natureza" humana que é estruturada em torno de criação, apoio e um mundo desobjetivado de experiência, em vez de um mundo guiado por dominação, interesse próprio e exploração. É nesse berço social que se formam os cânones mais fundamentais da razão. A história da razão na história da "civilização" não é um relato da sofisticação dessa racionalidade germinal ao longo de linhas libertárias; é um vasto empreendimento político e psicológico extirpar brutalmente essa racionalidade no interesse da dominação, substituí-la pela "terceira natureza" da autoridade e do governo. Essa palavra fétida "modernidade" -e sua confusão de atomização pessoal com "individualidade"- pode demarcar uma era em que o berço da razão finalmente foi demolido.

Uma nova ciência que concorda com a razão libertária, por sua vez, tem a responsabilidade de redescobrir o concreto, que é tão importante para deter esse empreendimento. Ironicamente, os "paradigmas" que brigam com os "paradigmas", cada um deles alegremente distante da história natural e da realidade ecológica em que deveriam ser imersos, servem cada vez mais aos fins do instrumentalismo com sua inevitável manipulação da mente e da sociedade. Por mais paradoxal que possa parecer, a abstração da ciência para a metodologia (que é em grande parte o que os "paradigmas" científicos fazem) tende a transformar o próprio projeto científico em um problema de método, ou mais abruptamente, em estratégias instrumentais. A confusão entre ciência como *conhecimento*, ou *Wissenschaft*, e como "método científico" nunca foi adequadamente decifrada. Desde a época de Francis Bacon, a

identificação da verificação científica com a própria ciência deu prioridade à técnica sobre a realidade e fomentou a tendência de reduzir nossa compreensão da realidade a uma questão de mera metodologia. Recuperar a supremacia do concreto -com sua rica riqueza de qualidades, diferenciação e solidez- acima e além de um conceito transcendental de ciência como método é dar um tapa na cara de um intelectualismo arrogante com a mão sem luvas da realidade. Atormentados como somos hoje por um dualismo neo-kantiano e transcendentalismo que deu à mente "uma vida própria" - sustentando a realidade da história com um mito mentalizado de "estágios históricos", a realidade da sociedade com "diagramas de fluxo" e a realidade da comunicação com a "metacomunicação"- a recuperação do concreto é uma empresa que não envolve apenas ventilação intelectual, mas também desintoxicação intelectual. O que quer que possamos pensar da versão intelectualizada do anarquismo de Paul Feyerband, podemos muito bem valorizar seu trabalho; ele abriu as janelas da ciência moderna para o ar fresco da realidade.

A "ciência" deve se tornar as muitas ciências que compõem sua própria história, do animismo à física nuclear; deve, portanto, responder às muitas "vozes" emitidas pela história natural. Mas essas vozes falam a linguagem dos  *fatos*  que constituem a natureza em diferentes níveis de seu desenvolvimento. Eles são concretos e detalhados; de fato, é a própria diversidade de concretos que torna a organização da substância um drama de formas cada vez mais complexas, de "auto-organização molecular" (para usar a linguagem da bioquímica). Reconhecer a especificidade desses fatos, sua  *singularidade*  como formas de enriquecer a empresa do conhecimento, não é reduzir a ciência a um empirismo bruto que substitui a necessidade de generalização do cientista. Generalizações que procuram iludir esses concretos, restringindo-os a critérios puramente intelectuais de "verdade" e "método científico" -para reunir o que é quantitativo na realidade à custa do que é qualitativo- é rejeitar como "paradigmas" arcaicos uma vasta herança da verdade, cujo valor muitas vezes reside em sua visão mais rica e qualitativa da realidade.

Mesmo a ecologia natural não foi imune a essa orientação. A empresa já está pagando uma penalidade severa em seu alcance outrora promissor por suas tentativas de obter "credibilidade"



científica, renunciando ao respeito pela singularidade qualitativa de cada ecossistema e, em vez disso, descrevendo o ecossistema em termos de valores de energia e diagramas de fluxo. O reducionismo e a teoria dos sistemas marcaram mais um triunfo. Portanto, um dos principais problemas da ciência ainda persiste. O cientista deve abordar a natureza pelo que ela realmente é: ativa, envolvente, emergente e deliciosamente variada em sua riqueza de especificidade e forma.

**F**inalmente, a técnica deve re fundir seus "ofícios artificiais" com suas "artes naturais", trazendo os processos naturais de volta à *tecné*, tanto quanto possível. Refiro-me não apenas à necessidade tradicional de integrar a agricultura à indústria, mas à necessidade de mudar nosso próprio conceito de indústria. O uso do termo latino *indústria* para significar primariamente um artifício ou dispositivo, em vez de diligência, é de safra relativamente recente. Hoje, a palavra indústria tornou-se quase sinônimo de produção organizada em torno de máquinas e seus produtos ou "manufaturas". A indústria e suas máquinas, por sua vez, promovem uma orientação pública muito especial: nós as vemos como instrumentos racionalmente organizados, amplamente auto-operacionais, concebidos e projetados pela mente humana, destinados a moldar, formar e transformar "matérias-primas" ou "recursos naturais". Os materiais de aço, vidro, borracha, cobre e plástico que são transformados em veículos a motor; a água e os ingredientes químicos que são transformados em Coca-Cola; até a madeira que é transformada em mobiliário produzido em massa e a carne que é transformada em hambúrguer - todas são consideradas apenas como manufaturas, produtos da indústria. Na forma acabada, esses produtos não têm semelhança com os minérios, minerais, vegetação ou animais dos quais foram derivados. Montados ou empacotados são resultados transmutados de processos que refletem não as fontes, mas o mero pano de fundo de seus materiais constituintes. O artesão da antiguidade continuamente acrescentava uma dimensão natural aos produtos de seus "artesanatos artificiais" - dizia, esculpindo as pernas dos sofás para parecerem membros de animais ou pintando estátuas com cores sensuais. Mas o pouco que a indústria moderna de arte acrescenta a

seus produtos é explicitamente geométrica e antinatural, mais precisamente, *inorgânica* em sua paixão pela "honestidade" dos materiais transmutados com os quais trabalha.

Essa extraordinária, de fato patológica, disjunção da natureza de seus resultados fabricados decorre de uma interpretação amplamente mítica das técnicas. Os produtos da indústria moderna são literalmente *desnaturados*. Como tal, eles se tornam meros objetos a serem consumidos ou desfrutados. Eles não exibem associação com o mundo natural do qual derivam. Na própria existência e produção possível. Um carro é um "Datsun" ou um "Chevrolet", não um veículo que vem de minérios, minerais, árvores e couros de animais; um hambúrguer é um "Big Mac", não os restos mortais de um animal que uma vez andou vagueando numa distante região de pastagens. A embalagem obscurece os campos de milho e trigo do Centro-Oeste por trás dos rótulos das empresas Del Monte, General Foods e Pepperidge Farm. De fato, quando dizemos que um produto, alimento ou mesmo terapia é "natural", geralmente queremos dizer que é "puro" ou "não adulterado", não que provenha da natureza.

O que essa orientação -ou falta de orientação- revela não é apenas que a publicidade e a mídia imprimiram nomes corporativos em nossas mentes, com o objetivo de orientar nossas preferências e poder de compra. Talvez mais significativamente, a fabricação real do produto -de mina, fazenda e floresta à fábrica, moinho e fábrica de produtos químicos- reduziu todo o processo técnico a um mistério. No sentido arcaico, o "mistério" já foi visto como um processo místico, divinamente inspirado (por exemplo, metalurgia); mas o mistério que envolve a produção moderna é mais mundano. Simplesmente não sabemos além de nossa própria esfera estreita de experiência como são produzidas as coisas mais comuns que usamos. Tão completa é a disjunção entre produção e consumo, entre fazenda e fábrica (para não falar entre fábrica e consumidor) que somos literalmente os clientes desconhecidos de um estupendo aparato industrial no qual temos pouca percepção e sobre a qual não temos controle.

Mas esse aparato é ele próprio o "cliente" de um mundo natural imensamente complexo, que raramente compreende em termos não estritamente técnicos. Pensamos na natureza como um "aparato"

industrial não humano. Ele "fabrica" produtos, de alguma maneira vagamente entendida, que tratamos como um fenômeno industrial - com nosso amplo uso de produtos químicos agrícolas, nossas fábricas marinhas de produtos da pesca, nossos dispositivos de abate mecânicos e nossa desnaturação de regiões continentais inteiras como meros departamentos de uma fábrica. Comumente verbalizamos essa concepção industrial da natureza na linguagem da mecânica, eletrônica e cibernética. Nossa descrição dos processos não humanos ou naturais, como regulada pelo "feedback negativo" ou como sistemas nos quais "conectamos" nossas "entradas" e "saídas", reflete a maneira como "assustamos" o mundo natural (para usar o termo vívido de Paul Shepard) para atingir os fins da dominação industrial.

O que é mais importante sobre a desnaturação de fenômenos naturais é que somos suas principais vítimas -nos tornamos os "objetos" que nossa indústria controla com mais eficácia. Nós somos suas vítimas porque estamos inconscientes do caminho, tanto técnica como psicologicamente, em que a indústria nos controla. A *techné* como mistério voltou novamente, mas não como um processo no qual o agricultor ou artesão participa totalmente de um processo misticamente encantado. Não participamos do processo industrial moderno, exceto como agentes minuciosamente especializados. Portanto, não temos consciência de como o processo ocorre, muito menos capaz de exercer qualquer grau de controle sobre ele. Quando dizemos que a indústria moderna se tornou muito complexa, normalmente queremos dizer que nosso conhecimento, habilidades, ideias e tradições para cultivar ou fabricar nossos meios de vida foram usurpados por um estupendo mecanismo social, muitas vezes sem sentido, que nos torna incapazes de lidar com os imperativos mais elementares da vida. Mas não é a complexidade do maquinário que inibe nossa capacidade de lidar com esses imperativos; são as novas regras do jogo que chamamos de "sociedade industrial" que, ao reestruturar nossas próprias vidas, se interpôs entre os poderes da racionalidade humana e os da fecundidade da natureza. A maioria dos ocidentais normalmente não pode plantar e colher num jardim, derrubar uma árvore e moldá-la para atender às suas necessidades de abrigo, reduzir minérios e metais fundidos, matar animais para alimentação e vestir seu couro. ou preservar alimentos e outros produtos perecíveis. Essas vulnerabilidades elementares resultam não

de uma complexidade intrínseca que deve existir para fornecer-nos os meios de vida; mas de uma ignorância dos meios de sustentar a vida - uma ignorância que foi deliberadamente promovida por um sistema de clientela industrial.

A fábrica não nasceu da necessidade de integrar mão de obra com máquinas modernas. Pelo contrário, esse elemento básico do que chamamos de "sociedade industrial" surgiu da necessidade de *racionalizar* o processo de trabalho -para intensificá-lo e explorá-lo de forma mais eficaz do que os empregadores jamais poderiam esperar com as primeiras indústrias caseiras baseadas em um sistema auto-regulado de artesanato. Sidney Pollard, citando um observador da era pré-fábricas, observa que os trabalhadores que eram livres para regular seu próprio tempo como artesãos domésticos raramente trabalhavam na moderna semana de oito horas e cinco dias. "Os tecelões costumavam 'brincar com frequência o dia inteiro na segunda-feira e na maior parte da terça-feira, e trabalhar muito tarde na quinta-feira à noite e com frequência a noite toda na sexta-feira'" para preparar suas roupas para o dia do mercado de sábado. Essa irregularidade, ou "naturalidade", no ritmo e na intensidade dos sistemas tradicionais de trabalho, contribuiu mais para a mania de controle social da burguesia e sua perspectiva selvagem antinaturalista do que os preços ou ganhos exigidos por seus funcionários. Mais do que qualquer fator técnico, essa irregularidade levou à racionalização do trabalho sob um único conjunto de regras, a uma disciplina do trabalho e à regulação do tempo que rendeu a fábrica moderna, muitas vezes sem nenhum dos desenvolvimentos técnicos que atribuímos à "Revolução Industrial". Antes que o motor a vapor, o tear de força e o ônibus voador entrassem em uso, antes que algumas dessas máquinas fossem inventadas -o volante tradicional, o tear manual e o tanque de tingimento que antes preenchiam as áreas de trabalho dos posseiros, eram amontoados em grandes galpões principalmente para mobilizar os próprios trabalhadores, regulá-los severamente e intensificar a exploração de seu trabalho.

Portanto, o objetivo inicial da fábrica era dominar o trabalho e destruir a independência do trabalhador do capital. A perda dessa independência incluiu a perda do contato do trabalhador com o cultivo de alimentos. A legislação parlamentar inglesa no final do século XVII reconheceu que "o costume foi mantido fora da mente ...

que deveria haver uma interrupção da tecelagem todos os anos, na época da colheita", para que os fiadores e tecelões pudessem usar seu tempo "principalmente empregados em trabalhos de colheita". Tão recentemente quanto o início do século XIX, essa prática era suficientemente difundida para justificar um comentário no *Manchester Chronicle* de que muitos tecelões poderiam ajudar nas operações de colheita do final do verão e início do outono em fazendas próximas à cidade.

A mudança periódica dos trabalhadores das fábricas para os campos dificilmente deveria ser tomada como um ato de generosidade bucólica por parte das classes dominantes da Inglaterra. Até a década de 1830, os proprietários ingleses ainda mantinham uma vantagem política sobre a burguesia industrial. Os trabalhadores que deixaram fábricas durante as safras para trabalhar no campo foram apenas transportados de um campo de exploração para outro. Mas era intrinsecamente importante para eles reter suas habilidades agrárias -habilidades que seus filhos e netos mais tarde perderiam completamente. Viver em uma cabana, como artesão ou operário, costumava cultivar uma horta familiar, possivelmente pastar uma vaca, preparar o próprio pão e ter as habilidades necessárias para manter a casa em bom estado. Apagar completamente essas habilidades e meios de subsistência da vida do trabalhador tornou-se um imperativo industrial.

A total dependência do trabalhador da fábrica e do mercado de trabalho industrial era uma condição prévia convincente para o triunfo da sociedade industrial. O planejamento urbano, tal como era, juntamente com o congestionamento urbano, longas jornadas de trabalho, um desprezo moral generoso pelo alcoolismo da classe trabalhadora e uma divisão de trabalho altamente especializada, uniram as necessidades de exploração a uma política deliberada de proletarianização. A necessidade de destruir qualquer meio de vida independente que o trabalhador pudesse obter de um terreno de quintal, uma simples proficiência no uso de ferramentas, uma habilidade que fornecia sapatos, roupas e móveis para a família - todos envolviam a questão de reduzir a proletariado a uma condição de total impotência diante do capital. E com essa impotência veio uma perda de caráter e comunidade, e um declínio na fibra moral que tornaria o trabalhador inglês hereditário um dos membros mais

dóceis de uma classe explorada nos últimos dois séculos da história europeia. O sistema fabril, com a necessidade de um grande corpo de mão-de-obra não qualificada, longe de proporcionar aos trabalhadores maior mobilidade e flexibilidade ocupacional (como alegavam Marx e Engels), na verdade os reduziu a vagabundos sociais sem rumo.

Refundir o "artesanato artificial" com as "artes naturais" não é apenas um projeto fundamental para a ecologia social; é um empreendimento ético para reumanizar a psique e desmistificar a *techné*. A pessoa arredondada em uma sociedade arredondada, vivendo uma vida total e não fragmentada, é uma condição prévia para o surgimento da individualidade e sua marca social histórica, a autonomia. Essa visão, longe de negar a necessidade de comunidade, sempre a pressupõe. Mas visualiza a comunidade como uma comunidade *livre*, na qual a *interdependência*, em vez de dependência ou "independência", fornece os ingredientes sociais multifacetados para a personalidade e seu desenvolvimento. Se nós (como Frederick Engels, desprezando desdenhosamente as demandas alemãs proudhonianas, por jardins dos trabalhadores, como "reacionárias" e atávicas) hipostatizamos a autoridade, a hierarquia e a disciplina industriais como um desiderato tecnológico duradouro, fazemos pouco mais do que reduzir o trabalhador de um ser humano para um trabalhador assalariado e os "ofícios artificiais" de uma fábrica brutalizante. Aqui, o marxismo articulou o projeto burguês de forma mais consistente e com maior clareza do que seus apologistas liberais mais flagrantes. Ao tratar a fábrica e o desenvolvimento técnico como socialmente autônomos (para usar o excelente termo de Langdon Winner), o "socialismo científico" ignorou o papel que a fábrica desempenhou, com sua estrutura hierárquica elaborada, ao estender o condicionamento dos trabalhadores à obediência e educá-los na subjugação desde a infância através de todas as fases da vida adulta.

Por outro lado, uma ecologia social radical não apenas levanta questões tradicionais, como a reunião da agricultura com a indústria, mas também questiona a própria estrutura da própria indústria. Ela questiona a fábrica concebida como a base duradoura da mecanização -e até a mecanização concebida como um substituto da requintada "maquinaria" biótica que chamamos de cadeias alimentares

e teias alimentares. Hoje, quando a linha de montagem arrisca visivelmente a perspectiva de desmoronar sob as neuroses em massa de seus "operativos", a questão de dissolver a fábrica -de fábrica, de restaurar a manufatura em seu sentido literal como uma arte manual em vez de uma "megamáquina" muscular -tornou-se uma prioridade de enorme importância social. Por mais exigentes que sejam nossas metáforas, a natureza é uma "indústria" biótica por si só. A vida no solo desmonta, transforma e remonta todos os "materiais" ou nutrientes que tornam possível a existência de vegetação terrestre. A teia alimentar imensamente complexa que suporta uma folha de grama ou um caule de trigo sugere que os próprios processos bióticos podem substituir muitos processos estritamente mecânicos. Já estamos aprendendo a purificar a água poluída, implantando organismos bacterianos e algas para desintoxicar os poluentes, e usamos plantas e animais aquáticos para absorvê-los como nutrientes. Sistemas de culturas aquáticas relativamente fechadas em tubos solares translúcidos foram projetados para usar resíduos de peixes como nutrientes para sustentar uma rede alimentar elaborada de pequenas plantas e animais aquáticos. Os peixes, por sua vez, se alimentam da própria vegetação que seus resíduos nutrem. Assim, as toxinas naturais são recicladas através da cadeia alimentar para fornecer nutrientes para animais comestíveis; os resíduos tóxicos do metabolismo dos peixes são reconvertidos no "solo" dos alimentos para peixes.

Mesmo processos mecânicos simples que envolvem movimento físico -por exemplo, massas de ar circuladas por bombas- têm seu análogo não-mecânico na convecção do ar pelo calor solar. As estufas solares ligadas às estruturas da família fornecem não apenas calor e comida, mas também controle de umidade pela vegetação. Pequenas hortas ricas em variação, ou "jardins intensivos em francês", não apenas evitam a necessidade de usar fertilizantes produzidos industrialmente e biocidas tóxicos; eles também fornecem uma lógica inestimável e produtiva para a compostagem de resíduos domésticos de cozinha. A proverbial "lei do retorno" da natureza pode, portanto, ser empregada não apenas para promover a fecundidade natural, mas também para fornecer a base para a criação ecológica.

Pode-se citar uma variedade quase interminável de alternativas bióticas aos sistemas mecânicos caros e brutalizadores que

impulsionam a indústria moderna. O problema de substituir o último pelo primeiro está longe de ser intransponível. Uma vez que a imaginação humana se concentre nesses problemas, é provável que a ingenuidade humana seja correspondida apenas pela fecundidade da natureza. Certamente, as técnicas para transformar uma infinidade dessas substituições em realidades estão muito próximas. O maior problema isolado que enfrentamos, no entanto, não é estritamente técnico; de fato, o problema pode ser que consideremos essas novas técnicas bióticas como *meras* tecnologias. O que não reconhecemos claramente são as condições sociais, culturais e éticas que tornam nossos substitutos bióticos por tecnologias industriais ecologicamente e filosoficamente *significativas*. Pois devemos apreender mais do que apenas a devastação e simplificação da natureza. Também devemos deter a devastação e a simplificação do espírito humano, da personalidade humana, da comunidade humana, da ideia de "bem" da humanidade e da fecundidade da própria humanidade no mundo natural. De fato, devemos combater essas tendências com um amplo programa de renovação social.

Portanto, uma ressalva crucial deve ser levantada. Uma orientação puramente *técnica* para jardinagem orgânica, dispositivos solares e de energia eólica, aquicultura, saúde holística e outras coisas, ainda manteria o íncubo da racionalidade instrumental que ameaça nossa própria capacidade de desenvolver uma sensibilidade ecológica. Uma tecnocracia ambientalista é uma hierarquia envolta em roupas verdes; portanto, é ainda mais insidioso porque está camuflado na cor da ecologia. O teste mais certo que podemos conceber para distinguir técnicas ambientais de técnicas ecológicas não é o tamanho, a forma ou a elegância de nossas ferramentas e máquinas, mas os fins sociais que eles devem servir, a ética e a sensibilidade pelas quais são guiadas e integradas e os desafios e mudanças institucionais que envolvem. Se seus fins, ética, sensibilidade e instituições são libertários ou meramente logísticos, emancipatórios ou meramente pragmáticos, comunitários ou meramente eficientes -em suma, ecológicos ou apenas ambientais- determinarão diretamente a racionalidade subjacente às técnicas e intenções que norteiam seu design. Tecnologias alternativas podem trazer o sol, o vento e o mundo da vegetação e dos animais para nossas vidas como participantes de um projeto ecológico comum de reunião e simbiose. Mas a "pequenez"



ou "adequação" dessas tecnologias não remove necessariamente a possibilidade de continuarmos tentando reduzir a natureza a um objeto de exploração. Devemos resolver as ambiguidades da liberdade *existencialmente* -por princípios sociais, instituições e uma comunalidade ética que torna liberdade e harmonia uma realidade.

## 12 UMA SOCIEDADE ECOLÓGICA

Após cerca de dez milênios de uma evolução social muito ambígua, precisamos entrar novamente na evolução natural, não apenas para sobreviver às perspectivas de catástrofe ecológica e imolação nuclear, mas também para recuperar nossa fecundidade no mundo da vida. Não quero dizer que devemos retornar às formas primitivas de vida de nossos primeiros ancestrais, ou render atividades e *techné* a uma imagem pastoral de passividade e aquiescência bucólica. Difamamos o mundo natural quando negamos sua atividade, esforço, criatividade e desenvolvimento, bem como sua subjetividade. A natureza nunca é drogada. Nossa reentrada na evolução natural não é menos uma humanização da natureza do que uma naturalização da humanidade.

A verdadeira questão é: onde a humanidade e a natureza foram lançadas ao antagonismo ou simplesmente destacadas uma da outra? A história da "civilização" tem sido um processo constante de estranhamento da natureza, que se tornou cada vez mais um antagonismo total. Hoje, mais do que em qualquer momento do passado, perdemos de vista o *telos* que nos torna um aspecto da natureza -não apenas em relação às nossas próprias "necessidades" e "interesses", mas aos significados dentro da própria natureza. Não menos estridente que um filósofo idealista alemão, Fichte nos lembrou há dois séculos que a humanidade é natureza tornada autoconsciente, que falamos por uma plenitude de espírito que pode articular a capacidade latente da natureza de refletir sobre si mesma, de funcionar dentro de si como seu próprio corretivo e guia. Mas essa noção pressupõe que existimos suficientemente dentro da natureza e somos parte integrante da natureza para funcionar em seu nome. Onde Fichte cometeu um erro evidente foi na suposição de que uma possibilidade é um fato. Nós não somos mais natureza tornada autoconsciente do que nós somos humanidade tornada autoconsciente. A razão pode nos dar a capacidade de desempenhar esse papel, mas nós e nossa sociedade ainda somos totalmente irracionais -de fato, somos arditosamente perigosos para nós mesmos e para tudo o que vive à nossa volta. Não explicamos explicitamente

os significados implícitos da natureza, nem agimos sobre a natureza para aprimorar seu esforço interno em direção a uma maior variedade. Assumimos que o desenvolvimento social pode ocorrer apenas em detrimento do desenvolvimento natural, não que o desenvolvimento concebido como totalidade envolva a sociedade e a natureza de maneira coesa.

