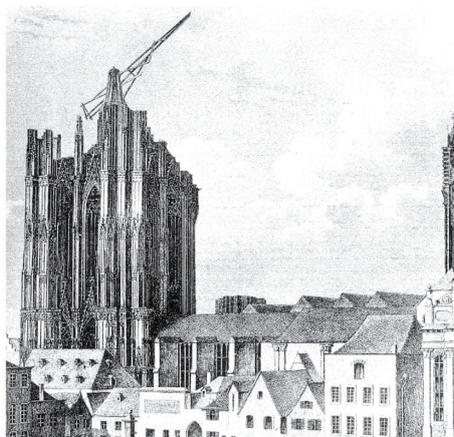


PRÁTICAS DA  
HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

Nº 4 (2017)



*Recensão a Utopias – Ensaios sobre  
Política, História e Religião,  
de Michael Löwy*

---

Fernando Dores Costa

*Práticas da História*, n.º 4 (2017): 251-259

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

**Michael Löwy**  
***Utopias – Ensaios sobre***  
***Política, História e Religião***  
**Lisboa: Ler Devagar e Unipop,**  
**2016, 200 pp.**

Fernando Dores Costa\*

*Utopias* é um livro, editado pela Ler Devagar e pela Unipop, que recolhe oito textos de Michael Löwy, publicados inicialmente entre 1999 e 2010, com uma apresentação de José Neves, responsável pela sua seleção.

Os textos agrupados referem-se à filiação das utopias em tradições e ao seu papel na justificação da contestação da ordem social em vários quadros. Com efeito, Löwy publicou estudos sobre as origens judaicas de vários autores socialistas<sup>1</sup>, sobre Walter Benjamin<sup>2</sup> e, por fim, sobre as teses cristãs romanas “heréticas” constantes da chamada “teologia da libertação”.<sup>3</sup>

Na ordenação proposta pelo compilador, o caminho vai das leituras que Löwy fez de Buber e Erich Fromm (2009), W. Benjamin, Ernst Bloch (2002) e Th. Adorno (2009), Edward P. Thompson e Raymond William (1999), Eric Hobsbawm (2010), Mariátegui (1999), Guevara e, por fim, sobre o tema do “ópio do povo” (2007).

Nas últimas décadas, o termo utopia passou a ter um uso muito frequente, banalizado, primeiro como sinónimo de sonho, algo que seria desejável mas que era irrealizável, depois como o equivalente de quime-

\* IHC/NOVA.

1 Michael Löwy, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe* (Redwood City: Stanford University Press, 1992 [1988]).

2 Michael Löwy, *Fire Alarm*, (Londres: Verso, 2005); primeira edição: (Paris: PUF, 2001).

3 Michael Löwy, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America* (Londres: Verso, 2006).

ra, termo que, pela referência à monstruosidade, estava mais marcado pela sua condenação, e, por fim, como algo que serve para iludir os incautos de modo a fazê-los chegar ao pesadelo social.

Teria ocorrido no século XX – é esta hoje a voz corrente – uma tentativa de realização de uma sociedade que teria tido inspiração utópica (inspiração que se toma erradamente como uma evidência) revelando-se esta um tenebroso insucesso, comprovando o que desde a Antiguidade diziam os autores prudentes: a exaltação dos homens comuns com sonhos desembocava na tirania. A explicação é em geral inconsequente: o alegado projeto falhara porque nos humanos não se poderia encontrar um caminho para a virtude ou então porque o Estado, aproveitando a sua confusão e fraqueza, se tornara uma entidade de tal modo ilimitada que reduzira quase todos a uma espécie de nova escravatura.

Este fascínio pela “utopia” explicar-se-á por certo pela época talvez ingênua e depois aterradora da filiação do discurso dito “revolucionário” à “ciência”. Foi, de início, o resultado do ambiente cultural positivista e evolucionista dos anos de 1860-1890, depois da sua captura pelo Estado-de-economia-militar “soviético”. Criou-se então um corpo de textos “revelados”, de exegetas e de instâncias de “infalibilidade papal” que enunciavam a correta forma de interpretação dos textos.

