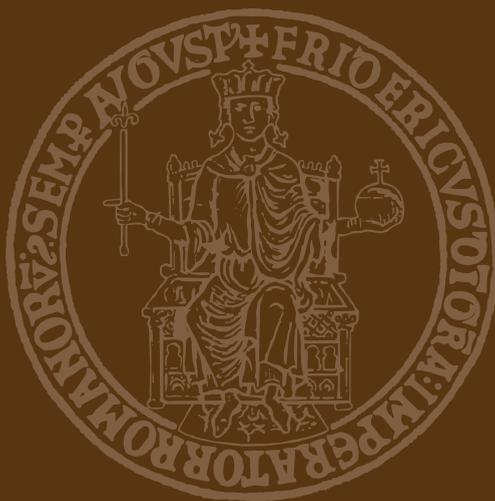


Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
19

APORIE DELL'INTEGRAZIONE EUROPEA: TRA UNIVERSALISMO UMANITARIO E SOVRANISMO

a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

19

Aporie dell'integrazione europea: tra universalismo umanitario e sovranismo

a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli

Federico II University Press



fedOA Press

Aporie dell'integrazione europea : tra universalismo umanitario e sovranismo /
a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli. – Napoli : FedOAPress, 2021. – 296 p. ;
24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 19).

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-099-7

DOI: 10.6093/978-88-6887-099-7

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II" (fondi per la ricerca 2020).

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

© 2021 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Introduzione</i> di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli	7
--	---

SEZIONE I. EUROPA: UN PROGETTO FILOSOFICO

Rosalia Peluso, <i>Le notti di Valpurga: l'Europa in Italia nei primi anni Trenta</i>	21
Vittorio Morfino, <i>La funzione arcontica della filosofia e l'Europa</i>	35
Fortunato M. Cacciatore, <i>Politiche del cosmopolitismo e dell'internazionalismo. Kant, Marx, Engels</i>	47
Gianluca Giannini, <i>EUtopia</i>	67
Silvério da Rocha e Cuhna, <i>Eurotopia: por uma ética da mundialidade (com pre-texto em Jürgen Moltmann)</i>	91

SEZIONE II. EUROPA: UN PROGETTO POLITICO IN CRISI

Marcello Boemio, <i>L'Europa in Carl Schmitt come spazio della misura</i>	115
Anna Pia Ruoppo, <i>Habermas e la sua concezione dell'Europa come una futura società mondiale a costituzione politica</i>	129
Luca Basso, <i>La crisi dell'Europa. A partire dalla lettura di Balibar</i>	141
Adalgiso Amendola, <i>Dopo la crisi della costituzione europea: soggettività e processi costituenti</i>	153
Irene Viparelli, <i>Sandro Mezzadra. Spunti per un'analisi della crisi europea</i>	169
Alessandro Arienzo, <i>Sovranismi d'Europa: le politiche migratorie e il destino dell'Unione</i>	183

SEZIONE III. EUROPA: UN PROGETTO (SOLO) ECONOMICO?

Salvatore Tinè, <i>I comunisti italiani e l'Europa</i>	199
Alexander Höbel, <i>L'unità politica dell'Europa: il dialogo tra Enrico Berlinguer e Altiero Spinelli</i>	231
Maurizio Donato, <i>Salari, catene del valore e mercati del lavoro nell'Unione Europea</i>	251
Salvatore D'Acunto, <i>Il mito del governo tecnocratico della moneta e il ruolo della BCE nella vicenda dell'Eurozona</i>	269
Note bio-bibliografiche	291

Eurotopia: por uma ética da mundialidade (com pretexto em Jürgen Moltmann)*

Silvério da Rocha e Cunha

1. *Sinais de crise na Modernidade tecno-económica*

A partir do momento em que a Europa se estruturou como Sistema de Estados Europeu, adotando a ideia de soberania nos termos de Jean Bodin, consolidando e iniciando a Modernidade, pode dizer-se que emergiu um enorme ramo de paradoxos: por um lado, não deixou de ser um continente composto por diversas unidades políticas em competição e de onde nunca foi afastada a guerra como meio privilegiado de resolução dos conflitos – e nesse sentido pode dizer-se que a Europa é um dos palcos mais guerreiros de toda a História da Humanidade –, um continente pleno de culturas muito particulares unificadas pelo pano de fundo judaico-cristão; por outro lado, passou a ser um continente que se lançou à conquista do mundo, graças ao pensamento tecnocientífico moderno que colocou no centro das sociedades europeias as ideias de movimento, certeza, racionalidade instrumental, cientismo tecnológico, ideologia eurocêntrica, tudo isto confluindo em superioridade militar e geoestratégica.

Deste paradoxo emergiram outras consequências igualmente paradoxais. O antropólogo político e pensador Georges Balandier (1920-2016) soube, de forma sofisticada, enumerá-las e analisá-las. Uma civilização em constante processo de rotura, mas mantendo continuidades subjacentes, ou, para usar uma bela expressão de Barthes: «Ser moderno é saber o que já não é possível»¹. Seguindo esta ideia, é o próprio Balandier que acrescenta um rol de características de que retiro uma outra talvez cheia de consequências: «a modernidade

* Este estudo foi conduzido pelo Centro de Investigação em Ciência Política (UIDB/CPO/00758/2020), Universidades do Minho/Évora e suportado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e pelo Ministério da Educação e Ciência através de fundos nacionais.

¹ G. Balandier, *Le Détour. Pouvoir et Modernité*, Fayard, Paris 1985, p. 131, obra que seguimos.

dá-se a apreender sob a forma de uma fuga sem fim»². Também, acrescenta, a Modernidade foi apagando os pontos de referência de “macro-temporalidades” em favor de temporalidades mais técnicas e limitadas, prospetivas e futurologistas, voluntaristas e decisionistas politicamente, fragmentárias e efémeras. E como em História os problemas não se resolvem e desaparecem, mas são, antes, substituídos por outros e novos problemas, boa parte deles são alimentados por aquilo que Balandier chama uma retórica que importa elementos novos e antigos, endógenos e exógenos, “sincréticos”, que se legitimam pelo recurso ao heteróclito³ contra o domínio da lógica “necessária” da era moderna assente nos pilares da «produção-organização-poder»⁴. E aqui inclui-se todo o cortejo de irracionalismos que Balandier vê surgir, de forma recorrente, a legitimar o novo tecnológico em articulação com a utopia entendida como mundo fechado e cercado, como o foram os momentos totalitários vividos na Europa do século XX, de que a utopia do “chão e do sangue” típica do nacional-socialismo⁵ e a de um futuro radioso indeterminado típica do estalinismo são exemplos, que normalmente «cria uma insensatez anti-mecânica»⁶, como disse Ernst Bloch (1885-1977), que gera uma falsa consciência que produz «zonas de sangue e de bruma dentro das quais tudo volta a ser recente»⁷, porquanto o novo é de difícil aparição e o ressentimento contra o existente é muito forte. Assim se compreende o discurso anti-estatal simultâneo ao discurso da ordem, de que a era de Reagan, sustenta Balandier, é um dos grandes exemplos até ao momento em que «recupera uma parte do velho fundo imaginário e moral americano: as crenças fundadoras, a força do indivíduo lançado em competição»⁸, entre outros mitos, onde toda a problemática histórica é “depurada” por uma ideia de progresso tecnológico linear e infinito. Desta série de contradições emergiu um momento histórico onde os modelos políticos tradicionais revelam uma debilidade estrutural para responder às interpelações desse momento. Estas podem sintetizar-se em certos tópicos nucleares: crise de legitimação dos sistemas políticos; crise da racionalização

² Ivi, p. 132.

³ Ivi, p. 137.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. M. Baptista Pereira, *Utopia e Apocalíptica nos Caminhos da Existência*, in Id., *Obras Completas*, II, F. Calouste Gulbenkian, Lisboa 2014, p. 719.

⁶ E. Bloch, *Herencia de Esta Época*, tr. e introdução de M. Salméron, Tecnos, Madrid 2019, p. 78.

⁷ *Ibidem*.