Nesse aspecto, somos nossos piores inimigos -não apenas objetivamente, mas também subjetivamente. Nossa dissociação mental e, mais tarde, factual, da sociedade da natureza repousa sobre a objetificação bárbara dos seres humanos em meios de produção e alvos de dominação -uma objetivação que projetamos em todo o mundo da vida. Reentrar na evolução natural apenas para resgatar nossos couros da catástrofe ecológica mudaria pouco, se é que alguma coisa, em nossas sensibilidades e instituições. A natureza ainda seria objeto (apenas desta vez para ser temida, em vez de reverenciada), e as pessoas ainda seriam objetos instrumentalmente orientados para o mundo (somente desta vez intimidados e não arrogantes). A camuflagem de verde permaneceria; apenas suas tonalidades seriam mais profundas. A natureza permaneceria desnaturada em nossa visão e a humanidade desumanizada, mas a retórica e os paliativos substituiriam os fornos de uma indústria cruel e a tagarelice sentimental substituiria o ruído da linha de montagem. Ao menos admitamos, nas memoráveis palavras de Voltaire, que não podemos cair no chão de quatro, nem devemos fazê-lo. Não somos menos produtos da evolução natural, porque nos mantemos eretos e mantemos a facilidade de nossas mentes e dedos, independentemente de considerarmos essa herança como um benefício ou uma condenação.

Tampouco podemos dar ao luxo de banir a memória que a "civilização" inscreveu em nossos cérebros, renunciando à nossa capacidade de funcionar inconscientemente na sociedade e na natureza. Desonraríamos os incontáveis milhões que trabalharam e pereceram para nos fornecer o que é digno na consociação humana, sem mencionar os números ainda maiores que foram suas vítimas inocentes. O solo não é menos um cemitério para os mortos inocentes do que uma fonte de vida. Se honrássemos a máxima "cinzas às cinzas", terra à terra, a sociedade pareceria ao menos responder à "lei do retorno" da natureza. Mas a sociedade se tornou

tão irracional e sua dieta de abate tão maciça que nenhuma lei social ou ecológica é respeitada por nenhuma de suas empresas. Portanto, não se fale mais em "civilização" e seus "frutos" ou em "conciliação" com a natureza para o "bem" da humanidade. A "civilização" raramente considerou o "bem" da humanidade, muito menos o da natureza. Até nos livrarmos das imagens da cafeteria de que devemos retribuir a natureza por seus "almoços" e "lanches", nosso relacionamento com a biosfera ainda será contratual e burguês em sua essência. Ainda estaremos funcionando em um mundo desprezível de "trocas econômicas" e "acordos" pelos "recursos" da natureza. Somente o desejo mais espontâneo de ser natural -isto é, ser fecundo, criativo e intrinsecamente humano- pode agora justificar nosso direito de reentrar na evolução natural como seres sociais conscientes.

Então, o que significa ser "intrinsecamente humano", ser "natural" em mais do que um sentido coloquial? Afinal, o que é "natureza humana" ou é natural nos seres humanos? Aqui, novamente, ajuda a voltar ao berço da vida social -o desenvolvimento prolongado do relacionamento dos jovens e da mãe com seus filhos- a partir do qual derivamos nossas noções de racionalidade libertária. O que emerge do relato de Briffault e, mais recentemente, da nova antropologia que substituiu alegremente os estudos vitorianos da "sociedade selvagem" é a constatação convincente de que o que chamamos de "natureza humana" é um processo de consociação com raízes biológicas, um processo no qual cooperação, apoio mútuo e amor são atributos naturais e também culturais. Como Briffault enfatiza,

No grupo humano, no momento em que uma geração se tornou sexualmente madura, novas gerações foram adicionadas ao grupo. A associação entre as gerações mais jovens, pronunciada em todos os primatas, é muito aumentada no que diz respeito à solidariedade no grupo humano. De ser uma associação transitória, tende a se tornar permanente.

O processo prolongado de maturação física na espécie humana transforma a natureza humana individual em uma forma de consociação biologicamente constituída. De fato, a formação não apenas da individualidade, mas também da personalidade consiste em

fazer parte *ativamente* de um grupo social permanente. A sociedade envolve, acima de tudo, um processo de *socialização* do discurso, entretenimento, trabalho conjunto, cerimônias de grupo e desenvolvimento da cultura comum.

Portanto, a natureza humana é formada pelo funcionamento de um processo orgânico. Inicialmente, com certeza, é formado por uma continuação das tendências cooperativas e associativas da natureza na vida pessoal do indivíduo. A cultura pode elaborar essas tendências e fornecer-lhes características qualitativamente novas (como linguagem, arte e instituições politicamente constituídas), produzindo, assim, o que poderia autenticamente ser chamado de sociedade, não apenas de comunidade. Mas a natureza não se limita a entrar na sociedade, muito menos "desaparece" nela; a natureza está lá o tempo todo. Sem o cuidado, a cooperação e o amor promovidos pelo relacionamento mãe-filho e pelos relacionamentos familiares, a individualidade e a personalidade são impossíveis ou começam a se desintegrar, como a vivida crise moderna do ego indica. Somente quando os laços sociais começam a se deteriorar sem oferecer substitutos, nos tornamos conscientes de que a individualidade envolve não uma luta pela separação, mas uma luta *contra* ela (embora em busca de arenas de consociação muito mais ricas e universais do que o grupo de parentesco primordial). A sociedade pode criar essas novas arenas e estendê-las além do juramento de sangue - isto é, quando não regride na forma de fascismo e stalinismo aos atributos mais sufocantes do mundo arcaico - mas não cria a *necessidade* de se agrupar, praticar cuidados, cooperação e amor.

Para remover qualquer confusão entre uma "sociedade orgânica" estruturada em torno do juramento de sangue e a visão utópica de uma sociedade livre avançada neste capítulo, eu chamo a última uma *sociedade ecológica*. Uma sociedade ecológica pressupõe que a noção de *humanitas* universal, que a "civilização" nos transmitiu nos últimos três milênios, não foi perdida. Também pressupõe que a forte ênfase na autonomia individual, que nossos "modernistas" contemporâneos atribuem tão facilmente ao Renascimento, adquirirá uma realidade insuperável, mas sem a perda dos fortes laços comunais usufruídos pelas sociedades orgânicas no passado. Com efeito, a hierarquia seria substituída pela interdependência, e a

consociação implicaria a existência de um núcleo orgânico que atenda às necessidades biológicas profundamente sentidas de cuidado, cooperação, segurança e amor. A liberdade não seria mais posta em oposição à natureza, a individualidade à sociedade, a escolha à necessidade, ou a personalidade às necessidades de coerência social.

Uma sociedade ecológica reconheceria plenamente que o animal humano é biologicamente estruturado para viver com sua espécie e para cuidar e amar sua própria espécie dentro de um grupo social amplo e livremente definido. Esses traços humanos seriam concebidos não apenas como atributos da natureza humana, mas também como *constituintes* e *formadores*, como indispensáveis à evolução da subjetividade e personalidade humanas. Tais características seriam consideradas não apenas como mecanismos de sobrevivência ou características sociais da comunidade humana biológica, mas como os próprios materiais que entram na estrutura de uma sociedade ecológica.

Se essa interpretação da consociação humana e suas origens for sólida, ela poderá fornecer a base para uma abordagem reconstrutiva de uma sociedade ecológica. Até agora, tive que definir a ecologia social em termos amplamente críticos -como uma antropologia da hierarquia e dominação. Preocupei-me principalmente com a autoridade e o conflito de sensibilidades entre sociedades pré-letradas e o Estado emergente. Eu explorei a imposição de regras, impulsos aquisitivos e direitos de propriedade em um mundo arcaico recalitrante, que resistiu persistentemente à "civilização" -às vezes violentamente, outras vezes passivamente. Relatei o compromisso das sociedades tradicionais de usufruir, complementaridade e o mínimo irreduzível contra as reivindicações de propriedade da sociedade de classes, a santidade do contrato e sua adesão à regra da equivalência. Em resumo, tentei resgatar o legado de liberdade que o legado de dominação procurou extirpar da memória da humanidade.

O que aliviou esse relato sombrio da ascensão da hierarquia e dominação foram as características duradouras de um reino libertário subterrâneo que viveu em acomodações astutas com a ordem predominante de dominação. Tomei nota de suas técnicas, formas de associação, crenças religiosas, conventículos e instituições. Tentei

penetrar através das membranas em camadas da liberdade, de sua superfície externa como a desigualdade de iguais, sondando através de suas várias camadas econômicas de equivalência, para trabalhar com seu núcleo como uma sensibilidade pessoal atenciosa, uma vida doméstica de suporte e sua própria regra da igualdade dos desiguais. Eu encontrei áreas residuais de liberdade em comunidades onde a palavra simplesmente não existe, em lealdades que são dadas livremente sem expectativas de recompensa, em sistemas de distribuição que não conhecem regras de troca e em relações interpessoais que são completamente desprovidas de dominação. De fato, na medida em que a humanidade tem liberdade para expressar a subjetividade da natureza e os significados latentes nela, a própria natureza revelou sua própria voz, subjetividade e fecundidade através da humanidade. Finalmente, é nessa interação ecológica da liberdade social e da liberdade natural que uma verdadeira ecologia da liberdade será formada.

Podemos, então, integrar os costumes arcaicos do usufruto, complementaridade e igualdade de desiguais em uma visão moderna do dom livre? Que novas sensibilidades, técnicas e ética podemos desenvolver e quais instituições sociais mais recentes podemos formar? Se a liberdade da humanidade implica a libertação da natureza *através* da humanidade, por quais critérios e meios podemos entrar novamente na evolução natural? Nosso próprio uso das palavras "humanidade" e "individualidade" denuncia o fato de que nossas respostas devem ser extraídas de um contexto muito diferente daquele do mundo social pré-letrado. De fato, a "civilização" ampliou o terreno da liberdade muito além das relações paroquiais promovidas pelo juramento de sangue, pela divisão sexual do trabalho e pelo papel das faixas etárias na estruturação das comunidades primitivas. Nesse terreno qualitativamente novo, não podemos -e não devemos- confiar no poder do costume, muito menos em tradições que há muito desapareceram no passado. Não somos mais um grupo de pessoas orientado para o interior, amplamente homogêneo, que não sofre perturbações por uma longa história de conflitos internos e não sofre danos pelos costumes e práticas de dominação. Nossos valores e práticas agora exigem um grau de consciência e sofisticação intelectual que os primeiros bandos,

clãs e tribos nunca exigiram para manter sua liberdade como um fenômeno vivido.

Com essa ressalva, reconheçamos francamente que as sociedades orgânicas espontaneamente evoluíram valores que raramente podemos melhorar. A distinção crucial na teoria radical entre o "reino da necessidade" e o "reino da liberdade" -uma distinção que Proudhon e Marx trouxeram para a ideologia radical- é na verdade uma ideologia social que surge junto com o domínio e a exploração. Visto contra o amplo quadro de ideologias de classe, poucas distinções fizeram mais do que essa para validar autoridade e dominação. A "civilização", com a pretensão de ser o berço da cultura, repousa teoricamente nas imagens de "natureza mesquinha" que poderiam apoiar apenas elites, cuja "liberdade" e "tempo livre" para administrar a sociedade, pensar, escrever, estudar e infundir a humanidade com a "luz da razão", tem sido possível historicamente explorando o trabalho de muitos.

Sociedades pré-letradas nunca sustentaram essa visão; normalmente eles resistiam a todas as tentativas de impor isso. O que hoje chamaríamos de "trabalho oneroso" foi espontaneamente adaptado à necessidade da comunidade de comunicar todos os aspectos da vida, a fim de trazer uma sensação de envolvimento coletivo e alegria às tarefas mais exigentes fisicamente. Raramente os "selvagens" tentavam "lutar" com a natureza; em vez disso, *persuadiram-na*, lenta e pacientemente, com cânticos, canções e cerimônias que chamamos corretamente de dança. Tudo isso foi feito em um espírito de cooperação dentro da própria comunidade e entre a comunidade e a natureza. A "necessidade" foi coletivizada para promover a cooperação e colonizada pela "liberdade" muito antes das comunidades pré-letradas verbalizarem qualquer distinção entre as duas. As próprias palavras "necessidade" e "liberdade" ainda não haviam sido formadas pela separação e tensões que a "civilização" deveria criar entre eles, e pela disciplina repressiva que a "civilização" deveria impor igualmente à natureza não humana e humana.

O mesmo se aplica ao usufruto, que se mantém em um plano ético mais generoso que o comunismo, com sua máxima de "cada um de acordo com suas próprias necessidades". O que talvez seja mais surpreendente é que o anarquismo clássico, de Proudhon a Kropotkin, lançou sua noção de consociação em termos de contrato



com sua premissa subjacente de equivalência -um sistema de "equidade" que atinge seu apogeu nas concepções burguesas de direito. A noção de que a equivalência pode ser a cunhagem moral da liberdade é tão estranha à própria liberdade quanto a noção de Estado. Os socialismos do século XIX, libertários ou autoritários, ainda estão enraizados no conceito de propriedade como tal e na necessidade de regular "socialisticamente" as relações de propriedade. Proudhon, Bakunin e Kropotkin fazem contratos "livremente firmados" entre "homens" e entre comunidades, estranhamente negando o termo "livremente" por seu conceito limitado de liberdade. De fato, não é por acaso que esse tipo de linguagem pode ser encontrado nas constituições e códigos legais das mais não-reconstruídas repúblicas burguesas. Os conceitos anarquistas tradicionais de contrato não alcançam maior avanço sobre nosso sistema de justiça do que a noção de Marx de "ditadura do proletariado" pontua qualquer avanço sobre nossos conceitos republicanos de liberdade.

As sociedades pré-letradas nunca aderiram a esse ideal contratual de associação; de fato, eles resistiram a todas as tentativas de impor isso. Certamente, havia muitos tratados entre tribos e alianças com estranhos. Mas os laços contratuais dentro das tribos eram essencialmente inexistentes. Não até a hierarquia ter conquistado seu triunfo no começo do mundo e começar sua jornada a sociedade de classes fez equivalência, "equidade" e contrato começar a formar o contexto para as relações sociais humanas. O *quid pro quo* e seus balanços éticos eram simplesmente irrelevantes para uma comunidade guiada pelos costumes do usufruto, da complementaridade e do mínimo irreduzível. Os meios de vida e o apoio da comunidade estavam lá para ser *tidos* ao invés de repartidos, e mesmo onde existiam, eram guiados por tradições igualitárias que respeitavam a idade, reconheciam enfermidades e promoviam um cuidado amoroso com as crianças. Somente a "civilização" colocou a figura de Justitia em um pedestal e colocou seus pesos puramente quantitativos em sua escala. Sua venda nos olhos pode ter sido muito mais um sinal de sua vergonha do que de sua indiferença às realidades da desigualdade.

Os tratados que existiam entre comunidades pré-letradas eram mais processuais do que distributivos em suas intenções; eles foram

feitos para estabelecer um acordo nos processos de tomada de decisão e maneiras de coordenar ações comuns, não para distribuir poder e coisas. E sob condições de reciprocidade geral, as alianças pessoais eram simplesmente uma maneira de romper o nexo de parentesco e ampliar os sistemas de apoio além do perímetro da tribo. Portanto, as "mercadorias" trocadas entre as pessoas aparentemente como "presentes" eram na verdade símbolos de lealdade mútua. De maneira alguma eles tinham necessariamente um "valor" intrínseco próprio além de um valor simbólico, muito menos proporções ou "preços" que lhes davam valor de troca.

Finalmente, complementaridade é apenas a nossa própria palavra para resumir a imagem amplamente aceita que as sociedades orgânicas tinham de si mesmas como sistemas interdependentes. De fato, normalmente, elas não tinham palavras para articular essa realidade -nem qualquer necessidade de formular uma realidade. Eles viviam como sistemas de ecologia social e, portanto, eram guiados mais por seu senso de respeito pela personalidade do que por um sistema de imperativos jurídicos. Independência, em qualquer sentido do ego burguês desinibido, mergulhada na vida social por uma ideologia de "afundar ou nadar", não era apenas inconcebível para eles; era totalmente assustador, mesmo para caçadores e forrageiros tão dispersos como os esquimós. Toda cultura pré-letrada tinha um ou vários epicentros que, segundo o entendimento comum, reuniam famílias e grupos dispersos periodicamente. As cerimônias eram em parte uma desculpa para reiterar tradições de consociação e parcialmente formas de comunhão. Ser "exilado" do grupo, ser expulso dele, equivalia a uma sentença de morte. Não que uma pessoa tão exilada não pudesse sobreviver fisicamente, mas ela se *sentiria* como uma "não-pessoa" e seria tratada como uma. A morte psicologicamente induzida não era incomum em comunidades pré-letradas.

Por outro lado, nossa ênfase moderna na "independência" não expressa nem as virtudes da autonomia nem as reivindicações da individualidade; ao contrário, exprime estritamente a ideologia bruta de um egoísmo generalizado e socialmente corrosivo. Contrasta grosseiramente com as próprias origens do espírito de consociação -o amor altruísta e atencioso que a mãe humana normalmente dá a seus filhotes- e viola completamente nosso profundo senso de

humanidade. Ser uma mônada desinibida é não ter, como diria Shepard, nosso próprio senso de "direção" como seres vivos, ser privado de um "nicho" ou lugar da natureza e da sociedade. Isso leva a "enlouquecer" a sociedade em relação ao mercado, em vez de adaptar um sistema distributivo generoso à sociedade. Dada essa orientação (ou falta dela), o "domínio da necessidade" pode de fato estar enraizado na mesquinha -mas não na "mesquinha" da natureza. Pelo contrário, está enraizada na mesquinha das pessoas -mais precisamente, das elites que estabelecem convenções sociais. Quando se vive com o medo contínuo de ser "enganado", compartilhado por todas as mônadas humanas, começa-se a enganar outras rotineiramente -em última análise, maliciosamente e com uma mesquinha de espírito ativa. Com essa perspectiva resplandecente, é fácil para uma mônada burguesa se tornar um "parceiro" no relacionamento comprador-vendedor e em sua incorporação como "contrato". Uma sociedade composta de exílios é literalmente uma sociedade exilada -exilada das raízes da consociação humana no cuidado e na nutrição. O "reino da necessidade" domina o "reino da liberdade" não porque a própria natureza é ciumenta e possessiva de sua riqueza, mas antes porque a riqueza se torna ciumenta e possessiva de seus tesouros e suas prerrogativas.

A dominação agora entra na história como uma "necessidade" social -mais precisamente, um imperativo social- que envolve personalidade, vida cotidiana, atividade econômica e até amor em seus trabalhos. O mito da "confiança contratual", com seus selos altivos e linguagem arcaica, baseia-se na persistência da desconfiança contratual e do afastamento social, que a ideia de "contrato" reforça continuamente. Que tudo tem que ser "explicitado" é evidência da onipresença da predação moral. Todo "acordo" reflete um antagonismo latente e (à parte da retórica anarquista tradicional) sua ética "mutualista" carece de qualquer entendimento verdadeiro sobre cuidado e complementaridade. Negado a mensagem da ecologia social, o ideal libertário tende a afundar no nível do sectarismo ideológico e, pior ainda, no nível do sindicalismo hierárquico promovido pela sociedade industrial.

O que a "civilização" nos deu, apesar de tudo, é o reconhecimento de que os antigos valores de usufruto, complementaridade e o mínimo irreduzível devem ser estendidos do

grupo de parentes à humanidade como um todo. Além do juramento de sangue, a sociedade deve anular a divisão sexual tradicional do trabalho e os privilégios reivindicados pelas faixas etárias para adotar as culturas "estranhas" e exógenas. Além disso, a "civilização" removeu esses valores antigos do reino dos costumes rígidos e da tradição impensada, tornando-os ideacionais ou conceituais. As tensões e contradições que marcam a vida social além do mundo tribal acrescentaram uma acuidade intelectual aos costumes que antes eram aceitos de maneira não reflexiva. As enormes potencialidades latentes nesses desenvolvimentos não devem ser subestimadas. Elas certamente são desafios além da imaginação da comunidade pré-letrada; para um povo paroquial até se conceber como parte da humanidade envolvia quebrar os ossos de costumes, tradições profundamente arraigadas e um senso de excepcionalismo biológico. O mito do "povo escolhido", como já observei, não é exclusivo do judaísmo; quase todo povo, em um grau ou outro, tem essa imagem em si. Incluir padrões éticos de uma *humanitas* compartilhada, de uma comunidade humana, envolveu uma mudança radical no processo de conceitualização das relações sociais. Um domínio da ética de fluxo livre, distinto de um mundo de costumes endurecidos (por mais admiráveis que sejam), é um domínio *criativo* em que o crescimento da mente e do espírito é possível em uma escala que não tem precedentes no mundo dos costumes tradicionais. Ética, valores e, com elas, relacionamentos sociais, técnicas e autocultivo podem agora se autoformar, guiados pelo intelecto, simpatia e amor. Essa "civilização" geralmente traiu sua promessa de autocriatividade ideacional e pessoal, não altera a realidade dessas potencialidades e as muitas realizações em que elas foram atualizadas.

Entre as maiores dessas realizações estavam os passos vacilantes em direção à individualidade que ocorreram nos mundos helênico, medieval tardio e moderno. Não que as sociedades pré-letradas careçam de senso e respeito pela pessoa, mas colocam relativamente pouca ênfase na vontade humana de excentricidade ou desvio pessoal como valor em si. Elas não são intolerantes quando o comportamento se afasta de certos padrões de etiqueta e "normalidade". A exclusividade é definitivamente valorizada, como observou Dorothy Lee, mas sempre é vista em um contexto de grupo. Ser excessivamente visível, particularmente na forma de autoelogio,

provoca uma certa cautela e pode expor o indivíduo ao ridículo. As alegações de alguém sobre certas habilidades devem ser provadas na realidade, para dizer o mínimo, e muitas vezes são marcadamente subestimadas. Por isso, uma criança Hopi tradicionalmente restringia sua capacidade de ter um bom desempenho, para que isso não viciasse a solidariedade do grupo. A síndrome do "grande homem" - que provavelmente é um desenvolvimento posterior nas sociedades pré-letradas e talvez seja mais amplamente conhecida nas cerimônias de Kwakiutl potlatch- deve ser colocada lado a lado com a síndrome da "humildade". Essas são estranhamente complementares e não contraditórias.

Muito mais do que suas pretensões de alcançar a racionalidade, a "civilização" certamente forneceu o solo para o surgimento do indivíduo altamente voluntarioso e atribuiu um alto valor à volição como elemento formativo da vida e da cultura sociais. De fato, a "civilização" foi ainda mais longe: identificou vontade com liberdade pessoal. Nossa individualidade consiste não apenas na singularidade de nosso comportamento e estrutura de caráter, mas também em nosso direito de agir de acordo com nosso julgamento soberano ou "liberdade de vontade". De fato, de acordo com os cânones do individualismo moderno, somos livres para escolher -formular nossas próprias necessidades pessoais ou, pelo menos, selecionar aquelas que são criadas para nós. O fato de a atual fetichização das necessidades reduzir essa liberdade ao nível do costume é um dos fatores mais subversivos do declínio da individualidade. Mas o mito de nossa autonomia não é menos real que a realidade de seu declínio. Seja como mito ou cânone, a vontade concebida como a liberdade pessoal de escolher ou criar os constituintes da escolha pressupõe que exista um fenômeno como o indivíduo e que ele ou ela seja competente e, portanto, capaz de fazer julgamentos racionais; em resumo, que o indivíduo é capaz de funcionar como um ser autodeterminado, autoativo autogovernante.

Tragicamente, a "civilização" associou volição ao domínio e autoridade do controle; portanto, também o associou à maestria e, no mundo arcaico, a uma super-humanidade divina do governante absoluto. Figuras como Gilgamesh, Aquiles, Josué e Júlio César eram mais do que homens de ação -os egos supremos que associamos ao elenco "heroico" da personalidade (o ego como guerreiro). Em vários

casos, tornaram-se figuras transcendentais cuja super-humanidade as levou além dos controles da própria natureza. Essa visão contaminou não apenas a própria noção de natureza humana, mas também a realidade e as restrições concretas do mundo natural. Até a época de Hegel, eles eram vistos como figuras metafísicas, ou "Espíritos do Mundo", moldados a partir de um molde napoleônico. Até hoje, nas imagens vulgares da televisão, elas estão vestidas com as armadilhas da agência de publicidade de egos "carismáticos", ou o que chamamos apropriadamente de "personalidades" e "estrelas".