A legitimação através da “ciência” não retirava da História a divindade. Pelo contrário. O sobre-humano estava subentendido no caminho que era expresso na definição de períodos históricos que conduziam ao presente como época em que se definiria, como nas anteriores, uma inevitabilidade – a substituição do capitalismo pela economia-de-guerra a que chamavam “socialismo”. Este determinismo iria dar origem a debates mais ou menos vincadamente bizantinos sobre o “materialismo dialético” (a presença divina), sobre a compatibilidade de leis alegadamente “universais” com a história dos espaços não-europeus, sobre o chamado modo de produção asiático, etc. Aqui importa sobretudo realçar que a “ciência” permitia que os dirigentes políticos fossem os homens investidos no conhecimento sobrenatural das “leis da história” e, desse modo, portadores da autoridade.

O “utopismo” ou o “romantismo” podiam ser entendidos como suportes de uma oposição ao “cientismo”, sombra do autoritarismo. Para os críticos, a utopia permaneceu uma referência positiva, um local de refúgio. É a reivindicação de uma sociedade “humana”, na qual o gozo da vida (sendo efêmera) se faria sem os constrangimentos das forças naturais e das forças sociais que se faziam valer da escassez e da imprevisibilidade.

Somos tentados a considerar a utopia no âmbito da representação do tempo: as idades do mundo em obras anteriores ao Cristianismo ligaram-se a seis épocas de maturação do indivíduo consideradas por Agostinho de Hipona, sendo a sexta e última a que vai do nascimento de Cristo até ao fim dos tempos<sup>4</sup>. Da “Idade de Ouro” permaneceu no Cristianismo o estado primordial – o “Paraíso” – e o eventual retorno ao estado inicial (à unidade com a divindade criadora) – a “Vida Eterna” *post mortem*. A idealização de formas comunitárias primordiais e o regresso à sua alegada harmonia retomam este sistema. É o *zikkun* judaico – restauração, reparação, reformação, recuperação da harmonia perdida – “redemption as the return of all things to their primal state”<sup>5</sup>.

Os planos utópicos estão estreitamente associados à religião na sua forma herética. É a reclamação de uma sociedade “justa” que, no caso da tradição cristã, tem a frequente referência ao modo de vida das comunidades dos primeiros cristãos. Estas seriam, antes da acomodação à ordem romana, sociedades terrenas guiadas pelos princípios “divinos” em vida, a virtude, ou seja, a renúncia do egoísmo, através da pobreza e da mortificação em vida. A evocação dos primeiros cristãos incluía eventualmente a denúncia do cinismo inerente à noção de redenção exclusivamente pela graça e ao papel da autoridade, tanto secular como eclesial, na preparação dos humanos para o “fim dos tempos” por meio da contenção justificada das suas paixões<sup>6</sup>.

4 Krzysztof Pomian, “Periodização”, in *Enciclopédia Einaudi*, 29 (Lisboa: INCM, 1993), 164-213; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps* (Paris: Gallimard, 1984).

5 Löwy, *Fire Alarm*, cit., 35.

6 Fernando Dores Costa, “O estigma da «natureza humana» como fundamento para os modos de governação”, *Ler História* 69 (2016): 7-30.

A *Utopia* de Tomás Morus é diferente, mas também uma sociedade plenamente policiada, onde não se sai das rotinas estabelecidas e imutáveis. Outros projetos, do tipo do de Campanella, ainda mais claramente se situam no ideal da perfeita polícia. Basta referir que a sua *Cidade do Sol* se encontra organizada como inexpugnável aos inimigos e dirigida por chefes “absolutos”. Não podemos considerar, em suma, que a tradição utópica seja uniforme e esteja filiada na emancipação dos humanos das restrições naturais e sociais.

