

## VIII

### *Da Tecnoocracia à Revolução*

**E**STAMOS AGORA EM CONDIÇÕES DE CONCLUIR ESTE PRIMEIRO ensaio. Através de seus diversos capítulos, vimos como a sociedade industrial moderna tende a se tornar tecnoburocrática. Ao invés de caminhar em direção ao socialismo, como previa Marx e como é o desejo ou a aspiração da grande maioria daqueles que nutrem sentimentos generosos e desinteressados em relação ao futuro da humanidade, o mundo moderno vai sendo dominado pela tecnoburocracia.

A técnica, inclusive a técnica organizacional, tornou-se, no mundo moderno, o novo fator estratégico de produção. O seu controle, por parte de técnicos dos mais variados matizes, vai transferindo para os mesmos o poder econômico e o poder político. Mais do que isto, vai criando um novo sistema político, um novo sistema econômico, um novo sistema cultural — o sistema tecnoburocrático. Através das revoluções comunistas e das revoluções militares, nos países subdesenvolvidos, a tecnoburocracia já é em grande parte vitoriosa. Seu progresso é mais lento nos países capitalistas avançados, onde o sistema capitalista e os ideais liberais estão mais arraigados. Mesmo nesses países, porém, já podemos falar hoje em uma sociedade e uma cultura tecnoburocrática.

A tecnoburocracia é, na verdade, a cristalização, senão a consumação dos ideais racionalistas da sociedade industrial moderna. Representa o auge do racionalismo econômico que caracteriza a Civilização Ocidental, a par-

tir do momento em que, com a Renascença e a Revolução Comercial, tem início a Idade Moderna. A tecnoburocracia é, portanto, uma cultura, entendida agora esta palavra em seu sentido mais amplo. E' uma civilização. E' a soma dos recursos materiais e da tecnologia moderna, da organização econômica, política e social e da correspondente visão de mundo. E' a expressão da forma atendida na segunda metade do século XX pela Civilização Ocidental.

Não vamos fazer neste livro a análise e a crítica dessa civilização mais do que já fizemos. Preferimos remeter o leitor ao crítico provavelmente mais autorizado e mais penetrante da sociedade industrial: Herbert Marcuse. Façamos, na segunda parte deste livro, quando analisamos a revolução estudantil, um exame da obra de Marcuse. No momento, é importante observar que sua crítica de sociedade industrial moderna é impiedosa. Mostra-nos ele como essa sociedade é, antes de mais nada, totalitária. Diz-nos o mestre da escola de Frankfurt:

«Em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois «totalitária» não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista, que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos.»<sup>14</sup>

Esta manipulação é realizada através da propagação de uma ideologia consumista, que valoriza o consumo como sinônimo de felicidade, e do emprego de uma variedade de técnicas, que vão desde os métodos de comunicação em massa, do *marketing*, da propaganda, das relações públicas até à utilização de instrumentos de ajustamento pessoal e grupal, como as relações humanas, a psicanálise, a psicoterapia de grupo, o treinamento de sensibili-

<sup>14</sup> MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial* (original em inglês: *One-Dimensional Man*, 1966), Rio de Janeiro, Zahar, 1967, pp. 24-25.

dade. Todas essas técnicas, embora possam ser e são muitas vezes instrumentos de liberdade, transformam-se facilmente, na sociedade tecnoburocrática, em instrumentos de ajustamento e de conformismo. E o resultado, nas palavras de Rose Marie Muraro, é dramático:

«A democracia tecnológica é pois o sistema mais totalitário da humanidade.»<sup>75</sup>

Esse totalitarismo aberto e total, como nas sociedades comunistas, ou disfarçado e parcial, como nas sociedades capitalistas avançadas (ficando uma posição intermediária para os regimes militares tecnoburocráticos), é exercido em nome do racionalismo, em nome da eficiência, da segurança, da ordem e do bem-estar. Em nome desses mesmos valores, as sociedades tecnoburocráticas armam-se em proporções jamais conhecidas e realizam as guerras mais sangrentas da história da humanidade; lançam bombas atômicas, realizam a guerra química e a bacteriológica, praticam o genocídio; impõem a sua vontade tanto com a força da persuasão tecnológica e da pressão econômica, quanto com a força dos tanques e das bombas de napalm; utilizam o desperdício como norma, poluem a natureza em proporções jamais imaginadas, constroem uma sociedade tensa e neurótica.