⁸ G. Balandier, *Le Détour. Pouvoir et Modernité*, cit., p. 171. Cfr. M. Gauchet, *L'Avènement de la Démocratie. IV—Le nouveau monde*, Gallimard, Paris 2017, pp. 63 ss., que seguimos.

das relações sociais e económicas; crise da cultura política; crise por causa da precariedade existencial e material; desconfiança relativamente aos atores políticos, que parecem apostados em gerir os partidos políticos como máquinas de integração ideológica e de clientes; a insustentabilidade ambiental dentro de um modelo predador dos recursos; a imposição da irracionalidade numérica; a irracionalidade política frente a uma crescente complexidade; a ascensão do populismo enquanto discurso que não possui uma visão própria e nova para as sociedades complexas. Em suma: crise da Modernidade, ou crise de algumas perspectivas modernas relativas aos temas essenciais da própria Modernidade?⁹

2. *Que Modernidade?*

Podemos abordar esta crise da Modernidade – que se manifesta de forma expressiva na crise europeia – usando criticamente três perspectivas.

2.1. Como notou Marcel Gauchet (1946)¹⁰, a queda do Muro de Berlim em 1989, bem como a primeira reorientação neoliberal nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, retiraram à Europa continental um sentido clássico do político, na medida em que até ao Sistema Internacional Mundial (1945-1991) era esse sentido que de algum modo marcava o todo social. A partir do momento em que a globalização surgiu como um facto consumado, os europeus perderam a noção da autonomia de uma sociedade racionalmente organizada rumo a finalidades de algum modo alicerçadas na evolução histórica. Segundo Gauchet, esta deslocação rumo ao neoliberalismo quebrou o sistema de referências europeu continental baseado em três pilares: «a luta pela igualdade contra a hierarquia, a luta pela representação da sociedade contra o domínio do político, a luta pela separação da religião e da política contra o poder confessional»¹¹. Deste quadro de referências saíram, quer o liberalismo laico e republicano, quer o socialismo revolucionário, de resto influentes no aparecimento das primeira e segunda gerações dos direitos humanos – os direitos políticos e os económicos e sociais –, bem como a conquista do sufrágio univer-

⁹ Cfr. por todos M. Franchi, A. Schianchi, *La Democrazia del nostro Scontento*, Carocci, Roma 2017.

¹⁰ M. Gauchet, *L'Avènement de la Démocratie*, cit., p. 91.

¹¹ *Ivi*, pp. 93-94.

sal, entre outros ideais. Segundo Gauchet, a globalização e o credo neoliberal vieram proceder de algum modo a uma “evaporação” destes fundamentos, o que conduz a uma poderosa confusão ideológica. Um outro aspeto sublinhado por este Autor é a «astenia presentista»¹² enquanto regime de historicidade, que dilui, quer as referências do passado, quer as do futuro. O mal-estar europeu não é, seja como for, suportável pelo exemplo dos Estados Unidos¹³, na medida em que também aqui é vítima dos efeitos de uma globalização que, estruturalmente, põe em xeque o próprio processo de evolução da civilização americana.

2.2. Igualmente Habermas (1929) constatou antes o facto de o horizonte moderno ter passado a tomar o presente como capaz de eternizar «a rutura com o passado como uma renovação continuada»¹⁴, dependendo a «Modernidade exclusivamente de si mesma e tendo de extrair de si mesma os seus elementos normativos»¹⁵. Daqui resulta segundo Habermas uma mescla entre pensamento histórico e pensamento utópico que percorre a Modernidade, no sentido de existir uma autêntica «peregrinação das energias utópicas rumo à consciência histórica» que passa a fazer parte do “espírito da época” que vem das revoluções da Modernidade até nós. Todavia, como bem acentua o Autor, este *surplus* de utopia sofre o «contrapeso conservador das experiências históricas». E é por isso que Habermas sublinha o carácter sempre ambíguo da utopia na era moderna, citando mesmo Fourier quando este disse que as utopias clássicas acabaram por nunca agradar a ninguém, porquanto não passaram de «um sonho do bem sem meios para levá-lo a cabo e sem método»¹⁶. Daí o “utopismo” ter sido sistematicamente criticado durante o século XIX, e mesmo no século XX, ainda que a utopia tenha sido reabilitada por Ernst Bloch e Karl Mannheim enquanto alternativa e possibilidade no âmbito do processo histórico.

Mas Habermas vai notar algo mais. Na verdade, a evolução das sociedades ocidentais, a começar pela europeia, tem vindo a conhecer uma progressiva

¹² Ivi, p. 95.

¹³ Cfr. V. Verdú, *El Planeta americano*, 10ª ed., Anagrama, Barcelona 2012.

¹⁴ Cfr. J. Habermas, *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans la Capitalisme Avancé*, tr. J. Lacoste, Payot, Paris 1978; Id., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, tr. R. Rochlitz, Fayard, Paris 2000; Id., *La Crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas*, in Id., *Ensayos Políticos*, tr. R. García Cotarelo, Ed. Crítica, Barcelona 1988, pp. 113 ss., que seguimos. Alguns períodos entre aspas são de Habermas, dispensando-nos de referi-los sistematicamente para não sobrecarregar as referências de rodapé.

¹⁵ Ivi, p. 113.

¹⁶ Ivi, p. 115.

erosão das energias utópicas que vieram a acompanhar o espírito de época. Com efeito, a ideia de futuro tornou-se mais estreita em grande medida por causa de um conjunto de efeitos perversos – típicos da sociedade do risco – que conduzem a um pessimismo difuso relativamente, não apenas à utopia concreta, mas também a um devir otimista das sociedades complexas. Habermas coloca mesmo a hipótese de duzentos anos depois de um percurso fundado numa promessa secular as esperanças utópicas estarem de novo a reconfigurar-se em termos religiosos¹⁷. Este Autor inclina-se, porém, para a não mudança do *Zeitgeist*, antes para o fim da utopia centrada na sociedade do trabalho que produziu esperanças na «emancipação do trabalho frente à determinação alheia»¹⁸, que impedia o trabalho autónomo de produtores livres, mas que já não consegue ser uma utopia capaz de explicar a realidade do «trabalho abstrato, capaz de construir estruturas e de transformar a sociedade»¹⁹. O que sucedeu, na realidade, foi que, ao longo do século XX, quer as reações autoritárias ao desastre dos sistemas liberais responsáveis pela I Guerra Mundial que desaguaram na derrota – fascismo, nazismo, corporativismo –, quer as soluções triunfantes – a tecnoburocracia soviética e o Estado Social de Direito social-democrata –, não foram capazes de cristalizar o núcleo fundamental das utopias emancipatórias que provinham do Iluminismo. Mais: para Habermas, foi crescendo uma nova “opacidade” derivada da incapacidade de serem formuladas novas alternativas à sociedade de consumo enquanto produto de um Estado regulador que, no entanto, incita pulsões possessivas no corpo social, já que transporta consigo um pressuposto de sociedade não conflitual onde a legitimação se obtém mediante a satisfação de interesses materiais²⁰. Ora, para além das condições geopolíticas que permitiram um crescimento no Ocidente europeu durante cerca de três décadas, o Estado Social não se armou de dispositivos que o abrigassem da dinâmica global do capitalismo enquanto sistema²¹, nem cultivou uma cultura política, um *ethos*, que se opusesse ao crescimento do individualismo possessivo e, em consequência, da potencial crise de legitimação que se foi materializando e instalando.

¹⁷ Ivi, p. 117.

¹⁸ Ivi, p. 118.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Deste modo, o Estado Social estabelece-se como um aparato de poder que se compromete em, simultaneamente, apaziguar o conflito e conter os excessos da dinâmica naturalmente destrutiva do capitalismo (Ivi, pp. 120-121).

²¹ Cfr. F. Blanco, *La Economía Socialdemócrata. Crisis y Globalización*, Tecnos, Madrid 2014. Cfr. ainda C. Offe, *L'Europa in Trappola*, Il Mulino, Bologna 2014.