Mas esta tradição como contestação é antiga. Periodicamente, a interpretação cristã dominante e institucionalmente consagrada, violentamente desfavorável às utopias, viu-se confrontada ao longo dos séculos com versões que reclamavam a realização da alegada “ordem divina” na terra. Löwy tratou de uma tradição anterior e matricial, a judaica<sup>7</sup>. Exemplo da redescoberta pela jovem intelectualidade da religião messiânica e da simpatia pela utopia revolucionária que foi assinalada<sup>8</sup> é Moses Hess<sup>9</sup>.

Outra tradição seria a do “romantismo anticapitalista” (expressão que seria de Lukacs), nostalgia de uma “comunidade” perdida, submersa pelas mudanças recentes. Tal “comunidade” corresponde a uma imagem idealizada de relações comunitárias que dificilmente se podem encontrar historicamente. As solidariedades comunitárias foram imaginadas no âmbito da invenção dos nacionalismos como padrão do ideal perdido e daquilo que se deveria sintetizar com a dispersão individualista recente na nação, sendo esta a união de indivíduos plenamente comunitários. Tal ideia reside na ignorância sobre as épocas passadas.

O termo romantismo parece por excelência servir para a designação de um grande número de nostalgias. O medievalismo romântico pode paradoxalmente apresentar a única época em que a burguesia terá sido uma classe revolucionária, mas dificilmente se poderia considerar anticapitalista no sentido dos séculos XIX e XX, se desse modo se nomear a emancipação dos condenados.

7 Löwy, *Redemption...*, cit.

8 Löwy, *Idem*, 34

9 Hess, Moses, *The Holy History of Mankind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Contudo, por vezes, encontramos definições desconcertantemente simplistas “do materialismo histórico” (neste caso, a propósito da enunciada fidelidade de Benjamin a essa perspetiva) como “a vision of history as a permanent struggle between the oppressed and the oppressors”<sup>10</sup>. Esta luta foi herdada por Marx dos historiadores da sua época e não é necessariamente “materialista”. O que reclama para si é a relação entre essa luta e as formas de repartição social de recursos inerente aos “modos de produção” e às forças produtivas.

O muito jovem Marx em 1843 escreveu a Ruge: o comunismo é uma abstração dogmática – não se referindo a um imaginário e possível sistema – mas ao existente nos livros e explicado por Cabet, Dézamy, Weitling e outros –, reportando-se assim à literatura em circulação antes de ele próprio se tornar um autor. Este comunismo é apenas uma especial expressão do princípio humanístico, ainda infetado pela sua antítese – o sistema privado. **Sendo que a abolição da propriedade privada e o comunismo não são de nenhuma forma idênticos**<sup>11</sup>, não era apenas accidental mas inevitável que o comunismo visse outras doutrinas socialistas – como as de Fourier e de Proudhon – surgirem em confronto pois é apenas uma espécie, unilateral, sendo apenas uma concretização especial do princípio socialista.

Este comunismo – e a reação desproporcionada contra ele – é aquilo a que Marx se refere como “espetro” na primeira frase do *Manifesto* de 1848. A parte terceira deste refere uma ampla classificação dos socialismos em curso na época, desde o “feudal” aos “utópicos”<sup>12</sup>.

Uns anos mais tarde, Marx explicita o seu ponto próprio no universo de socialismos e de comunismos. Saudando a reunião de um “Parlamento do Trabalho”, escreve: “Foram os milhões de operários da Grã-Bretanha que em primeiro lugar lançaram as bases reais de uma nova sociedade – a indústria moderna, a qual transformou as forças destrutivas da natureza em poder produtivo do homem [...] [e] criaram

10 Löwy, *Fire Alarm...*, 32

11 O sublinhado é meu.

12 O que ele não poderia prever, naturalmente, é que, usando o seu nome, se pudesse criar, depois de morto, uma árvore de apropriações que poderiam ir do “marxismo feudal” a muitos outros...

os meios de enobrecer o trabalho em si mesmo e de multiplicar os seus frutos a um grau tal que a abundância se tornou possível”<sup>13</sup>.

Este é o ponto que especificaria as teses de Marx face aos restantes socialismos e comunismos: o projeto não é de repartição igualitária do trabalho necessário global à reprodução social, mas de socialização dos ganhos de produtividade através da automação do labor e que permitam que esse trabalho global diminua.

