

POLÍTICA & TRABALHO

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - Número 22 - Abril de 2005



POLÍTICA & TRABALHO

Revista *Política & Trabalho*

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Centro de Humanidades

Universidade Federal da Paraíba

Coordenação 2005/2006

Ariosvaldo da Silva Diniz

Adriano de León

Publicação anual do PPGS/UFPB

n° 22 – abril de 2005

ISSN 0104-8015

Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB), Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPB), Armelle Giglio-Jacquemot (Université Charles de Gaulle – Lille 3, França) Bryan S. Turner (National University Singapore, Cingapura) Brasília Carlos Ferreira (UFRN), César Barreira (UFC), Cláudia Fonseca (UFRGS), Cynthia Lins Hamlin (UFPE), Edgard Afonso Malagodi (UFPB), Howard Caygill (Goldsmiths College, University of London, Inglaterra) Ilse Scherer-Warren (UFSC), Jacob Carlos Lima (UFSCar), Jessé Souza (UENF), Joanildo A. Burity (FUNDAJ), José Arlindo Soares (UFPB), Julie Antoinette Cavignac (UFRN), Maria Carmela Buonfiglio (UFPB), Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UFPE), Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB), Neide Miele (UFPB), Paulo Henrique Martins (UFPE), Regina Novais (UFRJ), Rubens Pinto Lyra (UFPB), Sandra J. Stoll (UFPR), Theophilos Rifiotis (UFSC), Vera da Silva Telles (USP).

EDITOR

Terry Mulhall (UFPB)

COMISSÃO EDITORIAL

Aécio Amaral Jr. (UFPB)

Artur Perrusi (UFPB)

Eliana Monteiro Moreira (UFPB)

SECRETARIA DA EDITORIA

Maria Sandra Rodrigues dos Santos

A apresentação de colaborações e os pedidos de permuta e/ou compra devem ser encaminhados à Revista *Política & Trabalho*:

Universidade Federal da Paraíba – Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

CEP 58.051-970 – João Pessoa – Paraíba – Brasil – Telefax (0-XX-83) 216 7204

E-mail: politicaetrabalho@hotmail.com Site: www.cchla.ufpb.br/politicaetrabalho

Capa (layout e arte): Tarsila do Amaral: O Sono, 1928

Impressão: Idéia Editora Ltda. E-mail: ideiaeditora@uol.com.br (83) 3222-5986

Brasil – abril de 2005

POLÍTICA & TRABALHO

Revista de Ciências Sociais

Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba
(Campus - João Pessoa)

Ano XXI
Número 22
Abril de 2005

ISSN 0104-8015



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor - Rômulo Soares Polari

Vice-Reitora - Maria Yara Campos Matos

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa - Marcelo Sobral da Silva

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor - Lúcio Flávio de Vasconcelos

Vice-Diretora - Sandra Regina Moura

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Coordenador - Ariosvaldo da Silva Diniz

Vice-Coordenador - Adriano de León

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB

ISSN 0104-8015

Todos os Direitos Reservados

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 5.988/73) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

P 769 Política & Trabalho. ano 21, n. 22 (2005). - João Pessoa: PPGS-UFPb, 2005

Semestral

V.

1. Sociologia. 2. Ciências Sociais. 3. Política. 4. Trabalho. 5. Cultura.

BC - UFPB

CDU 301

DOSSIÊ: COSMOPOLITISMO OU GLOBALIZAÇÃO? REPUBLICANISMO E CIDADANIA NO SÉCULO 21

DEMOCRACIA COSMOPOLITA E SEUS CRÍTICOS: UMA RESENHA BIBLIOGRÁFICA
Daniele Archibugi 9

DO DIREITO INTERNACIONAL AO DIREITO COSMOPOLITA: OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE JÜRGEN HABERMAS
Danilo Zolo 49

(SUB)CIDADANIA E NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE: UM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO SOCIAL NA MODERNIDADE PERIFÉRICA
Jessé Souza 67

A MORALIDADE DO MERCADO: UMA INTERVENÇÃO NO DEBATE SOBRE RECONHECIMENTO ENTRE NANCY FRAZER E AXEL HONNETH
Roberto Dutra Torres Júnior 97

ARTIGOS

DESIGUALDADES SOCIAIS E SUB-CIDADANIA NA PERSPECTIVA DO *LIFE COURSE RESEARCH*: A CONDUÇÃO DA VIDA COTIDIANA E ORIENTAÇÕES BIOGRÁFICAS NO BRASIL
Thomas Kühn 117

PROCESSO COMUNICACIONAL E INTERSUBJETIVIDADE EM GABRIEL TARDE
Mauro Guilherme Pinheiro Koury 135

FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA? EM TORNO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY
Giovanni da Silva de Queiroz 145

O PROBLEMA NACIONAL, GLOBALIZAÇÃO E O PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL: NOTAS SOBRE AS IMPLICAÇÕES DO “NACIONAL” EM MANOEL BOMFIM
Jean Carlo de Carvalho Costa 165

O IMPULSO ALEGÓRICO NA ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA: UMA LEITURA DA NEOVANGUARDA DOS ANOS 60 A PARTIR DA OBRA DE HÉLIO OITICICA
Paulo Marcondes Ferreira Soares 185

RESENHAS

SERRES, Michel. 2004. *Variações sobre o Corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 141 p.
Jonatas Ferreira 229

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). 2005. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Editora Universitária / Edições do GREM.
Ricardo Bruno Cunha Campos 233

COLABORAM NESTE NÚMERO

Daniele Archibugi é Leverhulme Visiting Professor no Center for the Study of Global Governance, London School of Economics and Political Science, Inglaterra, e pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisa, Itália.
(d.archibugi@lse.ac.uk)

Danilo Zolo é professor de Filosofia do Direito e de Filosofia do Direito Internacional da Faculdade de Jurisprudência da Universidade de Florença, Itália.
(zolo@tsd.unifi.it)

Giovanni da Silva de Queiroz é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB.
(giovanniqueiroz@hotmail.com)

Jean Carlo de Carvalho Costa é professor adjunto de Sociologia no Departamento de Fundamentos da Educação, Centro de Educação - UFPB.
(jeanccosta@yahoo.com.br)

Jessé Souza é professor do curso de Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense - UENF.
(Souza.jesse@uol.com.br)

Jonatas Ferreira é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.
(ferreirajonatas@uol.com.br)

Mauro Koury é professor do Departamento de Ciências Sociais e Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.
(maurokoury@terra.com.br)

Paulo Marcondes Ferreira Soares é professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco.
(pmarcondes@yahoo.com.br)

Ricardo Bruno Cunha Campos é graduando do curso de Ciências Sociais e membro do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba - UFPB.
(rbrunocampos@uol.com.br)

Roberto Dutra Torres Junior é mestrando em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF.
(robertodtj@yahoo.com.br)

Thomas Kühn é pesquisador da Alexander von Humboldt Foundation, Alemanha, e pesquisador visitante da Universidade Estadual do Norte Fluminense - UENF.
(thomasiusaudax@web.de)

Dossier

DEMOCRACIA COSMOPOLITA E SEUS CRÍTICOS: UMA RESENHA BIBLIOGRÁFICA¹

Daniele Archibugi

Introdução

A vitória do Ocidente sobre o sistema soviético levou muitos otimistas a acreditarem que as portas para a democracia como forma dominante de governo global tinham se aberto. Inclusive, sob pressão de movimentos populares, muitos países do Leste, assim como do Sul, abraçaram constituições democráticas, e apesar da desconsideração das contradições nessas democracias nascentes o autogoverno tem se expandido e consolidado lentamente. Porém, um desenvolvimento adicional e igualmente importante que deveria ter se seguido à vitória dos estados liberais não ocorreu: a expansão da democracia também como um modo de governança global.

Era natural assumir que a globalização – um termo detestado por muitos, mas cujo uso não pode ser evitado – afetaria não apenas a produção, as finanças, a tecnologia, a mídia e a moda, mas também o sistema político internacional, levando a uma globalização da democracia. A noção de ‘democracia globalizante’ poderia ser entendida simplesmente como um fenômeno que afeta os regimes internos de vários estados, mas também pode ser tomada como uma nova maneira de compreensão e regulação das relações políticas ao redor do mundo, e, uma vez que a ameaça nuclear foi dirimida, muitos pensadores incitaram os estados do Ocidente a aplicarem progressivamente seus princípios do Estado de direito e da participação coletiva no campo das relações internacionais. Essa era a idéia básica por trás da democracia cosmopolita: globalizar a democracia e, simultaneamente, democratizar a globalização².

¹ Artigo originalmente publicado, sob o título “Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review”, em *European Journal of International Relations*, Vol. 10(3): 437-473, 2004. Tradução: Aécio Amaral.

² Em meio a uma literatura crescentemente vasta, ver Archibugi and Held, 1995; Held, 1995, 1997, 2002; Falk, 1995, 1998; McGrew, 1997, 2002; Archibugi and Koehler, 1997; Archibugi *et al.*, 1998; Habermas, 1998, 2001; Kaldor, 1999; Linklater, 1998; Dryzek, 1999; Thompson, 1999; Holden, 2000; Franceschet, 2003; Archibugi, 2003; Morrison, 2003b.

Os governos dos principais estados liberais do Ocidente não têm respondido a estes apelos. Com a única exceção da Corte Criminal Internacional, não ocorreu nenhuma reforma institucional considerável desde o fim da Guerra Fria. Além disso, a guerra continuou a ser empregada como um mecanismo para resolver controvérsias, o direito internacional tem sido continuamente violado, e a ajuda econômica aos países em desenvolvimento tem decrescido ao invés de aumentar. Segmentos significativos da opinião pública no Norte têm protestado contra as políticas externas de seus governos; mas quando são censurados por seu comportamento além das fronteiras, os governos ocidentais têm justificado suas ações sob a alegação de um perigoso silogismo: ‘uma vez eleitos democraticamente, não podemos ser acusados de crimes’. Esses governos podem até ter sido democraticamente eleitos e respeitar o Estado de direito *em casa*, mas o mesmo pode ser dito quando se considera seu comportamento nos assuntos externos?