Acresce a tudo isto a problemática do exercício do poder que, em termos de políticas públicas, se traduziu em burocracia e, por vezes, em ineficiência real, inclusivamente em erosão do mundo da vida das populações que se sentiam defendidas por esse mesmo Estado social. Esta contradição entre objetivos e métodos²², aqueles libertadores do mundo social da vida e estes claramente sistémicos e potencialmente repressivos, sabotou o ideal utópico, ao mesmo tempo que trouxe à superfície um problema muito mais dilemático: o sistema capitalista passou a utilizar muitos dos instrumentos do Estado social para a sua sobrevivência, o que faz crer a Habermas que a utopia de uma sociedade do trabalho se esgotou definitivamente. Com efeito, aquilo que surge como sendo “social” não passa de um terreno para-sistémico de onde são excluídos precisamente os pressupostos que lhe deram origem, com isso acentuando-se o declínio das esperanças dos eleitorados que concorreram, no âmbito da democracia representativa burguesa, para a construção dos sistemas políticos contemporâneos das sociedades desenvolvidas, com a consequência de a disjunção entre economia e democracia se alargar com a crescente crise de legitimidade desses mesmos sistemas políticos. Será este o momento em que nos encontramos, o de um neoconservadorismo caracterizado, entre outros aspetos, pela contradição entre um anti-intelectualismo militante – na medida em que os intelectuais tendem a efetuar um juízo crítico do mundo sistémico em nome de interesses universalistas – e um aparente cultivo de tradições e religião burguesas, além de uma cultura popular, que na verdade mais não são do que manifestações ritualistas de um dispositivo tecno-económico e tecno-mediático que nelas já não pode verdadeiramente acreditar²³. Assim, constata Habermas que neste momento de uma Modernidade tardia só os dissidentes negam a “convergência” entre mundo sistémico e mundo da vida, embora nem por isso consigam oferecer uma alternativa credível ao aparato de poder que, afinal, surgiu como forma de controlo das pulsões tanáticas da desordem “natural” provocada pelo individualismo possessivo.

Que fazer? Não nos importa para o âmbito deste texto examinar as teses de Habermas para solucionar a crise europeia – criada pela colonização do mundo social da vida pelo mundo sistémico –, na medida em que nos encontramos antes, e aquém, de análises e propostas institucionais. Importa, sim, dizer que para o Autor só um novo equilíbrio entre as esferas do dinheiro, poder e solida-

²² J. Habermas, *Raison et Légitimité*, cit., p. 124.

²³ Ivi, p. 126.

riedade poderá ultrapassar todo este mar de contradições²⁴. As duas primeiras são, em certo sentido, demasiado superficiais a longo prazo. Na verdade, o aparato jurídico-político determina o quadro normativo coativo. Ligada à esfera do dinheiro encontra-se todo aquele conglomerado de interesses, dispositivos mediáticos, incluindo os das novas tecnologias, perspectivas instrumentais da política que manejam o realismo e o utilitarismo crassos, bem como os espaços intersticiais da corrupção e poderes fácticos. E, de entre as três, apenas a solidariedade poderá veicular um feixe de vontades suficientemente forte para recortar em termos ético-comunicativos as outras esferas, porquanto é ainda a solidariedade que conta com a tradição do civismo suficientemente próxima para projetar uma imagem de uma sociedade democrática. E também porque na solidariedade se cristalizam valores capazes de influir na cultura política e nas grandes imagens que podem motivar e preparar o sistema político para mudanças de fundo. É na esfera da solidariedade que de algum modo se pode formar com mais facilidade a “pessoa”, como quiseram personalistas como Mounier Buber, ou Ricoeur, quando demonstraram o carácter plural do “eu”, ou até o “sujeito transindividual”, como definiu Goldmann, num outro olhar e com outro alcance, ao olhar este sujeito como estando ligado aos grandes processos históricos, que constroem estruturas, pensam as necessidades e aspirações humanas²⁵. Neste sentido poder-se-á dizer que, tal como Habermas, também estes autores pensam o processo histórico como necessariamente “utópico”, mesmo que “utopia” não signifique aqui uma sociedade do trabalho ideal. Trata-se, sim, de uma “intersubjetividade integral”²⁶, que aponta para possíveis concretos e não para totalidades rígidas e abstratas.

2.3. Uma terceira proposta de leitura da Modernidade provém de um autor menos conhecido, mas nem por isso menos importante: o espanhol Salvador Pániker²⁷ (1927-2017). Este Autor posiciona-se de outra forma ao encarar os dilemas da era moderna e suas perplexidades. Sustenta que já se começou a verificar uma alteração de paradigma, porquanto as tradicionais visões do mundo deixaram de poder “ler” a realidade de forma fixa. Como diz: «caminhamos pelo mundo, mas sem crer em verdades eternas»²⁸ e, por isso, a «a his-

²⁴ Ivi, pp. 131 ss.

²⁵ Cfr. L. Goldmann, *Marxisme et Sciences Humaines*, Gallimard, Paris 1970, pp. 327 ss.

²⁶ J. Habermas, *Raison et Légitimité*, cit., pp. 133 ss.

²⁷ Cfr. S. Pániker, *Ensayos Retroprogresivos*, Ed. Kairós, Barcelona 1987, que seguimos.

²⁸ Ivi, p. 11.

tória da cultura é a história dos modelos exprimíveis de uma realidade sempre inexprimível»²⁹. Pániker é, deste modo, um pensador de “fronteira”, onde se constata a inabilidade de pensamentos como o positivismo ou o kantismo. A grande questão será: «Onde armazenava o caos inicial a informação prévia a toda organização?»³⁰. Em consequência, o universo moderno de um Galileu ou de Newton, por exemplo, pouco explica, pois é frio e ordenado, enquanto hoje sabemos, através de estudos de um Edgar Morin, de um Ilya Prigogine ou de um Basarab Nicolescu, que todo e qualquer ecossistema se encontra em permanente processo de organização e desorganização, mesmo caprichoso, oceano no qual navega um pobre primata que já acreditou na culpa humana para se salvar perante uma qualquer deidade. Nestes termos, não há razões para nos determos em marcos cronológicos que nada assinalam. O que verdadeiramente conta para Pániker é saber que a desordem é uma forma de se atingir, porventura, mais ordem e mais complexidade com liberdade, e tudo isto num universo que se cria a si mesmo. Daqui retira o Autor a ideia de que o mundo é, a um tempo, anárquico e inseparável, unido e diverso³¹. O pensamento do Autor, influenciado pela mística indiana, chama a este momento a “dança de Shiva”, a divindade paradoxal, cuja dança destrói e, em simultâneo, regenera, tendo numa mão o fogo e na outra a música. Ora, a ideia de Pániker é ela mesma aparentemente paradoxal: a Modernidade “desmusicalizou” o seu cosmos, e reconhece isso no Estado moderno e no seu futuro laicismo, numa ética civil, mas sustenta que nada disso tem de ser forçosamente visto sob o prisma de Weber quando falou no “desencantamento” do mundo, porquanto provém do logos, e não do mito, a devolução de «uma realidade infinitamente misteriosa, velada, terrível e fascinante»³², e que de algum modo se pode sintetizar nisto: «No princípio não foi o assassinato do Pai, mas o obscuro *Big Bang*»³³. E é em nome dessa outra visão que o Autor sustenta que o estado de crise não passa de um “estado de flutuação” que corresponde à sociedade de consumo, de cujo logro nos apercebemos agora que o crescimento económico e outras mitologias de massas se encontram na sua agonia social, cultural, política e epistemológica. Para Pániker o mundo encontra-se em vias de admitir a existência de uma “sociedade global do risco” (para usar um título de Beck)

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 12.

³¹ *Ivi*, p. 18.

³² *Ivi*, p. 21.

³³ *Ivi*, p. 23.

cuja complexidade implica indeterminação, seja na física, seja na política³⁴. Assim, o Autor defende um método a que chama “*retroprogressivo*”, ou seja, a conciliação entre um novo paradigma com a origem.