Mas esse compromisso da individualidade com a dominação, tão convincentemente forjada pela "civilização", certamente não é a única forma de criatividade individual. O Renascimento, como Kenneth Clark observou, não desenvolveu um corpo muito substancial de literatura filosófica, comparável, digamos, ao do século XVIII e início do século XIX, porque expressava sua filosofia na arte. Apesar de todo o eufemismo do pensamento renascentista, essa observação passageira é impressionante. Aqui, encontrará expressão na incomparável estatuária de "David" de Michelangelo e no teto da Capela Sistina; na "Escola de Atenas" de Rafael; na "Última Ceia" de Leonardo; e em pesquisa científica. Assim, o heroísmo adquiriu outra voz daquela do clamor do campo de batalha. A imaginação, despertada pelas canções e histórias da mãe, se formou lentamente em torno da criatividade concebida como expressão da beleza.

Portanto, não é de forma alguma dado que a individualidade, a autonomia e a vontade sejam expressas em dominação; eles também podem ser expressos em criatividade artística. Schiller considerou a afirmação da individualidade e do poder humanos como a expressão da alegria, da brincadeira e da satisfação da sensibilidade estética; Marx via isso como afirmação, controle prometeano e dominação através da produção, o fogo do trabalho e a conquista da natureza. No entanto, o poeta não implicava mais negação de poder e individualidade do que o pensador social. De fato, o direito de imaginar uma vida altamente individualizada como arte e não como conflito sempre esteve conosco o tempo todo. Em contraste com o mundo paroquial do grupo de parentesco e sua fixação nos costumes, a "civilização" nos deu o mundo mais amplo do grupo social e sua flexibilidade no raciocínio. Hoje, a verdadeira questão colocada por essa transcendência histórica não é mais uma questão de razão, poder

e tecnologia como tal, mas a função da *imaginação* em nos dar direção, esperança e um senso de lugar na natureza e na sociedade. O grito "Imaginação ao poder!" que os estudantes parisienses criaram em 1968 não era uma receita para a tomada do poder, mas uma visão brilhante da estética da personalidade e da sociedade.

Normalmente não encontramos essas visões no radicalismo tradicional. Os socialistas e anarquistas do século XIX eram em grande parte econômicos e científicos em suas perspectivas, geralmente em uma escala comparável aos teóricos sociais convencionais de seus dias. Proudhon não estava menos comprometido com um "socialismo científico" do que Marx. Kropotkin era muitas vezes um determinista tecnológico como Engels, embora ele redimisse essa posição por sua ênfase na ética. Ambos os homens, como os vitorianos de sua época, estavam completamente apaixonados pelo "progresso" como uma conquista amplamente econômica. Todas essas figuras principais viam o Estado como "historicamente necessário". Bakunin e Kropotkin viam isso como um "mal inevitável"; Marx e Engels o viam como um dado historicamente progressivo. Errico Malatesta, talvez o mais eticamente orientado dos anarquistas, viu essas falhas e as criticou clara e abertamente em Bakunin e Kropotkin. Todos eles eram frequentemente distópicos em suas perspectivas. A realidade dada, com sua hipostatização do trabalho, sua reverência à ciência e às técnicas, seus mitos de progresso e, acima de tudo, seu compromisso com a hegemonia proletária, fazia parte de uma mitologia compartilhada que cimentava os socialismos "libertários" e "autoritários" do século passado em um edifício igualmente inabitável.

A imaginação como um poder socialmente criativo encontrou sua voz não nos engenheiros sociais radicais predominantes do século XIX, mas nas raras obras utópicas luminescentes que incomodavam e irritavam os "socialistas científicos" de todos os tipos. Ocasionalmente, a iridescência dessas obras os deslumbrava, mas, na maioria das vezes, ficavam embaraçados por esses voos fantasiosos para novos domínios de possibilidade e respondiam com vigorosas isenções de responsabilidade. Os utópicos -pelo menos, os utópicos da colheita de Rabelais e Fourier- tornavam a liberdade muito exuberante e sensualmente concreta para ser aceitável pela mente vitoriana.

Mesmo em "boa companhia", uma mulher pode exibir seus seios com decoro para alimentar seu bebê, mas nunca "devassamente", em uma barricada ou em uma manifestação pública por liberdade. Os grandes utópicos fizeram exatamente isso -e mais- em suas barricadas, como as duas "prostitutas" anônimas nas barricadas de junho de 1848, que ergueram suas saias de maneira insolente e desafiadora diante dos ataques da Guarda Nacional da burguesia Paris e foram abatidas no ato.

O que marcou os grandes utópicos não foi a falta de realismo, mas a sensualidade, a paixão pelo concreto, a adoração ao desejo e ao prazer. Suas utopias costumavam ser exemplos de uma "ciência social" qualitativa escrita em prosa sedutora, um novo tipo de socialismo que desafiava as convenções intelectuais abstratas com seu pedantismo e praticidade gelada. Talvez ainda mais importante, eles desafiaram a imagem de que os seres humanos eram, em última análise, máquinas; que suas emoções, prazeres, apetites e ideais poderiam ser expressos em termos de uma cultura que via o quantitativo como verdade autêntica. Portanto, eles se opunham totalmente a uma sociedade de massa orientada por máquinas. Sua mensagem de fecundidade e reprodução resgatou, assim, a imagem da humanidade como uma personificação do orgânico que tinha seu lugar no mundo da natureza ricamente colorida, não na oficina e na fábrica.

Algumas dessas utopias promovem essa mensagem com vulgaridade descarada, como a ultrajante Abadia de Theleme, uma terra de Cokaygne vestida com a ternura e sexualidade renascentistas que até a utopia popular não possuía. Como quase todas as utopias renascentistas, a Abadia é um "mosteiro" e uma "religião", mas que zomba da vida monástica e da reverência pela Deidade. Não possui paredes para contê-la, nem regras para regulá-la. Ela admite homens e mulheres, todos graciosos e atraentes, e não aceita votos de castidade, pobreza ou obediência. Vestido luxuoso substitui o preto eclesiástico; refeições suntuosas substituem mingau e pão duro; móveis magníficos substituem as paredes frias de pedra da célula monástica; falcoarias e piscinas substituem retiros sombrios e locais de trabalho. Os membros da nova ordem passam a vida "não em leis, estatutos e regras, mas de acordo com seu próprio livre arbítrio e prazer". Surgem da cama quando lhes agrada; jantar, beber, trabalhar



e dormir quando quiserem; e se portar como e quando desejarem. O relógio foi abolido, pois qual é a "maior perda", nas palavras de Rabelais, do que "contar as horas, de que serve isso?"

Mas o que realmente pode ter ultrajado seus leitores burgueses foram as três Graças que coroam a fonte da Abadia, "com suas cornucópias ou chifres de abundância", que jorram água "em seus seios, bocas, ouvidos, olhos e outras passagens abertas do corpo." Observando esse símbolo provocativo em seu pátio, as mulheres e os homens da abadia são lembrados de que devem obedecer a uma regra estrita: "Faça o que quiseres". Não devemos permitir que o típico elitismo renascentista da abadia de Rabelais oculte a íntima associação que estabelece entre o prazer e a total ausência de dominação. O fato de haver empregados, guardiões e trabalhadores que dão credibilidade à visão não altera o fato de que ela é justificável como um fim em si mesma. O ascetismo cristão e a ética do trabalho burguês não visavam a igualdade da humanidade na Terra, mas a repressão de todo impulso que pudesse lembrar o corpo de suas reivindicações sensuais e hedonistas. Mesmo que Rabelais possa descrever a realização dessas reivindicações apenas entre os "bem-nascidos" e os "ricos", pelo menos ele fornece uma voz para a individualidade humana, liberdade e uma vida sensual que vicia todas as formas de servidão. Livres da servidão, as pessoas possuem um instinto natural que as "estimula" a "ações virtuosas". Se apenas alguns podem viver vidas honrosas (estou falando de visões formuladas no século XI), isso não significa que a natureza humana seja menos humana ou que suas virtudes não possam ser compartilhadas por todos. A rebelião do livre-arbítrio e o direito de escolher contra "leis, estatutos ou regras" são assim identificados com as reivindicações do prazer terreno contra a penitência ao longo da vida de negação e labuta.

Depois da Abadia de Theleme, o terreno que Rabelais abriu estava cheio de visões sibaríticas da "boa vida". Embora a severidade da Reforma tenha silenciado esses futuramas hedonistas privatizados, eles mais ou menos persistiram até os nossos dias como dramas eróticos e de ficção científica. Algumas "utopias" iluministas, se assim podem ser chamadas, fornecem exceções notáveis. O soberbo *Jacques le Fataliste* de Diderot e seu diálogo de Bougainville, tomados em conjunto, exala uma terreneidade e generosidade de

espírito, um respeito pelos desejos da carne e pelas culturas de povos pré-letrado que ainda precisam ser comparados em nosso próprio tempo. Mas nenhum trabalho promove um programa ou mesmo uma visão que desafia valores e instituições arraigadas. Eles representam um tipo diferente de "queda" da graça da natureza e da naturalidade do comportamento que é mais trágico em sua desesperança do que redentor em seu idealismo.

Talvez a "utopia" menos compreendida do período, no entanto, seja o apelo do marquês de Sade por uma emancipação revolucionária da própria paixão das restrições da convenção e da moralidade cristã. O marquês de Sade foi justamente condenado por seu egoísmo voraz, sua objetificação das mulheres e da sexualidade e a mentalidade instrumental que ele exibe em relação ao sensual propriamente tal. No entanto, sua *Filosofia do Dormitório* é talvez uma das obras mais psicologicamente perturbadoras de seu tempo, embora sua influência não tenha sido sentida até um período muito posterior. Para De Sade, a sexualidade não é apenas um prazer em si; é um "chamado", na verdade a "loucura da alma" - *l'amour fou*, como Breton e os surrealistas o chamariam- que destrói a irracionalidade do autocontrole e da paixão contida. A libertinagem se torna libertária quando abre as repressões mais internalizadas da psique à luz da razão e da paixão, por mais minúsculas e privatizadas que pareçam ser. Em uma declaração que De Sade considera "audaciosa", ele declara, "uma nação que começa por se governar como uma república só será sustentada pela virtude, porque, para alcançar o máximo, é preciso sempre começar pelo menos." O inquérito do título de De Sade no diálogo é o clamor: "Mais um esforço, franceses, se você se tornassem republicanos!"

Logo, de Sade impugna a própria lei: "O homem recebe da natureza as impressões que permitem perdôá-lo por essa ação, enquanto a lei, pelo contrário, está sempre em oposição à natureza e não lhe deve nada, não pode ser autorizada a permitir-se a si mesma os mesmos motivos ..." Não que de Sade negue a necessidade de leis (que devem ser o mais "leves" possível) ou a parafernália de uma república; mas o teor libertário de sua posição e seu ódio apaixonado por restrições sociais e psicológicas são evidentes. Seu teor e posição seriam mais convincentes se eles se aplicassem às vítimas de seus próprios gostos sexuais. Mas seu apelo orgiástico a uma nova

sensibilidade, baseado no despertar naturalista dos sentidos e do corpo, desde o sono profundo da repressão, está fortemente em desacordo com a forte ênfase na "autodisciplina" que a burguesia industrial emergente deveria impor ao século XIX. *L'amour fou*, a indispensável "perturbação" sensorial que a "filosofia do dormitório" de De Sade implica, encontrou seu lugar de descanso nos movimentos estéticos dos simbolistas do século XIX e nos movimentos dadaístas e surrealistas de nosso próprio século. Nessas formas comparativamente exóticas, era socialmente marginal -até que a contracultura dos anos sessenta e a revolta juvenil dos anos oitenta na Europa Central o levaram desde sombrias boemias artísticas para a luz aberta do ativismo social.

No início do século XIX, Rabelais e de Sade desfrutaram de um breve verão indiano nas visões utópicas de Charles Fourier, que receberam atenção mundial como um sistema aparentemente prático para iniciar uma sociedade "socialista". Fourier foi amplamente anunciado por sua impressionante originalidade e imaginação fértil - mas muitas vezes pelas razões erradas. Apesar de suas vigorosas denúncias das hipocrisias do liberalismo, ele não era socialista; portanto, ele não era "precursor" de Marx ou Proudhon. Tampouco era igualitário -no sentido de que sua utopia pressupunha um nivelamento radical dos direitos e privilégios usufruídos pelos ricos. Na medida em que esse nivelamento ocorreria, era o trabalho que sua utopia poderia esperar alcançar gradualmente, na plenitude do tempo. Fourier era um racionalista que detestava a racionalização da vida na sociedade burguesa; portanto, é um erro grave (e cometido por muitos de seus críticos) acusá-lo de "antirracionalismo". Apesar de sua admiração pelo sistema mecânico de Newton, seu próprio sistema produz um mundo tão cósmico de relações "apaixonadas" que considerá-lo um "mecanicista" social (outra crítica que foi feita contra ele) é simplesmente absurdo.

Certamente, as contradições no futuro "harmoniano" de Fourier, que ele contrastou com o estado degradante de "Civilização", são numerosas. As mulheres devem ser totalmente libertadas de todas as restrições patriarcais, mas isso não impede Fourier de vê-las como artistas sexuais -cada uma delas cozinhando, entretendo mais tarde suas comunidades ou *falanstérios*, cantando e outras virtuosidades deliciosas e, de acordo com suas tendências femininas, satisfazem as

necessidades sexuais de vários homens. Guerras não violentas e lúdicas ocorrerão em Harmony, e os cativos, mantidos por vários dias no máximo, serão obrigados a obedecer a seus captos mesmo na realização de tarefas sexuais que possam ser onerosas para eles. Infidelidades secretas serão punidas da mesma maneira. Apesar do detestamento básico de autoridade de Fourier, no entanto, ele brincou com a noção de líder mundial no cume de sua vaga hierarquia funcional, uma posição que ele ofereceu de várias maneiras a Napoleão e ao czar Alexandre I.

No entanto, quando tais contradições são colocadas na perspectiva mais ampla de toda a sua obra, Fourier é o pensador utópico mais libertário, mais original e certamente o mais relevante de sua época, se não de toda a tradição. Como Mark Poster observa em uma excelente revisão de seu trabalho,

Carimbado como utópico pelo papa da ortodoxia socialista [Marx], tem sido a desgraça de Fourier ser mal interpretado geração após geração de estudiosos. Visto em seus próprios termos, no contexto de seu próprio problema intelectual sistemático, Fourier surge como um pioneiro brilhante de questões que não foram completamente examinadas até o século XX. O destino das paixões em sociedade burguesa, as limitações da família nuclear, as perspectivas de educação comunitária, os tipos de relações de amor na sociedade industrial, a possibilidade de trabalho atraente, a natureza dos grupos e o papel do sexo na formação de grupos, a desumanização das relações de mercado, os efeitos de frustração psíquica, a possibilidade de uma sociedade não repressiva -todas essas questões que foram abandonadas pela tradição socialista e nunca levantadas pelo liberalismo, apenas recentemente ressuscitaram do esquecimento destinado a todas as questões relacionadas apenas à "superestrutura".

Mais do que a maioria dos escritores utópicos, Fourier deixou para trás páginas e páginas de descrições elaboradas de sua nova sociedade Harmoniana, incluindo os detalhes mais mundanos da vida cotidiana em um falanstério. Sua crítica à "civilização", notadamente ao capitalismo, foi totalmente devastadora; de fato, é em grande parte por seus escritos críticos que ele recebeu a maior quantidade de elogios dos escritores socialistas posteriores. Mas esse tratamento unilateral e bastante condescendente de Fourier lhe fazem uma grave

injustiça. Ele era, acima de tudo, o advogado do *l'ecart absolu*, a completa rejeição das convenções de seu tempo. *L'ecart absolu* poderia facilmente substituir o apelo de Maurice Blanchot por uma "recusa absoluta", uma expressão que deveria adquirir aplicabilidade especial ao protesto social manifestado na década de 1960. Com um fervor e escopo que o tornam único desprezador, Fourier rejeitou quase todos os aspectos do mundo social em que vivia -sua economia, moralidade, sexualidade, estrutura familiar, sistema educacional, padrões educacionais, padrões culturais e relações pessoais. Praticamente nada em sua época ou, na verdade, nos mais profundos recessos psíquicos dos indivíduos de sua época, foram deixados intocados pelo bisturi crítico. Ele até formulou uma nova concepção do universo que, por mais fantástica e extravagantemente imaginativa, provavelmente seja compatível com as sensibilidades ecológicas de nossos dias.

Para Fourier, o mundo físico é governado não pela lei da gravitação universal de Newton, mas por sua própria "lei da atração apaixonada", uma lei que ele proclamou exuberantemente como sua maior contribuição ao conhecimento moderno. No lugar da interpretação mecânica de Newton do universo, Fourier avança um conceito do cosmos como um vasto organismo que é impregnado de vida e crescimento. Um vitalismo vibrante substitui tão completamente a questão despiritualizada da física convencional que mesmo a ideia de planetas copulando não é implausível. A vida, como normalmente a concebemos, e a sociedade, são apenas filhas de uma elaboração progressiva das paixões. Fourier, com certeza, não é único na concepção do universo em termos biológicos. Mas, em contraste com a maioria dos vitalistas, ele carrega sua "lei da atração apaixonada" das estrelas para os recantos psíquicos mais íntimos da humanidade.

"Civilização" -a terceira em dezessete estágios ascendentes que Fourier descreve como destino da humanidade- é talvez a fase mais repressora de todas, uma fase que distorce brutalmente as paixões e as canaliza em formas pervertidas e destrutivas. As brutalidades da nova sociedade industrial, que Fourier contou com a prosa mais poderosa sob seu comando, são essencialmente a expressão do aparato psíquico altamente repressivo da "civilização". A harmonia, o estágio culminante do desenvolvimento da sociedade, será marcada

pela predominância de instituições sociais inteiramente novas - notadamente o falanstério- que não apenas desmontarão o aparato repressivo da "civilização", mas finalmente fornecerão aos indivíduos a plena liberação de suas paixões e a plena satisfação de seus desejos.

Apesar das inconsistências que estragam suas discussões sobre as mulheres, Fourier foi talvez o oponente mais explícito do patriarcalismo na tradição "utópica". Foi ele, não Marx, quem escreveu a famosa máxima de que o progresso social pode ser julgado pela maneira como a sociedade trata suas mulheres. Quando vista no contexto da tradição utópica como um todo, com sua forte ênfase na autoridade paterna, essa máxima seria suficiente para destacar Fourier como um dos pensadores mais radicais de sua época. Mas ele também se distinguiu dos teóricos sociais radicais em questões que nos incomodam até hoje. Em contraste com o credo jacobino da virtude republicana, ele rejeitou totalmente uma ética da abnegação, da supremacia absoluta da razão sobre a paixão, da moderação do desejo e da restrição do prazer. Ao contrário de Marx, ele negou que o trabalho devesse necessariamente ser taxativo e inerentemente opressivo. Em contraste com Freud, ele mediu os avanços sociais não em termos da extensão em que o erotismo é sublimado em outras atividades, mas em que grau ele é liberado e lhe é dada plena expressão. No mundo harmoniano, as repressões psíquicas criadas pela "civilização" serão finalmente substituídas por um florescimento completo de paixão, prazer, luxo, amor, libertação pessoal e trabalho alegre. O "reino da necessidade" -o reino do trabalho e da renúncia- será impregnado pelo "reino da liberdade". O trabalho, por mais atenuado que seja seu papel na sociedade socialista, será transformado de uma atividade onerosa em brincadeira. A natureza, ferida e perversa pela "civilização", se tornará abundante e produzirá abundantes colheitas para que todos possam desfrutar. De fato, como na terra de Cokaygne, até a salinidade dos oceanos dará lugar a um líquido potável e pomares semelhantes a frutas, plantados em todos os lugares pela humanidade harmoniana, fornecerão uma abundância de frutas e nozes. A monogamia cederá à liberdade sexual desinibida; felicidade ao prazer; escassez à abundância; tédio para uma variedade deslumbrante de experiências; sentidos entorpecidos a uma nova acuidade de visão, audição e paladar; e competição com

associações altamente variadas em todos os níveis da vida pessoal e social.

Em essência, Fourier reabilita a Abadia de Theleme, de Rabelais, com seu conceito de falanstério, mas sua comunidade deve ser o destino compartilhado da humanidade, e não de uma elite bem-educada. Ao contrário da terra de Cokaygne, no entanto, Fourier não contava apenas com a natureza para fornecer essa recompensa material. Abundância, de fato luxo, estará disponível para que todos possam desfrutar, porque o desenvolvimento tecnológico terá removido a base econômica da escassez e coerção. O trabalho será alternado, eliminando a monotonia e a unilateralidade na atividade produtiva, porque a tecnologia simplificou muitas tarefas físicas. A competição, por sua vez, será reduzida porque a disputa por bens escassos se tornará sem sentido em uma sociedade abastada. O falanstério não será nem uma vila rural nem uma cidade congestionada, mas uma comunidade equilibrada que combina as virtudes de ambos. Quando completado, ele conterá de 1.700 a 1.800 pessoas -o que, para Fourier, não apenas permite a escala humana, mas une as pessoas exatamente no número correto de "combinações apaixonadas" necessárias para satisfazer os desejos de cada indivíduo.

Fourier, no entanto, situava-se em um nível social muito mais avançado e complexo do que Rabelais e de Sade. O monge e o marquês essencialmente enclausuraram suas visões em ambientes específicos. Mas Fourier corajosamente subiu no palco social para todos verem. Ele a forneceu não apenas com sua própria presença e sua "licença" imaginativa, mas também com um falanstério totalmente equipado e seus luxuosos quartos, galerias, estufas e locais de trabalho. Seu veículo não era o romance picaresco do Renascimento ou o diálogo exótico do Iluminismo, mas o artigo de jornal, o tratado, o ataque oral e por escrito à injustiça e os apelos convincentes pela liberdade. Ele era ativista e teórico, praticante e visionário.

A noção de liberdade de Fourier é a mais abrangente que já encontramos na história dos ideais libertadores. Até Suso, o Espírito Livre e os adamitas parecem de menor alcance, pois a deles ainda é a utopia elitista de Rabelais. São mais ordens cristãs do que uma sociedade, uma associação dos eleitos, e não uma comunidade para

todos. Muito mais do que Marx, Fourier associava inextricavelmente o destino da liberdade social à liberdade pessoal: a remoção da repressão na sociedade deve ocorrer simultaneamente com a remoção da repressão na psique humana. Conseqüentemente, não pode haver esperança de libertar a sociedade sem autolibertação no sentido mais amplo da individualidade, do ego e de todas as suas reivindicações.

Finalmente, Fourier é, sob muitos aspectos, o primeiro ecologista social a surgir no pensamento radical. Refiro-me não apenas às suas visões da natureza, mas também à sua visão da sociedade. Seu falanstério pode, com razão, ser considerado um ecossistema social em seu esforço explícito de promover a unidade na diversidade. Fourier detalhadamente itemizava e analisava todas as paixões possíveis que deveriam encontrar expressão dentro de suas paredes. Embora isso tenha sido mal interpretado como tal, não foi um exercício pedante da parte de Fourier, por mais que se discorde de sua conclusão. Fourier parece ter tido sua própria noção da igualdade dos desiguais; o falanstério deve tentar compensar em riqueza e variedade psíquicas quaisquer desigualdades de riqueza material existentes entre seus membros. Quer seus membros sejam bem-sucedidos ou não, todos compartilham o melhor dos vinhos, o maior dos prazeres culinários, sexuais e acadêmicos, e a mais ampla diversidade concebível de estímulos. Portanto, variações quantitativas da renda dentro da comunidade se tornam irrelevantes em um banquete de delícias diversificadas e qualitativamente excelentes.