O uso de dois pesos e duas medidas como critério é perigoso e influencia até mesmo o debate intelectual sobre democracia. Os defensores mais tenazes da democracia *interna* nos estados se tornam com frequência céticos, e mesmo cínicos, quando confrontados com a hipótese de uma democracia global. Dahrendorf (2001, p. 9) foi precipitado ao declarar que propor uma democracia global é o mesmo que ‘uivar para a lua’, enquanto Dahl (1999, p. 21) concluiu mais elegantemente que ‘o sistema internacional ficará abaixo de qualquer limiar razoável de democracia’. Contudo, a democracia cosmopolita continua assumindo os riscos que decorrem da proposição da implementação de uma sociedade democrática *interna aos, entre e além* dos estados. O objetivo deste artigo é duplo: reafirmar os princípios básicos da democracia cosmopolita, e mapear e discutir as principais críticas que ela tem recebido.

Sete suposições para a democracia cosmopolita

A fundamentação lógica em busca da democracia cosmopolita depende de um número de suposições, a serem examinadas a seguir:

- a democracia deve ser conceitualizada como um processo, ao invés de um conjunto de normas e procedimentos;
- um sistema conflituoso entre os estados prejudica a democracia interna dos estados;
- a democracia interna favorece a paz, mas não necessariamente produz uma política externa virtuosa;
- a democracia global não é apenas a conquista da democracia em cada estado;
- a globalização erode a autonomia política dos estados e assim reduz a eficácia do estado baseado na democracia;

- as comunidades de interesse em um número crescente e relevante de assuntos específicos não necessariamente coincidem com as fronteiras territoriais dos estados;
- a globalização engendra novos movimentos sociais engajados em temas que afetam outros indivíduos e comunidades, mesmo quando estes estão muito distantes geográfica e culturalmente de sua própria comunidade política.

A democracia deve ser conceitualizada como um processo ao invés de um conjunto de normas e procedimentos

A democracia não pode ser entendida em termos estáticos. Isso é facilmente visto no fato de que aqueles estados com maior tradição de fundamentos democráticos estão cada vez mais colocando a democracia em teste em águas desconhecidas. Por exemplo, o número de portadores de direitos nas democracias mais desenvolvidas está em ascensão – minorias, imigrantes, gerações futuras e até animais têm agora assegurado um conjunto particular de direitos. Os procedimentos para a tomada de decisões estão mais uma vez sob disputa, como indicado pelo debate em torno da democracia deliberativa (Bohman, 1998; Habermas, 1998; Dryzek, 2000), enquanto o problema da agregação de preferências políticas, levantado inicialmente por Condorcet, está mais uma vez no centro do debate. De um lado, tem sido assinalado que a democracia não pode ser expressa unicamente em termos do princípio da maioria³. De outro lado, com frequência é proposto que não se poderia simplesmente considerar a soma aritmética de preferências individuais, mas também como diferentes indivíduos são afetados por uma dada decisão.

Nunca antes o debate na teoria democrática foi tão vigoroso como durante a última década do século XX – a mesma década que testemunhou o suposto triunfo da democracia. Que conclusões poderíamos extrair de tudo isso? Antes de mais nada, o entendimento de que o processo da democracia está *inacabado* e longe de alcançar sua conclusão (Dunn, 1992). Generalizando essa afirmativa, a democracia deveria ser vista como um processo *sem fim*, de tal modo que nos falta a capacidade de predizer hoje a direção na qual as gerações futuras promoverão as formas de contestação, participação e gerenciamento. Tais suposições situam a democracia não apenas em um contexto histórico, mas também dentro de uma evolução histórica específica para cada comunidade política. A maneira na qual os sistemas políticos são efetivamente avaliados torna-se, portanto, decisiva – cada um e todo sistema democrático pode ser avaliado mais efetivamente sob a base de uma escala relativa a seu próprio desenvolvimento,

³ Ver, por exemplo, Beetham, 1999, cap. 1.

e não através de uma dicotomia simplista democrático/não-democrático. Isto implicaria que, a fim de avaliar o sistema político de um estado, torna-se necessário levar em conta o nível de, e o caminho para a democracia (cf. Beetham, 1994; Beetham *et al.*, 2002; UNDP, 2002).

Um sistema conflituoso entre os estados prejudica a democracia interna dos estados

A ausência de um clima internacional pacífico tem o efeito de bloquear o dissenso, de modificar a oposição e de inibir a liberdade nos estados. Os direitos dos cidadãos são limitados e, a fim de satisfazer a necessidade de segurança, as liberdades políticas e civis são então prejudicadas. Isto é qualquer coisa menos novo. Voltando-se para o século XVI, Erasmus observou que:

Eu suspeito do que infelizmente na maioria das vezes tem se revelado a verdade: que o rumor da guerra com os turcos tem sido usado com o objetivo de enganar a população cristã que, sendo esmagada e oprimida de todas as maneiras possíveis, teria sido ainda mais servil para a tirania dos príncipes de todos os tipos (Erasmus, 1536, p. 347-348).

No século XVIII, Jean Jacques Rousseau elucidou a conexão entre o interno e o externo lembrando que a guerra, ou sua ameaça, não era nada mais que um método empregado pelos tiranos como um meio para controlar seus sujeitos:

... guerra e conquista fora e expansão do despotismo dentro se apóiam mutuamente. (...) Príncipes agressivos travam guerra tanto mais contra os seus próprios sujeitos quanto contra os seus inimigos e a nação conquistadora não fica melhor do que a nação conquistada (Rousseau, 1756, p. 91).

Essas observações adquiriram um novo significado durante a Guerra Fria: no Leste a ameaça externa era empregada como um mecanismo para inibir a democracia, ao passo que no Ocidente era empregada para limitar seu potencial (Kaldor, 1990). Ao mesmo tempo, as lideranças políticas – as democráticas não menos que as autocráticas – estimulavam o confronto como um instrumento para manter a dominação interna.

A Guerra Fria acabou, mas a necessidade de encontrar bodes expiatórios não. Os extremistas – mesmo nos estados democráticos – ainda reforçam seu poder estimulando as chamadas do conflito internacional. O desenvolvimento da democracia, portanto, tem sido constrangido pela falta de condições externas favoráveis e pela falta de disposição para criá-las. Ainda hoje, os perigos do

terrorismo têm levado a uma limitação imposta sobre os direitos civis em muitos estados. Desse modo, é sem dúvida significativo que o recente projeto do Instituto Internacional para Democracia e Assistência Eleitoral (cf. Beetham *et al.*, 2002) avalie o nível de democracia em um estado, possivelmente pela primeira vez, também sobre as bases de como os cidadãos avaliam as políticas externas de seus governos e do ambiente político internacional como um todo – reconhecendo assim que uma ordem internacional fundada com base na paz e no Estado de direito revela uma condição necessária para a progressão da democracia dentro dos estados.

A democracia interna favorece a paz, mas não necessariamente produz uma política externa virtuosa

A presença das instituições democráticas obstrui a capacidade dos governos se envolverem com guerras insanas que colocam a vida e o bem estar de seus cidadãos em risco. Uma nobre tradição liberal tem afirmado que os autocratas são mais propensos aos conflitos, ao passo que os governos que respondem ao seu público são inclinados a conter o conflito. Jeremy Bentham (1786-1789) sustenta que, para diminuir as chances de envolvimento em guerras, é necessário abolir a prática do segredo no Ministério das Relações Exteriores e permitir aos cidadãos que confirmem se as políticas externas estão em conformidade com seus interesses. James Madison (1792) acreditava que para evitar que um conflito ocorresse, os governos deveriam estar sujeitos às vontades do povo. Immanuel Kant (1795, p. 100) argumentou que se um Estado adotou uma constituição republicana, as chances de ir à guerra com outros estados seriam poucas por que,

... se a aprovação dos cidadãos sobre ir ou não ir à guerra fosse necessária, nada seria mais natural do que eles [os cidadãos] - uma vez que teriam reconhecido a sua responsabilidade por quaisquer calamidades causadas pela guerra – darem ao assunto uma ampla atenção antes de se engajarem num jogo tão nefasto.

O debate que tem florescido em torno da hipótese de que ‘democracias não lutam entre si’ (Doyle, 1983; Russett, 1993; Russett and Oneal, 2001) sugere uma conexão, causal e precisa, amarrando os sistemas internos dos estados à paz no nível internacional. De acordo com um silogismo que nunca é tornado explícito, a persistência da guerra é atribuível à presença de estados não-democráticos. Conseqüentemente, pode-se garantir uma comunidade pacífica no nível internacional agindo unicamente com base nos sistemas políticos internos dos estados. Contudo, os estados democráticos não necessariamente aplicam às suas

políticas externas aqueles mesmos princípios e valores com base nos quais seu sistema interno é construído. Tucídides já narrara com desencantado realismo como os cidadãos da pólis ateniense votavam com entusiasmo, ‘...em meio a um amontoado de outras bobagens fascinantes’ (Livro VI, 8; ver também 1 e 24 no mesmo livro) em favor da campanha contra a Sicília, a despeito do fato de que eles eram totalmente desconhecedores da localização da ilha e da sua extensão. As analogias entre a política externa de Atenas e dos Estados Unidos são muitas (cf. Gilbert, 1999, cap. 4).