As consequências políticas desta sua perspectiva são imensas, desde o conceito de “Humanidade Unidade” que já vemos em alguns jus-internacionalistas, até à hibridação étnica, à convivialidade, novos conceitos de desenvolvimento humano, de democracia direta, de uma diferente ideia de paz, etc. Todavia, «a fascinante equação entre complexidade e incerteza», como diz Pániker, que deveria conduzir-nos, retrogressivamente, e em simultâneo, «rumo à sofisticação e rumo à origem»³⁵, implicaria como reconhece o Autor a superação entre teoria e prática, além de uma compreensão abrangente do “retrogressivo”. Ora, esta capacidade de compreender sofre uma enorme tensão, já que obriga a escolhas práticas que só em condições muito especiais podem ser equilibradas. Usando como exemplo as teses de Ivan Illich, que de algum modo dividia as tecnologias em positivas e libertadoras, recusando a velha afirmação (que autorizou um certo pessimismo em correntes de pensamento progressista como a primeira geração da Teoria Crítica) de que o mesmo pensamento que nos trouxe a penicilina também nos trouxe Hiroxima, Pániker afirma que não se trata de um pensamento retrogressivo tal como ele o concebe. Para o Autor será necessário que, a um tempo, aos avanços tecnológicos correspondam avanços na liberdade interior (no sentido de “origem”): «se algum sentido tem um mundo informatizado e eletrónico, é o de nos permitir recuperara velha liberdade de um mundo sem tempo abstrato, de um mundo perpetuamente reinventado todos os dias»³⁶. E é nestes termos que Pániker recusa a esperança, pois ela não é necessária, na medida em que «tudo já está aqui e agora». Como já se percebeu, para o Autor a cha-

³⁴ Neste sentido, Pániker realiza uma viragem nas perspectivas político-antropológicas dominantes quando sustenta que o paradigma ecológico talvez faça ecoar na consciência humana a grande transformação que se operou ao longo da chamada *Big History*, sobretudo com a Revolução Neolítica, sublinhando – na esteira de pensadoras arqueólogas ou antropólogas como Marija Gimbutas e Riane Eisler – que as sociedades sedentárias foram patriarcais («o homem era apenas um fecundador. Ou um vagabundo, ou um guerreiro, ou um intelectual; em suma, um ser nas nuvens» [Pániker, *ivi*, p. 31]) e as nómadas, baseadas no gado, foram patriarcais. Ora, segundo o Autor, as invasões mais tardias arianas realizaram um “contrassentido”: tornaram-se de novo sedentárias, mas mantendo o sistema patriarcal nómada. Encontramos outros interessantes afloramentos destas teses do nosso Autor em S. Pániker, *Cuaderno Amarillo*, Random House, Barcelona 2017 (para uma defesa da democracia, enquanto regime político propício para, em conjunto com o paradigma ecológico, se aprender com os erros e praticar reformas sem violência, *from swords to words*, numa “nova arte de navegar”, sem a obsessão da atualidade que, citando Kundera, é a obsessão pelo esquecimento. Cfr. pp. 123 ss., 130, 135 ss. e *passim*).

³⁵ *Id.*, *Ensayos Retroprogressivos*, cit., p. 37.

³⁶ *Ivi*, pp. 40-41.

mada “Pós-modernidade” não merece qualquer qualificativo negativo, muito pelo contrário, pois mais não é do que a Modernidade complexificada a um nível nunca antes manifestado, sendo o retroprogressivo «um novo modo de viver»³⁷. Sob um prisma estritamente político, as suas teses compaginam-se com uma democracia representativa com o timbre da chamada “sociedade aberta” de Karl Popper.

Retemos, assim, dois tópicos exigentes que Pániker reclama: a) um, mais débil em nosso entendimento, sustenta que o mundo social, examinado de um ponto de vista “exterior” como o *nirvana*, apenas ilustra, segundo o Autor, a alienação e o sonambulismo do homem neste mundo em que vivemos; b) o outro, mais forte, diz-nos que só ultrapassando a dissociação entre meios e fins, alcançaremos uma verdadeira era retroprogressiva, a começar por uma sociedade não individualista possessiva, mas cooperante e cuidadora do Outro, do Outro que nos rodeia, do Outro que partilha connosco uma comum humanidade³⁸.

3. *Para uma recuperação da esperança fundada num convite à utopia*

É facto que as perspetivas atrás examinadas em torno da crise do nosso tempo, que é a crise do eurocentrismo e dos valores de um certo humanismo ocidental que parece já não conseguir ser universal e conflitua com os aparatos de poder e económicos que também o destroem, pretendem responder à crise europeia pondo de parte a esperança e o espírito utópico que deram força às primeiras forças emancipatórias da era moderna. Não examinaremos aqui a problemática da utopia em si mesma, pois constitui um tema próprio fora desta nossa meditação, nem sequer o pensamento de Ernst Bloch, talvez o pensador que construiu a mais sólida filosofia baseada na esperança e na utopia, embora não o possamos dispensar como “mediador” essencial para o tema que aqui nos ocupa: que desajustamento faz da Europa uma região do globo simultaneamente produtora de um pensamento novo que se tornou paralisado e paralisante? Que nos impede de olhar a Europa como uma “Eurotopia”?

E, por isso mesmo, talvez seja razoável pensar numa outra ideia: a de que os «últimos dois séculos da história europeia e mundial constituem um úni-

³⁷ Ivi, p. 45.

³⁸ Ivi, p. 43.

co ‘século longo’, do qual não saímos de modo algum»³⁹. Neste período, que começaria com o Congresso de Viena em 1815 que reorganizou as relações internacionais europeias em termos mais claros que anteriormente à Revolução Francesa e Império Napoleónico, rumo a um crescente aparato administrativo dos territórios, verificou-se uma compressão e uma simplificação no sentido de Estados mais homogêneos. Mas nem por isso desapareceram as identidades diversas e consequentes conflitos, que desaguaram em guerras profundas e sangrentas. Entretanto, e paradoxalmente, o planeta tornou-se uma “Cidade Terrestre” (para usarmos uma bela expressão de René-Jean Dupuy), ou seja, um sistema interdependente que, embora fundado num sistema de Estados com fronteiras originadas, quer no Sistema de Estados Europeu, quer no Sistema de Estados “Civilizados”, já não pode ser interpretado com os conceitos clássicos da política e do direito internacionais, mas que persiste nos velhos métodos e nas velhas perspectivas⁴⁰. A esta persistência chama-lhe Bocchi, e bem, “síndrome de Sarajevo”, com isso recordando os episódios de 1914 e aqueles outros que ocorreram aquando na guerra civil da ex-Jugoslávia. Que a evolução internacional, a começar pela europeia, se tenha baseado num comum receio do perigo de uma guerra nuclear generalizada, *a pax timoris* ou *pax atomica*, e isso tenha resultado em conflitos regionais, poupando substancialmente a Europa, mais não foi que um jogo de soma zero. Com efeito, a construção europeia não conseguiu atingir os objetivos que Kant tinha imaginado para o seu Projeto para uma Paz Perpétua, tendo produzido o seu alargamento aos países de leste um encontro equívoco entre, de um lado, países ocidentais apostados em esbater as suas especificidades, e, do outro lado, países que vieram para União Europeia como forma de, não só fugir à hegemonia da Rússia, mas ainda com uma vontade política de afirmação das suas particularidades. De resto, neste longo período histórico podemos isolar outros períodos mais curtos que se caracterizam por uma generalizada incapacidade de os sistemas políticos se reformarem em termos efetivamente inovadores. É o caso, por exemplo, da década 1965-75, com a crise do petróleo de 1973, que transformou o espírito do tempo, apostado na sociedade técnica

³⁹ G. Bocchi, *L'Europa Globale. Epistemologie delle identità*, Ed. Studium, Roma 2014, p. 9, que seguimos.