Para Fourier, a ênfase na variedade e na complexidade também era uma questão de princípio, uma crítica metodológica e social que ele apontou para as perspectivas mecânicas do século XVIII. Os *filósofos* do Iluminismo francês e os jacobinos que os seguiram "elogiaram a simplicidade sagrada e uma ordem mecânica na qual todas as partes eram praticamente intercambiáveis", observa Frank Manuel em seu excelente ensaio sobre Fourier. "Fourier rejeitou o simples como falso e mau, e insistiu na complexidade, variedade, contraste, multiplicidade". Sua ênfase na complexidade se aplicava não apenas à estrutura da sociedade, mas também à avaliação das próprias necessidades da psique. "A psicologia de Fourier foi fundada com a premissa de que na pluralidade e complexidade havia salvação e felicidade", acrescenta Manuel; "na multiplicidade havia liberdade."



Este não é o "pluralismo" psíquico ou social, mas um senso ecológico intuitivo de totalidade. O que Fourier procurou evidentemente foi a estabilidade através da variedade e, em virtude dessa estabilidade, a liberdade de escolher e, em suma, a liberdade através da multiplicidade.

As décadas extraordinárias que levaram do Iluminismo à Era Romântica testemunharam uma tremenda proliferação de utopias. Muitas, como a utopia comunista de Mably, eram totalmente autoritárias; outras, como a de Cabet, eram completamente ascéticas e patriarcais; outras ainda, como a visão de Saint-Simon, eram amplamente tecnocráticas e hierárquicas. O socialismo "utópico" de Robert Owen foi certamente o mais pragmático e programático. Um bem-sucedido fabricante de têxteis, Owen organizou sua famosa fábrica em New Lanark em uma empresa paternalista em filantropia industrial que provou ser altamente remunerada financeiramente sem maltratar seus trabalhadores (dados os padrões bárbaros do início da Revolução Industrial). Limpeza, remuneração decente, disciplina benigna, horas de trabalho relativamente curtas, eventos culturais, escolas da empresa e creches, todos adaptados à resistência do trabalhador, sexo (a maioria dos agentes eram mulheres) e condição física –demonstraram a uma multidão de visitantes admirados de todos os lugares. Em partes da Europa, as cidades-fábricas não só estavam livres de desmoralização, alcoolismo, prostituição, doenças desenfreadas e analfabetismo, mas também podiam gerar lucros substanciais, mesmo em períodos de depressão econômica. Owen se aventurou muito longe em seus últimos anos. Ele dedicou a maior parte de sua fortuna ao estabelecimento de "New Harmony", uma utopia americana que falhou miseravelmente. Mais tarde, ele se tornou uma figura reverenciada no movimento operário inglês, vivendo modestamente e escrevendo prolificamente em apoio à sua versão única do socialismo.

A visão de Owen da "vila industrial", que combina fábricas e oficinas com agricultura em unidades de escala humana, forma o protótipo autêntico da ideia comunitária de Kropotkin (desenvolvida em seus *Campos, Fábricas e Oficinas*) e das "cidades-jardim" de Ebenezer Howard. Mas nenhum dos sucessores libertários e reformistas de Owen acrescentou algo substancialmente novo à sua visão. Como a maioria dos utópicos e socialistas de sua época, ele era

duramente ascético e eticamente um utilitário, ele era um admirador declarado de Bentham. Como observa John F. C. Harrison: "Ele não via a felicidade como a busca ou a realização do prazer, mas como uma forma de vida "racional"". Essa "racionalidade" era surpreendentemente industrial e quantitativa. Como muitos radicais e reformadores do período que "citaram Bentham no sentido de que a felicidade do maior número é o único objeto legítimo da sociedade", "Owen e os Owenites" acrescentaram que apenas em um "sistema de cooperação geral e comunidade de propriedades poderia ser alcançado este fim muito desejado".

No final do século XIX -época marcada por um grande número de utopias tecnocráticas, virtualmente militaristas e panaceias sindicalistas, provavelmente era inevitável que surgisse uma utopia amplamente industrializada e voltada para o passado. William Morris, em seu *News from Nowhere*, encerrou a tradição utópica dos últimos dois séculos com uma recuperação bucólica de uma evocação libertária, mas tecnicamente medieval, de artesanato, agricultura em pequena escala e um compromisso encantador com a vida simples e seus valores. Surpreendentemente, nenhum pensador utópico falou mais diretamente com os valores contraculturais dos anos 60 do que Morris -e foi mais completamente ignorado em favor de um buquê de folhetos frágeis sobre "vida simples". <sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> O impulso radical do pensamento utópico, como exemplificado por Fourier, foi transmutado por acadêmicos, estatísticos e "teóricos dos jogos", de forma totalmente tecnocrática, econômica, e séries agressivas de futuramas que podem ser apropriadamente designados como "futurismo". No entanto, em grande parte, as utopias estavam em seus valores, conceitos institucionais e visões (ascetas ou hedonistas, autoritárias ou libertárias, privatistas ou comunistas, utilitárias ou éticas), pelo menos passaram a significar uma mudança revolucionária no status quo e uma crítica radical de seus abusos. O futurismo, em sua essência, não tem tal promessa em absoluto. Nos escritos de pessoas como Herman Kahn, Buckminster Fuller, Alvin Tofler, John O'Neill e os vários videntes nos "think-tanks" da Universidade de Stanford essencialmente uma extrapolação do presente para o século seguinte, da "profecia" desnaturada para mera projeção. Não desafia as relações e instituições sociais existentes, mas procura adaptá-los a aparentemente novos imperativos e possibilidades tecnológicas redimindo-os, em vez de criticá-los. O presente não desaparece; persiste e adquire a eternidade à custa do futuro. O futurismo, na verdade, não aumenta o futuro, mas o aniquila absorvendo-o no presente. O que torna essa tendência tão insidiosa é que também aniquila a própria imaginação, restringindo-a ao presente, reduzindo assim nossa visão -mesmo nossas habilidades proféticas- a mera extrapolação.

Subindo no topo dos sentimentos do final dos anos sessenta, Herbert Marcuse ecoou (e logo abandonou) os impulsos mais profundos da Nova Esquerda e contracultura com seu grito, "de Marx a Fourier". Reduzido a um mero slogan, Fourier foi de fato sutilmente difamado. "Harmonian Society", apesar de toda a sua ingenuidade sonhadora, era pelo menos uma *sociedade* -uma que Fourier havia explorado minuciosamente (muitas vezes em detalhes meticulosos) e vigorosamente defendido. Marcuse nunca empreendeu esse projeto. Na verdade, ele confundiu isso com suas tentativas de fundir Fourier com Marx. A reconstrução utópica permaneceu, portanto, uma prática incerta, muitas vezes impensada. Tragicamente, essa prática tendia a diminuir em número e escopo quando os anos sessenta expiraram. Sem qualquer direção filosófica e respeito pela mente, também se dividiu em direções contraditórias para uma "simplicidade voluntária" que negava a necessidade de complexidade física e cultural, uma tendência para os gurus que negavam a necessidade de relacionamentos não hierárquicos, um ascetismo autofechado que negava as reivindicações do prazer, uma ênfase na sobrevivência que negava a autenticidade do desejo e um paroquialismo que negava o ideal de uma sociedade livre. *Greening of America*, de Charles Reich, que tentou explicar a contracultura para uma América de meia-idade, já foi suplantado por "O envenenamento da América" (Time, 22 de setembro de 1980).

Se os relatos do "envenenamento da América" são modestamente precisos, hoje o pensamento utópico não exige desculpas. Raramente tem sido tão crucial despertar a imaginação para criar alternativas radicalmente novas para todos os aspectos da vida cotidiana. Agora, quando a própria imaginação está ficando atrofiada ou sendo absorvida pelos meios de comunicação de massa, a concretude do pensamento utópico pode muito bem ser seu tônico mais rejuvenescedor. Seja como drama, romance, ficção científica, poesia ou evocação de tradição, a experiência e a fantasia devem retornar em toda a sua plenitude para estimular e sugerir. O *diálogo* utópico em toda a sua existencialidade deve infundir as abstrações da teoria social. Minha preocupação não é com "projetos" utópicos (que podem endurecer o pensamento com tanta certeza quanto com os

"planos" governamentais mais recentes), mas com o próprio diálogo como um evento público.

Não é neste livro que o leitor deve esperar encontrar os "universais concretos" que estimularão a imaginação e evocarão os detalhes da reconstrução, mas antes no intercâmbio de visões utópicas que ainda nos aguardam. Gostaria, no entanto, de avançar em algumas considerações básicas que nenhuma visão utópica radical -particularmente a ecológica- pode se dar ao luxo de ignorar. A distinção entre abordagens libertárias e autoritárias -na razão, na ciência, nas técnicas e na ética, bem como na sociedade- pode ser ignorada apenas com grave perigo para a visão utópica. Essa distinção sustenta todos os aspectos conceituais de uma sociedade ecológica. Mal podemos esquecer que as duas abordagens se desenvolveram lado a lado por milênios e que sua disputa afetou todos os aspectos de nossa sensibilidade e comportamento. Hoje, quando a técnica assume poderes sem precedentes de controle e destrutividade, essas abordagens não podem mais coexistir umas com as outras, por mais desconfortável que tenham sido no passado. As técnicas autoritárias da fábrica -de fato, a fábrica concebida como uma técnica de mobilização humana- invadiram tão completamente a vida cotidiana (mesmo domínios como o lar e a vizinhança que antes gozavam de certo grau de imunidade à racionalização industrial) que liberdade, volição e a espontaneidade estão perdendo seu terreno físico, por mais que sejam honradas retoricamente. Estamos diante da necessidade desesperada de isolar essas arenas do controle burocrático e da invasão da mídia, para que a própria individualidade continue.

Falo aqui de um mundo que já conheceu a comunidade na forma de bairros culturalmente distintos, mesmo em cidades gigantes; que uma vez se comunicava pessoalmente em alpendres, esquinas e parques, e não eletronicamente; que adquiriu sua comida e roupas de pequenos varejistas pessoais que conversavam, aconselhavam e fofocavam, além de verificar preços; que já recebeu a maior parte de seus alimentos básicos de pequenas fazendas existentes a poucos quilômetros do centro da cidade; que uma vez lidou com seus assuntos sem pressa e formou seus julgamentos reflexivamente. Acima de tudo, este mundo voltou a se autorregular em questões de interesse pessoal e social, mais humano em escala e decência, mais

firmemente formado em sua estrutura de caráter e mais compreensível como entidade social para seus cidadãos.

Se tomarmos como garantido e aceitarmos sem reflexão, essa comunidade consiste em um agregado de egos não relacionados, monádicos, fechados e altamente privatizados; que o telefone, rádio, aparelho de televisão e panfletos constituem nossas principais janelas para o mundo; que o shopping e seus estacionamentos são nosso terreno normal para relações públicas; aqueles alimentos processados e embalados, transportados a milhares de quilômetros de áreas remotas do país, são nossas principais fontes de nutrientes; que "tempo é dinheiro", falar rápido é uma habilidade que paga, e a leitura rápida é um desiderato; que, acima de tudo, a burocracia compreende os tendões da vida social, o gigantismo é a medida do sucesso e a clientela de profissionais e da autoridade centralizada é evidência de uma esfera pública -então estaremos irremediavelmente perdidos como indivíduos, sem vontade como egos e sem forma como personalidades. Como o mundo natural ao nosso redor, seremos vítimas de um processo de simplificação que nos torna tão inorgânicos e minerais quanto os minérios que alimentam nossas fundições e a areia que alimenta nossos fornos de vidro.

Não é mais um clichê da "Nova Era" insistir em que, sempre que possível, devemos "desconectar" nossas "entradas" de um sistema despersonalizado e irracional que ameaça nos absorver em seus circuitos. Em pouco mais de uma década, fomos vítimas de nossa sociedade eletrônica e cibernética mais do que os críticos mais francos da vida cotidiana poderiam ter previsto nos anos sessenta. Perda de individualidade e singularidade pessoal, com seu resultado final na "liquidação" da própria personalidade, começa com a perda de nossa capacidade de contrastar um mundo em escala humana que alguma vez *foi*; outro mundo, que se aproxima da totalitarização completa, que agora *é*, e finalmente um terceiro, em escala humana, ecológico e racional, que *deveria ser*. Quando esse sentimento de contraste desaparece, a tensão entre esses mundos também passa; é essa tensão que nos motiva a criar resistência contra nossa completa contaminação. Portanto, a própria vida cotidiana deve ser vista como um chamado no qual temos a responsabilidade ética de funcionar em um estado de oposição não aliviada às normas vigentes.

As coisas que precisamos, como as adquirimos, a quem conhecemos e o que dizemos se tornaram os elementos de um campo de batalha em uma escala que não poderíamos ter previsto uma geração atrás. Hoje, é improvável que uma cooperativa de alimentos substitua um supermercado; um jardim intensivo francês para substituir o agronegócio; permuta e ajuda mútua para substituir nosso sistema bancário; relações pessoais para substituir a parafernália eletrônica pela qual o mundo "se comunica" consigo mesmo. Mas ainda podemos escolher o primeiro conjunto de possibilidades sobre as últimas "realidades". Nossas escolhas manterão vivo o contraste e a tensão que a homogeneidade tecnocrática e burocrática ameaçam apagar, junto com a própria personalidade.

Também devemos recuperar o terreno necessário para a personificação e a formação de um corpo político. Defender as bases moleculares da sociedade -seus bairros, praças públicas e locais de reunião- expressa uma demanda não apenas por "liberdade de...", mas também por "liberdade para...". A luta pelo abrigo deixou de ser um problema de defender o habitat privado; tornou-se necessário reunir-se autonomamente, discutir espontaneamente, decidir soberanamente -enfim, ser uma pessoa pública, criar uma esfera pública e formar um corpo político contra o poder entrincheirado e a vigilância burocrática. O que começou no final da década de 1970 como um movimento de posseiros por mais moradias na Holanda agora se transformou em uma fervorosa luta dos jovens na Suíça por espaço livre de autoridade e vigilância. Questões de habitação e logística se transformaram em questões de cultura, e questões de cultura se tornaram questões de política. Qual será o futuro dessas tendências específicas na Europa Central, não ousarei prever. Mas as próprias tendências são cruciais; elas refletem uma paixão intuitiva por autonomia, individualidade e singularidade que ganharia os aplausos de Fourier. Sem nossa "liberdade *para*" um terreno público, a frase "corpo político" se torna uma mera metáfora; não tem protoplasma, nem vozes, nem rostos, nem paixões. Portanto, seus componentes humanos em potencial tornam-se privatizados em seus abrigos isolados, suas vidas sem propósito, seu anonimato pessoal e seus "prazeres" irracionais. Tornam-se tão sem carne quanto os dispositivos eletrônicos que são obrigados a usar, tão impensados

quanto as roupas da moda que vestem, tão mudos quanto os animais de estimação com os quais se consolam.

Desvincular-nos da maquinaria social existente, criar um domínio para atender às necessidades de um ser humano, formar uma esfera pública na qual funcione como parte de um corpo político protoplásmico -tudo pode ser resumido em uma única palavra: reempoderamento. Falo de reempoderamento em seu sentido pessoal e público mais completo, não como uma experiência psíquica em uma forma ilusória e reducionista de "energética" psicológica que é fixada nas próprias "vibrações" e "espaço". Não existe uma jornada "interior" que não seja uma jornada "externa" e nenhum "espaço interior" que possa esperar sobreviver sem um "espaço público" muito palpável também. Mas o espaço público, como o espaço interior, torna-se mero espaço vazio quando não é estruturado. Ele deve ser fornecido com forma institucional, não menos que nossos corpos pessoais altamente integrados, que não podem existir sem estrutura. Sem forma e articulação, não pode haver identidade, definição e nem a especificidade que gera variedade. O que está realmente em questão quando se discute as instituições não é se elas devem existir, mas de que forma elas devem assumir -libertárias ou autoritárias.

Instituições libertárias são instituições *povoadas*, um termo que deve ser tomado literalmente, não metaforicamente. Elas estão estruturadas em torno de relacionamentos protoplásmicos diretos, cara a cara, e não em relacionamentos representativos, anônimos e mecânicos. Eles se baseiam na participação, envolvimento e um senso de cidadania que enfatiza a atividade, não na delegação de poder e política de espectadores. Portanto, as instituições libertárias são guiadas por um princípio fundamental: é de esperar que todos os indivíduos maduros gerenciem assuntos sociais diretamente - exatamente como esperamos que eles gerenciem seus assuntos privados. Como na *Ecclesia* ateniense, nas seções parisienses de 1793 e nas reuniões da cidade de Nova Inglaterra - nas quais todas eram regularmente convocadas assembleias públicas baseadas na democracia cara a cara- todo cidadão é livre para participar na tomada de decisões de longo alcance em relação a comunidade dele. O que é decisivo, aqui, é o próprio princípio: a liberdade do indivíduo de participar, não a compulsão ou mesmo a necessidade de fazê-lo. A liberdade não consiste no número de pessoas que optam

por participar dos processos de tomada de decisão, mas no fato de que elas têm a oportunidade incontornável de fazê-lo: optar por decidir ou não por questões públicas. Uma "assembleia em massa" é simplesmente uma multidão amorfa se for seduzida por emolumentos, entretenimento, ausência de necessidade de refletir ou necessidade de tomar decisões rápidas com diálogo mínimo. Quóruns, consenso e pedidos de participação são degradantes, não "democráticos"; eles enfatizam a quantidade como um objetivo social, não a qualidade como evidência de uma comunidade ética. Limitar a discussão e reduzir os problemas ao menor denominador comum, para que não sobrecarreguem a inteligência e a atenção de uma comunidade, é promover a degradação das pessoas em um agregado mudo e insubstancial, não para aprimorar o espírito humano. A *Ecclesia* ateniense era uma democracia apenas na medida em que seu cidadão (infelizmente, todos os homens de ascendência ateniense) escolheu participar de suas sessões, não porque foram pagos para fazê-lo ou foram virtualmente forçados a participar de suas deliberações (como ocorreu no período de declínio da *polis*).

Esses princípios e formas de institucionalização libertária são realistas ou práticos? Podem realmente funcionar, sendo a "natureza humana" o que é, e a "civilização" imprimindo seu horrendo legado de dominação na empresa humana? Na verdade, nunca seremos capazes de responder a essas perguntas, a menos que tentemos criar uma democracia direta, livre de preconceitos sexuais, étnicos e hierárquicos. A história nos fornece vários exemplos úteis de formas amplamente libertárias. Também nos fornece exemplos de confederações e ligas que viabilizaram a coordenação de comunidades autônomas sem afetar sua autonomia e liberdade. O mais importante é se aceitamos ou não uma noção radical da competência do indivíduo como cidadão autônomo.<sup>60</sup> Dependendo

---

<sup>60</sup> Esse compromisso com a competência universal produz uma "liberdade absoluta" - para usar o termo de Hegel - que despoja uma sociedade livre da motivação, significado e propósito que tanto atribuímos prontamente aos efeitos do conflito e da oposição? Charles Taylor, em um trabalho recente, levantou essa possibilidade de uma liberdade que "não tem conteúdo", presumivelmente uma que resultar na subversão da própria subjetividade. Esse dilema de um mundo reconciliado que é chato e carente de "situações" reflete a sensibilidade agonística que permeia a mente moderna. O que as preocupações de Taylor expressam é uma crise maior na



dos pressupostos que se faz, a democracia vale o teste da experiência ou é inerentemente excluída do discurso social sério. Não podemos interpretar o declínio da *Ecclesia* ateniense, o fracasso final das seções parisienses e o declínio das reuniões da cidade de Nova Inglaterra, como negando a viabilidade da assembleia popular para uma sociedade futura. Essas formas de democracia direta estavam cheias de conflitos de classe e interesses sociais opostos; não eram instituições livres de hierarquia, dominação e egoísmo. O que é extraordinário sobre elas é que elas funcionaram, e não a conclusão cansativa de que acabaram falhando.

Uma segunda premissa na criação de instituições libertárias é uma distinção clara entre a formulação de políticas e sua implementação administrativa. Essa distinção foi lamentavelmente confusa por teóricos sociais como Marx, que comemoraram a fusão da Comuna de Paris da tomada de decisões com a administração dentro dos mesmos órgãos e agências políticas. Talvez nenhum erro possa ser mais sério do ponto de vista libertário. O perigo de entregar decisões de formulação de políticas a um órgão administrativo, que normalmente é um órgão delegado e geralmente de caráter altamente técnico, cheira a elitismo e a usurpação do poder público. Uma democracia direta é cara a cara e descaradamente participativa. Um conselho, comitê, agência ou agência é precisamente o oposto: indireto, delegado e muitas vezes descaradamente excludente. Para este último, tomar decisões políticas, diferentemente das atividades de coordenação, é remover políticas do domínio público -*despolitizar* o processo no sentido ateniense do termo, na melhor das hipóteses, e tornar a formulação de políticas totalmente excludente na pior das hipóteses. De fato, esse leque de possibilidades subversivas, todas adversas à liberdade e ao ideal de uma cidadania ativa, tem sido o destino dos movimentos revolucionários do conselho desde o início do século -principalmente os soviéticos russos, os *Räten* alemães e a

---

sensibilidade ocidental: o conflito entre agressividade em direção à realidade e reflexividade. Podemos muito bem precisar da agressividade de Fichte para mudar o mundo insano em que vivemos hoje, mas sem o senso de equilíbrio e reflexão de Goethe como base para uma sensibilidade ecológica, quase certamente entraremos em uma sociedade terrorista -que Taylor, nada menos que Hegel, está ansioso para evitar. Veja Charles Taylor, *Hegel e Modern Society* (Nova York: Cambridge University Press, 1979), pp. 15-160.

cadeia anarcossindicalista espanhola de "comitês" que se desenvolveu no início da Revolução Espanhola. Outros movimentos de conselho, como o húngaro em 1956, tiveram vida curta demais para degenerar como seus antecessores.

Além disso, o sistema de conselhos, concebido como uma estrutura de formulação de políticas é inerentemente hierárquico. Seja baseado em fábricas ou comunidades, tende a adquirir uma forma piramidal, porém seja confederal sua retórica e aparência superficial. De fábricas e vilas a cidades, a cidades, a regiões e, finalmente, a incontáveis "congressos" nacionais facilmente manipulados, facilmente convocados e facilmente manipulados, o alemão *Räten*, de vida curta, e os soviets russos, de vida mais longa, estavam tão longe de sua base popular que rapidamente degeneraram em instrumentos decorativos para festas de trabalhadores, altamente centralizadas.

Obviamente, o que está em questão não é se um conselho foi delegado, escolhido por classificação ou formado de maneira ad hoc, mas se pode ou não formular políticas. Seria muito pouco -dada uma quantidade razoável de prudência, supervisão pública e o direito da assembleia de convocar e alternar conselheiros- se os conselhos fossem limitados a responsabilidades estritamente administrativas. Suas funções limitadas definiriam seus poderes e limites. Não seria difícil determinar se esses limites, uma vez claramente definidos, foram ultrapassados e o conselho se engajou em funções que afetam os poderes de formulação de políticas da assembleia. Também não seria difícil determinar quando determinadas funções foram cumpridas e órgãos administrativos desnecessários podem ser dissolvidos. Um sistema implacável de prestação de contas colocaria os grupos administrativos à mercê das assembleias de tomada de decisão, reforçando os limites dos conselhos que os restringem a funções estritamente coordenadoras.

Finalmente, devo enfatizar que a democracia direta é, em última análise, a forma mais avançada de ação direta. Sem dúvida, existem muitas maneiras de expressar as reivindicações do indivíduo e da comunidade de serem autônomas, autoativas e autogerenciadas hoje, bem como em uma futura sociedade ecológica. Exercer os poderes de soberania de alguém -por ataques, greves, ocupações de usinas nucleares- não é meramente uma "tática" para contornar instituições autoritárias. É uma sensibilidade, uma visão de cidadania e

individualidade, que pressupõe que o indivíduo livre tenha a capacidade de gerenciar os assuntos sociais de maneira direta, ética e racional. Essa dimensão do eu na autogestão é um apelo persistente à soberania pessoal, ao arredondamento do ego e à percepção intelectual, que tais termos combinados como "administração" e "atividade" geralmente ofuscam. O exercício contínuo desse eu -sua própria formação pela intervenção direta de alguém em questões sociais- ao afirmar sua reivindicação moral e direito ao empoderamento fica em um nível mais alto conceitualmente do que a imagem de autoidentidade de Marx através do trabalho. Pois a ação direta é literalmente uma forma de construção ética do caráter, no papel social mais importante que o indivíduo pode assumir: cidadania ativa. Para reduzi-lo a meros meios, uma "estratégia" que pode ser usada ou descartada para fins estritamente funcionais é o instrumentalismo em sua forma mais insidiosa, geralmente mais cínica. A ação direta é ao mesmo tempo a recuperação da esfera pública pelo ego, seu desenvolvimento em direção ao autoempoderamento e sua culminação como participante ativo da sociedade.