Em outras palavras, as sociedades tecnoburocráticas modernas praticam a irracionalidade em nome da racionalidade. Ou, nas palavras de Marcuse:

«Podemos dizer que a racionalidade da sociedade reside em sua própria loucura, e que a loucura da sociedade é racional na medida em que é eficaz e que entrega mercadorias.»<sup>76</sup>

Em outras palavras, conforme observou Marcuse em uma outra oportunidade, um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida é o «caráter racional de sua irracionalidade».<sup>77</sup> O racionalismo eco-

<sup>75</sup> MURARO, Rose Marie, *A Libertação Sexual da Mulher*, Petrópolis, Vozes, 1970, p. 48.

<sup>76</sup> MARCUSE, Herbert, *La Liberación de la Sociedad Opulenta*, em *Ensaio sobre Política y Cultura* (publicado originalmente em *The Dialectics of Liberation*, 1968), Barcelona, Ariel, 1969, p. 136.

<sup>77</sup> MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 29.

nômico utilitarista, que domina a civilização ocidental desde o fim do período feudal, alcança seu auge na sociedade tecnoburocrática. Bentham, ao identificar o racional como útil, estava simplesmente expressando uma ideologia utilitarista que se tornaria dominante, e estava abrindo o caminho para o reino da eficiência, medida em termos de produção. Nas palavras de Daniel Bell:

«O utilitarismo forneceu uma nova definição de racionalidade: não o domínio da razão, mas o domínio da mensuração.»<sup>78</sup>

No momento em que o racionalismo é reduzido à utilidade econômica, à eficiência, estão abertas as portas para a sua própria degradação. O racionalismo torna-se irracional. E esta irracionalidade multiplica-se quando à razão da eficiência são adicionadas as razões do poder e da segurança. Neste momento, a sociedade tecnoburocrática da segunda metade do século XX começa a se aproximar dos modelos criados pela ficção científica mais pessimista. *O Admirável Mundo Novo* de Huxley, *1984* de Orwell, *Colossus* de Jones, *Fahrenheit* de Bradbury, tornam-se visões proféticas de uma sociedade tecnoburocrática racional em sua irracionalidade e intrinsecamente totalitária.

Essa sociedade, dominada pela razão econômica, de bases tecnológicas, tudo subordina a essa mesma razão efficientista. Ainda nas palavras de Marcuse:

«No período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais — a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível... O universo totalitário da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da idéia de razão.»<sup>79</sup>

A mesma idéia é colocada pelos outros dois grandes representantes da escola de Frankfurt, Horkheimer e Adorno:

<sup>78</sup> BELL, Daniel, *Work and Its Discontents*, Boston, Beacon Press, 1956, p 1.  
<sup>79</sup> MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, pp. 30 e 125.

«A racionalidade técnica hoje é a racionalidade do próprio domínio, é o caráter repressivo da sociedade que se auto-aliena.»<sup>80</sup>

Em outras palavras, a sociedade tecnoburocrática transforma-se em um sistema de dominação repressivo, na medida em que se auto-aliena em função de um conceito utilitarista de racionalidade.

Esse processo de alienação configura-se já no sistema capitalista. Marx o analisou em sua «teoria da alienação». Com o desenvolvimento do capitalismo a sociedade se organiza para a produção de mercadorias, nas quais o importante não é o valor de uso, mas o valor de troca. Esta produção de mercadorias torna-se tão importante, que passa a dominar todas as relações sociais. Ocorre então o processo de reificação ou coisificação das relações sociais. As relações sociais passam a ser realizadas no mercado, de forma impessoal. Significativas são as mercadorias e sua troca, não as pessoas. O valor de troca das mercadorias, ao qual os homens se alienam, torna-se dominante em relação à vida humana. O próprio trabalho é transformado em uma mercadoria, a ser trocada no mercado como qualquer outra. A vida humana torna-se, assim, não apenas dominada pela produção de mercadorias, mas transformada ela própria em uma mercadoria.

Dentro dessa perspectiva, as mercadorias ganham caráter de fetiche. Nos termos de Marx:

«Uma mercadoria parece, à primeira vista, qualquer coisa trivial, que se compreende por si mesma. Nossa análise mostrou que, ao contrário, é uma coisa muito complexa, cheia de sutilezas metafísicas e de argúcias teológicas... uma simples relação social determinada entre homens (a produção de mercadorias) reveste-se para eles da forma fantástica de uma relação de coisas entre elas.»<sup>81</sup>

<sup>80</sup> HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodore W., *A Indústria Cultural, O Iluminismo como Mistificação de Massas* (publicado originalmente em 1947) em *Teoria da Cultura de Massas*, organizado por Luiz Costa Lima, Rio de Janeiro, Saga, 1969, p. 158.