⁴⁰ Bocchi alude, a este respeito, à célebre obra de B. W. Tuchman, *Los Cañones de agosto. Treinta e un días de 1914 que cambiaran la faz del mundo*, tr. V. Scholz, 2.ª ed., RBA, Barcelona 2015, que ganhou o Prémio Pulitzer e demonstrou como o início de uma guerra que não foi, inicialmente, levada a sério nas sociedades europeias, acabou por se tornar, não apenas inevitável, mas ainda sangrenta, e onde os atores políticos evidenciaram uma total incapacidade político-cultural para a compreensão da paz. Num sentido diferente, mas relacionada com esta incapacidade geral, cfr. P. Ourednik, *Europeana*, tr. L. Nahodil, Antígona, Lisboa 2017.

da abundância, numa desilusão que destruiu a possibilidade de um mundo que fosse encarado como Casa Comum da Humanidade e fez regressar a velha moderna visão da política como gestão de recursos escassos⁴¹.

Criaram-se, assim, dois ramos simétricos: por um lado, uma Europa pragmática e tecnocrática, e, por outro, uma Europa identitária. Ambas são largamente insuficientes, além de nem sequer serem constantemente convergentes⁴². Paralelamente a estas dificuldades surgem outras, no plano das ideias, que sempre se contradisseram na sua relação com a Modernidade. A mais relevante será, no plano político, aquilo a que já se chamou com acuidade o “rancor à cidade”, tomando esta expressão no seu sentido mais amplo⁴³, sobretudo por causa das consequências do avanço da industrialização, que implicou imensas outras consequências, desde o surgimento de grandes urbes, o início da emancipação feminina, em suma: as sociedades de massas. Surgem, portanto, os capitalismo e liberalismo “românticos” que, para além do receio perante a aparição das massas e sua inserção no sistema produtivo, acabam por não conseguir integrar na sua *Weltanschauung* a racionalização crescente das relações sociais e políticas, que nunca pode ser total, daqui resultando um irracionalismo contraditoriamente capaz de utilizar os artefactos da técnica, bem uma pulsão permanente no sentido de disciplinar as massas.

É verdade, porém, que tudo isto foi transformado em ideologias devidamente programadas, mesmo no sentido em que nos fala Ernst Bloch de ideologia, quando sustenta que «a cultura é, pois, aquilo que os tempos nos legaram como ideologia»⁴⁴, que qualquer ideologia contém um excedente que pode ser positivo para a crítica do existente. Será o caso da herança cultural que outros momentos da História nos deixaram. A par destes momentos elevados das ideologias existem outros que são, como diz Bloch, frios e rígidos, pois mais não foram que expressões de ideologias dominantes estáticas. Há, portanto, no passado um excedente utópico que se projeta para o futuro⁴⁵. É o caso de todas as utopias modernas que se colocam em momentos revolucionários, que pretendem atualizar o futuro no presente. Como diz Bloch, «sempre houve, pois, elementos utópicos

⁴¹ Cfr. J. Habermas, *Théorie et Pratique*, I, tr. G. Raulet, Payot, Paris 1975, pp. 79 ss.

⁴² Cfr. G. Bocchi, *L'Europa Globale*, cit., p. 24.

⁴³ Cfr. R. Jamarillo Vélez, *Modernidad, nihilismo y utopía*, Siglo del Hombre Ed. y Universidad de Antioquia, Bogotá 2013, pp. 59 ss.

⁴⁴ E. Bloch, *¿Despedida de la Utopía?*, tr. S. Santana Pérez, Antonio Machado Libros, Madrid 2017, p. 53, que seguimos.

⁴⁵ Sobre a utopia, cfr. por todos C. Quarta, *Homo Utopicus*, Dedalo, Bari 2015; C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2013; R. Mucchielli, *Le Mythe de la Cité Idéale*, P.U.F., Paris 1960.

na ideologia do passado, tanto nos seus momentos culminantes como no seu ocaso»⁴⁶, isto é, nunca desapareceu uma visão de antecipação e mudança relativamente a um determinado *status quo*, visão que não é abstrata, mas concreta, compreendendo-se que com a Revolução Industrial se tenham acelerado em função da própria dinâmica social. E igualmente não pode nunca esta visão ser encarada como ausente das ideologias suas contemporâneas. E não está ausente porque a esperança que subjaz a estas utopias é uma intenção rumo às possibilidades que estas utopias contêm. A esperança permite que a História seja sempre palco de um Homem desalienado e realizado na sua verdadeira identidade. Bloch deriva a sua esperança utópica no pensamento marxiano, mas, como diz o teólogo Jürgen Moltmann (1926), esta inspiração em nada lhe retira a sua específica originalidade e liberdade que, reinterpretando o pensamento de Marx e indo além dele, abre um novo espaço à antropologia, cosmologia e filosofia da história⁴⁷. A esperança supre, deste modo, as incapacidades individuais e as coletivas dos sistemas sociais, recriando as visões de futuro a que a Humanidade pertence desde o início, pois até certo ponto poderá dizer-se que está sempre em «causa um passado que ‘originou’, de algum modo, o nosso futuro sem determinar, porém, a *novidade* desse mesmo futuro»⁴⁸.

Ora, a nossa era surge como dispensando a utopia nas suas raízes. Em parte, porque a ideia de esperança e utopia, enquanto tandem que fecunda o presente em nome do futuro, sempre foi desdenhada pelo senso comum como construção imaginária desprovida de sentido. Mas, nota Bloch, também surge este desdém como manifestação política, que paralisa quaisquer forças que apontem objetivos finais, precisamente porque a política pragmática impede a visualização desses mesmos objetivos. E tal fica a dever-se à indeterminação da sociedade do risco, que exige maior racionalidade deliberativa, com isso provocando receios e recuos relativamente à audácia da utopia, sobretudo quando a esperança aponta para uma ativação das premissas da era moderna, que de algum modo se podem sintetizar no lema da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade⁴⁹. É assim que se propaga o niilismo resignado do presente.

⁴⁶ E. Bloch, *¿Despedida de la Utopía?*, cit., p. 55.

⁴⁷ J. Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, tr. G. Cunico, Ed. Queriniana, Brescia 1979, p. 17.

⁴⁸ V. Matos, *Originalidade e Novidade da Filosofia*, Coimbra 1972, p. 11.

⁴⁹ Diz Bloch que este déficit da política pragmática se caracteriza não só por não ter visão global sobre fins últimos, mas ainda por ser incapaz na procura por esses fins nos objetivos de curto prazo: «falta a tensão, falta a excitação, a vontade, o entusiasmo, a paixão para defender os objetivos a curto prazo de tipo prático, como a melhoria progressiva das camas nas prisões ou a proteção dos inquilinos e muitas coisas humanas menores» (*¿Despedida de la Utopía?*, cit., p. 64).

4. «*Sem crise não há oportunidade; sem crítica não há liberdade*» (Moltmann)

A problemática da esperança é, pois, um dos grandes temas políticos insuficientemente pensados na crise europeia. Campeia uma desesperança que, por definição, é a prazo insustentável e insuportável. Que se insere numa história mundial enigmática. Como diz Bloch, cabe à esperança delinear mais eficazmente os sonhos dos homens. E estes podem ser “sonhos despertos”⁵⁰, aqueles que não se resignam ao presente, antes o clarificam e com ele interagem em termos produtivos. Com estes sonhos despertos consegue o humano pensar-se em todas as suas possibilidades e, desse modo, é possibilitada a sua inserção na História concreta. Bloch acrescenta: «o futuro contém o temido ou o esperado; segundo a intenção humana, isto é, sem frustração, só contém o que é esperança»⁵¹. Ora, esta esperança encontra-se em declínio numa era em que a própria cultura se encontra bem dentro, não só da globalização, mas também do “jogo do mundo”, ideia que recolhemos de Kostas Axelos (1924-2010)⁵² quando este afirma que ela já não obedece a um protótipo, já não é formação, que é multiforme, tornando-se em simultâneo insignificante e dessignificante, porque a sua errância planetária vivifica e enfraquece, totaliza e estilhaça. Mais: esta errância acaba por conduzir a uma alienação cujo jogo «transforma todos os elevados lugares onde soprava o espírito [...] em lugares turísticos ou sábios, lugares comuns ou inabordáveis»⁵³. O pensamento de Axelos – bem mais influenciado por Heidegger, embora tocado por Marx – tem a vantagem de nos dar uma sintética panorâmica destas crise e alienação globais, que Bloch, também sintética e expressivamente, define em termos equivalentes relativamente à esperança perdida, quando nos diz que a esperança é dominada pelo medo dentro do fenómeno da crise: «do fenómeno suportado, mas não entendido; do fenómeno lamentado, mas não transformado»⁵⁴. Todavia, mesmo nesta indigência civilizacional – que no século XX atingiu cumes trágicos inesperados – o sonho desperto persiste graças a uma esperança concreta e capaz de ser interpretada em termos de projetar historicamente a possibilidade que ainda não pode ser. Uma *docta spes*⁵⁵.