Mas a ação direta também pode ser degradada, em seus próprios termos, parecendo honrar algumas de suas características mais duvidosas: agressividade, arrogância e terrorismo. Inevitavelmente, essas características repercutem contra o indivíduo e muitas vezes levam ao que Fourier chamou de "contraparte" maligna - uma aderência estragada e decepcionada à autoridade, poderes delegados e passividade pessoal. Estamos muito familiarizados com o fulminante terrorista "anarquista" que se transforma no mais reverente defensor da autoridade, como a carreira de Paul Brousse revelou. A ação direta encontra sua expressão autêntica no trabalho minucioso das cidadanias, como a construção das formas libertárias de organização hoje e sua administração consciente no trabalho rotineiro com ardor duradouro. Esse trabalho desprezioso é facilmente esquecido para ações dramáticas e projetos coloridos.

O alto grau de competência que os indivíduos exibiram na administração da sociedade, sua capacidade de distinguir a formulação de políticas da administração (considere os exemplos atenienses e os primeiros suíços) e sua consciência da autoidentidade como um modo de comportamento social -todas essas características serão aumentadas por uma sociedade sem classes e não hierárquica.

Não temos motivos para nos desencantar pela história. Por mais bárbaros que tenham sido seus períodos mais bélicos, cruéis, exploradores e autoritários, a humanidade alcançou alturas radiantes em seus grandes períodos de reconstrução social, pensamento e arte - apesar dos encargos de dominação e egoísmo. Uma vez removidos esses encargos, temos todos os motivos para esperar certo grau de esclarecimento pessoal e social para o qual não haja precedentes históricos. Por meio do relacionamento mãe-bebê, plantamos regularmente as sementes de natureza humana que podem ser orientadas para o carinho, a interdependência e o cuidado altruístas. Essas não são palavras banais para descrever o ventre da renovação humana, geração após geração, e o amor que cada criança recebe em praticamente todas as sociedades. Eles se tornam clichês somente quando ignoramos a possibilidade de que a separação possa produzir um egoísmo agressivo e um senso de rivalidade, quando a insegurança material produz medo em relação à natureza e à humanidade e quando "amadurecemos" seguindo os caminhos das sociedades hierárquicas e de classe.

**D**evemos tentar criar uma nova cultura, não apenas outro movimento que tenta remover os sintomas de nossas crises sem afetar suas fontes. Também devemos tentar extirpar a orientação hierárquica de nossa psique, não apenas remover as instituições que incorporam a dominação social. Mas a necessidade de uma nova cultura e novas instituições não deve ser sacrificada a uma noção nebulosa de redenção pessoal que nos transforma em "santos" solitários em meio a massas de "pecadores" irremediáveis. Mudanças na cultura e na personalidade andam de mãos dadas com nossos esforços para alcançar uma sociedade ecológica -uma sociedade baseada no usufruto, na complementaridade e no mínimo irreduzível -mas que também reconhece a existência de uma humanidade universal e as reivindicações da individualidade. Guiados como podemos ser pelo princípio da igualdade dos desiguais, não podemos ignorar nem a arena pessoal nem a social, nem a doméstica nem a pública em nosso projeto para alcançar a harmonia na sociedade e a harmonia com a natureza.

Antes de explorar os contornos gerais de uma sociedade ecológica, devo primeiro examinar o conceito de competência individual na administração de assuntos sociais. Criar uma sociedade na qual todo indivíduo é visto como capaz de participar diretamente da formulação de políticas sociais é invalidar instantaneamente a hierarquia e a dominação social. Aceitar esse conceito único significa que estamos comprometidos a dissolver o poder, a autoridade e a soberania do Estado em uma forma inviolável de empoderamento pessoal. Que o nosso compromisso com uma sociedade não hierárquica e com o empoderamento pessoal ainda está muito longe do desenvolvimento pleno desses ideais em uma sensibilidade vivida é bastante óbvio; daí nossa necessidade persistente de enfrentar os problemas psíquicos da hierarquia, bem como os problemas sociais da dominação. Já existem muitas tendências que provavelmente forçarão esse confronto, mesmo quando tentamos obter mudanças institucionais. Refiro-me a formas radicais de feminismo que abrangem as dimensões psicológicas da dominação masculina; de fato, a própria dominação; à ecologia concebida como perspectiva social e sensibilidade pessoal; e à comunidade como formas íntimas e humanas de associação e ajuda mútua. Embora essas tendências possam diminuir periodicamente e recuar por um tempo para o fundo de nossas preocupações, elas penetraram profundamente na substância social e nas ideologias de nossa época.<sup>61</sup>

O que reforçaria ainda mais seu impacto na consciência e na prática contemporâneas é o significado -a função e o senso de direção- que eles conferem à nossa visão de uma sociedade ecológica. Essa sociedade é consideravelmente mais do que um conjunto de instituições e sensibilidades sociais não hierárquicas. Em um sentido muito decisivo, expressa o modo como *socializamos* com a natureza.

---

<sup>61</sup> Como Ynestra King observa em um excelente artigo de *Heresies* (Vol. 4, Nº 1, Edição 13): "Atuando em nossa própria consciência de nossas necessidades, agimos [como mulheres] no interesse de todos. Estamos na linha divisória biológica. Nós somos o lado menos racionalizado da humanidade em um mundo excessivamente racionalizado, mas podemos pensar tão racionalmente quanto os homens e talvez transformar a ideia da própria razão. Como mulheres, somos uma cultura naturalizada em uma cultura definida contra natureza. Se o antagonismo da natureza com a natureza é a principal contradição do nosso tempo, é também o que conjuga feminismo e ecologia e faz da mulher o sujeito histórico. Sem uma perspectiva ecológica que afirme a interdependência da vida, o feminismo é desencarnado".

Uso a palavra "socializar" de maneira aconselhada: minha preocupação não é meramente com os processos de produção "metabólicos", tão centrais na ideia de trabalho de Marx, nem com o design de uma técnica "apropriada", tão querida pelos corações de nossos engenheiros ambientais. O que me preocupa profundamente, aqui, são as funções que atribuímos às nossas comunidades como ecossistemas sociais - o papel que elas desempenham nas regiões biológicas em que estão localizadas. De fato, se apenas "situamos" nossas ecocomunidades ou as enraizamos em seus ecossistemas, se as "projetamos" apenas como parte de um "local natural" (como uma residência de Frank Lloyd Wright) ou as *integramos* funcionalmente em um ecossistema (como um órgão em um corpo vivo) -essas escolhas envolvem orientações muito diferentes em relação à técnica, ética e às instituições sociais que tão alegremente chamamos de ecológicas. Técnicos de energia solar mais sábios enfatizaram que um sistema doméstico de energia solar não é um componente de uma casa, como uma cozinha ou um banheiro; é a própria casa inteira, como um organismo que interage com a natureza. Em termos menos mecânicos, o mesmo princípio de unidade orgânica é válido para as ecocomunidades e ecotecnologias que buscamos integrar ao mundo natural.

É comum que toda empresa humana necessariamente "interfira" com a natureza "pura" ou "virginal". Essa noção, que sugere que os seres humanos e suas obras são intrinsecamente "antinaturais" e, em algum sentido, antitético à "pureza" e "virgindade" da natureza, é uma difamação contra a humanidade e a natureza. Reflete infalivelmente a imagem de "homem" da "civilização" como um ser puramente social e a sociedade como um inimigo da natureza, apenas em virtude da especificidade e distinção da própria vida social. Ainda assim, distorce grosseiramente o fato de que a humanidade é um manifesto da natureza, por mais singular e destrutivo -daí o mito de que o "homem" deve "desviar-se" da natureza (Marx) ou "transcender" suas origens primatas (Sahlins).

Podemos questionar razoavelmente se a sociedade humana deve ser vista como "não natural" quando cultiva alimentos, pastoreia animais, remove árvores e plantas -em suma, "mexe" com um ecossistema. Normalmente, detectamos uma inflexão pejorativa reveladora em nossas discussões sobre a "interferência" humana no

mundo natural. Mas todos esses atos aparentes de "contaminação" podem aumentar a fecundidade da natureza, em vez de diminuí-la. A palavra fecundidade, aqui, é decisiva -e poderíamos adicionar outros termos, como variedade, totalidade, integração e até racionalidade. Tornar a natureza mais fecunda, variada, inteira e integrada pode muito bem constituir os desideratos ocultos da evolução natural. O fato de os seres humanos se tornarem agentes racionais nessa tendência natural expansiva -da qual até se beneficiam dela praticamente na forma de quantidades maiores e mais variadas de alimentos- não é mais uma contaminação intrínseca da natureza do que o fato de os cervos limitarem o crescimento da floresta e preservar pastagens, alimentando-se da casca de mudas.

Para a sociedade humana reconhecer que seu bem-estar, talvez sua própria sobrevivência, pode depender de conscientemente incentivar o impulso da evolução natural em direção a uma biosfera mais diversificada, variada e fecunda, não significa necessariamente que devemos reduzir a natureza a um mero objeto para manipulação humana -uma degradação ética da natureza como um "algo" que simplesmente existe "para nós". Pelo contrário, o que é autenticamente "bom" para nós pode muito bem não ser um desiderato puramente humano, mas também natural. Como produto único da evolução natural, a humanidade traz para a natureza seus poderes de raciocínio, seus dedos criativos, seu alto grau de consociação consciente -todos os desenvolvimentos qualitativos da história natural -às vezes como fontes de ajuda e outras como fontes de dano. Talvez o maior papel que uma ética ecológica possa desempenhar seja um discriminado -para nos ajudar a distinguir quais de nossas ações servem ao impulso da evolução natural e quais delas o impedem. Que interesses humanos de um tipo ou de outro possam estar envolvidos nessas ações nem sempre é relevante para os julgamentos éticos que provavelmente faremos. O que realmente conta são as diretrizes éticas que determinam nosso julgamento.

O conceito de sociedade ecológica deve começar com um senso de segurança de que sociedade e natureza não são inerentemente antitéticas. Em nossa visão característica da diferença como forma de oposição e distanciamento, permitimos que aspectos únicos da sociedade humana obscurecessem nossa percepção de sua comunhão com a natureza, como um "nicho" em uma dada bioregião e

ecossistema. Mais claramente, permitimos que as próprias falhas da "civilização" -sua objetificação da natureza e dos seres humanos, seus relacionamentos hierárquicos, de classe, dominadores e exploradores- sejam interpretadas como atributos sociais intrínsecos. Portanto, uma sociedade deformada passou a representar a sociedade como tal, com o resultado de que suas qualidades anti-humanas e antinaturais se tornam visíveis somente quando comparamos essa sociedade deformada à sociedade orgânica. Sem o benefício dessa retrospectiva, enaltecemos miopicamente os próprios fracassos da "civilização" como evidência do "desapego" da sociedade da natureza. Nossas maiores deficiências e inadimplências são transformadas em "sucessos" grosseiramente injustificáveis; nossas ações e instituições mais irracionais se tornam os "frutos" da razão e da vontade humanas. O fato de a humanidade ter sido expulsa do Jardim do Éden não significa que devemos dar uma cara antagônica à natureza; ao contrário, é uma metáfora para uma nova função eminentemente ecológica: a necessidade de criar jardins mais fecundos que o próprio Éden.

É tentador nos aventurar em uma descrição utópica de como seria uma sociedade ecológica e como ela funcionaria, mas prometi deixar essas visões ao diálogo utópico de que tanto precisamos hoje. Contudo, certos imperativos bióticos e culturais não podem ser ignorados se nosso conceito de sociedade ecológica tiver significado integrativo e direção autoconsciente. Talvez o exemplo mais impressionante de como a evolução natural se transforme em evolução social seja o fato de sermos herdeiros de um forte impulso natural em direção à associação. Devido à nossa dependência prolongada como criança e à plasticidade da mente que esse longo período de crescimento proporciona, estamos destinados a viver juntos como espécie. À parte patologias altamente privatísticas, temos uma necessidade materna de associar, cuidar de nossa própria espécie, colaborar. Seja em vilarejo ou vila, *polis* ou cidade, comuna ou megalópole, parecemos impelidos pela própria natureza de nossas experiências e atributos de criar filhos a viver em um mundo altamente associativo.



Mas que tipo de associações poderíamos esperar encontrar em nossa futura sociedade ecológica? Embora o vínculo de parentesco ou o juramento de sangue seja uma base de associação mais estritamente biológica do que qualquer forma que conhecemos, é evidentemente paroquial e restritivo demais, tendo em vista nosso compromisso moderno com uma *humanitas* universal. De fato, é justo perguntar se o estritamente biológico é necessariamente mais "natural" do que os atributos sociais humanos produzidos pela evolução natural. Nosso próprio conceito de natureza pode ser mais plenamente expresso pela maneira como os fatos biológicos são *integrados estruturalmente* para dar origem a formas mais complexas e sutis da realidade natural. A própria sociedade pode ser um exemplo disso, pelo menos em termos de seus elementos básicos permanentes, e as associações humanas que se estendem além do laço de sangue podem refletir formas mais complexas de evolução natural do que as relações biológicas de parentesco altamente limitadas. Se a natureza humana faz parte da natureza, as associações que se apoiam na lealdade humana universal podem muito bem ser expressões de uma natureza mais rica e variada do que até agora estamos preparados para reconhecer.

De qualquer forma, é aparente que obtivemos um avanço ecológico muito mais rico sobre a sabedoria biológica convencional da humanidade primitiva, quando nos relacionamos com base em uma simples afinidade de gostos, semelhanças culturais, compatibilidades emocionais, preferências sexuais e interesses intelectuais. Nem somos menos naturais por fazê-lo. Ainda mais preferível que a família relacionada ao sangue é a comuna que une os indivíduos pelo que eles preferem gostar um do outro, e não pelo que eles são obrigados pelos laços de sangue a gostar. Afinidade cultural consciente é, em última análise, uma base mais *criativa* para a associação do que as exigências impensadas das lealdades de parentesco. Os rudimentos de uma sociedade ecológica provavelmente serão estruturados em torno da comunidade -criada livremente, humana em escala e íntima em seus relacionamentos conscientemente cultivados- em vez de formas de clãs ou tribais que são geralmente bastante consideráveis e ancoradas nos imperativos do sangue e da noção de uma ancestralidade comum. Não é a "retribalização" uma probabilidade que uma sociedade ecológica

busque, mas a recomunalização com sua riqueza de traços libertários criativos.

Em uma escala ainda maior, a Comuna, composta por muitas pequenas comunidades, parece conter as melhores características da *polis*, sem o paroquialismo étnico e a exclusividade política que contribuíram significativamente para o seu declínio. Tais comunas maiores ou compostas, conectadas em rede federal através de ecossistemas, bioregiões e biomas, devem ser artisticamente adaptadas ao ambiente natural. Podemos imaginar que suas praças serão entrelaçadas por riachos, seus locais de reunião cercados por bosques, seus contornos físicos respeitados e paisagísticos, seus solos nutridos com cuidado para promover a variedade de plantas para nós mesmos, nossos animais domésticos e, sempre que possível, a vida selvagem que eles puderem suportar em suas franjas. Podemos esperar que as comunas aspirem a viver, nutrir e alimentar-se das formas de vida que pertencem indigenamente aos ecossistemas em que estão integradas.

Descentralizadas e dimensionadas para as dimensões humanas, essas ecocomunidades obedeceriam à "lei do retorno" da natureza, reciclando seus resíduos orgânicos em nutrientes compostados para jardins e materiais que possam resgatar para o artesanato e as indústrias. Podemos esperar que elas integrem sutilmente instalações solares, eólicas, hidráulicas e produtoras de metano em um padrão altamente variado para a produção de energia. A agricultura, a aquicultura, a criação de gado e a caça seriam consideradas artesanato -uma orientação que esperamos que seja estendida o máximo possível à fabricação de valores de uso de quase todos os tipos. A necessidade de produzir em massa mercadorias em instalações altamente mecanizadas seria enormemente diminuída pela ênfase esmagadora das comunidades em qualidade e permanência. Veículos, roupas, móveis e utensílios frequentemente se tornavam relíquias a serem transmitidas de geração em geração, em vez de itens descartáveis que são rapidamente sacrificados aos deuses da obsolescência. O passado sempre viveria no presente como as artes e obras preciosas das gerações passadas.

Poderíamos esperar que um trabalho mais artesanal do que industrial fosse tão facilmente rotacionado quanto as posições de responsabilidade pública; que os membros das comunidades estariam

dispostos a lidar uns com os outros em relacionamentos face a face, e não por meio eletrônico. Em um mundo onde a fetichização das necessidades daria lugar à liberdade de escolher as necessidades, quantidade a qualidade, egoísmo mesquinho com generosidade e indiferença ao amor, podemos razoavelmente esperar que a industrialização seja vista como um insulto aos ritmos fisiológicos humanos e que tarefas fisicamente onerosas sejam retrabalhadas em empreendimentos coletivos mais festivos do que trabalhosos por natureza. Se várias ecocomunidades gostariam de compartilhar e operar conjuntamente determinadas entidades industriais -como fundição em pequena escala, oficina mecânica, instalação eletrônica ou utilidade- ou se elas gostariam de retornar a meios mais tradicionais, mas muitas vezes tecnicamente empolgantes, de produzir bens é uma decisão que pertence às gerações futuras. Certamente, nenhuma lei de produção exige que retenhamos ou expandamos plantas, moinhos e escritórios gigantes, altamente centralizados e hierarquicamente organizados que desfiguram a indústria moderna. Da mesma forma, não cabe a nós descrever detalhadamente como as Comunas do futuro se confederariam e coordenariam suas atividades comuns. Qualquer relacionamento institucional que pudéssemos conceber permaneceria uma forma vazia até conhecermos as atitudes, sensibilidades, ideais e valores das pessoas que as estabelecem e mantêm. Como já mostrei, uma instituição libertária é povoada; portanto, sua estrutura puramente formal não será nem melhor nem pior que os valores éticos das pessoas que lhe dão realidade. Certamente nós, que fomos saturados com os valores da hierarquia e da dominação, não podemos esperar impor nossas "dúvidas" a pessoas que foram totalmente libertadas de seus obstáculos.

O que a humanidade nunca pode se dar ao luxo de perder é seu senso de direção ecológica e o significado ético que ela dá a seus projetos. Como já observei, nossas tecnologias alternativas terão muito pouco significado ou direção social se forem projetadas com objetivos estritamente tecnocráticos em mente. Da mesma forma, nossos esforços de cooperação serão desmoralizantes se nos unirmos apenas para "sobreviver" aos perigos de viver em nosso sistema social predominante. Nossas técnicas podem ser catalisadoras de nossa integração com o mundo natural ou os abismos que nos separam dele. Elas nunca são eticamente neutras. A "civilização" e suas

ideologias promoveram a última orientação; a ecologia social deve promover o primeiro. As técnicas autoritárias modernas foram testadas além de toda resistência humana por uma história esquecida de devastação natural e genocídio crônico, de fato, biocida. As recompensas que podemos colher dos destroços que produziram exigirão uma peneiração tão cuidadosa que pode ser feito um argumento compreensível para simplesmente virar as costas para toda a pilha. Mas já estamos profundamente atolados em seus resíduos para nos libertarmos rapidamente. Ficamos presos em sua logística econômica, seus sistemas de transporte e distribuição, sua divisão nacional de trabalho e seu imenso aparato industrial. Para que não fiquemos totalmente submersos e enterrados em seus escombros, precisamos pisar em terreno firme, com cautela, onde pudermos nas realizações reais da ciência e da engenharia, evitando seu atoleiro letal de armas e suas técnicas autoritárias de controle social.

No final, no entanto, devemos escapar dos destroços com o que pudermos resgatar e reformular totalmente nossas técnicas à luz de uma ética ecológica cujo conceito de "bom" se afasta de nossos conceitos de diversidade, totalidade, e uma natureza tornada inconsciente -uma ética cujo "mal" está enraizado na homogeneidade, hierarquia e uma sociedade cujas sensibilidades foram amortecidas além da ressurreição. Na medida em que esperamos ressuscitar a nós mesmos, somos obrigados a usar técnicas para trazer a vitalidade da natureza de volta aos nossos sentidos atrofiados. Tendo perdido de vista nossas raízes na história natural, devemos ser ainda mais cuidadosos ao lidar com os meios de vida como formas da natureza: discernir nossas raízes no sol e no vento, em minerais e gases, bem como no solo, plantas e animais. É um desafio a não ser evitado -notavelmente, ver o sol como parte de nosso cordão umbilical, assim como discernimos seu papel nas atividades fotossintéticas das plantas.

Inevitavelmente, perguntam-me como ir "daqui para lá", como se as reflexões sobre o surgimento e dissolução da hierarquia devessem conter receitas para a mudança social. Para "paradigmas" sociais, pode-se recorrer a eventos memoráveis como a revolta de maio a junho na França em 1968, ou em Portugal uma década depois, e possivelmente na Espanha uma geração antes. O que sempre deve contar na análise de tais eventos não é o motivo pelo qual eles fracassaram -pois nunca se esperava que eles ocorressem-,

mas como eles conseguiram entrar em erupção e persistir diante de probabilidades maciças. Nenhum movimento pela liberdade pode sequer comunicar seus objetivos, muito menos conseguir alcançá-los, a menos que forças históricas estejam trabalhando para alterar valores e sensibilidades hierárquicas inconscientes. As ideias atingem apenas pessoas que estão prontas para ouvi-las. Nenhum indivíduo, jornal ou livro pode desfazer uma estrutura de caráter moldada pela sociedade predominante até que a própria sociedade seja cercada por crises. Assim, as ideias, como Marx observou astutamente, realmente nos tornam conscientes do que já sabemos inconscientemente. O que a história pode nos ensinar são as formas, estratégias, técnicas -e falhas- na tentativa de mudar o mundo, tentando também mudar a nós mesmos.

As técnicas libertárias de mudança foram discutidas e tentadas extensivamente. Sua capacidade de sucesso ainda deve ser comprovada pelas situações em que elas realmente podem esperar alcançar seus objetivos. Nenhuma das técnicas autoritárias de mudança forneceu "paradigmas" bem-sucedidos, a menos que estejamos preparados para ignorar o fato severo de que as "revoluções" russas, chinesas e cubanas foram contrarrevoluções maciças que afetam todo o nosso século. As formas libertárias de organização têm a enorme responsabilidade de tentar se parecer com a sociedade que procuram desenvolver. Elas não toleram disjunção entre fins e meios. A ação direta, tão essencial à gestão de uma sociedade futura, tem paralelo no uso da ação direta para mudar a sociedade. As formas comunitárias, tão integrais na estrutura de uma sociedade futura, têm seu paralelo no uso de formas comunitárias coletivas, grupos de afinidade e afins para mudar a sociedade. A ética ecológica, as relações federais e as estruturas descentralizadas que esperamos encontrar em uma sociedade futura são incentivadas pelos valores e redes que tentamos usar para alcançar uma sociedade ecológica.

Sabemos pelas seções parisienses que mesmo as grandes cidades podem ser descentralizadas estrutural e institucionalmente por um longo período de tempo, por mais centralizadas que tenham sido logísticas e econômicas. Se uma sociedade futura, integrada federalmente e orientada para a comunidade, buscar descentralizar-se logística e economicamente, não faltam os meios existentes e talentos

latentes para fazê-lo. Assim como a cidade de Nova York demonstrou que pode desmembrar-se sem esforço em menos de uma década e se tornar uma ruína física, as cidades alemãs após a Segunda Guerra Mundial mostraram que podem se reconstruir das ruínas para megalópoles prósperas (embora sem gosto) em igual período de tempo. Os meios para rasgar lá no fundo estão disponíveis, tanto como esperança quanto como perigo. Também são os meios para a reconstrução. As próprias ruínas são minas para reciclar resíduos de um mundo imensamente perecível nos materiais estruturais de um que é gratuito e novo.