<sup>81</sup> MARX, Karl, *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, 1950, pp. 83-85.

E resulta daí que entramos em uma fase da história, em que o homem se aliena às mercadorias, além de nelas se confundir; entramos

«em um período da história social em que a produção e suas relações dominam o homem, ao invés de serem por ele dominadas.»<sup>22</sup>

Esta análise, conforme observou Fritz Pappenheim, influenciou poderosamente a obra de Tönnies e sua teoria da *Gemeinschaft* e da *Gesellschaft*. A sociedade, em termos históricos, tenderia a mudar da *Gemeinschaft*, ou seja, de um tipo de sociedade natural em que as relações sociais não são deliberadas, para um tipo de sociedade contratual, individualista e racionalista, a *Gesellschaft*, em que os homens estão separados entre si, cada um está só e isolado, e existe uma profunda tensão entre todos.<sup>23</sup>

A visão de Tönnies, ainda que marcada pelo individualismo filosófico, nos ajuda a compreender o mundo moderno. Mas é a partir da teoria original da alienação de Marx que podemos compreender a alienação essencial da sociedade tecnoburocrática. No capitalismo, o homem se alienava à mercadoria, através da reificação das relações sociais, da transformação do próprio trabalho em uma mercadoria, e da atribuição às mercadorias de características misteriosas de fetiche. Na tecnoburocracia esta alienação se refina. Além de alienar-se à mercadoria, o homem aliena-se também à técnica, ou seja, ao método de produzir a mercadoria. Reifica a técnica, atribuiu-lhe massa e valor intrínsecos, e a ela se subordina.

Através desta reificação e absoluta valorização da técnica, que também ela agora ganha caráter de fetiche, o homem moderno da sociedade tecnoburocrática se auto-aliena. Uma ideologia racionalista utilitarista, que identifica o racional como o útil e como o eficiente, subordina todos os demais valores humanos — a liberdade, o amor, a beleza, a justiça, a igualdade de oportunidade — aos

<sup>22</sup> *Idem*, p. 92

<sup>23</sup> Cf. PAPPENHEIM, Fritz, *A Alienação do Homem Moderno*, São Paulo, Editora Brasillense, 1967, pp. 39-80 (original em inglês: *The Alienation of Modern Man*).

valores maiores da eficiência e da técnica. E dentro desse processo de alienação, todo o progresso material alcançado, todo desenvolvimento técnico e científico ocorrido, a invés de contribuírem para a auto-realização de cada um, geram angústia e incerteza em cada um, repressão e manipulação no todo.

O quadro é, pois, pessimista. O otimismo racionalista da segunda metade do século XIX está morto. As guerras, os genocídios, a confusão ideológica, a angústia e a incerteza de um mundo intrinsecamente alienado à técnica encarregaram-se de acabar com esse otimismo. Bertrand Russell, na introdução à sua autobiografia, resumiu de forma vivencial esta transformação:

«A última metade de minha vida foi vivida numa das épocas mais dolorosas da história da humanidade, durante a qual o mundo se tornou pior, e as grandes vitórias do passado, que se afiguravam definitivas, revelaram-se apenas temporárias. Quando eu era moço, o otimismo vitoriano era um estado de espírito generalizado. Pensava-se que a liberdade e a prosperidade se expandiriam gradualmente através do mundo por meio de um processo metodicamente ordenado. Esperava-se também que a crueldade, a tirania e as injustiças continuariam a diminuir.»<sup>84</sup>

Se o pessimismo substitui o otimismo no mundo moderno, isto não significa que o homem moderno esteja fatalisticamente se entregando a seu destino de objeto alienado da técnica e do racionalismo utilitarista.

Muito pelo contrário, na segunda metade do século XX, uma grande revolução se esboça — a primeira grande revolução desde o início da Idade Moderna —, a revolução da contracultura. Esta revolução ainda está nos subterrâneos, ainda não definiu plenamente seus objetivos (se é que um dia o fará), mas já é uma revolução em marcha. E se for vitoriosa, terá sido muito mais revolu-

<sup>84</sup> RUSSELL, Bertrand, *Autobiografia*, Postscriptum publicado em *Manchete*, 28 de fevereiro de 1970, por ocasião da morte do autor, aos 92 anos.

cionária do que qualquer outra revolução ocorrida a partir do momento que o racionalismo burguês e depois tecnoburocrático tomaram conta do mundo.