Certamente, os teóricos realistas não esperariam um carimbo de regime democrático para necessariamente implicar uma política externa mais virtuosa, e a democracia cosmopolita aceita essa lição dos realistas, considerando a ausência de consistência necessária entre políticas domésticas e externas. Entretanto, isto aponta para duas virtudes ocultas dos regimes democráticos que podem tornar possível para eles reduzir as diferenças entre os elementos ‘reais’ e ‘ideais’ de suas políticas externas. A primeira dessas virtudes é o interesse dos estados na geração e na participação em organizações internacionais (Russett and Oneal, 2001) e em favor de associações transnacionais. A segunda virtude é a tendência de os estados nutrirem um grande respeito por regras quando estas são compartilhadas entre comunidades que se reconhecem como análogas (Kratochwil, 1989; Hurd, 1999).

A democracia global não é apenas a realização da democracia em cada Estado

É certamente animador que exista até cento e vinte estados com governos eleitos no mundo contemporâneo. A comparação deste quadro com os quarenta e um estados democráticos em 1974 e os setenta e seis em 1990, indica o quanto a democracia tem se expandido pelo mundo – embora, com frequência, de forma imperfeita. Um pensador influente como Larry Diamond (2002) previu que em uma geração os governos democráticos poderiam dominar todos os estados do mundo. Diamond e os *scholars* envolvidos com o *Journal of Democracy* desenvolveram uma agenda bastante profícua para explorar as condições que favorecem e emperram o desenvolvimento e a consolidação da democracia. No entanto, eles ignoraram a agenda paralela discutida pela democracia cosmopolita, nomeadamente, a democratização do sistema internacional, assim como de seus estados-membro individuais.

Apesar de a conquista da democracia dentro de mais estados poder reforçar bem o predomínio internacional da lei, assim como reduzir as condições que podem levar à guerra, não considero que isto seja uma condição suficiente para

embasar a reforma democrática das relações internacionais⁴. Um número crescente de estados democráticos certamente diminuirá a luta pela democracia global, mas não a fornecerá automaticamente. A democracia global, que não pode ser entendida somente em termos de uma ‘ausência de guerra’, requer a extensão da democracia também para o nível global. Para este fim, torna-se crucial identificar os instrumentos legais que os estados democráticos poderiam usar para expandir a democracia em estados autocráticos – utilizar meios antidemocráticos é claramente contraditório para um fim democrático.

A globalização erode a autonomia política dos estados e reduz assim a eficácia da democracia no Estado

Seria difícil imaginar hoje em dia uma comunidade política com um futuro totalmente autônomo e independente. As escolhas políticas de cada Estado passam por uma série de obrigações (como, por exemplo, aquelas determinadas pelos acordos assinados entre os estados). Ainda mais importantes são as conexões de fato que ligam uma dada comunidade às políticas que têm sido esboçadas noutra parte⁵. Enquanto a tradicional dicotomia interno/externo assume a existência de uma separação definida entre as duas dimensões, elas aparecem progressivamente conectadas, como tem sido ressaltado pela literatura sobre regimes internacionais (Rosenau, 1997). As áreas nas quais uma comunidade política pode tomar decisões de forma autônoma estão em declínio, o que nos leva à seguinte questão: a partir de que tipo de estruturas as diversas comunidades políticas serão capazes de deliberar de uma maneira democrática sobre assuntos que são de interesse comum?

As comunidades de interesse não necessariamente correspondem às fronteiras nacionais

Podemos identificar dois conjuntos de interesses que extrapolam as fronteiras nacionais. De um lado, há os assuntos que envolvem todos os habitantes do planeta. Muitos problemas ambientais são autenticamente globais, uma vez que influenciam o destino dos indivíduos independente de suas nacionalidades (Gleeson and Low, 2001). Porém, há também assuntos transfronteiras relevantes para mais comunidades restritas. A administração de um lago rodeado por cinco diferentes países, a existência de uma comunidade religiosa ou lingüística com

⁴ Para uma comparação entre paz democrática e democracia cosmopolita, ver Franchester, 2000.

⁵ Para o debate florescente sobre o tema, ver Cerny, 1999; Clark, 1999; Goodhart, 2001; Keohane, 2003, além de Held, 1995.

membros espalhados em áreas remotas do globo, a dependência dos trabalhadores de mais de um país das escolhas estratégicas da mesma empresa multinacional, a escolha ética de uma sociedade profissional especializada; todos estes são assuntos que não podem ser tratados democraticamente dentro de uma única comunidade política. Na maioria dos casos, tal como na ‘sobreposição de comunidades de destino’ (Held, 1995, p. 136), faltam os meios necessários para influenciar aquelas escolhas políticas que afetam seus destinos. Os governos têm colocado no lugar organizações intergovernamentais (IGO’s) específicas, mas estas são dominadas por oficiais de governos ao invés de comunidades de interesse, e isto torna estas instituições inclinadas a favorecerem políticas que privilegiam os estados, e não os interesses das comunidades de interesse. Mesmo nos casos em que todos os governos são eleitos, o processo político sobre estes assuntos não segue o princípio democrático, de acordo com o qual qualquer afetado está apto a tomar parte na tomada de decisões.

Vejamos o exemplo notável dos experimentos nucleares conduzidos pelo governo francês em 1996 na ilha de Mururoa no Pacífico Sul – a decisão de empreender os experimentos se baseava nos procedimentos de um país com uma longa tradição democrática. Contudo, a comunidade principalmente interessada era manifestamente diferente da comunidade política, uma vez que o público francês não estava exposto à possível radiação nuclear, mas estava recebendo a (suposta) vantagem em termos de segurança nacional e/ou energia nuclear. O público francês certamente teria tido uma reação diferente se aqueles mesmos experimentos tivessem sido conduzidos nos arredores de Paris. Por contraste, as desvantagens ambientais foram experienciadas exclusivamente pelas comunidades que vivem no Pacífico Sul. O caso de Mururoa é decerto um dos mais excepcionais, mas os casos em que uma comunidade política nacional diverge daqueles cujos interesses são mais afetados estão aumentando.

O papel das comunidades de interesse em uma comunidade democrática tem sido desde muito reconhecido – a teoria democrática tenta levar em conta não apenas a soma de cada preferência individual, mas também como cada indivíduo está fortemente envolvido em uma escolha específica. Numa tendência similar, uma parte significativa da teoria democrática contemporânea, inspirada por Rousseau, está comprometida com uma análise do processo concernente à *formação* de preferências, ao invés de sua *agregação* (Young, 2000, p. 23). Esse é apenas um dos vários campos nos quais a teoria e a prática da democracia estão se desenvolvendo, mas é algo que ainda continua sendo negligenciado no nível internacional (cf. Bohman, 1999). Os temas que afetam comunidades de interesse não aliadas a um país específico podem continuar a passar despercebidos dentro de uma ordem democrática?

Participação global

Não é apenas um interesse comum que aproxima populações. Kant (1795, p. 107) já observara que ‘...com referência à associação das populações do mundo tem-se caminhado progressivamente para uma tal direção, que a violação de um direito em qualquer ponto da Terra é anunciada em todas as partes’. Junto com a violação dos direitos humanos, a preocupação em torno de catástrofes naturais, das condições de extrema pobreza e dos riscos ambientais também unem cada vez mais as várias populações do planeta. Os seres humanos são capazes de uma solidariedade que com freqüência se estende para além dos limites do seu Estado-nação. Levantamentos sobre a identidade política dos habitantes da Terra têm demonstrado que quinze por cento das pessoas já afirma que sua identidade principal é regional/global, contra trinta e oito por cento que afirmam que é nacional, e quarenta e sete por cento que afirmam que é local (Norris, 2000)⁶. Se tomarmos estes dados *prima facie*, emerge que somente uma minoria da população mundial se identifica primariamente com aquelas instituições que dependem do que Weber chamou de monopólio do uso legítimo da força. A emergência de múltiplas identidades poderia levar também a múltiplos estratos de governança. Se acrescentarmos a isto a crescente identidade global entre jovens e entre aqueles com um elevado nível cultural, torna-se legítimo perguntar: que resultados essas pesquisas colherão em dez, cinquenta ou cem anos?

Este sentimento de pertencimento ao planeta se expressa também por meio de um número crescente de organizações não-governamentais e movimentos globais (Glasius *et al.*, 2001, 2002, 2003; Pianta, 2003). Conforme afirmado por Falk (1995) e Habermas (2001), há uma emergente esfera pública internacional⁷. Apesar de haver uma tendência a exagerar a extensão em que os cidadãos participam de assuntos que não afetam diretamente a sua comunidade política (Brown, 2000), o sentimento de pertencimento a uma comunidade planetária e de participar de uma ação pública em nome do bem comum global está crescendo. Tem-se observado que a necessidade de realizar associações políticas entre várias populações é não somente uma resposta instrumental às injunções da globalização (Saward, 2000, p. 33), mas também uma resposta a este sentimento de pertencimento a uma comunidade planetária. É um fato que a globalização reforça a necessidade de coordenação das políticas entre países, mas deveria ser lembrado que mesmo que fosse possível restabelecer as condições autônomas de cada Estado-nação, a empatia dos indivíduos por temas planetários continuaria a aflorar.

⁶ Para uma maior discussão, ver Marchetti, 2004.

⁷ A conexão dessa esfera pública com a democracia cosmopolita é explorada em Koehler, 1998; Dryzek, 1999 e Cochran, 2002.