## EPÍLOGO

Neste livro, tentei "virar o mundo de cabeça para baixo" de uma forma mais teórica do que os esforços dos Diggers, Levellers, Ranters e seus descendentes contemporâneos. Eu tentei sacudir nosso mundo e explorar as características conspícuas de seu desenvolvimento. Meus esforços serão bem-sucedidos se demonstrarem quão profundamente a maldição da dominação infundiu quase todos os empreendimentos humanos desde o declínio da sociedade orgânica. Quase nenhuma conquista -seja institucional, técnica, científica, ideológica, artística ou as reivindicações nobres da racionalidade- foi poupada dessa maldição. Em contraste com as tendências altamente modernas de enraizar as origens dessa maldição na razão em si ou nas tentativas dos "selvagens" de "lutar" com a natureza, eu as busquei no sinistro esforço das elites emergentes de colocar os seres humanos e a natureza humana em uma condição de subjugação. Enfatizei o papel potencialmente libertador da arte e da imaginação em dar expressão ao que é autenticamente humano, utópico e livre na natureza humana.

Em contraste com Marx e Freud, que identificam "civilização" e "progresso" com um autocontrole repressivo, argumentei que a antropologia e uma leitura clara da história apresentam uma imagem totalmente antitética à de um tipo compreensivo, hobbesiano de humanidade. A autoabnegação psicológica vem com o conflito social e a repressão que acompanham a ascensão da hierarquia, não da razão e da tecnologia. Os baixos-relevos do Egito e da Mesopotâmia revelam um mundo em que os seres humanos foram forçados a negar não apenas seus desejos e impulsos mais humanos, mas também seu senso mais rudimentar de personalidade. Eva, a serpente e o fruto da árvore do conhecimento não foram as causas da dominação, mas suas vítimas. De fato, a própria sociedade, concebida como obra do cuidado materno com suas sequelas na interdependência humana, é um lembrete permanente de que o Jardim do Éden era em muitos aspectos real o suficiente e que o autêntico "pecado original" está intimamente de acordo com a imagem gnóstica radical de autotransgressão.

Não creio que possamos voltar ao jardim primitivo onde essa violação ocorreu pela primeira vez. A história fornece esperança para uma solução dos problemas de hierarquia e dominação. Conhecimento ou *gnosis* -conhecer e transcender nosso ato primordial de autotransgressão- é o primeiro passo para curar nossa patologia social da regra, assim como o autoconhecimento na prática psicanalítica é o primeiro passo para curar uma patologia pessoal de repressão. Mas o pensamento sem ato, a teoria sem prática, seria uma abdicação de toda responsabilidade social.

Em nosso próprio tempo, vimos a dominação se espalhar pela paisagem social a um ponto em que está além de todo controle humano. Os trilhões de dólares que as nações do mundo gastaram desde a Segunda Guerra Mundial em meios de subjugação e destruição -seus "orçamentos de defesa" para um armamento absolutamente aterrorizante- são apenas as evidências mais recentes de uma mania de dominação que durou séculos e que agora atingiu proporções maníacas. Comparadas a essa mobilização formidável de materiais, de riqueza, de intelecto humano e de trabalho humano para o único objetivo de dominação, todas as outras realizações humanas recentes são de um significado quase trivial. Nossas obras de arte, ciência, medicina, literatura, música e atos "caridosos" parecem meros excrementos de uma mesa em que festas sangrentas sobre os despojos da conquista atraíram a atenção de um sistema cujo apetite pelo governo é totalmente irrestrito. Atualmente, desconfiamos de seus atos de generosidade, pois por trás de seus projetos aparentemente dignos -sua tecnologia médica, revoluções cibernéticas, programas espaciais, projetos agrícolas e inovações energéticas- parecem ser os motivos mais malignos para alcançar a subjugação da humanidade por meio da violência, medo e vigilância.

Este livro traça a paisagem da dominação desde o seu início em uma pré-história oculta da hierarquia que precede por muito tempo a ascensão das classes econômicas. A hierarquia permanece oculta não apenas na pré-história da humanidade, mas também nas profundezas de seu aparato psíquico. Todo o rico significado do termo liberdade é facilmente traído durante o curso de nossos processos de socialização e de nossas experiências mais íntimas. Essa traição é expressa por nosso tratamento com crianças e mulheres, por nossa posição física e



relacionamentos mais pessoais, por nossos pensamentos particulares e vida cotidiana, por nossos modos inconscientes de ordenar nossas experiências da realidade. A traição ocorre não apenas em nossas instituições políticas e econômicas, mas em nossos quartos, cozinhas, escolas, áreas de recreação e centros de educação moral, como nossas igrejas e "conventículos" psicoterapêuticos. A hierarquia e a dominação presidem nossos movimentos autodesignados de emancipação humana -como o marxismo em suas formas convencionais, onde qualquer autoatividade das "massas" é vista com suspeita e, mais comumente, é denunciada como "desvio anarquista".

A hierarquia zomba de todas as nossas reivindicações de ter ascendido da "animalidade" ao alto estado de "liberdade" e "individualidade". Nas ferramentas que usamos para salvar vidas humanas, esculpir coisas de beleza ou decorar o mundo ao nosso redor, permanecemos sutilmente contaminados por uma sensibilidade sempre assertiva que reduz nossos atos mais criativos a um "triumfo" e inscreve a palavra "obra-prima" com os traços de mestria. A grandeza da tradição dadaísta, desde suas raízes antigas nos Ofitas gnósticos até sua expressão moderna no surrealismo -uma celebração do direito à indisciplina, imaginação, brincadeira, fantasia, inovação, iconoclastia, prazer e criatividade do inconsciente é que ela critica esse domínio "oculto" da hierarquia de maneira mais implacável e ousada do que os jogos teóricos mais sofisticados em hermenêutica, estruturalismo e semiologia, tão em voga nos campi da sociedade ocidental contemporânea.

Um mundo tão completamente contaminado pela hierarquia, comando e obediência, articula seu senso de autoridade da maneira como fomos ensinados a nos ver: como objetos a serem manipulados, como coisas a serem usadas. A partir dessa autoimagem, ampliamos nosso modo de visualizar a realidade em nossa imagem de natureza "externa". Mobilizamos nossa natureza humana para embarcar em um grande empreendimento social para "nos despir" da natureza "externa", apenas para descobrir que tornamos nossa própria natureza e a natureza "externa" cada vez mais mineralizada e inorgânica. Perigosamente simplificamos o mundo natural, a sociedade e a personalidade -tanto que a integridade de formas de vida complexas, a complexidade de formas sociais e o ideal

de uma personalidade multifacetada estão completamente em questão.

Numa época em que o materialismo mecânico compete com um espiritualismo igualmente mecânico, enfatizei a necessidade de uma sensibilidade à diversidade que promova um conceito de totalidade como o princípio unificador de uma ecologia da liberdade. Essa ênfase, central para os objetivos deste livro, contrasta acentuadamente com a ênfase mais comum em "Unidade". Em minha oposição às atuais tentativas de dissolver a variedade em denominadores comuns mecânicos e espirituais, exultei a riqueza da variedade no desenvolvimento natural, social e pessoal. Apresentei um relato (reconhecidamente um pouco hegeliano) em que a história de um fenômeno -seja subjetividade, ciência ou técnica- constitui a definição desse fenômeno. Em cada um desses domínios cumulativos, sempre há graus ou aspectos de compreensão, discernimento e astúcia que devemos recuperar judiciosamente para compreender a realidade em suas várias gradações e aspectos. Mas o pensamento ocidental tentou entender a experiência e agir sobre a realidade em termos de apenas um modo de subjetividade, ciência e técnica. Tendemos a enraizar nossas concepções da realidade em bases mutuamente excludentes: econômicas em um caso, técnicas em outro, culturais em ainda um terceiro. Portanto, linhas de evolução profundamente importantes foram selecionadas como "básicas" ou "contingentes", "estruturais" ou "superestruturais" do ponto de vista de um desenvolvimento limitado na evolução natural e humana.

Tentei mostrar que *cada uma* dessas "linhas" ou "superestruturas" tem sua própria autenticidade e reivindicação histórica de identidade sem dúvida interdependente em sua relação com outras "linhas" de desenvolvimento, mas rica em sua própria integridade. Minha maior preocupação foi com a interação entre a evolução da dominação e a da liberdade. Por liberdade eu quero dizer que não apenas a igualdade dos desiguais, mas também a ampliação de nossos conceitos de subjetividade, técnica, ciência e ética, com um reconhecimento concomitante de sua história e das intuições que elas fornecem sobre os diferentes "estágios" de seu desenvolvimento. Tentei mostrar não apenas como esses aspectos da liberdade formam um mosaico rico e cada vez mais completo que apenas uma sensibilidade ecológica pode esperar compreender, mas também

como eles interagem entre si a partir da sociedade orgânica, sem perder sua própria na rica diversidade do todo. Nenhuma "base" econômica sustenta a cultura, do jeito como uma "base" cultural sustenta a economia. De fato, os próprios termos "base" e "superestrutura" são estranhos à perspectiva que permeia este livro. Reducionistas e simplistas, esses termos tendem a refletir visões ingênuas de uma realidade cuja riqueza de interações desafia interpretações excessivamente esquemáticas e mecanicistas.

Se a história pré-capitalista demonstra alguma coisa, é o fato dramático de que homens e mulheres fizeram sacrifícios extraordinários, incluindo desistir da própria vida, por crenças centradas em virtudes, justiça e crenças de liberdade que não são facilmente explicáveis em termos de interesses materiais e status social. A notável história dos judeus, um relato de perseguição quase sem alívio por quase dois milênios; dos irlandeses nos séculos mais recentes; de varrer movimentos revolucionários populares desde o tempo da Reforma até o da Comuna de Paris -todos testemunham o poder dos ideais religiosos, nacionais e sociais de levar centenas de milhões de pessoas a ações de incrível heroísmo. Dizer que eles foram "basicamente" impelidos por "fatores econômicos" dos quais estavam inconscientes -por uma dialética "econômica" oculta da história, pressupõe que esses fatores econômicos realmente prevalecem quando sua própria existência ou autoridade sobre assuntos humanos ainda não foi comprovada. Mesmo onde os fatores econômicos parecem evidentes, seu significado na orientação da ação humana é muitas vezes altamente obscuro. Quando John Ball ou Gerrard Winstanley descrevem a ganância das classes dominantes de seus dias, percebe-se que suas observações são guiadas mais por ideais éticos de justiça e liberdade do que por interesses materiais.

O ódio à injustiça fervilhava ainda mais no coração dos oprimidos não apenas porque as condições sociais eram particularmente onerosas, mas também devido ao contraste abrasador entre os preceitos morais prevalecentes da justiça e sua transgressão na prática. O cristianismo foi permeado por esse contraste, daí o papel altamente provocativo que desempenhou por grande parte da história humana na geração de movimentos milenares revolucionários. Até que o capitalismo manchou a história com um "senso de escassez", assumindo seu compromisso mesquinho

de rivalizar com a força motriz do desenvolvimento social, muitos desses ideais começaram a degenerar em interesses econômicos brutos. Mesmo os primeiros movimentos por uma "redistribuição negra" parecem ser menos provas de grandes expedições de saques do que de esforços para restaurar um modo de vida, uma dispensação social tradicional, na qual o compartilhamento e a desacumulação eram normas sociais predominantes. Frequentemente, esses movimentos destruíam não apenas os documentos legais que davam às elites a autoridade e a propriedade, mas também os palácios, vilas, móveis e até os celeiros que pareciam incorporar seu poder.

A Revolução Francesa, como Hannah Arendt apontou, marca uma reversão nos objetivos de mudança social de vários tipos éticos de desiderata para uma concepção da "questão social" definida em termos de necessidade material. Na verdade, essa mudança de perspectiva pode ter ocorrido muito mais tarde do que Arendt percebeu, notadamente em nosso próprio século. Se Marx exultou nesse novo sentido de "realismo" ou "materialismo" econômico, nós, por sua vez, somos atingidos por um conflito entre nossa "fetichização de necessidades" em um extremo e nosso desejo por significado ético e comunidade no outro, tornaram-se os produtos esquizoides de um mundo congelado na imobilidade por nosso senso de impotência pessoal e social. Nós inventamos uma mística de "leis históricas" ou de "socialismos científicos" que servem mais para substituir nossos impulsos frustrados por significado e comunidade do que para explicar o afastamento desses objetivos queridos na vida real.

Se não existe uma generalização única de caráter econômico ou cultural no qual possamos enraizar o desenvolvimento social, se não existirem "leis sociais" que sustentem uma orientação intelectual em relação aos fenômenos sociais, então por que coordenadas devemos assumir nossa orientação social? Sugiro que o contexto mais poderoso e significativo que ilumina o empreendimento humano seja a distinção entre libertário e autoritário. Não pretendo sugerir que um desses termos exprima algum senso de finalidade sobre a história, ou que eles não tenham ambiguidade. Se existe algum ponto terminal

na história humana que corresponda a um "absoluto" hegeliano ou "comunismo" marxista -de fato, se não a extinção definitiva- certamente não é para esta geração afirmar ou negar. É meramente metafórico dizer que a "história real" da humanidade começará quando sua "questão social" for resolvida. O compromisso do Iluminismo com os avanços tecnológicos é certamente o sistema de coordenadas *menos* confiável que possuímos. Ainda hoje, em nosso mundo mais tecnicamente orientado, onde a própria ética adquiriu o adjetivo "instrumental", somos obrigados a reconhecer que nossos projetos mais atraentes -para todos os seus atributos "conviviais" ou "apropriados"- podem ser utilizados para criar estratégias "alternativas" para a guerra.

Mais do que nunca antes, devemos enfatizar que as palavras libertário e autoritário se referem não apenas a formas conflitantes de instituições, técnicas, razão e ciência, mas, acima de tudo, a valores e sensibilidades conflitantes -em resumo, a epistemologias conflitantes. Minha definição do termo "libertário" é guiada por minha descrição do ecossistema: a imagem da unidade na diversidade, espontaneidade e relacionamentos complementares, livre de toda hierarquia e dominação. Por "autoritário", refiro-me à hierarquia e à dominação como meu guia social: as gerontocracias, patriarcados, relações de classe, elites de todos os tipos e, finalmente, o Estado, particularmente em sua forma mais socialmente parasitária de capitalismo de estado. Mas, sem incluir sensibilidades, ciências, técnicas, ética e formas de razão conflitantes, os termos "libertário" e "autoritário" permanecem simplesmente termos institucionais que têm apenas um caráter implícito. Suas implicações devem ser evitadas ao máximo para abranger toda a gama de experiências, a fim de que o conflito entre elas seja significativo e revolucionário.

A razão, colocada dentro dessa tensão entre libertário e autoritário, deve ser permitida a manifestar sua própria reivindicação de uma racionalidade libertária. Filosoficamente, acreditamos demais que uma racionalidade libertária deve ter cânones de verdade e consistência, em atos de intuição e contradição, que invalidam completamente a afirmação do pensamento formal e analítico à verdade. Na medida em que a intuição e a contradição serviram mais do que adequadamente aos fins da autoridade nas filosofias populares do fascismo e no materialismo dialético do stalinismo -

assim como a razão analítica serviu aos fins da liberdade de pensamento -não temos um guia certo além de nossos critérios éticos que modos de pensamento não convencionais trarão necessariamente conclusões emancipatórias. As figuras de Buda e de Cristo foram usadas para servir aos fins da autoridade com tanto sucesso quanto para servir aos fins da liberdade. O misticismo radical e o espiritualismo têm sido tão antinaturalistas e anti-humanos quanto ecológicos e milenares. O que é decisivo ao considerar os "cânones" da razão -ou, mais precisamente, para moldar uma nova abordagem da subjetividade- é a extensão em que elevamos um padrão ético biologicamente variado, baseado na fecundidade da vida, na virtude da complementaridade, na imagem lógica de um mosaico de experiência cada vez mais rico, em vez de em uma visão piramidal da experiência criada hierarquicamente. Não precisamos abandonar nem mesmo o Organon de Aristóteles, que serviu ao pensamento ocidental como princípios lógicos por séculos, ou a teoria dos sistemas, cuja noção de causalidade circular combina a própria ideia de um ponto de partida com sua conclusão. Temos apenas que esculpir a razão em uma sensibilidade eticamente carregada que é pessoal e socialmente emancipatória -seja "linear" ou "circular". A razão, cuja derrota nas mãos de Horkheimer e Adorno evocou tanto pessimismo entre seus colegas, pode ser retirada de sua posição decaída por uma ética libertária enraizada em uma ecologia social radical. Essa ética mantém sua abertura à riqueza da sensibilidade humana como o próprio emblema da sensibilidade em todos os níveis da evolução orgânica e social.

E há um fundamento sobre o qual essa ética libertária pode ser criada -uma área que fornece um senso de significado que não depende dos caprichos de opinião, gosto e necessidade gelada de eficácia instrumental. Apesar de todo absurdo de "gente", "raça", "leis dialéticas inexoráveis", parece haver um tipo de intencionalidade latente na natureza, um desenvolvimento gradual de auto-organização que produz subjetividade e, finalmente, autoreflexividade em sua forma humana altamente desenvolvida. Tal visão pode muito bem parecer um pressuposto antropomórfico que também se presta a um relativismo arbitrário, de caráter diferente do que a "razão subjetiva" ou o instrumentalismo detestado por Horkheimer. No entanto, mesmo a demanda filosófica por primeiros

princípios "sem pressupostos" é um pressuposto da mente. Ainda temos que estabelecer por que a crença antiga que os valores inerentes à natureza fornecem mais motivos de dúvida do que a imagem de vida e consciência humana de Bertrand Russell como o produto de mera fortuna, uma loucura sem sentido e acidental da natureza no campo da subjetividade.

É fantasioso demais sugerir que nosso próprio ser é uma epistemologia e ontologia próprias - de fato, uma filosofia inteira de organismo- que pode suportar acusações de antropomorfismo? A forma não é menos essencial à natureza do que o movimento e, finalmente, a função. Tudo o que escolhemos chamar de "natural" envolve forma e movimento como função. Invocar a mera fortuna como o *deus ex machina* de um desenvolvimento soberbamente organizado que se presta a explicações matemáticas concisas é usar o acidental como uma tumba para o explicativo. Em um argumento profundamente sensível à teleologia, Hans Jonas perguntou se uma análise estritamente físico-química da estrutura do olho e sua estimulação como fonte de visão "é significativa sem relacioná-la com a visão". Pois sempre encontraremos

a intencionalidade do organismo *como tal* e sua preocupação em viver: já em toda tendência vegetativa, despertando para a consciência primordial nos reflexos obscuros, a irritabilidade de resposta de organismos humildes; mais ainda o desejo, o esforço e a angústia da vida animal, dotados de motilidade e órgãos sensoriais; alcançar a autotransparência na consciência, vontade e pensamento do homem: todos estes são aspectos internos do lado teleológico na natureza de matéria." ... De qualquer forma, a estrutura teleológica e o comportamento do organismo não é apenas uma escolha alternativa de descrição: é, com *base em evidências de consciência orgânica de cada um*, a manifestação externa da interioridade da substância. Para adicionar as implicações: não há organismo sem teleologia; não há teleologia sem interioridade; e: a vida só pode ser conhecida pela vida.

De fato, pode-se acrescentar que a vida só pode ser conhecida como resultado da vida. Nunca, por sua própria natureza, pode ser dissociada de sua potencialidade de conhecimento, mesmo que seja mera sensibilidade, necessidade e impulso de autopreservação.

Sem dúvida, há muito que podemos acrescentar às observações de Jonas sobre teleologia. Podemos conceber a teleologia como a atualização da potencialidade -mais precisamente, como o resultado final do esforço imanente de um fenômeno em direção à realização que deixa espaço para a existência de fortuna e incerteza. Aqui, a teleologia expressa a auto-organização de um fenômeno para se tornar o que é, sem a certeza de que o fará. Nossa noção de teleologia não precisa ser governada por nenhuma "necessidade de ferro" ou autodesenvolvimento inabalável que "inevitavelmente" convoque o fim de um fenômeno desde seus primórdios. Embora um fenômeno específico não possa ser autoconstituído aleatoriamente, a fortuna pode impedir sua autoatualização. Seu "telos" pareceria, portanto, como consequência de um *esforço* predominante e não como uma necessidade inevitável.

Mas o mais fascinante hoje é que *a natureza está escrevendo sua própria filosofia e ética* -e não os lógicos, positivistas e herdeiros do cientificismo galileu. Como observei, não estamos sozinhos no universo, nem mesmo no "vazio" do espaço. Devido ao que é uma revolução bastante recente na astrofísica (possivelmente comparável apenas às realizações de Copernicus e Kepler), o cosmos está se abrindo para nós de novas maneiras que exigem uma reviravolta especulativa emocionante e uma abordagem mais qualitativa da natureza a fenômenos naturais. Está se tornando cada vez mais sustentável sugerir que o universo inteiro pode ser o berço da vida - não apenas o nosso próprio planeta ou alguns planetas como ele. O "Big Bang", cujos ecos fracos de mais de quinze bilhões de anos atrás agora podem ser detectados pelos instrumentos dos astrofísicos, pode evidenciar menos um único "evento" acidental do que uma forma de "respiração" cósmica cujas expansões e contrações graduais se estendem por uma infinidade de tempo. Se é assim -e estamos reconhecidamente sob bases altamente especulativas-, podemos estar lidando com processos cósmicos em vez de com um único episódio na formação do universo. Obviamente, se esses processos expressam uma forma interminável de história universal", por assim dizer, nós, que estamos irrevogavelmente presos à nossa própria era cósmica, talvez nunca consigamos entender sua realidade ou significado. Mas não é completamente irracional imaginar se estamos lidando aqui



com um vasto e contínuo desenvolvimento do universo, não simplesmente com um tipo recorrente de "respiração" cósmica.

Por mais altamente conjecturais que essas noções possam ser, a formação de todos os elementos a partir de hidrogênio e hélio, sua combinação em pequenas células e posteriormente em macromoléculas autoformadoras e, finalmente, a organização dessas macromoléculas nos constituintes da vida e possivelmente na mente seguem uma sequência que desafia a imagem da humanidade de Russell como uma faísca acidental em um vazio sem sentido. Certas fases dessa sequência constituem um forte desafio para uma visão em que a palavra "acidente" se torna um substituto prudente das inevitabilidades virtuais. Um cosmos intercalado com poeira composta por moléculas de hidrogênio, carbono, nitrogênio e oxigênio parece estar ligado à inevitável formação de moléculas orgânicas. Os radioastrônomos detectaram cianogênio, monóxido de carbono, cianeto de hidrogênio, formaldeído, ácido fórmico, metanol, acetaldeído e formato de metilo no espaço interestelar. Em suma, a imagem clássica do espaço como um vazio está dando lugar à imagem do espaço como um terreno quimogenético inquieto e ativo para uma sequência surpreendente de compostos orgânicos cada vez mais complexos.

A partir daí, é apenas um pequeno salto para a autoorganização de moléculas rudimentares e formadoras de vida. A análise de condritos carbonáceos (um grupo de meteoritos pedregosos com pequenas inclusões vítreas) produz hidrocarbonetos aromáticos de cadeia longa, como ácidos graxos, aminoácidos e porfirinas -os compostos dos quais a clorofila é construída. Em uma série de estudos de laboratório que começaram com o famoso experimento de "faísca" de Miller-Urey, aminoácidos simples foram formados passando descargas elétricas através de um balão contendo gases que presumivelmente compuseram a atmosfera primitiva da Terra. Ao alterar os gases de acordo com as teorias posteriores da atmosfera primitiva, outros pesquisadores conseguiram produzir aminoácidos de cadeia longa, açúcares de ribose e glicose e fosfatos de nucleosídeos -os precursores do DNA.