Se a tecnoburocracia é um sistema cultural, que engloba e leva às últimas conseqüências tanto o capitalismo quanto o comunismo soviético e as revoluções militares nos países subdesenvolvidos, a reação contra essa cultura, contra essa civilização da técnica e do racionalismo utilitarista só pode ser uma contracultura.

Esta expressão «contracultura» foi utilizada por Theodore Roszak, que, em seguida, define o sentido geral dessa nova cultura:

«Nada mais é necessário do que a subversão da visão científica do mundo, com seu arraigado comprometimento a um tipo de consciência cerebral e egocêntrica. Em seu lugar deverá surgir uma nova cultura na qual as capacidades não intelectivas da personalidade — aquelas capacidades que tiram força de um esplendor visionário e da experiência de comunhão humana — se tornem os árbitros do bom, do verdadeiro e do belo.»<sup>85</sup>

Esta contracultura, baseada na juventude, poderá implicar, segundo Roszak, em uma revolução tão importante quanto a que separou a racionalidade greco-romana do mistério cristão. E nos ajuntaríamos, também tão importante quanto a revolução que separou a cultura medieval feudal e cristã da cultura moderna, inicialmente capitalista, depois tecnoburocrática, mas em ambos os casos racionalista e utilitarista.

Observa Roszak que os antagonismos a uma visão técnica e científica do mundo não constituem novidade. Teosofistas, fundamentalistas, espiritualistas, ocultistas, satanistas não representam nada de especialmente novo.

«O que é novo é que uma rejeição radical dos valores científicos e tecnológicos aparecesse tão perto do centro de nossa sociedade, ao invés de nas margens sem importância. São os jovens de classe média que estão conduzindo essa política de consciência, e eles estão fazendo-o com audácia, persistência e agressividade...»<sup>86</sup>

<sup>85</sup> ROSZAK, Theodore, *A Contracultura*.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 51.



Esta revolução estoura em toda parte. E' uma revolução recente que tem início nos anos sessenta, embora possam ser encontrados antecedentes seus anteriormente. E' uma revolução de jovens, apoiados em alguns intelectuais radicais, como Marcuse, que souberam ver o mundo dinamicamente e que não quiseram comprometer-se com concepções burocráticas do marxismo. E' a revolução dos estudantes, dos *hippies*, da nova esquerda. E' a revolução do *underground*, da música jovem, da contestação vivencial, mais do que politicamente atuante. Colateralmente, é a revolução feminista, é a revolução sexual, é a revolução dos negros dos Estados Unidos, é a revolução da Igreja Católica. Inicialmente, foi a revolução dos *beatniks* nos Estados Unidos e dos existencialistas, na França.

Não é objetivo deste livro fazer uma análise completa desta contracultura revolucionária. Nesta primeira parte examinamos a emergência da tecnoburocracia, ou seja, do novo sistema de dominação, da nova cultura que não tomou ainda plenamente o poder e já representa o *status quo*. Na segunda e na terceira parte deste livro examinaremos dois aspectos da revolta contra esse *status quo*: diretamente no caso da revolução estudantil e indiretamente no caso da revolução na Igreja Católica. Agora basta-nos uma visão geral da formação dessa contracultura, que tem nos jovens da segunda metade do século XX seus principais agentes.

Quando examinarmos a revolução estudantil veremos que esse fenômeno não é superficial, muito menos representa um mero conflito de gerações. E' um fenômeno histórico profundo, que tem raízes em uma série de fatos novos, que as transformações tecnológicas dos últimos cem anos trouxeram em seu bojo: a massificação estudantil, a revolução na educação, a dissolução na família patriarcal, o desenvolvimento dos meios de comunicação em massa.