A estrutura da democracia cosmopolita

Estes temas são novos e velhos ao mesmo tempo. Velhos, porque pertencem àquela jornada para a democracia ainda a ser realizada; são temas que re-emergem periodicamente na teoria tanto quanto na prática. Novos, porque as transformações econômicas, sociais e culturais ocorridas no mundo estão exercendo pressão sobre o berço da democracia – da pólis ao Estado-nação (Morrison, 2003a). Não é a primeira vez que a democracia tem tido que passar por uma transformação para sobreviver (Held, 1997). Quando os colonizadores norte-americanos começaram a planejar um sistema participativo baseado no sufrágio universal para todos os adultos homens brancos dentro de uma extensão geográfica maior do que a compreendida por qualquer outro sistema democrático anteriormente organizado – seja a pólis grega, seja as repúblicas renascentistas italianas – a palavra ‘democracia’ foi estudadamente evitada. ‘Democracia’ teria evocado democracia ‘direta’, o que tinha sido impraticável sob tais condições. Tom Paine (1794, p. 173) definiu democracia direta como ‘simples’, enquanto os autores de *Federalist* preferiam a palavra ‘república’ pela razão expressa de que ‘numa democracia as pessoas encontram o exercício do governo na pessoa; numa república, elas agrupam e administram através de representantes e agentes’ (Hamilton *et al.*, 1788, n. 14). Embora maleável, ao longo de sua história a democracia tem preservado certos valores – a igualdade jurídica dos cidadãos, o princípio da maioria, a obrigação do governo de agir em nome do interesse de todos, a necessidade de as maiorias serem transitórias e não perpétuas, a idéia de que a tomada de decisões deve ser o resultado de uma confrontação pública entre posições divergentes. A questão crucial para a era global tornou-se a seguinte: como a democracia pode preservar os seus valores nucleares e ainda adaptar-se às novas circunstâncias e temas?

O melhor modo de conceitualizar a democracia cosmopolita é vê-la em termos de seus diferentes níveis de governança. Esses níveis não estão tão ligados a uma relação hierárquica, tanto quanto a um conjunto de relações funcionais. Indico cinco dimensões paradigmáticas: local, o estado de um modo geral, entre países, regional e global. Tais níveis correspondem ao que Michael Mann (1997) define como as redes de interação sócio-espacial. A suposição do valor universal da democracia demanda, acredito eu, que se teste como estas normas podem ser aplicadas a cada um destes níveis. Ao cabo desse exercício, será possível distinguir similaridades e diferenças entre as atuais democracias baseadas no Estado-nação e um potencial sistema democrático global.

O nível local

É difícil imaginar uma democracia nacional sem uma rede local de

instituições democráticas, associações e movimentos. Hoje, no entanto, as dimensões locais não estão alienadas da dimensão global. Dado que os Estados-nação raramente estão ansiosos para delegar competências sobre assuntos específicos a instituições locais e transfronteiras, os atores envolvidos são freqüentemente forçados a ampliar suas atividades além de suas jurisdições prescritas. Assim, as organizações inter- e não-governamentais que tentam unir comunidades e corpos locais que não pertencem ao mesmo país estão crescendo significativamente (cf. Alger, 2003). A democracia cosmopolita apóia este fortalecimento, onde preciso e possível, da estrutura do governo local, mesmo quando estas demandas atravessam as fronteiras de mais de um país⁸.

O nível do Estado

Até agora, menos de metade dos países do mundo ainda não adotaram um sistema político que corresponda ao entendimento contemporâneo de democracia (UNDP, 2002). Embora o ideal de democracia tenha convertido até mesmo os oponentes de outrora, sua afirmação pelo mundo ainda está longe de se concretizar. As novas democracias estão sob constante ameaça, deparando com uma luta cotidiana por consolidação, e nem todos os cidadãos dos sistemas democráticos mais avançados estão plenamente satisfeitos com seus regimes⁹. Observando o tema da expansão da democracia a partir de um nível estatal para um sistema global, vejo cada um dos (incompletos) Estados democráticos existentes como se fossem mais que um laboratório de democracia cosmopolita. Vejo-os como agentes. Por exemplo, atualmente os Estados são convocados a conceder a indivíduos – tais como refugiados e imigrantes – direitos que tradicionalmente lhes têm sido negados. A concessão a estrangeiros de direitos iguais àqueles desfrutados pelos nativos de um estado nacional ainda está a um caminho muito distante (cf. Rubio-Marín, 2000), mas esse tema ilustra o modo como os estados democráticos estão atualmente sendo confrontados com o dilema de quem considerar como sendo seus próprios cidadãos – aqueles que nasceram numa comunidade específica? Aqueles que habitam a comunidade e pagam impostos? Aqueles que simplesmente gostariam de ser cidadãos de uma comunidade democrática particular?

Mesmo dentro de uma comunidade particular os direitos dos vários grupos e cidadãos estão se tornando diferenciados. Um dos desenvolvimentos mais relevantes da teoria moderna da cidadania concerne ao reconhecimento de direitos específicos para comunidades com identidades religiosas, étnicas e culturais

⁸ Estes assuntos são explorados em Seatrobe and Anderson, 2002.

⁹ Para uma avaliação das democracias nacionais ver, entre outros, Shapiro and Hacker-Cordón, 1999 e Carter and Stokes, 2002

particulares. Um Estado democrático não está exclusivamente baseado numa noção de igualdade, mas também no reconhecimento da diversidade – inclusive na formação da maioria da diversidade (Young, 1990; Kymlicka, 1995). Contudo, o reconhecimento da diversidade dentro de uma dada comunidade política provoca o enfraquecimento de suas fronteiras. Por que considerar membros de nossa comunidade indivíduos que podem falar uma língua, professar uma religião e ter uma raiz cultural diferente da nossa, mas que portam o mesmo passaporte, enquanto consideramos membros de uma comunidade estrangeira indivíduos que compartilham de uma maior afinidade conosco, mas que têm uma nacionalidade diferente? Para encontrar boas razões para sermos cosmopolitas não temos necessariamente que romper as fronteiras nacionais, basta olharmos para nossos hospitais e escolas.

Aliado a sua dimensão interna, um Estado também é caracterizado como membro da comunidade internacional. O que, então, distingue um membro democrático de um não-democrático? John Rawls (1999) tem tentado determinar como deveria ser a política externa de um Estado liberal formulando um conjunto de preceitos que o Estado deveria observar unilateralmente. Conquanto, em geral, eu adote os preceitos de Rawls como guias para uma política democrática externa, nenhuma vez ele evoca a necessidade de os Estados estarem em conformidade com acordos internacionais. Rawls deixa aos Estados – como o fazia a visão de lei internacional pré Nações Unidas – o direito de ditarem autonomamente suas próprias normas e leis. Acho que um Estado liberal deve se distinguir não apenas pela substância de sua política externa, mas também pela disposição em seguir procedimentos compartilhados. Um bom cidadão da comunidade internacional é assim distinguido por respeitar ativamente normas compartilhadas tanto quanto por produzi-las (Linklater, 1992).

O nível entre Estados

A presença de organizações intergovernamentais (IGO's) é um indicador da disposição em expandir ao nível da relação entre os estados nacionais um número de princípios democráticos (igualdade formal entre os membros dos estados, responsabilidade pública, Estado de direito) mas, ao mesmo tempo, é também uma expressão das dificuldades envolvidas na consecução dessa tarefa. Não é necessário ser um partidário das IGO's; é seu dever facilitar o trabalho dos estados – sejam eles democráticos ou autocráticos – ao menos o suficiente para limitar sua soberania. Embora pensadores estatistas, funcionalistas e federalistas possam sustentar diferentes pontos de vista a respeito da função e do desenvolvimento futuros das IGO's, eles estão todos igualmente favoráveis a elas.

Poderíamos considerar as organizações intergovernamentais instituições

democráticas? E, se não (como afirmado por Dahl, 1999), elas poderiam vir a se tornar democráticas? A acusação de estar em déficit com a democracia aumenta com frequência não somente em relação à União Européia, mas também em relação a outras organizações, a começar pelas Nações Unidas. Por ocasião de seu quinquagésimo aniversário, por exemplo, e novamente na virada do milênio, recomendou-se que o poder, a transparência, a legitimidade e a responsabilidade democrática da ONU fossem incrementados (cf. Commission for Global Governance, 1995). Mas consideremos a aplicação no nível global de um dos princípios chave da democracia, a saber, o princípio da maioria. Não está claro como a introdução deste princípio incrementaria a democracia na ONU, uma vez que o critério de admissão de membros não exige que um Estado seja democrático¹⁰. Um Estado democrático pode em geral ter bons motivos para hesitar antes da aceitação de um princípio da maioria quando muitos dos representantes dessas organizações intergovernamentais não tiverem sido eleitos, e mais motivos ainda se as competências das organizações são estendidas a problemas que tocam em questões internas. Mesmo se os membros das IGO's incluírem apenas estados democráticos, como no caso da União Européia, não haveria nenhuma garantia de que o processo de tomada de decisões respeitaria as preferências da maioria das comunidades de interesse. A maioria das organizações intergovernamentais baseia-se na igualdade formal de seus estados-membros, e isto em troca assegura a cada Estado o direito a um voto, independente de sua população, do poder político e militar, e do envolvimento nas decisões a serem tomadas. Na Assembléia Geral da ONU aqueles estados-membros cujo número total de seus habitantes represente cinco por cento de toda a população do planeta têm a maioria na Assembléia. O sistema seria então mais democrático se o peso do voto de cada Estado fosse proporcional a sua população? Em tal caso, seis estados, (China, Índia, Estados Unidos, Indonésia, Brasil e Rússia) que representam mais que metade da população mundial, teriam uma maioria estável. As organizações intergovernamentais ilustram, assim, como o princípio da maioria é difícil de ser aplicado no nível das relações entre estados (cf. Beetham, 1999, cap. 1).