Hipoteticamente (embora com um impressionante grau de evidência de suporte), agora é possível rastrear como microorganismos anaeróbicos podem ter desenvolvido membranas

simples e, com crescente complexidade, emergiram como formas de vida distintas, capazes de processos metabólicos altamente desenvolvidos. Poucas hipóteses de trabalho revelam de maneira mais impressionante a interface altamente graduada entre o inorgânico e o orgânico do que especulações sobre a formação de estruturas genéticas. Tais especulações nos trazem conceitualmente para a característica mais central da própria vida: a capacidade de um mosaico complexo de macromoléculas orgânicas de *se reproduzir* e, no entanto, fazê-lo com mudanças significativas o suficiente para tornar possível a evolução. Já em 1944, Erwin Schrodinger pode ter fornecido uma pista para a reprodução e evolução orgânicas. Em *O que é a vida?* esse eminente físico observou que "a parte mais essencial de uma célula viva -a fibra cromossômica- pode ser adequadamente chamada de cristal aperiódico". A "fibra cromossômica" não se repete apenas e cresce de maneira aditiva, como um cristal "periódico"; ao contrário, muda significativamente para gerar novas formas -mutações- que iniciam e levam adiante desenvolvimentos herdados e evolutivos.

Graham Cairns-Smith avançou outra hipótese (uma entre as muitas agora propostas e acessível em breve) que podem ajudar a esclarecer a natureza dos processos iniciais de reprodução. Cairns-Smith enfatiza que o DNA é instável demais quimicamente, para sobreviver à radiação e ao calor aos quais a superfície da Terra primitiva foi exposta. Numa analogia que poderia melhorar, Cairns-Smith compara o DNA com uma "fita magnética: é muito eficiente se proporcionado um ambiente adequadamente protetor, matérias-primas usinadas adequadamente e equipamento de gravação adequadamente complexo". Esse equipamento de usinagem, ele afirma, pode ser encontrado no próprio mundo inorgânico:

Com várias outras considerações, isso leva [Cairns-Smith] à ideia de uma forma de processo de cristalização como a máquina de impressão, com algum tipo de defeitos de cristal como elementos formadores de padrões. Sendo tão específico quanto possível, uma argila do tipo mica parecia a possibilidade mais promissora.

No mínimo, a hipótese de Cairns-Smith sugere que a vida, à sua maneira e seguindo sua própria evolução genética, não é

milagrosamente separada dos fenômenos existentes no mundo inorgânico. Não pretendo sugerir que a biologia possa ser reduzida à física, assim como a sociedade não pode ser reduzida à biologia. Na medida em que Cairns-Smith sugere que certos cristais de argila poderiam ser modelos de material reprodutivo orgânico e, assim, lançar a evolução de formas secundárias e ainda mais avançadas de materiais hereditários orgânicos, ele também sugere que a natureza pode ser unificada por certas tendências comuns. Tais tendências compartilhariam uma origem semelhante na realidade do cosmos, ainda que funcionem diferentemente em diferentes níveis de auto-organização.

Meu argumento aqui é que a substância e suas propriedades não são separáveis da vida. A concepção de Henri Bergson da biosfera como um fator de "redução de entropia", em um cosmos que supostamente está se movendo em direção a uma maior entropia ou desordem, pareceria fornecer à vida uma lógica cósmica para a existência. O fato de as formas de vida terem essa função não precisa sugerir que o universo foi "projetado" exogenamente por um demiurgo sobrenatural. Mas sugere que a "matéria" ou substância possui propriedades autoorganizadas inerentes, não menos válidas que a massa e o movimento atribuídos a ela pela física newtoniana.

Também não há uma falta tão grande de dados, em comparação com os atributos convencionais da "matéria", que torna implausíveis as novas propriedades. No mínimo, a ciência deve ser o que a natureza realmente é; e na natureza, a vida é (para usar a terminologia bergsoniana) uma força contrária à segunda lei da termodinâmica -ou um fator de "redução da entropia". A auto-organização da substância em formas cada vez mais complexas -de fato, a importância da própria forma como correlato de função e da função como correlato de autoorganização- implica a atividade incessante para alcançar a estabilidade. Que a estabilidade, assim como a complexidade, é um "objetivo" da substância; essa complexidade, não apenas a inércia, contribui para a estabilidade; e, finalmente, essa complexidade é uma característica fundamental da evolução orgânica e de uma interpretação ecológica das interações bióticas -todos esses conceitos tomados em conjunto são maneiras de entender a natureza como tal, não meros caprichos místicos. Eles são sustentados mais por evidências do que os preconceitos teóricos que

ainda existem hoje contra um universo carregado de significado, na verdade, ousar dizer, com significado *ético*.

Isso está claro: não podemos mais estar satisfeitos com uma matéria "morta" passiva que, por sorte, se acumula na substância viva. O universo testemunha uma substância sempre em *desenvolvimento* - e não apenas uma substância "em movimento", cujo atributo mais dinâmico e criativo é sua capacidade incessante de auto-organização em formas cada vez mais complexas. A fecundidade natural se origina principalmente do crescimento, não das "mudanças" espaciais de localização. Nem podemos remover a forma de seu lugar central nesse processo de desenvolvimento e crescimento, ou funcionar como um correlato indispensável da forma. O universo ordenado que torna a ciência um projeto possível e seu uso de um significado lógico - matemáticas- significativo pressupõe a correlação da forma com a função.<sup>62</sup> Nesta perspectiva, a matemática serve não apenas como a "linguagem" da ciência, mas também como o logotipo da ciência. Esse *logos* científico é acima de tudo um projeto viável, porque compreende um logotipo que herda na natureza -o "objeto" da investigação científica.

Uma vez que ultrapassamos o limiar de uma atitude puramente instrumental em relação à "linguagem" das ciências, podemos admitir ainda mais atributos em nossa descrição da substância orgânica que chamamos de vida. Concebida como substância que é perpetuamente automantida ou metabólica, bem como de desenvolvimento, a vida estabelece mais claramente a existência de outro atributo: simbiose. Dados recentes apoiam a visão de que o naturalismo mutualista de Peter Kropotkin não se aplica apenas a relacionamentos dentro e entre espécies, mas também se aplica morfológicamente dentro e entre formas celulares complexas. Como William Trager observou mais de uma década atrás:

---

<sup>62</sup> A matemática a que me refiro é tanto uma matemática de forma quanto de quantidade -de fato, enfaticamente mais. A esse respeito, sigo a tradição grega, não a do final Renascimento, e a verdade que é inerente à ênfase pitagórica na forma, em vez da galileia em quantidade. Esquecemos muito facilmente que a matemática foi vítima do instrumentalismo e do mito do método, nada menos como foram a ética e filosofia.

O conflito na natureza entre diferentes tipos de organismos tem sido popularmente expressa em frases como "luta pela existência" e "sobrevivência dos mais aptos". Poucas pessoas percebem que a cooperação mútua entre diferentes tipos de organismos -simbiose- é igualmente importante e que o "mais apto" pode ser o que mais ajuda o outro a sobreviver.

Intencional ou não, a descrição de Trager do "mais apto" não é meramente um julgamento científico feito por um eminente biólogo; é também um julgamento ético semelhante ao que Kropotkin derivou de seu próprio trabalho como naturalista e de seus ideais como anarquista. Trager enfatizou que a integração "quase perfeita" de "microrganismos simbióticos na economia do hospedeiro ... levou à hipótese de que certas organelas intracelulares poderiam ter sido originalmente microrganismos independentes". Assim, os cloroplastos responsáveis pela atividade fotossintética em plantas com células *eucarióticas* ou nucleadas, são estruturas discretas que se replicam por divisão, têm seu próprio DNA distinto muito semelhante ao das bactérias circulares, sintetizam suas próprias proteínas e são limitadas por duas membranas unitárias.

O mesmo se aplica à "casa de força" da célula eucariótica, suas mitocôndrias. A pesquisa mais significativa nessa área remonta à década de 1960 e foi desenvolvida com grande entusiasmo por Lynn Margulis em seus artigos e livros sobre evolução celular. As células eucarióticas são as unidades morfológicas de todas as formas complexas de vida animal e vegetal. O protista e os fungos também compartilham essas estruturas celulares bem nucleadas. Os eucariotos são aeróbicos e incluem subunidades ou organelas claramente formadas. Por outro lado, os *procariontes* carecem de núcleos; são anaeróbicos, menos especializados que os eucariotos e, de acordo com Margulis, instituem os predecessores evolucionários dos eucariotos. De fato, são as únicas formas de vida que poderiam sobreviver e florescer na atmosfera primitiva da Terra, com seus meros traços de oxigênio livre.

Margulis argumentou e estabeleceu amplamente que as células eucarióticas consistem em arranjos simbióticos altamente funcionais de procariontes que se tornaram totalmente interdependentes com outros constituintes. Os flagelos eucarióticos, ela supõe, derivam de

espiroquetas anaeróbias; mitocôndrias, de bactérias procarióticas capazes de respirar e fermentar; e cloroplastos vegetais, de "algas verde-azuladas", recentemente reclassificadas como cianobactérias. A teoria, agora quase uma convenção biológica, sustenta que os ancestrais fagocitários do que iria se tornar eucariotos absorviam (sem digerir) certas espiroquetas, protomitocôndrias (que, sugere Margulis, podem ter invadido seus hospedeiros) e, no caso de células fotossintéticas, cianobactérias cocóides e cloroxibactérias. Assim, os filós existentes de formas de vida aeróbias multicelulares tiveram origem em um processo simbiótico que integrou uma variedade de microorganismos no que pode razoavelmente ser chamado de organismo colonial, a célula eucariótica. O *mutualismo*, não a predação, parece ter sido o princípio norteador da evolução das formas de vida aeróbicas altamente complexas que são comuns hoje em dia.

A perspectiva de que a vida e todos os seus atributos estejam latentes em substância enquanto tal, de que a evolução biológica esteja profundamente enraizada na simbiose ou no mutualismo, indica o quanto é importante reconceitualizar nossa noção de "matéria" como substância *ativa*. Como Manfred Eigen colocou, a autoorganização molecular sugere que a evolução "parece ser um evento inevitável, dada a presença de certa matéria com propriedades autocatalíticas especificadas e sob a manutenção do fluxo de energia finito (livre) [ou seja, energia solar] é necessário compensar a produção constante de entropia". De fato, essa atividade autoorganizada se estende além do surgimento e evolução da vida até os fatores aparentemente inorgânicos que produziram e mantêm um "ambiente" favorável aos aliados bióticos para o desenvolvimento de formas de vida cada vez mais complexas. Como observa Margulis, resumindo a hipótese de Gaia que ela e James E. Lovelock desenvolveram, a suposição tradicional de que a vida foi forçada meramente a adaptar-se a um "ambiente" independente, determinado geologicamente e meteorologicamente não é mais sustentável. Esse dualismo entre o mundo vivo e o mundo não-vivo (que se baseia em mutações pontuais acidentais nas formas de vida que determinam quais espécies evoluirão ou perecerão) está sendo substituído pela noção mais desafiadora de que a vida "cria grande parte de seu próprio ambiente". Margulis observa. "Certas propriedades da

atmosfera, sedimentos e hidrosfera são controladas pela e para a biosfera".

Ao comparar planetas sem vida como Marte e Vênus com a Terra, Margulis observa que a alta concentração de oxigênio em nossa atmosfera é anômala em contraste com os mundos de dióxido de carbono dos outros planetas. Além disso, "a concentração de oxigênio na atmosfera da Terra permanece constante na presença de nitrogênio, metano, hidrogênio e outros reagentes em potencial". A vida, com efeito, exerce um papel ativo na manutenção de moléculas de oxigênio livres e sua relativa constância na atmosfera da Terra. O mesmo se aplica à alcalinidade e ao notável grau de níveis moderados de temperatura da superfície da Terra. A singularidade e anomalias da atmosfera da Terra

estão longe de serem aleatórios. Pelo menos o "núcleo", as regiões tropical e temperada, superfície e atmosfera [as temperaturas] são enviadas a partir dos valores deduzidos pela interpolação entre os valores de Marte e Vênus e os desvios são de cerca de 22°C, e o pH é um pouco acima de 8. Essas anomalias em todo o planeta persistiram por muito tempo; a composição quimicamente bizarra da atmosfera da Terra prevaleceu por milhões de anos, mesmo que os tempos de permanência dos gases reativos possam ser medidos em meses e anos.

Margulis conclui que

é altamente improvável que apenas o acaso responda pelo fato de que a temperatura, pH e a concentração de elementos nutricionais têm sido por períodos de tempo imensos, apenas aqueles ideais para a vida. Parece especialmente improvável quando é óbvio que os principais perturbadores dos gases atmosféricos são organismos -principalmente micróbios ... Parece bastante mais provável que a energia é gasta pela biota ativamente para manter essas condições.

Finalmente, a Síntese Moderna, para usar o termo de Julian Huxley para o modelo neo-darwiniano de evolução orgânica em vigor desde o início da década de 1940, também foi desafiado por ser muito estreito e talvez mecanicista em sua perspectiva. A imagem de um ritmo lento de mudança evolutiva emergente da interação de

pequenas variações, selecionadas por sua adaptabilidade ao ambiente, não é mais tão suportável quanto parecia pelos fatos reais do registro fóssil. A evolução parece ser mais esporádica, marcada por mudanças rápidas ocasionais, muitas vezes atrasadas por longos períodos de estase. Gêneros altamente especializados tendem a especiar e se extinguir devido aos nichos muito estreitos e restritos que ocupam ecologicamente, enquanto gêneros bastante generalizados mudam mais lentamente e se extinguem com menos frequência devido aos ambientes mais diversificados em que podem existir. Essa "hipótese do efeito", proposta por Elizabeth Vrba, sugere que a evolução tende a ser um esforço imanente e não o produto de forças seletivas externas. Mutações aparecem mais como mosaicos intencionais do que pequenas mudanças semelhantes a arranhões na estrutura e função das formas de vida. Como comenta um observador, "Considerando que a seleção de espécies coloca as forças da mudança nas condições ambientais, a Hipótese de Efeito analisa parâmetros internos que afetam as taxas de especiação e extinção".

A noção de pequenas mutações pontuais graduais (uma teoria que concorda com a mentalidade vitoriana de mudanças evolutivas estritamente fortuitas) pode ser contestada apenas por razões genéticas. Não apenas um gene, mas um cromossomo, ambos em combinações variadas, podem ser alterados quimicamente e mecanicamente. As alterações genéticas podem variar de mutações pontuais "simples", através de genes saltadores e elementos transponíveis, a grandes rearranjos cromossômicos. Também está claro, principalmente a partir de trabalhos experimentais, que são possíveis permutações de mudanças morfológicas determinadas geneticamente. Pequenas alterações genéticas podem dar origem a modificações morfológicas menores ou maiores; o mesmo vale para grandes mudanças genéticas.

A observação de Trager de que as espécies "mais aptas" podem muito bem ser "as que mais ajudam a outra a sobreviver" é uma excelente fórmula para reformular o quadro tradicional da evolução natural como um quadro competitivo sem sentido, ensanguentado pela luta pela sobrevivência. Existe uma rica literatura, que remonta ao final do século XIX, que enfatiza o papel desempenhado pela cooperação intraespecífica e interespecífica na promoção da sobrevivência das formas de vida no planeta. O famoso *Mutual Aid*



de Kropotkin resumiu os dados na virada do século e, aparentemente, acrescentou a palavra "mutualismo" ao vocabulário biológico da simbiose. Os capítulos iniciais do livro resumem o trabalho contemporâneo sobre o assunto, suas próprias observações no leste da Ásia e uma variedade considerável de dados sobre insetos, caranguejos, pássaros, as "associações de caça" de mamíferos carnívoros, "sociedades" de roedores e similares. O material é amplamente intraespecífico; "mutualistas" biológicos de um século atrás não enfatizavam os sistemas de apoio interespecíficos que agora sabemos serem mais difundidos do que Kropotkin poderia ter imaginado. Buchner escreveu um grande volume (1953) sobre a endossimbiose de animais apenas com microrganismos vegetais; Henry compilou um trabalho em dois volumes, *Symbiosis*, que traz o estudo desse assunto até meados da década de 1960. A evidência da simbiose interespecífica, particularmente o mutualismo, é nada menos que massiva. Ainda mais do que o *Apoio Mútuo* de Kropotkin, o trabalho de Henry traça a evidência de relações mutualísticas a partir das relações de apoio interespecíficas de rizobias e leguminosas, através de associações de plantas, simbiose de comportamento em animais e os grandes mecanismos reguladores que respondem pela homeostase nas relações biogeoquímicas em todo o planeta.

"Aptidão" raramente é biologicamente significativa, como mera sobrevivência e adaptação de espécies. Deixado nesse nível superficial, torna-se um empreendimento adaptativo quase pessoal que falha em atender à necessidade de todas as espécies de sistemas de suporte à vida, sejam elas autotróficas ou heterotróficas. A teoria evolucionária tradicional tende a abstrair uma espécie de seu ecossistema, isolá-la e lidar com sua sobrevivência de uma maneira notavelmente abstrata. Por exemplo, a interação mútua entre formas de vida fotossintéticas e herbívoros, longe de fornecer evidências da forma mais simples de "predação" ou heterotrofia, é de fato indispensável à fertilidade do solo a partir de resíduos de animais, distribuição de sementes e retorno (via morte) de organismos volumosos para um ecossistema sempre enriquecido. Até grandes carnívoros que atacam grandes herbívoros têm uma função vital no controle seletivo de grandes variações populacionais, removendo animais enfraquecidos ou velhos para os quais a vida se tornaria uma forma de "sofrimento".

Ironicamente, barateia o significado de sofrimento e crueldade reais para reduzi-los à dor e à predação, assim como barateia o significado de hierarquia e dominação para desinstitucionalizar esses termos socialmente carregados e dissolvê-los nos elos transitórios individuais entre indivíduos mais ou menos agressivos dentro de uma agregação animal específica. O medo, a dor e a morte rápida e comum que uma matilha de lobos traz a um caribu doente ou velho são evidências não de sofrimento ou crueldade na natureza, mas de um modo de morrer que está integralmente ligado à renovação orgânica e à estabilidade ecológica. O sofrimento e a crueldade pertencem adequadamente ao reino da angústia pessoal, da aflição desnecessária e da degradação moral daqueles que atormentam a vítima. Essas noções não podem ser aplicadas à remoção de um organismo que não pode mais funcionar em um nível que torne sua vida tolerável. É pura distorção associar toda dor ao sofrimento, toda predação e crueldade. Sofrer a angústia da fome, ferimentos psíquicos, insegurança, negligência, solidão e morte nas guerras, bem como traumas prolongados e doenças terminais, não podem ser equiparados à dor muitas vezes breve associada à predação e ao fato desconhecido da morte. Os espasmos da natureza raramente são tão cruéis quanto as aflições altamente organizadas e sistemáticas que a sociedade humana visita sobre seres saudáveis e vitais, animais e aflições humanas que somente a astúcia da mente hominídea pode inventar.

Nem a dor, a crueldade, a agressão nem a competição explicam satisfatoriamente o surgimento e a evolução da vida. Para uma melhor explicação, devemos também recorrer ao mutualismo e a um conceito de "condicionamento físico" que reforce os sistemas de apoio aos aparentemente "mais aptos". Se estamos preparados para reconhecer a natureza autoorganizada da vida, o papel decisivo do mutualismo como seu ímpeto evolutivo obriga a redefinir a "aptidão" em termos do aparato de suporte de um ecossistema. E se estamos preparados para ver a vida como um fenômeno que pode moldar e manter o próprio "ambiente" considerado a fonte "seletiva" de sua evolução, surge uma pergunta crucial: será mais significativo falar em "seleção natural" como força motriz da evolução biológica? Ou devemos agora falar em "interação natural" para levar em consideração o próprio papel da vida na criação e orientação das

"forças" que explicam sua evolução? A biologia contemporânea nos deixa com uma imagem de interdependências orgânicas que, de longe, provam ser mais importantes na formação de formas de vida do que um Darwin, um Huxley ou os formuladores da Síntese Moderna jamais poderiam ter previsto. A vida é necessária não apenas para sua própria manutenção, mas para sua própria formação. "Gaia" e subjetividade são mais do que os efeitos da vida; eles são seus atributos integrais.

A grandeza de uma autêntica sensibilidade ecológica, em contraste com o ambientalismo superficial tão prevalente hoje em dia, é que ela nos permite generalizar da maneira mais radical essas inter-relações fecundas e solidárias e sua dependência da variedade como fundamento da estabilidade. Uma sensibilidade ecológica nos dá uma visão coerente, que é explicativa no sentido mais significativo do termo e quase abertamente *ética*.

Desde a distante era helênica até o início do Renascimento, a natureza era vista primariamente como uma fonte de orientação ética, um meio pelo qual o pensamento humano encontrava sua orientação normativa e coerência. A natureza não humana não era externa à natureza humana e à sociedade. Pelo contrário, a mente fazia parte exclusiva de um *logos* cósmico que fornecia critérios objetivos para conceitos sociais e pessoais de bem e mal, justiça e injustiça, beleza e feiura, amor e ódio -de fato, por um número interminável de valores pelos quais guiar-se para a conquista da virtude e da boa vida. As palavras *dike* e *andike* -justiça e injustiça- permeavam as cosmologias dos filósofos gregos da natureza. Eles permanecem em muitas variações terminológicas como parte do jargão da ciência natural moderna -notadamente em palavras como "atração" e "repulsa".

As falácias da cosmologia arcaica geralmente não se baseiam em sua orientação ética, mas em sua abordagem dualista da natureza. Apesar de toda a ênfase na especulação à custa da experimentação, a cosmologia antiga errou mais quando tentou juntar uma natureza fecunda e autoorganizada com uma força vitalizadora, alheia ao próprio mundo natural. O Dique de Parmênides, como o *élan vital* de Henri Bergson, substitui as propriedades autoorganizadas da

natureza, não motivando forças dentro da natureza que representam um mundo ordenado. Existe um dualismo latente nas cosmologias monísticas que tentam trazer a humanidade e a natureza à semelhança ética -um *deus ex machina* que corrige desequilíbrios tanto no cosmos desequilibrado quanto na sociedade irracional. A verdade usa uma coroa invisível na forma de Deus ou Espírito, pois nunca se pode confiar que a natureza se desenvolva por seus próprios motivos espontâneos, assim como não se pode confiar que o corpo político que nos foi legado por "civilização" possa gerenciar seus próprios assuntos.

Esses arcaísmos, com suas nuances teológicas e suas teleologias rigorosamente formuladas, foram justamente vistos como armadilhas socialmente reacionárias. De fato, eles mancharam as obras de Aristóteles e Hegel tão certamente quanto hipnotizaram as mentes dos escolares medievais. Mas os erros da filosofia clássica da natureza não residem em seu projeto de extrair uma ética da natureza, mas no espírito de dominação que a envenenou desde o início com um "árbitro" sobrenatural presidente, muitas vezes autoritário, que pesava e corrigia os desequilíbrios ou "injustiças" que surgiram na natureza. Portanto, os deuses antigos estavam lá o tempo todo, por mais racionalistas que essas cosmologias possam parecer; eles tiveram que ser exorcizados a fim de tornar um continuum ético entre natureza e humanidade mais significativo e democrático. Tragicamente, o pensamento do Renascimento tardio dificilmente era mais democrático do que seus antecedentes, e nem Galileu na ciência nem Descartes na filosofia executaram satisfatoriamente esse ato tão necessário da cirurgia. Eles e seus herdeiros mais recentes *separaram* os domínios da natureza e da mente, recriando divindades próprias na forma de preconceitos científicos e epistemológicos que não são menos contaminados pelo domínio do que a tradição clássica que eles demoliram.