E' importante agora definir apenas as linhas básicas desta revolução jovem. Herbert Marcuse, em entrevistas concedidas entre o dia 5 e o dia 9 de maio de 1968, em Paris, afirmava a respeito dos estudantes:

«Creio que os estudantes se rebelam contra todo o nosso modo de vida, que eles repudiam as vantagens desta sociedade tanto quanto seus males, e que aspiram a um modo de vida radicalmente novo: a um mundo onde a concorrência, a luta dos indivíduos uns contra os outros, o engano, a crueldade, o massacre já não tenham razão de ser.»<sup>87</sup>

O mesmo Marcuse, logo em seguida, fala sobre os *hippies*:

«Olhem os *hippies* — Sua rebelião está dirigida contra uma moral puritana, contra uma sociedade norte-americana, onde as pessoas se lavam dez vezes por dia, e que, ao mesmo tempo, mata e incendeia no Vietnã com toda pureza.»<sup>88</sup>

A revolta, portanto, é contra toda a sociedade tecnoburocrática, que muitas vezes ainda se confunde com o sistema capitalista. E' uma revolta antes de mais nada moral. E' uma revolução de consciências. E' uma revolta contra a tendência da história, se a virmos de um ponto de vista determinista. E' uma revolta baseada na transformação das consciências, na criação de novos valores, na vivência de um novo estilo de vida. E' uma revolta que só poderá ser vitoriosa se rejeitar o determinismo do fator estratégico de produção. Porque é uma revolta que coloca a produção de bens materiais em segundo plano.

E' uma revolta total, que rejeita a civilização ocidental em bloco, em nome de uma liberdade integral e de uma vida nova. As frases, durante a revolta de maio de 1968, na França, são significativas:

«E' proibido proibir.»

«Mudar a vida. Transformar a sociedade.»

«A emancipação do homem será total ou não será.»

«Meus desejos são a realidade.»

<sup>87</sup> MARCUSE, Herbert, *La Imaginación al Poder*, Buenos Aires, Ediciones Insurrexit, 1969, p. 57.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 61.

«Construir uma revolução é também romper todas as cadeias interiores.»

«A imaginação toma o poder.»

«Queremos as estruturas a serviço do homem e não o homem a serviço das estruturas. Queremos ter o prazer de viver e nunca mais o mal de viver.»<sup>88</sup>

E' uma revolta em que uma minoria de jovens toma uma atitude revolucionária em relação à vida. Essa atitude pode ser politicamente ativista como é o caso dos estudantes, dos *yppies*, e da nova esquerda, ou pode ser politicamente não ativa, como é o caso dos *hippies* e de muitos intelectuais e artistas, que de uma forma ou de outra estão ligados ao *underground*. Pode sofrer profundas influências das religiões orientais, especialmente do budismo e do zen-budismo, e pode ao mesmo tempo estar marcada pelo marxismo. E' muitas vezes contraditória, indefinida e frágil. Mas é sempre radical. Nos termos de um dos líderes do movimento jovem nos Estados Unidos, Jerry Rubin:

«Quem afinal quer ser bem sucedido na América hoje? O movimento *hippie-yppie-SDS* (Students for a Democratic Society) é um movimento «branco-preto». A economia americana não necessita mais de jovens brancos e pretos. Nós somos lixo. Nós realizamos nosso destino na vida rejeitando o sistema como ele nos rejeita.»<sup>89</sup>

Esta rejeição radical do sistema tecnoburocrático, que muitos ainda identificam com o capitalismo, é expresso de maneira mais dramática ainda por um dos líderes do movimento dos Panteras Negras nos Estados Unidos, Eldridge Cleaver:

«O que nós temos que compreender acima de tudo é que o nosso inimigo, e o que de fato nós estamos lutando contra, não é um determinado presidente de universidade ou diretor de ginásio, ou um conselho de educação, mas é contra toda a estrutura social.»<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Cf. *La Imaginación al Poder*, op. cit., pp. 77-97.

<sup>89</sup> RUBIN, Terry, An Emergency Letter to My Friends, em *Countdown 1*, New American Library, 1970, p. 170.

<sup>91</sup> CLEAVER, Eldridge, Revolution and Education, em *Countdown 1*, op. cit., p. 158.

Esta revolução está aí. Teve início em Berkeley, nos Estados Unidos. Seus grandes momentos foram a revolta de maio de 1968, na França, e o festival de Woodstock, em 1969, nos Estados Unidos. E' ainda uma revolução de uma minoria. E' uma revolução de países desenvolvidos, que já chegaram a um razoável nível de abundância material, embora esteja tendo profundas influências nos países subdesenvolvidos. E' uma revolução a longo prazo, que só agora está começando. E', de qualquer forma, uma revolução que sofre sistematicamente o perigo de ser cooptada pelo sistema tecnoburocrático, e a ele se integrar, como uma espécie de folclore.