Entretanto, o princípio da maioria não pode ser ignorado. Claramente o poder de veto sustentado pelos cinco membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU confronta todos os princípios tradicionais de democracia. No Fundo Monetário Internacional (FMI) e no Banco Mundial o direito a voto dos países-membros são distribuídos antidemocraticamente sob a base das contribuições financeiras. Nos encontros de cúpula do G7 e do G8, que não são admitidos formalmente como IGO's devido à ausência de um estatuto, uns

¹⁰ O tema é discutido em Falk, 1995 e Bienen *et al.*, 1998.

poucos governos tomam decisões que têm conseqüências para todo o planeta. E a principal aliança militar do mundo contemporâneo, a OTAN – quase que inteiramente composta por estados democráticos –, em várias ocasiões tem sido muito mais um obstáculo que um facilitador das relações democráticas entre os países.

Além disso, a participação dos indivíduos afetados em processos de tomada de decisões nas organizações intergovernamentais é, se não de todo ausente, com freqüência limitada a uma função meramente decorativa. Com a exceção da União Européia, que tem um parlamento eleito, nenhuma outra organização intergovernamental prevê um papel participatório no processo de tomada de decisões para os cidadãos de seus membros constituintes. Inclusive, Dahl (1999) está certo ao apontar as muitas dificuldades que as IGO's encontram em suas tentativas de atingir um processo de tomada de decisões que satisfaça as condições da democracia. No entanto, isto não deveria deter as IGO's na busca por soluções democráticas, mas, ao invés disso, deveria ser tomado como um incentivo para que elas coloquem esse tema no centro de suas agendas. É alto o número de projetos e campanhas realizadas em nome de reformas e pela democratização da ONU e outras organizações intergovernamentais¹¹. Tais projetos e campanhas exigem que se adote uma postura no nível político e não no nível teórico. Como, então, os partidários da democracia deveriam se posicionar quando o que é demandado é a abolição do poder de veto no Conselho de Segurança da ONU, um maior poder de voto para aqueles países com cotas menores no FMI e um maior nível de transparência na Organização Mundial do Comércio (OMC)?

O nível regional

Assuntos problemáticos que escapam do nível do Estado também podem ser tratados no nível regional. Em muitos casos o nível regional pode emergir como o nível mais apropriado de governabilidade. O exemplo histórico mais notável tem sido a União Européia. O que começou com seis países se transformou lentamente, porém de forma mais ou menos contínua, em uma ampla e profunda União de Estados, que à medida que tem crescido tem sido capaz de fortalecer o sistema democrático de seus países-membros. A presença de um parlamento eleito por meio de um sufrágio universal, associado à capacidade de reunir primeiro seis, depois quinze e agora vinte e sete países, distingue a Europa de qualquer outra organização regional. Porém, a União Européia não está só: na última década ocorreu um crescimento e uma intensificação das organizações regionais em quase todos os lugares, com um enfoque particular sobre os acordos de comércio (Telò, 2001).

¹¹ Para uma revisão desses projetos e campanhas, ver Patomaki and Teivainen, 2002a.

Além disso, as redes e organizações regionais também podem vir a ser promotoras importantes da estabilidade em áreas onde os componentes individuais estão pouco familiarizados com a democracia. Penso em áreas onde os estados têm se demonstrado incapazes de, por um lado, preservar o uso exclusivo da força legítima nas suas próprias fronteiras e, por outro lado, conservar as relações de paz com seus vizinhos. Tomemos como exemplo a região dos Grandes Lagos na África Central – a formação de estados tem se sobreposto às comunidades mais tradicionais tais como vilas, a família ampliada e o grupo étnico. Por conta do reforço contínuo dessas complexas e habituais lealdades, muitos dos conflitos nesta região poderiam ser melhor administrados através de uma organização que opera num nível regional e que inclui tanto os representantes do Estado quanto os representantes das várias comunidades locais. Isto não significa dizer que deveríamos esperar de uma hipotética organização regional da África Central o surgimento de instituições democráticas tão sofisticadas quanto aquelas da União Européia. E mais ainda, uma tal organização regional poderia ser útil na condução de questões críticas, tais como os conflitos endêmicos entre grupos étnicos rivais. Outros autores têm aplicado a democracia cosmopolita como um modelo para uniões regionais como o Mercosul (cf. Patomaki and Teivainen, 2002b).

O nível global

É indubitavelmente ousado pensar que as decisões globais também poderiam ser parte de um processo democrático, visto que nos domínios armamentista, da circulação financeira e mesmo do comércio, qualquer forma de governança pública tem se demonstrado extremamente difícil¹². Entretanto, a proposição da governança democrática global poderia ser, na prática, menos ousada do que parece inicialmente. Na última década ou mais, os agentes não-governamentais têm se beneficiado da capacidade de se fazer ouvir em várias reuniões de cúpula da ONU, e também em agências tais como o FMI e a OMC. Este fato leva um autor a afirmar que as organizações intergovernamentais poderiam ter mecanismos de ajustamento que permitiriam que elas se tornassem gradativamente responsáveis e representativas (cf. Paris, 2003). E ainda, as organizações não-governamentais têm, até hoje, sido limitadas a um papel de mera advocacia, carente de qualquer poder de tomada de decisão (Brown, 2000). Porém, um nível de governabilidade que vai além do alcance do Estado está politicamente se impondo gradualmente (Koehler, 1998; Bohman, 1999; Cochran, 2002). A ONU e outras organizações internacionais, a despeito de seu caráter

¹² Para uma análise da governança global, cf. Rosenau, 1997; Keohane, 2001; Held and McGrew, 2002; Koenig-Archibugi, 2002; Patomaki, 2003.

intergovernamental, têm na maioria das vezes ido além de sua competência original e aberto seu solo para agentes não-governamentais.

O apelo por uma instância global de governança é forte em muitas áreas – circulação financeira, imigração, questões ambientais, direitos humanos, auxílio ao desenvolvimento (cf. Coleman and Porter, 2000 e Held and McGrew, 2002). Cada um desses regimes específicos tem suas próprias regras, lobbies e mecanismos de controle¹³. Não é surpreendente, portanto, que, em cada um desses regimes, se possa encontrar iniciativas e campanhas que forcem por uma maior responsabilidade e democratização¹⁴. Estas iniciativas correspondem à abordagem pragmática de baixo para cima de Cochran (2002). Apesar de freqüentemente cada uma proceder de forma independentemente, estas iniciativas têm por objetivo uma maior democratização – todos os dias é possível agir concretamente pela conquista de uma maior transparência, controle e responsabilidade da governança global. A democracia cosmopolita apenas oferece uma estrutura de trabalho na qual a diversidade de áreas com as quais os cidadãos e os movimentos globais estão trabalhando pode ser conectada.

Em julho de 2001, durante o encontro de cúpula do G8, os manifestantes carregaram cartazes com o slogan “Vocês G8; nós, 6 bilhões”. Enunciados similares podiam ser vistos em Seattle, Porto Alegre e Florença. Estes manifestantes estavam expressando o espírito de muitos grupos e movimentos globais envolvidos com questões ambientais, direitos humanos e desigualdades econômicas. Eles acreditavam – não sem razão – que tais questões são freqüentemente negligenciadas na expressão formal da política. Contudo, os chefes de Estado poderiam – corretamente – responder a estas acusações replicando: “Nós fomos eleitos; quem elegeu vocês?”. Há sempre o risco de que os movimentos globais, mesmo quando de posse de boas causas, falem em nome da humanidade mesmo sem um mandato, como no caso do estranho Anacharsis Cloots, do movimento jacobino prussiano, que se autoproclamou o ‘orador da raça humana’. Conforme observado por Wendt (1999, p. 129), o *demos* não está preparado necessariamente para apoiar uma democracia global. Somente com a construção de instituições políticas dedicadas é possível testar como muitas das questões advogadas pelos movimentos sociais são apoiadas pela maioria da população do planeta. Simultaneamente, a plena existência dessas instituições originaria a consciência da possibilidade de solução de questões globais

¹³ Para uma tentativa de mapeamento as instâncias de governança global, ver Koenig-Archibugi, 2002; uma lista convincente de critérios para uma governança democrática é fornecida em Wolf, 1999, p. 353).

¹⁴ A vasta literatura sobre o assunto está revisada em Holden, 2000; Edwards and Gaventa, 2001; Patomaki and Teivainen, 2002a; Glasius et al., 2002.

através da articulação da ação política. Uma instituição capital de *governança* democrática é, portanto, um parlamento mundial. Essa é uma proposição antiga e utópica que tem repetidamente re-emergido (cf. Archibugi, 1993; Heater, 1996; Falk and Strauss, 2001) e que atualmente deveria estar no centro das campanhas dos movimentos globais.

A relação entre os vários níveis de governança

Uma vez que os níveis e as instituições de governança estão em expansão, a questão que surge é: como as competências entre estes diferentes corpos podem ser divididas? Há um risco de se criar uma nova divisão de tarefas, onde cada corpo afirma sua soberania, mas não a possui de fato? Novos conflitos poderiam se originar da existência de instituições dotadas de competências sobrepostas, sobre as quais cada uma bem poderia afirmar sua soberania?

A questão chave aqui é de certo a soberania, fundamento do direito internacional desde a Restauração (Brown, 2002, p. 4). A soberania serviu ao propósito de definir as competências do Estado e para deixar claro quais eram as suas fronteiras. Idealmente, o conceito de democracia cosmopolita pertence àquela escola de pensamento que de Kelsen (1920) em diante tem considerado a soberania como um dogma a ser superado. A crença de que um corpo político ou institucional deveria ser isentado da justificação de suas ações é incompatível com a essência da democracia. Cada ator político, seja um tirano ou um povo 'soberano', deve entrar num acordo com outros atores quando as competências coincidirem. De um ponto de vista histórico, o conceito de soberania foi a criação artificial de uma 'hipocrisia organizada' (Krasner, 1999), e em muito poucos casos teve sucesso na limitação dos interesses extraterritoriais de um país. No entanto, devemos encarar o desafio de encontrar um substituto efetivo para este conceito, uma vez que a afirmação formal de soberania ainda é necessária hoje para conter a dominação do mais forte sobre o mais fraco.