⁵⁰ Cfr. E. Bloch, *El Principio Esperanza*, I, tr. F. González Vicén, Aguilar, Madrid 1977, pp. XI ss.

⁵¹ Ivi, p. XII.

⁵² K. Axelos, *Le Jeu du Monde*, Encre Marine, Paris 2018, pp. 341 ss. que seguimos livremente.

⁵³ Ivi, p. 353.

⁵⁴ E. Bloch, *El Principio Esperanza*, cit., pp. xii-xiii.

⁵⁵ Ivi, p. xv.

O papel da esperança no desenvolvimento político, existencial, social, da humanidade é, pois, indiscutível. E, conseqüentemente, a crise europeia pode e deve igualmente ser encarada sob este ponto de vista. A crise da Europa só verá o sentido da sua superação se aprofundar as suas perspectivas no âmbito do sentido político da esperança. E, aqui, desempenha papel fundamental uma nova forma de compreender na sua essência as razões dessa crise, uma forma que ultrapasse os modelos tradicionais de gestão marcados por serem redutores e simplificadores – tão-somente institucionais e sistêmicos –, na forma de encarar o sistema social.

E é aqui que ganham importância as perspectivas que pensam no âmbito da filosofia das relações internacionais e de uma ética da mundialidade, frequentemente ancoradas nas teologias políticas e da esperança. Para estas passou a ser constitutivo da própria teologia saber quem, quando e de onde fala e age, na exata medida em que a teologia tem de colaborar com a razão rumo a uma razão prática, ambas participando num processo de libertação dos homens e com elas trazendo justiça⁵⁶. E neste sentido, diz Johann Baptist Metz (1928-2019), a fé cristã «possui sempre esse componente de deixar-se levar pelo interesse numa justiça indivisa»⁵⁷, para os mortos e para os vivos. Como não ser política? Como não pressupor «uma liberdade capaz de culpa e necessitada de conversão»⁵⁸? Para um teólogo católico como Metz, correntes de ideias como a “teologia da libertação” são expressão de uma teologia que passou de ser assistencial para com os pobres para ser uma libertação para os pobres, em vez de tentar ser um «universalismo histórico sem sujeito, alheio a qualquer situação e em certa medida sem conteúdo humano»⁵⁹, daqui resultando algo mais ainda: a necessidade de o pensamento teológico abandonar os seus pré-juízos etnocêntricos, o que implica uma «hermenêutica do reconhecimento pós-idealista», que reconhece ao outro que nos rodeia iguais direitos de Cidade, sem pretensão de dar a uns ou a outros um «privilégio da verdade» ou tombando no relativismo, que seria sempre redutor e fator de violência⁶⁰. Por isso, na sua crítica à ortodoxia Metz interroga de forma acutilante:

Quem é propriamente o sujeito adequado de uma teologia eclesial? O erudito? O professor? O teólogo de ofício, especialista e ‘profissional’ de Deus? O pregador, o pároco? O místico

⁵⁶ Cfr. J. B. Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, tr., Ed. Trotta, Madrid 2002, pp. 141 ss., que seguimos.

⁵⁷ Ivi, p. 143.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 144.

⁶⁰ Ivi, p. 145.

que gesticula com a própria existência? Ou simplesmente o cristão que tenta articular a sua própria existência perante Deus? Ou, noutro sentido, a *communio*, a própria comunidade do povo novo que articula a sua biografia religiosa coletiva [...]? Ou, por fim, concebemos a teologia como a linguagem do povo que encontrou na Igreja o lugar de onde toma consciência da sua própria história sofredora e que [...] obteve assim uma nova identidade coletiva perante Deus?⁶¹

Não obstante a necessidade desta nova visão, também Metz assinala na crise europeia uma indiferença e um desinteresse crescentes relativamente às crises e calamidades que se abatem sobre os outros. Por isso mesmo, perante a «visão dessa miséria massiva que clama aos céus, ou que já nem sequer clama porque há muito sem fala e sem sonhos», pensa que «se trata de tragédias de falta de sincronia dentro de um mundo cada vez mais globalizado»⁶². Num certo sentido, pensa Metz⁶³, o espírito europeu está em crise porque tem pretendido ser universal quando, na verdade, mais não tem sido do que veículo de utopias frustradas na ação, de indolências que pervertem os seus próprios valores, de sonhos “inocentes” e “românticos” que escondem mecanismos de poder cuja lógica busca mais o domínio que a integração e o reconhecimento⁶⁴. De facto, o produto que a Europa “exportou” com mais êxito para todo o mundo foi a ideia de soberania, que sobrevive até hoje, e que tem na sua base as políticas de poder e os direitos de soberania dos Estados. E, no entanto, foi na Europa que se tomou como produtora de justiça a racionalidade iluminista, cuja direção sempre foi ancorada na projeção da dignidade humana como fundamento dos direitos humanos, embora se tenha de reconhecer as inconsistências e mesmo ambivalências desta racionalidade⁶⁵, nomeadamente a de correr o risco de não passar de um simples criticismo que olvida a memória. Contudo, é o próprio Metz quem deteta elementos de crise nesta faceta universalista europeia, nomeadamente: a compressão técnica das liberdades nas sociedades complexas, passando o homem a ser a sua própria experiência e menos a sua memória; a passagem da imagem do sujeito em favor de uma racionalidade sistémica; o relativismo; a autorrealização da morte do sujeito,

⁶¹ J. B. Metz, *Iglesia y Pueblo o el precio de la ortodoxia*, in K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz & A. Alvarez-Bolado, *Dios y la Ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, pp. 117 ss., aqui pp. 134-135.

⁶² J. B. Metz, *Dios y tiempo*, cit., p. 146.

⁶³ Ivi, pp. 161 ss.

⁶⁴ Para um exame da situação atual, cfr. S. Bessis, *La Double Impasse. L'Universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, La Découverte, Paris 2014.

⁶⁵ Cfr. P. Saint-Amand, *Le Laws of Hostility. Politics, Violence and the Enlightenment*, tr. J. C. Gage, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.

que não passa pela utopia; a abstração da racionalidade ilustrada conduziu, ao pretender acabar com o irracionalismo, que se traduzia em mitos, a sua ideia de razão a novos irracionalismos que correspondem a processos de catarse que libertam em parte o homem concreto de suas culpas⁶⁶. E aqui Metz critica fortemente as formas pós-modernas de pensamento que surgiram na sociedade europeia, e seu eurocentrismo, porquanto estas criaram novos “mitos” que tentam inocentar e legitimar o homem europeu, desprovido de sentido crítico e afundado numa sociedade de consumo⁶⁷, da esperança num mundo onde se tenha em conta, não só os problemas que afligem a grande maioria dos outros homens e até as suas, mas também a esperança na “liberdade solidária” que deveria garantir a liberdade de todos. Trata-se, portanto, de uma era de ausência de esperança enquanto energia capaz de pugnar por uma hermenêutica do reconhecimento e abandonar aquilo que Metz critica na abstração vazia das utopias iluministas. Talvez seja mesmo esta abstração que acabou por desembocar, ao longo do século XIX, no positivismo jurídico-político, que mais não fez do que fechar o universo social numa armadura que se autorreconheceu como válida e, de forma simplificadora, utilizou as utopias iluministas na sua versão mais redutora e que podemos classificar como Modernidade restrita. Em termos políticos pode, assim, dizer-se que o etnocentrismo utiliza sempre o conhecimento do outro precisamente para o *não reconhecimento* desse outro que conosco interage. A debilidade da esperança começa, portanto, e segundo Metz, na herança ocidental da ideia de identidade⁶⁸, que vem do pensamento grego até ao idealismo alemão, que afetou a própria Igreja, em vez de se rever na ideia de aliança típica das tradições bíblicas, que se traduz neste princípio: «os não iguais reconhecem-se – reconhecendo-se – uns

⁶⁶ J. B. Metz, *Dios y tiempo*, cit., pp. 165-166.