Para terminarmos esta primeira parte do livro, resta-nos responder a quatro perguntas sobre a revolução jovem que pretende criar uma nova cultura no mundo moderno: Poderá ela ser vitoriosa sem dominar um novo fator estratégico de produção? Não será ela inviável para os países subdesenvolvidos? Quais serão seus princípios básicos? Qual o destino do socialismo neste contexto?

A primeira questão só será difícil de responder se aceitarmos um determinismo mecanicista, que faça a história necessariamente determinada pelas condições materiais da existência. Em outras palavras, se nos mantivermos em um marxismo ortodoxo, que acredita ser a liberdade a consciência da necessidade histórica. Para o marxista ortodoxo, o homem pode e deve agir sobre a história. Mas não pode ir contra ela. Não pode ignorar as condicionantes materiais de sua própria vida.

Não aceitamos esse determinismo marxista. O próprio Marx, embora sem abandonar seu determinismo básico, já admitia que o homem iria, através dos tempos, ganhando cada vez maior poder sobre sua história. Sua visão, porém, era otimista. Permanecendo preso às condicionantes materiais, o homem caminharia necessariamente para um mundo cada vez melhor: para o socialismo e o comunismo.

Vimos neste trabalho que, adotando basicamente mas não ortodoxamente o método histórico-dialético, concluímos pelo inverso. A história conduz o homem para um mundo que, se não for pior, é pelo menos tão mau quanto o capitalista: a tecnoburocracia.

Entretanto, hoje mais do que nunca, o homem tem uma oportunidade de liberdade. A filosofia existencialista, que coloca o homem como um ser intrinsecamente livre e responsável por suas ações não surgiu por acaso neste século. Embora ela tenha uma base filosófica abstrata, na medida em que se apóia na precedência da existência sobre a essência, no existir antes de ser definido, e na gratuidade básica da vida humana, ela é claramente situada em um momento histórico dado: no século XX, em um momento de crise e descrença no racionalismo, e ao mesmo tempo em um momento em que o desenvolvimento da educação e dos sistemas de comunicação, inclusive a própria imprensa, ampliavam de forma nunca imaginada o debate ideológico entre os homens.

Tínhamos, assim, ao mesmo tempo, um mundo dominado por diversas filosofias individualistas, que ignoravam as condicionantes materiais da história, e de outro lado, por filosofias deterministas, entre as quais a principal era a marxista. Nenhuma dessas soluções era evidentemente aceitável, especialmente quando não mais apenas ideologias, sistemas de legitimação da ordem estabelecida, dominavam o plano das idéias, mas também, utopias, sistemas de contestação dessa mesma ordem, passavam a disputar a primazia nesse mesmo plano.<sup>22</sup>

O existencialismo surge nesse momento. E Sartre em particular, embora aceitando boa parte dos condicionantes materiais sobre a vida humana, nos termos pretendidos pelos marxistas, postula a liberdade existencial do homem:

«Que significa dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define... Assim, não há natureza

<sup>22</sup> Cf. MANHEIM, Karl, *Ideologia e Utopia*, Porto Alegre, Editora Globo, 1956 (original alemão: *Ideologie und Utopie*).

humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após esse impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz.»<sup>93</sup>

Daí resulta a liberdade e a responsabilidade básica do homem. Liberdade e responsabilidade que, vistas sob uma perspectiva histórica, aumentam cada dia, à medida em que a educação se desenvolve, que os meios de comunicação crescem, que as ciências, e especialmente as ciências sociais, fazem-nos compreender melhor as condicionantes de nossa vida social. Depois de Marx, de Freud, de Max Weber, de Keynes, entre muitos outros, é evidente que o homem conhece muito melhor os processos sociais e psicológicos a que está sujeito. E pode ser livre e responsável.

E' nessa hipótese de liberdade e responsabilidade que está baseada a viabilidade da contracultura, da revolução jovem.

Será essa revolução prematura para os países subdesenvolvidos? Não necessariamente. Ela é sem dúvida um produto das sociedades tecnoburocráticas avançadas, em que já existe um certo grau de abundância. Mas é certo que hoje vivemos em um mundo integrado. Já vimos que a tecnoburocracia saltou etapas e se instalou solidamente em países subdesenvolvidos, através de revoluções militares ou comunistas. Por outro lado, o subdesenvolvimento é um sistema de dependência global, estrutural, que só existe em função do desenvolvimento. E está sempre sofrendo profundas influências do sistema central. As técnicas, as ideologias, e as utopias são rapidamente transplantadas. O consumismo domina tanto a população norte-americana quanto boa parte da brasi-

<sup>93</sup> SARTRE, Jean Paul, *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, Editorial Presença, sem data, p. 242 (original francês: *L'Existentialisme est un Humanisme*).

leira, que tem um mínimo de condições de consumir produtos de mercado. As revoltas estudantis romperam com quase tanto vigor nos países subdesenvolvidos que nos desenvolvidos. O fenômeno *hippie* é ainda pouco definido, mas já começa a se manifestar nesses países.