Sugiro a substituição, tanto nos estados quanto entre estados, do conceito de soberania por aquele de constitucionalismo (Ferrajoli, 1995). O conteúdo dessa proposta é similar à idéia da dispersão vertical da soberania, como sugerido por Pogge (1992, p. 61), e ao modelo cosmopolita de soberania proposto por Held (2002, p. 23). Contudo, sustento que o próprio uso do conceito 'soberania' deveria ser removido. Os conflitos concernentes à questão do surgimento da competência como um resultado dos diferentes níveis de governança, devem ser resolvidos no domínio de um constitucionalismo global e com referência a corpos jurisdicionais, que por sua vez devem atuar sobre a base de um mandato constitucional explícito, conforme Kelsen (1944) já havia advogado.

Achar que os conflitos poderiam ser resolvidos em um nível global por

meio de procedimentos jurídicos e constitucionais, ao invés de serem resolvidos por meio da força, é certamente visionário. Porém, essa esperança se apóia na suposição de que as normas podem ser respeitadas mesmo na ausência de um poder coercitivo de última instância (Kratochwill, 1989; Hurd, 1999; Scheuerman, 2002). O projeto de uma democracia cosmopolita é assim identificado com uma ambição muito mais ampla – aquela de transformar a política internacional do reino do *antagonismo* no reino do *agonismo* (espírito competitivo) (cf. Bobbio, 1995; Mouffe, 2000). Esse processo tem se afirmado gradualmente nos estados democráticos, e é prática comum que instituições diferentes se envolvam em disputas sobre suas competências. Alcançar o mesmo resultado em um nível global significaria dar um passo decisivo rumo a um nível progressivo de civilização.

Os críticos da democracia cosmopolita

Mais de uma década depois de sua primeira apresentação, a idéia de democracia cosmopolita continua ser discutida no domínio da teoria política. É animador ver muitos pensadores, incluindo os jovens, partilhando e desenvolvendo estas idéias originalmente antecipadas por um grupo esparso de *scholars*. Certamente, a crítica não tem sido dispensada, e é a esta que o resto desse artigo será dedicado.

Realistas críticos

Os desencantados realistas nos lembram que os mecanismos internacionais são bastante diferentes do modo como os sonhadores da democracia cosmopolita imaginam que sejam. Eles argumentam que os principais elementos que regulam as relações internacionais são, em última instância, a força e o interesse. Assim, todo esforço de domar a política internacional através de instituições e da participação pública é pura utopia (Zolo, 1997; Hawthorn, 2000; Chandler, 2003). Não discordo da atribuição de importância à força e ao interesse, mas é excessivo considerá-los não só como a única força que move a política, mas também considerá-los como sendo imutáveis. Mesmo a partir de um ponto de vista realista seria errado pensar que os interesses de todos os atores envolvidos na política internacional são opostos à condução democrática do processo de tomada de decisões. Um quadro mais verdadeiro é o de interesses opostos em tensão. Assim, no momento há, de um lado, a influência exercida por uns poucos centros de poder (uns poucos governos, grupos militares, grandes empresas) sobre o processo de tomada de decisão, e, do outro lado, as demandas de interesses mais amplos de grupos pelo aumento de seu papel na mesa de tomada de decisões. Quer sejam países periféricos, movimentos globais ou indústrias

nacionais, esses últimos grupos não são necessariamente puros de coração. Eles seguem uma agenda que é de fato anti-hegemônica porque ocorre de seus próprios interesses serem opostos àqueles do poder centralizado. Apoiar esses interesses não é um problema de teoria, mas, ao invés, de escolha política.

Alguns realistas, entretanto, rejeitam não somente a viabilidade do projeto cosmopolita, mas também sua pertinência. Esses críticos estão com frequência confusos; sem dúvida por que se percebe um risco de que o projeto cosmopolita poderia, na estrutura da realidade política contemporânea, ser usada em outras direções. É certamente relevante que Zolo, a fim de construir sua crítica à democracia cosmopolita, deva forçar continuamente a posição tomada pelos seus antagonistas. Em *Cosmopolis*, ele critica freqüentemente o prospecto de um governo global, mas nenhum dos autores que ele cita – Bobbio, Falk, Habermas, Held – nunca argumentou em defesa dessa idéia (por outro lado, a inevitabilidade de um governo global é discutida em Wendt, 2003). Estes acadêmicos limitaram seu apoio a um aumento do Estado de direito e da integração na política global; eles jamais argumentaram em favor da concentração global do poder coercitivo. A democracia cosmopolita não deve ser identificada com o projeto de um governo global – o qual é necessariamente condicionado à concentração de forças numa só instituição. Pelo contrário, a democracia cosmopolita é um projeto que invoca alianças voluntárias e revogáveis entre instituições governamentais e meta-governamentais, em que a disponibilidade do poder coercitivo, *in ultima ratio*, é dividido entre agentes e sujeito ao controle jurídico.

Seria útil levar a cabo um experimento para verificar como uma crítica realista da democracia cosmopolita poderia também ser aplicada ao Estado democrático. Se a abordagem realista fosse aplicada coerentemente, a democracia não poderia existir como um sistema político. A despeito de suas imperfeições, a democracia existe, e isto tem sido possível devido, em parte, aos pensadores e movimentos – todos visionários! – que têm apoiado e lutado por sua causa muito antes de que ela pudesse ter se tornado possível.

Hegemonia norte-americana

O mundo atual está dominado por um bloco hegemônico em que um único país, os Estados Unidos, é dotado de poderes extraordinários e do mandato para defender interesses econômicos muito estreitos (Chandler, 2001; Gower, 2001). Esta hegemonia vai ao ponto de recorrer ao poder militar para penetrar a atividade política e econômica. Os críticos têm descrito como muitas das organizações internacionais – tais como FMI, OTAN e OMC – também servem aos propósitos de manutenção e preservação dos interesses deste novo bloco hegemônico. Com base na observação das condições do mundo real, estes críticos afirmam que um projeto que pretenda empoderar as instituições globais para

coordenar e monitorar as políticas nacionais leva de fato a uma diminuição na independência dos vários países e, em última instância, reforça a ideologia do poder hegemônico atual. Autores como Zolo, Gowen e Chandler têm observado como aqueles mesmos anos que testemunharam projetos audaciosos da ONU para a reforma e a democratização da governança global, também testemunharam o significativo comprometimento militar dos países do Ocidente. Na condução do uso da força, estes países empregaram uma retórica perigosamente semelhante àqueles discursos que ansiavam por uma ordem global fundada sobre os valores de legitimidade e democracia.

Já argumentei que o grau de poder concentrado nas mãos dos Estados Unidos é excessivo, e que sua democracia interna não é garantia para a aplicação sensata ou legítima de tal poder. No entanto, o ponto chave é encontrar uma estratégia que possa efetivamente se contrapor a este bloco hegemônico. Ao contrário de Zolo, Gowen, Chandler *et al.*, eu questiono a capacidade do velho dogma da soberania fornecer uma alternativa satisfatória à hegemonia norte-americana, ou a qualquer hegemonia. Até este momento, o apelo à soberania tem servido ao objetivo de auxiliar os governos no abuso de seus cidadãos, ao invés de oferecer proteção aos países mais fracos em relação à ganância dos países mais fortes. O fortalecimento das instituições internacionais, especialmente se inspiradas pelos valores democráticos, provavelmente teria produzido a maioria dos efeitos desejados de obrigar os Estados Unidos e seus aliados a se envolverem em uma política externa muito mais afinada com suas próprias constituições. Ao nos aferrarmos em barricadas por trás da noção de soberania meramente pelo intento de contrabalançar a hegemonia norte-americana, podemos estar esquecendo as milhões de pessoas que estão sujeitas todos os dias à opressão de seus próprios governos. O conflito recente no Iraque parece reforçar este ponto de vista. De um lado, a falta de consenso e legitimidade internacional não constrangeu dois países democráticos, os Estados Unidos e o Reino Unido, a travarem batalha contra o direito internacional. De outro lado, a comunidade internacional não dispunha de instrumentos coercitivos para protestar contra a violação dos direitos humanos por parte do governo iraquiano, uma vez que ele tinha o status de representante de um Estado 'soberano'. A perspectiva cosmopolita poderia, ao contrário, ter tentado convencer a comunidade internacional a adotar outras ações, tais como sanções inteligentes, para se opor e, em última instância, depor o governo iraquiano.

A crítica marxista I (Karl)

É dito com frequência que o poder hegemônico dos Estados Unidos e de seus aliados diretos é uma consequência do atual sistema econômico internacional (Gower, 2001). Visto que a democracia cosmopolita enfoca os

aspectos institucionais da ordem internacional, ou seja, a superestrutura, e não reconhece o lugar da dinâmica econômica, é criticada por ignorar os centros cruciais de poder. De um ponto de vista marxista, a democracia institucional tomada apenas como um projeto internacional seria impossível (Görg and Hirsch, 1998), pois a transformação da política global só poderia vir de um novo regime econômico. Porém, não é fácil estabelecer conexões bem definidas de causa e efeito entre política e economia. Muitos interesses econômicos estão inclusive mais do que satisfeitos com os mecanismos atuais de controle e não têm interesse em aumentar o controle democrático sobre os fluxos de capital ou o comércio internacional. Entretanto, há muitos outros interesses, provavelmente mais difundidos, que estão forçando a uma maior responsabilidade. A especulação financeira que é uma vantagem para alguns grupos é um obstáculo para outros, e muitos poderes econômicos estão agora ansiosos para alterar a atual estrutura das finanças internacionais. Algumas das propostas mais interessantes de como limitar o estrago causado pela globalização financeira vem do próprio George Soros (2002); se não quisermos registrar isso como um caso de esquizofrenia, devemos inferir que não há algo como interesses unívocos.