Hoje, somos confrontados com a possibilidade de permitir que a natureza -não Dike, Justitia, Deus, Espírito ou um elã vital -se abra para nós eticamente em seus *próprios* termos. O mutualismo é um bem intrínseco em virtude de sua função de promover a evolução da variedade natural. Não exigimos dikes, por um lado, ou cânones da "objetividade científica", por outro, para afirmar o papel da comunidade como um desiderato na natureza e na sociedade. Da

mesma forma, a *liberdade* é um bem intrínseco; suas reivindicações são validadas pelo que Hans Jonas chamou tão perceptivamente de "interioridade" das formas de vida, sua "identidade orgânica" e "aventura da forma". O esforço claramente visível, risco, na verdade o auto-reconhecimento, que todo ser vivo exerce no curso de "sua precária continuidade metabólica" para se preservar revela, mesmo no mais rudimentar dos organismos, um senso de identidade e atividade seletiva que Jonas muito apropriadamente chamava evidência de "liberdade germinal".

Finalmente, da complexidade e variedade cada vez maiores que elevam as partículas subatômicas através do curso da evolução às formas de vida conscientes e auto-reflexivas que chamamos de seres humanos, não podemos deixar de especular sobre a existência de um *telos* amplamente concebido e uma subjetividade latente em substância que eventualmente produz mente e intelectualidade. Na reatividade da substância, na sensibilidade dos microrganismos menos desenvolvidos, na elaboração de nervos, gânglios, medula espinhal e no desenvolvimento em camadas do cérebro, percebe-se uma evolução da mente tão coerente e convincente que existe uma forte tentação de descrevê-la com o termo de Manfred Eigen, "inevitável". É difícil acreditar que a mera fortuna seja responsável pela capacidade das formas de vida de responder neurologicamente aos estímulos; desenvolver sistemas nervosos altamente organizados; ser capaz de prever, ainda que vagamente, os resultados de seu comportamento e depois conceituar essa previsão de forma clara e simbólica. Uma verdadeira história da mente pode ter que começar com os atributos da própria substância; talvez nos esforços ocultos ou encobertos dos cristais mais simples de se perpetuar, na evolução do DNA de fontes químicas desconhecidas até um ponto em que ele compartilhe um princípio de replicação já presente no mundo inorgânico e na especiação de não-vida, bem como moléculas vivas como resultado dessas características intrínsecas auto-organizadas da realidade que chamamos de "propriedades".

Portanto, nosso estudo da natureza -todas as filosofias arcaicas e preconceitos epistemológicos à parte- exibe um padrão autoevolutivo, um "grão", por assim dizer, que é implicitamente ético. Mutualismo, liberdade e subjetividade não são valores ou preocupações estritamente humanos. Aparecem, ainda que

germinalmente, em processos cósmicos e orgânicos maiores, que não exigem que um Deus aristotélico os motive, nem que o espírito hegeliano os vitalize. Se a ecologia social fornecer pouco mais do que um foco coerente da unidade de mutualismo, liberdade e subjetividade como aspectos de uma sociedade cooperativa livre de dominação e guiada pela reflexão e pela razão, removerá as tensões que manchavam a ética naturalista de seu começo; proporcionará à humanidade e à natureza uma voz ética comum. Não precisaríamos mais de um dualismo cartesiano e, mais recentemente, um neokantiano que deixa a natureza muda e com a mente isolada do mundo maior dos fenômenos ao seu redor. Viciar a comunidade, deter a espontaneidade que está no cerne de uma realidade autoorganizada em direção a uma complexidade e racionalidade cada vez maiores, abreviar a liberdade -essas ações atravessariam a natureza, negariam nossa herança em seus processos evolutivos e dissolveriam nossa legitimidade e função no mundo da vida. Nada menos do que essa legitimação com raízes éticas estaria em jogo -todas as suas consequências ecológicas sombrias- se não conseguirmos alcançar uma sociedade ecológica e articular uma ética ecológica.

Mutualismo, auto-organização, liberdade e subjetividade, coerente pelos princípios de unidade da ecologia social na diversidade, espontaneidade e relações não hierárquicas, são, portanto, fins em si mesmos. Além das responsabilidades ecológicas que eles conferem à nossa espécie como a voz autoreflexiva da natureza, eles literalmente nos definem. A natureza não "existe" para nós a usarmos; simplesmente nos legitima, como também legitima nossa singularidade ecológica. Como o conceito de "ser", esses princípios da ecologia social não requerem explicação, apenas verificação. Eles são os elementos de uma *ontologia* ética, não as regras de um jogo que podem ser alteradas para atender às necessidades pessoais.

Uma sociedade que atravessa o eixo desta ontologia levanta toda a questão de sua própria realidade como uma entidade significativa e racional. A "civilização" nos deixou uma visão da alteridade como "polarização" e "desafio" e da "interioridade" orgânica como uma "guerra" perpétua pela autoidentidade. Essa visão ameaça subverter totalmente a legitimação ecológica de humanidade e a realidade da sociedade como uma dimensão potencialmente

racional do mundo à nossa volta. Presos à falsa percepção de uma natureza que se opõe perpetuamente à nossa humanidade, redefinimos a própria humanidade para significar conflito como condição de pacificação, controle como condição de consciência, domínio como condição de liberdade e oposição como condição para reconciliação. Dentro desse contexto implicitamente autodestrutivo, estamos construindo rapidamente o Valhalla que quase certamente se tornará uma armadilha, em vez de uma fortaleza contra as chamas de Ragnarok que tudo consomem.

No entanto, uma dispensação filosófica e social completamente diferente pode ser lida a partir do conceito de alteridade e interioridade da vida – uma que, pelo menos em espírito, não é diferente da dos Wintu e Hopi. Dado um mundo que a própria vida tornou propícia à evolução -digna, benigna, em vista de uma visão ecológica mais ampla da natureza-, podemos formular uma ética de complementaridade nutrida pela variedade, em vez de uma que proteja a interioridade individual de uma alteridade ameaçadora e invasiva. De fato, a interioridade da vida pode ser vista como uma expressão de equilíbrio, não como mera resistência à entropia e ao término de toda atividade. A própria entropia pode ser vista como uma característica de um metabolismo cósmico maior, com a vida como sua dimensão anabólica. Por fim, a individualidade pode ser vista como resultado de integração, comunidade, apoio e compartilhamento sem perda de identidade individual e espontaneidade pessoal.

Assim, duas alternativas nos confrontam. Podemos tentar acalmar o espírito antagônico de Odin, guerreiro da Idade do Bronze, pacificar a ele e a seus companheiros e talvez ventilar Valhalla com o sopro da razão e da reflexão. Podemos tentar consertar os tratados esfarrapados que antes mantinham o mundo tão precariamente e trabalhar com eles da melhor maneira possível. Na plenitude do tempo, Odin pode ser persuadido a deixar de lado sua lança, largar sua armadura e prestar-se à doce voz da compreensão racional e do discurso.

Ou nossos esforços podem dar uma guinada radical: derrubar Odin, cuja cegueira parcial é evidência de uma sociedade irremediavelmente abortada. Podemos abandonar os mitos contratuais que "harmonizavam" um mundo inerentemente dividido,

que o épico nórdico mantinha junto com correntes e banimentos. Será então nossa responsabilidade criar um novo mundo e uma nova sensibilidade com base na autoreflexividade e na ética da qual somos herdeiros, como resultado do impulso implacável da evolução em direção à consciência. Podemos tentar recuperar nossa legitimidade como plenitude de espírito no mundo natural -como o racional que *favorece* a diversidade natural e integra o funcionamento da natureza com uma eficácia, certeza e direcionamento que são essencialmente incompletos na natureza não humana.

A "civilização", como a conhecemos hoje, é mais muda do que a natureza pela qual professa falar e mais cega do que as forças elementares que professa controlar. De fato, a "civilização" vive no ódio ao mundo ao seu redor e no ódio sombrio de si mesma. Suas cidades destruídas, terras desperdiçadas, ar e água envenenados e ganância mesquinha constituem uma acusação diária de sua odiosa imoralidade. Um mundo tão humilhado pode muito bem estar além da redenção, pelo menos dentro dos termos de sua própria estrutura institucional e ética. As chamas de Ragnarok purificaram o mundo dos nórdicos. As chamas que ameaçam engolir nosso planeta podem deixá-lo irremediavelmente hostil à vida -uma testemunha morta do fracasso cósmico. Mesmo que a história deste planeta, incluindo a história humana, tenha sido tão cheia de promessas, esperança e criatividade, ela mereça um destino melhor do que o que parece enfrentar nos próximos anos.



# NOTAS

Com exceção de frases curtas e conhecidas, todas as citações diretas de outras fontes são citadas nas notas a seguir. Além disso, existem fontes frequentes para fornecer material de apoio às ideias apresentadas no texto.

## Introdução

Lewis Herber (pseud.), "The Problem of Chemicals i Food," in *Contemporary Issues*, Vol. 3, No. 12 (1952), pp. 206-41 .

Lewis Herber (pseud.) and Gotz Ohly, *Lebensgefährliche Lebensmittel* (Munich: Hans Georg Mueller Verlag, 1955) .

Lewis Herber (pseud.), *Our Synthetic Environment* (New York: Alfred A. Knopf, 1963); republished by Harper & Row (1974) under the author's real name.

Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1981).

Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism* (Palo Alto: Ramparts Press, 1970); also available fom Black Rose Books, Montreal.

Quote on class struggle from Karl Marx and Frederick Engels, "*The Communist Manifesto*," in *Selected Works*, Vol. I (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 108 .

G. W. P. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. I (New York: The Humanities Press, 1955), p. 24.

## Chapter 1: The Concept of Social Ecology

Norse account and quotations drawn from P. Grappin, "German Lands: The Mortal Gods," in *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1965), pp. 363-83.

G. W. P. Hegel, *Phenomenology of Mind* (New York: Humanities Press, 1931 edition), p. 79.

E. A. Gutkind, *Community and Environment* (New York: Philosophical Library, 1954), p. 9.

Charles Elton, *The Ecology of Invasions by Plants and Animals* (New York: John W. Wiley, 1953), p. 101 .

Allison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior* (New York: MacMillan Co., 1972), p. 172.

Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1976), p. 39.

Jane van Lawick-Goodall, *In the Shadow of Man* (New York: Delta Publishing Co., 1971), p. 123.

See Robert E. Park, *Human Communities* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952) for the classical statement of the Chicago School's viewpoint.

Hegel, *The Phenomenology of the Mind*, p. 81.

Ibid. , p. 68. The translation by Baille inaccurately renders this famous Hegelian maxim as "*The truth is the whole.*"

Marx's observation on "man" and the conditions for historical change appears in "The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon," in *Selected Works*, Vol. I (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 398.

Ernst Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, Band II (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967), pp. 806-7.

Aristotle, *Metaphysics* (Richard Hope Translation) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960), 1036b5-6." ... or they are materials to be given actualization," which Aristotle describes as entelechia or "fulfillment."

Benjamin R. Barber, *The Death of Communal Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1974), p. 5.

The quotation from Josef We ber appears in "The Ring of the Nibelung," (Wilhelm Lunen, pseud.), in *Contemporary Issues*, Vol. 5, No. 19, pp. 156-99.

## Chapter 2: The Outlook of Organic Society

Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1959), p. 42.

Ibid., p. 8.

Dorothy Eggan, "Instruction and Effect in Cultural Continuity," in *From Childhood to Adult*, John Middleton, ed. (New York: The Natural History Press, 1970), p. 117.

Lee, *Freedom and Culture*, p. 47.

Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (New York: Dell Publishing Co., 1966), p. 7.

Farley Mowatt, *The People of the Deer* (New York: Pyramid Publications, 1968), p. 142.

Gontran de Poncins, *Kabloona* (New York: Reynal & Hitchcock, 1941), photo caption.

Lucien Levy-Bruhl, "The Solidarity of the Individual with His Group" in *The Making of Man*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), pp. 249-78.

Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), pp. 11, 106.

Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Connecticut: Fawcett Publications, 1961), p. 18.

Lewis Mumford, *The City in History* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1961), p. 12.

Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 130.

## Chapter 3: The Emergence of Hierarchy

Pierre-Joseph Proudhon, *What Is Property*, Vol. (London: Bellamy Library, n.d.), p. 135.

Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers, 1964), p. 46. Translation altered to correspond more accurately to Marx's actual terminology.

See Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

Melville Jacobs, *Patterns in Cultural Anthropology* (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1964), p. 192. Considering the date of this observation, Jacobs' views are perhaps one of the earliest examples of such a criticism by a male anthropologist.

Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People* (New York: Vintage Books, 1958), p. 64.

Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Bantam Books, 1961), p. 65.

Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), p. 212.

Radin, *The World of Primitive Man*, p. 214.

La Barre, *The Ghost Dance*, p. 301.

Weston La Barre, *The Ghost Dance* (New York: Doubleday & Co., 1970), p. 107.

Radin, *The World of Primitive Man*, p. 215.

Manning Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems* (Scranton, Pennsylvania: Chaldler Publishing Co., 1966), p. 35.

Patrick Malloy, personal communication.

Karl Marx, "*The Future Results of British Rule in India*," in *Selected Works*, Vol. (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 499.

## Chapter 4: Epistemologies of Rule

Robert McAdams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1966).

Howard Press, "*Marx, Freud, and the Pleasure Principle*," in *The Philosophical Forum*, Vol. 11, No. 1 (1970), p. 36.

Jean Piaget, *The Construction of Reality in the Child* (New York: Ballantine Books, 1971), pp. x, xi.

Edward B. Tylor, "Animism" in *Primitive Culture* (London: Murray, 1873), excerpted in *The Making of Man*, V. F. Cleverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), p. 646.

R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1960), pp. 3-4.

Tylor, "Animism," p. 538.

Ivar Paulson, quoted in Weston La Barre, *The Ghost Dance* (New York: Doubleday & Co., 1970), p. 163.

H. and H. A. Frankfort, *et al.*, *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, 1949), p. 241.

Exodus 3:1 (Masoretic Text) .

Rudolph Bultmann, *Primitive Christianity* (New York: World Publishing Co., 1956), p. 15.

Frankfort, *Before Philosophy*, p. 244.

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 30-31.

See Havelock Ellis, "*The Love of Wild Nature*," in *From Rousseau to Proust* (New York: Charles Scribner & Sons, 1935), pp. 58-82.

Aristotle, *Politics* (Richard McKeon Translation), in *Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1941), 1257b35-40.

Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 130-31.

Alvin Gouldner, *Enter Plato* (New York: Harper & Row, 1971), p. 165.

Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), p. 249.

W. C. Willoughby, *The Soul of the Bantu* (New York: 1928), quoted in *ibid.*, p. 248.

## Chapter 5: The Legacy of Domination

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: The University of California Press, 1968), pp. 45-46.

Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder & Herder, 1972), pp. 247-48.

Colin M. Turnbull, *The Forest People* (New York: Simon and Schuster, 1962), pp. 154-55.

Peter Farb, *Man's Rise to Civilization* (New York: E. P. Dutton & Co., 1968), p. 137.

P. Drucker, "Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society," in *American Anthropologist* (1939), p. 58, quoted by Farb, *ibid.*, p. 138.

Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (Montreal: Black Rose Books; n.d., 1914 edition), pp. 178-79.

J-J Rousseau, *Social Contract* (New York: E. P. Dutton, 1950), p. 94.

Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (New York: Doubleday & Co., 1956), pp. 77-78.

Thucydides, *The Peloponnesian War* (New York: Modern Library, 1944), pp. 121-22.

Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Random House, 1973), pp. 409-10.

Karl Marx, *Capital*, Vol. I (New York: Random House, 1977), pp. 477-78.

Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1955), p. xi.

## Chapter 6: Justice -Equal and Exact

Karl Marx, *Capital*, Vol. I (New York: Random House, 1977), p. 679.

M. I. Finley, *Early Greece* (New York: W. W. Norton & Co., 1970), pp. 84-85.

Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder & Herder, 1972), p. 14.

Frederick Engels, *Anti-Dühring* (New York: International Publishers, 1939), pp. 157-58.

Howard Becker and Harry Elmer Barnes, *Social Thought From Lore to Science*, Vol. (New York: Dover Publications, 1961), pp. 87-88.

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 315.

Henry Maine, *Ancient Law* (Boston: Beacon Books, 1963), p. 157.

Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 130.

Archilochus quoted in Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (New York: Harper & Row, 1960), p. 49.

Epictetus, "Discourses of Epictetus," in *The Stoic and Epicurean Philosophers* (New York: Modern Library, 1940), p. 240. Emphasis added.

Paul's Letter to Philemon (New Jerusalem Bible).

St. Augustine, *The e City of God* (New York: Random House, 1950), p. 696.

Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Macmillan Publishing Co., 1962), p. 19ff.

John Locke, *The Second Treatise on Civil Government* (New York: New American Library, 1963), p. 332.

Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation in Ethics*, in *Writers on Ethics*, Joseph Katz, et al., ed. (New York: D. Van Nostrand Co., Inc., 1962), p. 93.

## Chapter 7: The Legacy of Freedom

Samuel Noah Kramer, *The Sumerians* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 79.

Ernst Bloch, *Man On His Own* (New York: Herder and Herder, 1970), p. 128.

Franz Neumann, *The Democratic and Authoritarian State* (New York: The Free Press of Glencoe, 1957), p. 6.

Gregory quoted in George H. Sabine, *A History of Political Thought* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), p. 224.

Bloch, *Man On His Own*, p. 133.

Cokaygne verse quoted in A. L. Morton, *The English Utopia* (London: Laurence & Wishart, Ltd., 1952), p. 18.

Tertullian quoted in Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1959), p. 142.

Hippolytus quoted in *ibid.* , p. 94-95.

Varlet quoted in George Woodcock, *Anarchism* (New York: The World Publishing Co., 1962), p. 58 .

Thomas Jefferson, "Letter to Destute Tracy," in *The Portable Thomas Jeferson*, M. D. Peterson, ed. (New York: Penguin Books, 1977), p. 524.

## Capter 8: From Saints to Selers

Egyptian scribe quoted in James Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York: Charles Scribner's Sons, 1933), p. 195fn.

Acts 2:44, 45; 4:32 (New Jerusalem Bible).

Barnabas, "Epistle to the Christians," quoted in Max Beer, *The General History of Socialism and Social Struggles*, Vol. I (New York: Russell & Russell, 1957), p. 200.

Justin the Martyr quoted ni Max Beer, *The General History of Socialism*, p. 20l.

Matthew 10:34.

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Harper & Row, 1961), p. 4.



Christopher Hill, *The World Turne Upside Down* (New York: Viking Press, 1972).

John Bail quoted in Jean Froissart, *Chronicles* (New York: Penguin Books, 1968), p. 212.

Kenneth Rexroth, *Communalism* (New York: Seabury Press, 1974), p. 88.

Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform or, True Magistrac Restored* (New York: Schocken Books, 1973), pp. 112, 134-42.

Jeffrey B. Russell, "The Brethern of the Free Spirit," in *Religious Dissent in the Middle Ages*, J. B. Russell, ed. (New York: John Wiley & Sons, 1971), p. 87-90.

A.L. Morton, *The World of the Ranters* (London: Laurence & Wishart, 1970), p. 70.

Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, pp. 256, 260.

## Chapter 9: Two Images of Technology

Aristotle, *Metaphysics* (McKeon Translation), in *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1968), 1098b.

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, i *ibid.*, 1140a10-20.

Aristotle, *Metaphysics*, in *ibid.*, 1046b.

Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 23.

Karl Marx, *Capital*, Vol. I (New York: Random House, 1977), pp. 283-84.

*Ibid.*, p. 89. Emphasis added.

Karl Marx, *Capital*, Vol. I, p. 128.

Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York: Harper & Row, 1971), p. 8.

Aristotle, *On the Heavens*, in *Basic Works of Aristotle*, 303a30.

Rene Dubos, *A God Within* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), p. 11.

## Chapter 10: The Social Matrix of Technology

See Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966) .

See James Mellaart, *Catal Hüyük* (New York: McGraw Hill, 1967).

J. Alden Mason, *The Ancient Civilization of Peru* (New York: Penguin Books, 1957), p. 121.

Henry Hodges, *Technology in the Ancient World* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), p. 19.

See Hesiod, *Works and Days* (Richard Lattimore Translation) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1973).

Mason, *The Ancient Civilization of Peru*, p. 184.

Leo Tolstoy, *Anna Karenina* (New York: New American Library, 1961), p. 282ff.

Fustel de Coulange, *The Ancient City* (New York: Doubleday, n.d.), p. 334.

## Chapter 11: The Ambiguities of Freedom

Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 8.

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 196), p. 236.

Paul Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), p. 10. Emphasis added.

Max Scheler quoted in William Leiss, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), p. 95.

Francis Bacon, "The Great Instauration," in *The English Philosophers*, E. A. Burt, ed. (New York: Modern Library, 1939), pp. 5-25.

Aristotle, *On Interpretation* (McKeon Translation), in *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1968), 19a22-29.

Aristotle, *On Generation and Corruption*, in *ibid.*, 336b27.

G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol . I (New York: Humanities Press, 1955), p. 22.

Stephan Toulmin and June Goodfield, *The Architechire of Matter* (New York: Harper & Row, 1962), p. 28.

Aristotle, *Politics*, in *The Basic Works of Aristotle*, 1278a8.

Claude Mosse, *The Ancient World at Work* (New York: W. W. Norton & Co., 1969), pp. 27-28. Emphasis added.

Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (New York: Harper & Row, 1964), p. 157.

Alexis de Tocqueville, *Journey*, quoted in John F. Kasson, *Civilizing the Machine* (New York: Penguin Books, 1976).

Kasson, *Civilizing the Machine*, p. 69.

See Joachim Israel, *Alienation* (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1971), pp. 23, 28.

G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1971), p. 305.

Robert Briffault, "The Evolution of the Human Species," in *The Making of Man*, V. F. Calverton , ed. (New York: Modern Library, 1931), pp. 765-66.

Quoted in Sidney Pollard, "Factory Discipline in the Industrial Revolution," *Economic History Review*, Vol. 16, No. 2 (1963), p. 256.

Quoted in Dan Clawson, *Bureacracy and the Labor Process* (New York: Monthly Review Press, 1980), p. 40. See also my "Listen, Marxist!" in *Post-Scarcity Anarchism* and an outstanding work on the subject of labor rationalization by John and Paula Zerzen, *Industrialism and Domestiction* (Seattle: Black Eye Press, 1979).

Frederick Engels, *The Housing Question* (Moscow: Progress Publishers, 1970).

Langdon Winner, *Autonomous Technology* (Cambridge: MIT Press, 1977).

## Chapter 12: An Ecological Society

Robert Briffault, "*The Evolution of the Human Species*," in *The Making of Man*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), p. 766.

Rabelais' account of his utopia must be read as a whole. See especially Francois Rabelais, *Gargantua and Pantagruel* (New York: Penguin Books, 1955), pp. 149-53.

Sade's views also require a full reading. See Marquis de Sade: *La Philosophie dans le Boudoir* (The Philosophy of the Bedroom) in *Selected Writings* (New York: British Book Center, n.d.), pp. 235-72.

Charles Fourier, *Harmonian Society: Selected Writings*, Mark Poster, ed. (New York: Doubleday & Co., 1971), p. 2. Poster's collection is perhaps the best and most intelligent selection of Fourier's writings in English with a very searching introduction by the editor. See also Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (New York: Harper & Row, 1962), pp. 197-248.

Maurice Blanchot quoted in Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), pp. 255-56.

Manuel, *The Prophets of Paris*, pp. 229, 239.

John F. C. Harrison, *Quest for the New Moral World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 48, 49.

Herbert Marcuse, *Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 22.

## Epilogue

Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1965), pp. 36-52.

Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (New York: Delta Books, 1966), p. 90. Emphasis added.

Erwin Schrodinger, *What is Life ? Mind and Matter* (New York: Cambridge University Press, 1944), p. 5. Emphasis added.

Graham Cairns-Smith, "*Genes Made of Clay*," in *The New Scientist*, October 24, 1974, p. 276.

William Trager: *Symbiosis* (New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1970), p. vii.

See Lynn Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution* (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1981).

Manfred Eigen, "*Molecular Self-Organization and the Early Stages of Evolution*," in *Quarterly Review of Biophysics*, Vol. 4, No. 2-3 (1971), p. 202.

Marguls, *Symbiosis in Cell Evolution*, pp. 348-49.

Vrba cited in Robert Lewin, "*Evolutionary Theory Under Fire*," in *Science*, Vol. 210, No. 1 (1980), p. 885.

Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, p. 82.

**PrintLeaks**  
MicroTiragens Artesanais  
publicarlit@hotmail.com