Não há, portanto, razão para acreditar que será necessário que os países subdesenvolvidos antes se industrializem e aumentem seu padrão de vida, para, só depois, poderem assistir à emergência de uma contracultura. Especialmente através de um processo de transplantação cultural, ela poderá também surgir nos países subdesenvolvidos.

Mas, com o surgimento da contracultura, a que ficam reduzidos os ideais da velha esquerda? Que outros ideais podem substituí-lo? Pode-se falar em um novo e em um velho socialismo? As respostas a essas perguntas são hoje muito confusas. Daremos a elas, portanto, uma resposta pessoal muito breve. Este é um livro de análise crítica, não de propostas morais.

A perspectiva ingênua da realização automática do socialismo através da mera supressão da propriedade privada dos meios de produção é naturalmente abandonada. A socialização dos meios de produção continua, sem dúvida, um pressuposto da revolução jovem e da nova esquerda, mas não é nem a mais importante nem a mais urgente das transformações. Se realizada sem que as demais mudanças ocorram, o mais provável é que teremos facilitado o caminho de uma revolução totalitária tecnoburocrática, como aconteceu na União Soviética.

Na medida em que esta socialização dos meios de produção for sendo realizada, porém, parece hoje indiscutível a necessidade de um processo de descentralização econômica, em que os mecanismos de mercado se alieem aos do planejamento, no controle da economia. A colocação de todo o poder sobre as empresas nas mãos de um órgão planejador central, além de ineficiente, facilita sobretudo a tomada ou a manutenção no poder por parte dos tecnoburocratas. Isto não significa que pretendamos voltar a um sistema de pequenas empresas. Na maioria dos setores industriais e financeiros e mesmo em

amplos setores comerciais, estas empresas tornaram-se inviáveis, em função das economias de dimensão. As empresas terão portanto que ser grandes. Mas não precisarão ser monopólios. Serão geralmente oligopólios obrigados a concorrer entre si, sob a vigilância do Estado. O controle das empresas será coletivo. Não será estatal. Um sistema baseado na autogestão será provavelmente o caminho a seguir.

O essencial desta revolução, porém, não será a transformação das relações de produção, cujas linhas gerais acabamos de descrever. Se esta revolução pretende mudar o rumo da história, se pretende deslocar do poder a tecnoburocracia, apesar de o fator estratégico de produção continuar a ser técnica, se esta revolução depende do exercício, por parte do homem, de sua liberdade e de sua responsabilidade existencial, ela terá que ser uma revolução de consciências — uma profunda revolução ideológica.

Esta revolução será, em primeiro lugar, uma revolução crítica. Ela terá que partir da crítica radical da sociedade capitalista e/ou tecnoburocrática vigente. E dirigirá suas armas contra um inimigo principal: o racionalismo utilitarista e eficientista.

Com base nesse pressuposto, alguns intérpretes imaginam que a revolução seria contra o racionalismo puro e simplesmente. E realmente esta análise parece correta, quando examinamos as tendências místicas dos *hippies* e a revalorização das religiões, especialmente das religiões orientais que, ao contrário do cristianismo, não sofreram sequer a influência do racionalismo greco-romano; ou quando vemos os jovens recorrerem a experiências alucinatórias com drogas, em uma tentativa de fuga à realidade e à razão, muito mais do que em um esforço real pela liberação interior.

Estas atitudes fazem, sem dúvida, parte da reação contra a ordem estabelecida e contra o racionalismo vigente.



Não creio, todavia, que prevalecerão. São os exageros da antítese, que não encontrarão abrigo na síntese futura. Esta, depois de criticar radicalmente o racionalismo vigente, provavelmente proporá um novo racionalismo. Se o homem caminhou da tradição e da revelação para a razão, como fonte de conhecimento e de poder, não creio que agora esteja disposto a dar um passo atrás, já que não há outras alternativas para ele senão a tradição, a revelação e a razão.