Outros marxistas afirmam que o projeto de democracia cosmopolita padece do uso impróprio do termo ‘cosmopolitanismo’. Brennan (2001, p. 76) sustenta que falar de ‘internacionalismo’ seria muito mais apropriado. Certamente, o que realmente importa são conceitos, não palavras. Contudo, sustento que é mais preciso qualificar esse projeto como ‘democracia cosmopolita’ ao invés de ‘democracia internacional’. O termo ‘internacional’, cunhado pelo abade de Saint-Pierre e Jeremy Bentham, relembra um tipo de organização que é caracterizado por dois níveis de representação – primeiro, a existência de governos nos estados, e segundo, a criação de uma comunidade ‘internacional’ baseada em governos (Anderson, 2002). Adotar a noção de ‘cosmopolitanismo’ permite, ao invés, a introdução de um terceiro nível de governança, que requer uma participação mais ativa dos indivíduos em problemas políticos globais (Carter, 2001; Dower and Williams, 2002; Heater, 2002). Os indivíduos, portanto, deveriam exercer um duplo papel – o de cidadãos do Estado, e o de cidadãos do mundo.

Contudo, Gilbert (1999) e Brennan (2001) evocam o internacionalismo de outras tradições gloriosas – tradições que compartilham o espírito da democracia cosmopolita: as associações internacionais dos trabalhadores e os congressos de paz do século XIX e início do século XX. O famoso slogan ‘proletariados do mundo, uni-vos!’ anuncia a essência desse espírito. Nesta perspectiva, o ‘internacionalismo’ não é mais usado para se referir aos representantes do Estado. O internacionalismo se refere, ao contrário, a agentes políticos no Estado que estão em conflito com seus governos porque os últimos são vistos como a expressão da classe antagonista, a burguesia. A visão marxista sustenta que a força do interesse comum na união dos proletários de diferentes

países é tal, que os conflitos entre países proletários seriam resolvidos muito mais efetivamente do que os conflitos entre países burgueses. Essa definição marxista de ‘internacionalismo’ foi edificada sob a crença de que a derrota da classe dominante pelo proletariado resultaria na cessação de todos os conflitos entre grupos organizados, já que as comunidades proletárias jamais nutririam o desejo de subjugar qualquer outra comunidade (de trabalhadores). Em decorrência, não haveria necessidade de organizar um sistema político internacional que pudesse mediar conflitos, pois não haveria conflito. A soberania simplesmente se dissolveria junto com seus guardiões, o Estado burguês.

Os analistas marxistas sustentam a existência de um conflito permanente de interesses entre classes sociais rivais; interesses que – agora mais que no passado – estão em conflito não somente *nos* Estados, mas também *entre* eles. A criação de uma cidadania global não poria um fim a estes conflitos de interesse, mas esta não é a ambição que a inspira. O objetivo da cidadania global é apenas encontrar um *loci* institucional onde estes conflitos de interesse possivelmente poderiam ser resolvidos e controlados. Se a prolongada guerra civil em Serra Leoa estivesse de algum modo relacionada ao comércio de diamantes, e se se pensasse que os comerciantes de Anvers, Moscou ou Nova Iorque exerciam um papel efetivo na instigação das hostilidades, que tipo de canais institucionais poderiam se mostrar efetivos na resolução deste problema? As políticas que são decididas nas instituições internacionais – tais como a certificação da origem do diamante – oferecem a possibilidade de mitigação do conflito. Em outras palavras, as instituições globais ofereceriam canais efetivos para a mediação de conflitos.

O que necessita ser revisado é o programa político – não o espírito – do internacionalismo proletário. A democracia cosmopolita sugere a criação de instituições e canais representativos não limitados a uma classe social específica, mas abertos a todos os indivíduos. Seu objetivo não é superar as classes sociais; é um objetivo mais modesto, porém igualmente ambicioso: oferecer canais de representação direta a todas as pessoas no nível global, sem levar em consideração sua posição social. Isto implica em basear a tomada de decisões sobre questões globais nas preferências de uma maioria, ao invés de baseá-la nas preferências de uma única classe. Nesta via, Ulrich Beck (1999, p. 18) conclamou: ‘Cidadãos do mundo, uni-vos!’.

As campanhas transnacionais já tiveram êxito em influenciar as escolhas dos líderes políticos em processos de tomada de decisão – pensemos na decisão do governo britânico de seguir os procedimentos ambientalmente simpáticos para uso do Brent Spar (Prints and Sellwood, 1998), a instituição da Corte Criminal Internacional (Glasius, 2002), a decisão de algumas multinacionais de recuar em seus interesses lucrativos e permitir a livre difusão do remédio de combate a AIDS (Seckinelgin, 2002), ou até mesmo as intervenções militares para proteger os direitos humanos (Kaldor, 2001). Uma esfera pública internacional (Koehler,

1998; Cochran, 2002) está se movendo rumo à ação pública, e alguns resultados parciais mas significativos têm sido alcançados (Pianta, 2003).

A crítica marxista II (Groucho)

Groucho Marx disse certa vez: ‘Eu não quero pertencer a nenhum clube que me aceite como membro’. Groucho antecipou assim o que se tornou uma das críticas mais comuns da União Européia: ‘Se a União Européia abrisse para a escolha de membros, ela não os elegeria por causa do conteúdo democrático inadequado de sua constituição’¹⁵. Muitos *scholars* se referem a esta crítica para afirmar a incapacidade da União Européia de se tornar uma instituição democrática¹⁶. Uma vez que a União Européia é realmente a mais democrática de todas as organizações internacionais atuais, esse argumento dá sustentação à posição de que é difícil, quando não impossível, estender a democracia para além do sistema do Estado. Robert Dahl (2001, p. 38) produziu uma lista de critérios para a avaliação da democracia num Estado. Ao aplicar estes critérios à democracia global, ele demonstra que eles não podem ser encontrados e, assim, afirma: a democracia global é impossível.

As organizações internacionais, incluído a União Européia, são muito menos democráticas do que muitos de seus países-membro; porém, eu não acredito que elas possam ser julgadas de acordo com os mesmo critérios que se aplica aos estados. Na minha opinião, trata-se mais de uma questão de avaliação da capacidade de diferentes mecanismos aprimorarem a participação democrática, particularmente num tempo em que muitos reclamam da falta de controle sobre as decisões tomadas pelo poder executivo. Dahl não parece ser hostil à idéia de organizações internacionais, nem nega a utilidade de incrementar a transparência e a responsabilidade de tais organizações. O que ele considera impróprio é o uso do termo ‘democracia’. No entanto, se se partilha a visão de que decisões em torno de questões que ultrapassam as barreiras nacionais devem ser tomadas dentro de instituições apropriadas (ou seja, instituições internacionais), e que estas deveriam afinal responder ao critério de transparência e responsabilidade, observar-se-á que as discrepâncias entre posições são principalmente uma questão de terminologia. Talvez seja muito mais útil argumentar em torno de cursos possíveis de ação, ao invés de escolha de palavras. Eu me pergunto até que ponto um pensador como Robert Dahl apresentaria objeções a uma reforma substancial das várias organizações internacionais, tal como a criação de uma

¹⁵ Para uma resposta convincente a esta afirmação, ver Zürn, 2002, p. 183.

¹⁶ Para discussões mais aprofundadas do caso da União Européia, ver Pogge, 1997; Beetham and Lord, 1998; Schmitter, 2000; Bellamy and Castiglione, 2000; Zürn, 2000; Moravcsik, 2002.

assembléia parlamentar nas Nações Unidas (cf. Falk and Strauss, 2001), ou uma jurisdição compulsória da Corte Internacional de Justiça (Archibugi, 1993). Devemos, portanto, evitar nos encontrar em uma situação na qual o bem é um inimigo do melhor. Ao depararmos com a dificuldade de construir um nível internacional de democracia em um modelo estatal, com frequência negligenciamos a possibilidade de pressionar por uma maior legitimidade do processo de tomada de decisão, mesmo naquelas áreas onde isso seria viável.

Os perigos de uma tecnocracia global

Há sempre o temor de que um nível de governança que esteja além do Estado possa em última instância privar os estados de seu conteúdo democrático duramente conquistado através da concentração de poderes e competências em lugares longe do controle público. Thaa (2001, p. 519), entre outros autores, demonstra essa preocupação: “A sociedade civil global não pode fornecer um domínio de igualdade política e retirar da idéia de cidadania o seu conteúdo político”. As pequenas comunidades com altos níveis de participação – comunidades que também são tenaz e generosamente comprometidas com questões globais – são aquelas que com frequência mais se opõem a se associarem em organizações internacionais. A Suíça, terra natal de Rousseau, país de origem da Cruz Vermelha, sede da Liga das Nações e de muitas outras agências da ONU, tornou-se um membro formal da ONU apenas em 2002, e ainda se mantém independente da União Européia, a despeito de ser completamente cercada por ela. Por duas vezes os noruegueses votaram contra a sua inserção na União Européia, enquanto os suecos e os dinamarqueses têm se recusado a substituir suas moedas pelo euro. Dado que em matéria de democracia esses países têm mais para ensinar que para aprender, suas preferências devem ser consideradas seriamente. A explicação mais convincente foi dada por Wolf (1999, p. 343), quando aponta a propensão dos governos em usar suas obrigações para com as organizações internacionais para limitar a soberania de seus cidadãos. Há um receio generalizado de que as organizações internacionais possam se tornar o cavalo de Tróia que permitirá aos tecnocratas triunfarem sobre o controle democrático.