⁶⁷ Cfr., a este respeito, a obra seminal de R. Barthes, *Mitologias*, tr. José Augusto Seabra, Ed. 70, Lisboa 1997, onde o Autor realiza uma crítica ideológica dos “mitos” (entendidos enquanto sistema de signos) quotidianos criados pela sociedade consumista francesa (esta obra foi publicada originariamente em 1957). Veja-se, por exemplo, o seu ensaio «O bife e as batatas fritas», onde o Autor sustenta que comer o *bifteck* em sangue é «tanto uma natureza como uma moral», que «participa de todos os ritmos, desde a confortável refeição burguesa até ao petiscar boémio do solteirão» (ivi, pp. 70-71). Assim como as batatas fritas, que, conta o Autor, foram glorificadas pela própria comunicação social da época quando da derrota francesa na Indochina, quando o general De Castries (comandante do campo de Dien Bien Phu, onde foi cercado e vencido) pediu, logo após o armistício, e como primeira refeição, comer batatas fritas. Mais tarde, setores da sociedade francesa afirmaram que ainda não tinha sido verdadeiramente compreendido o gesto deste oficial em querer comer batatas fritas. E Barthes conclui: «Aquilo que se nos pedia que compreendêssemos era que o apelo do general De Castries não era, decerto, um vulgar reflexo materialista, mas um episódio ritual de aprovação da etnia francesa reencontrada».

⁶⁸ J. B. Metz, *Dios y tiempo*, cit., p. 167: «Estou a referir-me ao princípio gnosiológico segundo o qual uma coisa só pode ser conhecida por outra igual».

aos outros»⁶⁹. Como, então, se pode edificar uma esperança que, sem negar o progresso técnico, possa regular e dirigir este dispositivo e projetar a possibilidade de uma utopia que possa ultrapassar a crise europeia e, porque emblemática, possa ser designada por uma “Eurotopia”?

E é no final deste percurso que surge o pensamento de Moltmann. Este teólogo alemão, protestante, tornou-se célebre em 1964 pela sua obra *Teologia da Esperança*⁷⁰. Para além do valor intrínseco da sua obra⁷¹, Moltmann possui a particularidade de ter alicerçado o seu pensamento teológico num diálogo com o marxismo “cálido” do filósofo Ernst Bloch⁷². À esperança materialista de Bloch, tão criticada pelo *Diamat*, mas igualmente por autores tão diferentes como Habermas⁷³, o cristão Moltmann considera a esperança como constitutiva da sua própria construção teológica e daí a influência de Bloch no seu pensamento. Poder-se-ia dizer, algo paradoxalmente, que essa construção é o futuro de onde devemos partir.

A crítica de Moltmann percorre diversos caminhos, de que um deles é a constatação do “cisma” profundo da era contemporânea: de um lado, aqueles que têm fé em Deus sem esperança no futuro do mundo; do outro, aqueles que têm uma esperança secular no futuro do mundo sem fé em Deus⁷⁴. E, naturalmente, esse cisma implica um reforço da ética da esperança, mas para isso é necessário que essa esperança encare o futuro de uma forma completamente nova, ou seja, implica que os homens adquiram a sua identidade através da ação político-social graças a uma esperança que cria novas possibilidades. Também aqui Moltmann fala das utopias concretas, pois são estas que «oferecem ao presente o futuro suspirado como uma possibilidade real»⁷⁵. Como diz, a antecipação do pensar estende-se no presente ao real e possível e ao

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ J. Moltmann, *Teología de la Esperanza*, tr. Diorki, 7.ª ed., Ed. Sígueme, Salamanca 2006.

⁷¹ Para este texto importa referir além de obra já referida anteriormente: J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno*, tr. D. Pezzetta, Ed. Queriniana, Brescia 1999; Id., *Uomo*, tr. G. Moretto, 2.ª ed., Ed. Queriniana, Brescia 1991; Id., *La liberación a la luz de la esperanza de Diós*, in K. Rahner et al., *Dios y la Ciudad*, cit., pp. 91 ss.; Id., *Ética della Speranza*, tr. C. Danna, Brescia, Ed. Queriniana, 2011; Id., *Conversion à l'Avenir*, tr. J.-P. Thévenaz e A. Hämer, Ed. du Seuil, Paris 1975; Id., *La Justicia crea futuro*, tr. J. García-Abril, Santander, Ed. Sal Terræ, 1992; Id., *Uomo, Terra, Creazione*, tr. L. Dal Lago, Marcianum Press, Venezia 2016; Id., *Esperanza para un Mundo Inacabado – conversación con Eckart Löhr*, tr. J. J. Sánchez, Ed. Trotta, Madrid 2017; Id., *La rinascita dell'Europa dallo spirito della speranza*, texto acedido na Web em 30 de novembro de 2020. URL: <http://www.meicvercelli.it/archivio/2005/01-29/interventi/moltmann-interv.htm>

⁷² Cfr. também Id., *Teología de la Esperanza*, cit., pp. 437 ss.

⁷³ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, tr. M. Jiménez, Taurus, Madrid 1986, pp. 127 ss.

⁷⁴ J. Moltmann, *Conversion à l'Avenir*, cit., p. 35.

⁷⁵ Id., *Uomo, Terra, Creazione*, cit., p. 77.

irreal. O impossível torna-se possível por ser esperado e pensado. Assim, só as utopias concretas apresentam potencialidade bastante para a sua realização histórica e, por isso, tem de chamar a si a crítica imanente e a colaboração prática: «a consciência utópica deve ter presente a “diferença qualitativa” (Marcuse) que existe entre a sociedade inumana e a humana, a sociedade não livre e a livre»⁷⁶.

Um dos temas fundamentais de Moltmann radica na sua ideia de justiça. Perante as transformações das sociedades complexas, impõe-se para o pensador uma visão de futuro, a única que pode avaliar as grandes transformações que são exigidas às sociedades nos planos tecnológico, político, económico, social. E logo aqui começa o papel da esperança como “acelerador” da novidade. De facto, o conservadorismo dos sistemas sociais e políticos tende, por medo, a aspirar ao impossível: manter no futuro o seu presente⁷⁷. Assim, é frequente, porque forte, a tendência para, não só políticas de manutenção do *status quo*, mas também para o uso infrene do poder brutal. E neste sentido Moltmann precisa energicamente o seu ponto de vista: «sem crise não há oportunidade; sem crítica não há liberdade»⁷⁸. E também por isso o teólogo germânico efetua uma crítica prática ao que já chamámos acima “política pragmática”, quando refere as limitações do pensamento político governante que, submetido pela racionalidade sistémica (sobretudo ditada pelo dispositivo financeiro), e dando como exemplo o seu país natal quando conhecia taxas de desemprego oscilantes entre 8% e 10%, oficialmente considerava como “possível” e “legítimo” considerar esses números como inclusivos numa política de poder (o “desemprego estrutural”), quando, na verdade, se trata de um direito fundamental o direito ao trabalho. E quem fala destes desempregados de longa duração fala de todos quantos tombaram naquilo a que hoje se chama a “nova pobreza”, que é a soma da velha pobreza com a situação precária, material e psíquica, de todos quantos não conseguem integrar-se nas necessidades do subsistema económico-financeiro. Para Moltmann a maior parte dos problemas sociais (incluindo os criminais) fica a dever-se a esta ausência de futuro que perpassa pelos poderes dominantes na contemporaneidade. O pensador vai mais longe e chama a atenção para o facto de ser a própria *pax atomica* e seu paradigma de racionalidade a ter

⁷⁶ Ivi, p. 79.

⁷⁷ Id., *La Justicia crea Futuro*, cit., p. 12, que seguimos.