Dentro do racionalismo, porém, as alternativas existem. E a alternativa historicamente adotada do utilitarismo eficientista não é aceitável pela revolução jovem. Uma nova conceituação de racionalismo é necessária.

O racionalismo é, em primeiro lugar, uma filosofia que acredita na razão humana. O novo racionalismo também acreditará na razão humana como principal fonte de conhecimento e de poder. Mas não será tão otimista quanto os velhos racionalistas. Não acreditará no reino dos céus sobre a terra simplesmente devido ao desenvolvimento técnico e científico. Porque sabe que esse desenvolvimento poderá perfeitamente servir para o estabelecimento de um sistema de dominação mais rígido e totalitário que os anteriores. O novo racionalismo acredita na razão, mas a qualifica. A razão não é boa em si mesma. Ela será boa ou má, dependendo da forma em que ela for utilizada, dependendo dos objetivos que forem estabelecidos e dos meios que forem adotados.

O racionalismo estabelece objetivos para a ação social e procura os meios mais adequados para atingir esses objetivos. O velho racionalismo utilitarista identificou os objetivos sociais com os objetivos econômicos de maior lucro, maior bem-estar, maior produção de bens, e identificou os meios adequados com a eficiência ou produtividade econômica. Todos os demais objetivos foram subordinados ou tornados dependentes desses objetivos econômicos. O novo racionalismo repudia essa falsa hierarquia de objetivos. Não despreza os objetivos econômicos e a eficiência econômica, mas os considera apenas uns entre outros objetivos. E certamente não os mais importantes.

Muito mais importante, entre os objetivos a serem alcançados, é o da liberdade. Não apenas a liberdade política ou econômica. Mas a liberdade total, a liberdade interior de cada um. A liberdade que nasce e tem seu único limite na liberdade dos outros. A liberdade na comunhão, a liberdade dentro da comunidade dos amigos e companheiros de trabalho. A liberdade que se funda no respeito mútuo e na responsabilidade de cada um, dentro de um quadro jurídico em que direitos humanos estejam solidamente assegurados.

Adotado o objetivo da liberdade como principal, o novo racionalismo deverá procurar definir, dentro de um processo de *práxis*, os meios mais adequados a serem utilizados para atingir esse objetivo. Nesse processo, jamais poderá ser admitido que convirá sacrificar hoje a liberdade, em nome da eficiência e do bem-estar, porque depois será mais fácil recuperar a liberdade perdida.

Da mesma forma, o novo racionalismo colocará outros objetivos pelo menos tão válidos quanto os objetivos econômicos: a justiça, a beleza, a verdade, o amor, a igualdade de oportunidade. São objetivos que valem em si mesmos para o novo racionalismo, e que não podem ser subordinados a qualquer outro. São objetivos que, juntamente com a liberdade e um certo grau de bem-estar econômico mínimo, garantem a auto-realização de cada um dentro da sociedade.

Esta, portanto, será uma revolução profunda, que modificará não apenas as relações de produção, mas também e principalmente as consciências de cada um. Sem a revolução das consciências não haverá revolução alguma. O nome do novo regime a ser instaurado poderá ser socialismo, apesar dos abusos de que esse nome tem sido vítima, seja por parte da velha esquerda, seja principalmente por parte da tecnoburocracia comunista. Mais importante do que o nome, porém, é o sentido dessa revolução. Como qualquer outra revolução, seu sentido é eminentemente utópico. A transformação das consciências, a liberação interior do homem, não são objetivos facilmente alcançáveis. Não são objetivos alcançáveis com um golpe de Estado, nem mesmo com uma revolução

armada. Esta última alternativa, em certos casos extremos de totalitarismo, terá que ser tentada. Nas sociedades razoavelmente abertas, porém, elas certamente não serão necessárias nem indicadas. Não se mudam consciências com a força das armas.

O uso da guerra para estabelecer a paz, o emprego do terrorismo e da violência para impor a liberdade, o uso do ódio para estabelecer o amor dificilmente serão bem sucedidos. Quando vitoriosos politicamente, os novos governantes tenderão afinal por implantar, eles próprios, a guerra em lugar da paz, o totalitarismo em lugar da liberdade, o ódio em lugar do amor.

Esta revolução será provavelmente lenta. Sofrerá tropeços. Exigirá paciência, dedicação, amor, confiança. Não tem, em hipótese alguma, seu êxito assegurado. E', todavia, um caminho a ser seguido, que toda uma juventude generosa e cheia de audácia já começou a trilhar.