Por isso, o trecho de Marx sobre a “negação da negação” (frequentemente incompreendido e assinalado apenas porque citado por Engels no *Anti-Dühring*):

“É a negação da negação. Esta, **restaura a propriedade individual**, mas baseada nas conquistas da era capitalista, baseada na cooperação de operários livres e na sua propriedade coletiva sobre a terra e sobre os meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. A transformação da propriedade privada e dispersa dos indivíduos que é baseada no seu próprio trabalho, em propriedade privada capitalista é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais difícil, mais duro e mais trabalhoso que a transformação da propriedade privada capitalista, repousada de fato num regime social de exploração, numa propriedade coletiva.” [O sublinhado é meu.]

Dühring escrevera que sobre “uma farsa desse género, tomada à religião, não se pode, facilmente, fundar a lógica dos factos”, explanando que em Hegel

“a primeira negação é [...] a ideia do pecado original do Catecismo e a segunda é a ideia de uma unidade superior que conduz à redenção do homem”.

13 Carta de Marx datada de 9 de março de 1854 ao “Parlamento do Trabalho” publicada em *Économies et sociétés*, XXI: 8 (1987): 46.

Se assim fosse, a sua perspectiva seria igualmente utópica como heresia religiosa. Mas para Marx o seu comunismo escaparia à abstração dogmática dos comunistas como Cabet e outros e também não era a enésima versão da circularidade da dialética hegeliana. Fundamentava-se objetivamente numa abundância que permitia e a socialização dos seus benefícios e a assunção da condição de sujeitos aos indivíduos até aí emersos na sobrevivência.

Mas Löwy aborda movimentos mais próximos. Em Guevara, procura o que nos seus escritos apontaria para “um modelo de socialismo distinto, radicalmente oposto [...] à caricatura burocrática” [p. 162]. Na verdade, os primeiros anos como governante são ignorados. Conhecido é que Guevara entrou em choque com a direção castrista e abandonou Cuba. A opção que tomou nos anos seguintes partia da ideia infundamentada de que a tomada do poder em Cuba em 1959 teria resultado primordialmente da ação guerrilheira. Mas o que aqui importa é o que se designou por explicitação do anti-economicismo: “A construção do socialismo é inseparável de uma série de valores éticos” opostos ao “economicismo” dos dirigentes soviéticos. Citando-o: “Se o comunismo ignora os elementos de consciência, ele pode ser um sistema de redistribuição, mas não é certamente uma moral revolucionária” [p. 163]. Ora, dir-se-ia que, pelo contrário, a moral se começava a moldar se houvesse redistribuição. O socialismo em Guevara representaria uma nova sociedade fundada no “altruísmo revolucionário” [p. 164]. Regressamos, pois, à fundamentação da “virtude”. Esta é exigida ainda que o novo regime não tenha produzido quaisquer benefícios tangíveis e possa ser um embuste. Guevara teria escrito à margem de um manual soviético que o grande crime histórico de Estaline teria sido o de desprezar a “educação comunista e ter instituído o culto sem limite da autoridade” [p. 169]. O ponto estaria na ineficácia da educação e não na falta de meios que criassem indivíduos capazes de se governarem e de impedirem a expropriação do poder. Nestes regimes autoritários de economia de guerra, são cínicos os debates sobre se os prémios devem ser económicos ou podem ser apenas honrosos.

Sobre Mariátegui, a sua proximidade a Sorel é assustadora [pp. 148-49]. De novo, encontramos a procura do passado que devemos retomar no comunismo inca [p. 152]. “A autocracia e o comunismo são incompatíveis

na nossa época; mas não o foram nas sociedades primitivas.”, escrevia Mariátegui [p. 153], sem razão aliás. Mas rejeitava o saudosismo de um certo indigenismo, sem deixar de assinalar que nos “vilarejos” ainda se encontravam “práticas de cooperação” que podiam passar a cooperativas.