⁷⁸ *Ibidem*.

criado a ausência de uma visão de futuro, porquanto as possibilidades de aniquilamento da humanidade passaram a ser reais após os bombardeamentos nucleares de Hiroxima e Nagasaki em 1945. Existe, pois, para Moltmann, um “cristianismo estabelecido” que legitima o mundo sistémico. Ora, é no âmbito de uma interpretação não ritualista, mas substantiva, do significado do sacrifício de Cristo que vai conferir um novo sentido à *praxis* de um cristianismo fundado na esperança. Para Moltmann os cristãos podem e devem ser agentes de uma missão pacificadora no mundo, pois é deles que a graça divina espera uma ação resoluto no sentido de estabelecer uma sociedade pacificada e solidária, logo, justa. Trata-se, evidentemente, do que o teólogo chama participação na antecipação da mensagem divina, isto é, de um reino da justiça e liberdade. Para isso Moltmann considera quatro tópicos fundamentais⁷⁹: a) as pessoas em comunidade; b) a comunidade entre gerações; c) as gerações no meio ambiente natural; d) a criação no presente de Deus. O problema da justiça divina acaba por desaguar, obviamente, numa politização do “Sermão da Montanha” (*Evangelho Mateus*, 5-7) que, de facto, propõe um outro tipo de cultura e um outro modo de olhar os princípios até então vigentes e que, em boa verdade, continuam a vigorar no mundo “realista” contemporâneo. Esta proposta encontra um real acolhimento na Declaração Universal dos Direitos Humanos, que não existe sob forma “energética” em virtude de um mundo que se encontra capturado pela crise da esperança e o triunfo hobbesiano dos poderes fácticos. Segundo o Autor, é a justiça e não a segurança que cria a paz. E uma paz fundada no poder nuclear, por muita racionalidade estratégica que o habite, não consegue assegurar a solução dos problemas criados por um outro fenómeno a que já aludimos: a Terra é, hoje, uma “Cidade Terrestre”, onde não existem lugares de “ninguém”, o que obriga os humanos a entenderem-se e a resolverem os seus conflitos entre comunidades com outro sentido, outros olhos, outras categorias, em suma: outra política, sobretudo outra política que deixe de ser governo de crises, deixando à ética uma vinda sempre tardia para limitar os danos⁸⁰. Não que se trate de uma mera prática destinada a assegurar uma simples emancipação histórica, mas, antes, de uma emancipação que se funda numa esperança que corresponde a uma antecipação de um Deus que vem e cria com o homem, em liberdade para ambos os lados, um mundo de justiça. Nesta perspectiva

⁷⁹ Ivi, pp. 20 ss.

⁸⁰ Id., *Ética della Speranza*, cit., p. 208.

Moltmann não pode ignorar, porém, que se impõe uma diferença entre poder e violência, sendo aquele o reforço do amor entre os humanos, da elevação da vida, e a violência a negação da vida. Quanto ao Estado, o Autor reconhece-lhe forçosamente a capacidade do uso da força⁸¹, embora não deixe passar a sua ambiguidade, porquanto os Estados continuam a entretecer nas suas relações dificuldades de conversão do poder em puro poder justo, seja pelo jogo soberanista internacional, seja pelo facto de o poder historicamente organizado ser, em regra, escorregadio nas suas relações com o Direito e os seus fundamentos principais pacificadores. Daí Moltmann não pôr de lado a manutenção de mecanismos de resistência civil enquanto marco que, nas suas tensões com o poder, indica em boa medida a natureza do Estado de Direito. Por isso, o teólogo em diversas obras exprime uma frase que encerra de algum modo a sua receita contra as patologias da segurança, da vigilância, do controlo: «controlar está bem, ter confiança é melhor»⁸², pois a confiança é uma “atmosfera vital” que permite que a vida seja vivida de forma «aprovada, acolhida e amada»⁸³, ou seja, permite que a sociedade possa ser livre. Também aqui o Autor remete, enquanto espaço histórico, para os direitos humanos. Tal como Bloch, pensa que a capacidade expansiva dos direitos foi limitada pela incapacidade moderna de olhar o homem na sua plenitude, restringindo direitos, manifestando inclusivamente uma enorme dissonância cognitiva sempre que se deparou com as contradições históricas e, evidentemente, não sendo capaz de usar a esperança como alavanca de concretização das utopias seminais da era moderna. Para Moltmann esta problemática é essencial, também porque a sua força deriva de dois fortes antecedentes, nomeadamente a ocidentalização do mundo com a expansão sobre o resto do mundo, onde o poder fáctico se impôs sem qualquer consideração de uma ordem de valores cristã, bem como pela exploração da natureza, pela técnica e uma conceção do progresso entendido como caminho linear e infinito⁸⁴. Estas duas manifestações de potência agudizaram o pressuposto de que um mundo novo poderia ser obtido sem esperança, mas, antes, com o sonho redutor de uma simples superação do reino da necessidade rumo a um reino da liberdade que, desse modo, fecharia a História.

⁸¹ Ivi, pp. 241 ss.

⁸² Ivi, p. 258.

⁸³ Ivi, p. 262.

⁸⁴ Id., *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*, cit., pp. 202 ss.

Por isso, Moltmann olha a Europa como um “continente da esperança”⁸⁵, apesar das desilusões e manifestações “desalmadas”⁸⁶, negações de si mesma, dos seus crimes. Olha a Europa como necessitada de um renascimento da esperança. Conta, para isso, com as suas voltas e reviravoltas, reinvenções, que apesar de insuficientes, foram capazes de, num percurso longo, que permitiu a já referida incompleta entrada na Modernidade, porque foi restrita e sempre parcial. Seja como for, a Europa sabe ser «um espaço cultural de inquietação»⁸⁷ e de possibilidade de revoluções futuras. Diferenciando “Europa” de “Ocidente”, Moltmann prefere a ideia de “Europa”, pois o Ocidente tratou-se de um conceito que emergiu da Santa Aliança, em 1815, quando, mais do que a construção de um espaço cultural, se definiu um sistema de poder, quer relativamente à própria Europa, quer relativamente ao resto do mundo, que foi visto com presa passível de domínio e exploração. Assim, para o teólogo alemão a “Europa” pela qual ele pugna é «nem cristã, nem pós-cristã, mas é uma forma histórica da esperança cristã no futuro Reino do cumprimento da história»⁸⁸. Para que esta ideia de Europa seja um espelho vivo para o mundo será necessário para o nosso Autor, enfim, que a esperança afirme a utopia da solidariedade e reestruture dentro de si mesma um rumo ecológico para as suas sociedades complexas, rumo que mude a forma predadora como têm encarado a natureza, esquecendo no seu produtivismo o símbolo do sábado enquanto momento no qual o ser humano deixa que a criação pertença inteiramente a Deus. Extrapolando de Bloch, que tanto o influencia⁸⁹, e indo mais além, Moltmann acredita que pode ser a Europa o lugar onde se projeta aquilo que há-de vir, pois é nela que a «noite avançou e o dia se aproxima» (Paulo, *Carta aos Romanos*, 13,12), é nela que a «esperança é a fortuna, o tormento e o destino no bem e no mal»⁹⁰. A Europa pode ser Eurotopia.

⁸⁵ Id., *La Rinascita dell'Europa*, cit.

⁸⁶ Cfr. o sugestivo livro de J. A. Pérez Tapias, *Europa Desalmada. ¿Qué hacer con la Unión Europea?*, Ed. Lengua de Trapo, Madrid 2019. Aqui cabe uma anedota contada por Moltmann: «Dois planetas encontram-se no universo e um deles pergunta ao outro: Amigo, como vais? E este responde: vou mal, estou doente. Tenho dentro de mim o *homo sapiens*. Isso é mau, responde o outro. Eu também tive. Mas consola-te: é passageiro» (Id., *Esperanza para un Mundo Inacabado*, cit., p. 45).

⁸⁷ J. Moltmann, *La Rinascita dell'Europa*, cit.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Id., *Esperanza para un Mundo Inacabado*, cit., p. 59, por exemplo.

⁹⁰ Id., *La Rinascita dell'Europa*, cit.