Por muitas vias, encontramos a preocupação de tomar a linguagem de tipo religioso para apresentar e divulgar a perspectiva de transformação pós-capitalista das sociedades. A inscrição desta perspectiva numa tradição dar-lhe-ia uma força que não teria de um outro modo. A vontade de se distanciar do “cientismo”. Quanto à religião como ópio do povo, não sendo da autoria de Marx, era de uso comum na sua época e, sobretudo, era apenas uma frase metafórica, não uma teoria, apenas uma alusão aos efeitos. “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela” [p. 177]. Löwy assinala que o Marx da *Ideologia Alemã* não fez o uso improfícuo da noção de “reflexo” e faz sobretudo o elogio de Ernst Bloch. Mas o que se procura é uma conexão com a “teologia da libertação”. O que se procura é o alargamento da capacidade “pedagógica” através do uso de quadros de referência “tradicionais”.

Não apenas o “cientismo”, mas também o “utopismo” inclui um problema sobre a autoridade. O recurso à “virtude” cria uma tensão potencial entre a “salvação” e o bom uso da vida. A propósito de Walter Benjamin e da sua escolha proletária, Löwy refere-a como “a wager in the Pascalian sense”<sup>14</sup>. Trata-se de considerar os benefícios e malefícios da existência de Deus. Enfim, “we must wager; it is no question of the will: we are committed to one side or the other”<sup>15</sup>. “Pascal’s Wager seeks to justify Christian faith by considering the various possible consequences of belief and disbelief in the God of Christianity”<sup>16</sup>.

Para mais, Benjamin retomava de Hermann Lotze que afirmava que “there is no progress if the souls that have suffered are not entitled to happiness and fulfilment/completion”. Lotze rejeitava as conceções de história “that are contemptuous of the demands of past ages and regard

14 Löwy, *Fire Alarm...*, 11.

15 Blaise Pascal, *The Thoughts on Religion* (Londres, 1850), 166.

16 Ver: <http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/pascals-wager/>

the travails of past generations”<sup>17</sup>. Esta convocação dos mortos desloca a questão inevitavelmente para o âmbito da imaginação religiosa.

Há, pois, uma relação que não podemos deixar de classificar como potencialmente conflituosa entre estes “apostadores” – os que procuram o “sentido da vida” e talvez a “salvação da alma” – e os que querem forçar a saída da condição proletária ou seja, entre a “filosofia” e o “proletariado”. Os membros desta classe, como assinala um clérigo protestante sobre a juventude proletária alemã em 1929, afirmariam: “Não sabemos qual o propósito da vida nem estamos interessados em saber. Mas já que estamos vivos, queremos tirar da vida o máximo que pudermos”<sup>18</sup>. Podiam desconfiar das reais intenções dos “intelectuais” em fazer deles seus instrumentos. Numa versão que tente escapar à interpretação racista, os proletários também buscam o “sentido” e os intelectuais são frequentemente proletários. Conta o choque entre papéis.

Löwy cita, sobre a perspectiva “romântica”, um trecho dos *Grundrisse* em que o “retorno a uma plenitude original” é a “antítese” – no “ponto de vista burguês” – da imobilização do “vácuo do presente” e tão absurdo como esta [p. 77]. É desse dilema que Marx pretende sair.

A referência à expressão “azar dos factos” do “velho Hegel” é muito infeliz, pois recupera a circularidade da dialética hegeliana, ou seja, para a sua inspiração no uso político da ordem supranatural, a qual se confrontou com a dificuldade de conciliar “os factos” – a desordem da ação humana – com a teleologia ordeira. Precisamente, como os “os factos não são senão momentos reificados de um processo”, a sua desreificação é um exercício feito sobre a relação material entre a humanidade e a naturalidade e não a mera enunciação de uma verdade.

#### Referência para citação:

Costa, Fernando Dores “Recensão a *Utopias – Ensaios sobre Política, História e Religião*, de Michael Löwy.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017); 251-259.

17 Löwy, *Fire Alarm...*, 31.

18 Citado por Ian Kershaw, *À Beira do Abismo. A Europa – 1914-1949* (Lisboa: D. Quixote, 2016), 191.