Na Europa, os parâmetros do Tratado de Maastricht têm se tornado a religião que tem forçado os países a recorrerem a políticas econômicas restritivas. As diretrizes do Fundo Monetário Internacional têm forçado determinadas escolhas políticas em muitos países em desenvolvimento e algumas vezes têm até ameaçado o aprofundamento da democratização. Eu partilho das preocupações relativas à capacidade das organizações internacionais limitarem a autonomia de um Estado. A recusa da integração internacional mantém estas comunidades num grau maior de autonomia? Tomemos o exemplo de três países vizinhos,

Finlândia, Suécia e Noruega. O primeiro está completamente integrado na União Européia; o segundo é um membro da União Européia, embora tenha se decidido pela não utilização do euro como moeda; o terceiro optou por ficar de fora. Poderíamos assim concluir que a Noruega desfruta de um maior grau de autonomia em relação à Finlândia? A Finlândia tem a possibilidade de expressar suas preocupações com as instituições no nível europeu. A Noruega não o pode fazer. Então, no momento, a autonomia da Noruega parece estar mais em risco do que a da Finlândia. A integração em organizações democráticas supranacionais ajuda muito mais a preservar a democracia dos países do que a obstruí-la. Recusar-se a estender o processo de tomada de decisões democráticas para além do território nacional não apenas deixa as decisões legadas a uma terra de ninguém, mas também põe em perigo a democracia interna. Portanto, seria preferível ir para o caminho oposto e pressionar por maior responsabilidade e transparência nas organizações internacionais, introduzindo em cada uma diferentes mecanismos de participação e controle públicos (Pogge, 1997; Zürn, 2000).

A objeção comunitarista/multiculturalista

Os pensadores comunitaristas e multiculturalistas criticam a democracia cosmopolita por sua incapacidade de respeitar a identidade das comunidades políticas (Kymlicka, 1999; Calhoun, 2003). Esses autores chegaram ao ponto de sustentar que um sistema político ou é democrático ou cosmopolita, afirmando que uma democracia não pode ser cosmopolita, e que um sistema cosmopolita não pode ser democrático. Kymlicka estimula os países democráticos a também assumirem responsabilidades por questões tais como imigração, fluxos financeiros, comunidades multi-étnicas, direitos da minoria etc. Simultaneamente, ele instiga os países a fornecerem uma contribuição positiva para a sociedade global, fortalecendo internacionalmente, por exemplo, a proteção dos direitos humanos e do auxílio ao desenvolvimento. Exonerar o Estado dessas responsabilidades, de olho em uma ordem global indefinida, poderia resultar em uma sobreposição de responsabilidades entre o sistema político do Estado – que, apesar de insuficiente, é contudo extensível – e um sistema global que ainda não existe.

As preocupações de Kymlicka são compreensíveis. Ele não está negando a necessidade de responsabilidade global, mas acredita que este tipo de responsabilidade poderia ser melhor administrado através das instituições nacionais existentes, e não através de instituições fundadas com base em um cidadão global ainda em sua infância. Afirmo anteriormente que o Estado é um componente importante do projeto de democracia cosmopolita, e que os países mais avançados poderiam se tornar importantes experimentos de cosmopolitanismo. Entretanto, quando Kymlicka afirma que a ‘democracia política é política no vernacular’ (1999, p. 121), ele parece estar esquecido do fato de que muitos aspectos de

nossa vida cotidiana escapam à dimensão doméstica, tanto no nível do Estado-nação quanto no nível global. Qual é a dimensão política vernacular da China ou da Índia? Ou mesmo da minúscula Suíça? Que parte da população está excluída da política vernacular em países como Estados Unidos e Canadá?

A ausência de uma dimensão vernacular para a política é uma questão que está confinada não apenas a uma democracia global em desenvolvimento, mas também à democracia interna nos Estados-nação. O argumento de Kymlicka é válido para qualquer forma de comunidade multicultural ou democracia multilingüística. Portanto, ou a democracia política é reduzida a uma dimensão exclusivamente tribal, deixando todas as outras questões para serem tratadas não-democraticamente, ou inventamos uma dimensão política democrática que é também meta-vernacular. Os parlamentos de muitos países, no momento de serem institucionalizados, sofreram com os efeitos da falta de uma linguagem comum. Atualmente esta questão se coloca em outros lugares, tais como a Assembléia Geral das Nações Unidas e o Parlamento Europeu. Indubitavelmente, isto será um problema no evento da criação de instituições globais. No entanto, hoje a democracia tem sido bastante flexível em permitir que essas transformações ocorram, e tenho fé em sua capacidade de manter-se assim também no futuro.

Em busca do Demos global

Não raro se afirma que uma democracia cosmopolita não poderia ser democrática por conta da falta de um *demos* global¹⁷. Compartilho com a visão de que é prematuro falar de um *demos* global, e concordo que a noção de uma sociedade civil global tem sido com frequência exagerada (Brown, 2000); as minorias e as elites ainda são os participantes primordiais em discussões relativas à política global. Também compartilho com a crença de que a democracia não pode existir sem um *demos*. Entretanto, não há um conjunto de critérios convergentes quanto a como julgar o que faz de uma multidão de pessoas um *demos*. Calhoun (2003) tem observado como a solidariedade não necessariamente respeita as fronteiras nacionais, e isto nos força a tentar entender que elementos mantêm os indivíduos unidos. As pessoas podem ser interpretadas como os habitantes de uma vila, de uma cidade, de um país; mas também como grupos étnicos, membros de movimentos religiosos, até mesmo como fãs de um time de futebol. Em muitas áreas funcionais também, há diferentes *demos* que nem sempre são diretamente associados às fronteiras do Estado. Se as comunidades

¹⁷ Ver a este respeito Thaa, 2001; Axtmann, 2002; Calhoun, 2003; Morgan, 2003; Urbinati, 2003. A questão também é discutida com o efeito oposto em Zürn, 2000 e Habermas, 2001.

de destino se sobrepõem de fato, é regressivo ancorar, de maneira estática, uma comunidade política a uma 'população' geograficamente delimitada.

Contudo, eu também acredito que o *demos* não antecede nem é independente em relação às instituições. Em alguns contextos institucionais, a partilha de instituições comuns tem dado origem a um *demos*. Deparamos com um único *demos* americano atualmente porque há dois séculos atrás havia colonizadores que brigavam pelos Estados Unidos da América, a despeito da diversidade de crenças religiosas e de origem. Se não tivesse havido aquela escolha subjetiva, a geografia política dos Estados Unidos poderia ser bem diferente, com um número maior de estados, cada um cioso de sua própria identidade, exatamente como há identidades muito diferentes nos Estados Unidos e no Canadá. Pensar que o *demos* é independente das instituições é o mesmo que pensar que ele poderia ser sempre independente da história.

Outros autores, entretanto, ainda consideram o cosmopolitanismo elitista (Brennan, 2001; Calhoun, 2003; Urbinati, 2003). De acordo com a definição do dicionário *Collins Cobuild English*, "Um cosmopolita é alguém que tem tido vários contatos com pessoas e coisas de muitos países diferentes, e como resultado está muito aberto a idéias e modos diferentes de fazer as coisas". Isto parece definir melhor as elites que o *demos*. No entanto, já na filosofia da história do Iluminismo (Kant, Herder, Condorcet, Paine) emergiu uma visão de cosmopolitanismo que não era entendida exclusivamente em termos dos privilégios de uns poucos, mas, ao invés disso, como representante da vontade à qual a totalidade da humanidade deveria aspirar (Waldron, 2000). Casar o ideal cosmopolita com a noção de democracia permite que este destino se torne explícito. Isto demanda um senso de responsabilidade que requer não apenas a formação de cidadãos *do* mundo, mas também *para* o mundo.

O Estado de direito e a democracia

Outros críticos, incluindo Dahrendorf (2001), Urbinati (2003), Morgan (2003) e Scheuerman (2002), têm sublinhado a diferença entre a democracia e o Estado de direito, observando que, além do Estado, a busca deveria ser por um Estado de direito generalizado ao invés da democracia. A noção moderna de democracia inclui o Estado de direito tanto quanto o princípio de maioria¹⁸. Eu acolho, entretanto, a sugestão de considerar esses dois aspectos separadamente na transposição da democracia de Estado para uma escala global. Como já afirmado por Kelsen, o reforço da participação dos cidadãos na política global necessariamente requer uma adesão mais rigorosa ao Estado de direito do que é

¹⁸ Ver, por exemplo, o ensaio "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", em Habermas, 1998.

atualmente praticado¹⁹. Sabe-se, contudo, que o papel da lei sob o crivo do Estado só é respeitado quando os próprios Estados estão com vontade de acatá-lo, e não raro os estados democráticos não têm mais vontade de fazer isso que os estados autocráticos.

Não é de surpreender que na ausência de sanções as normas internacionais sejam menos acatadas que as nacionais. Tampouco é difícil os representantes do Estado declararem que as normas internacionais carecem de legitimidade democrática. Assim, é necessário incrementar o Estado de direito em seus aspectos legislativos tanto quanto em seus componentes jurídicos. As instituições que o promovem e aplicam – seja a Assembléia Geral da ONU ou a Corte Internacional de Justiça – só podem usufruir de uma maior legitimidade democrática. Na ausência de tal legitimidade, o Estado de direito corre o risco de não passar de mera retórica moral, como freqüentemente acontece hoje em dia. Inversamente, os corpos jurídicos não legitimados por um mandato democrático correm o risco de se tornar uma nova aristocracia jurídica²⁰.

Não por coincidência a crítica contundente de Dahrendorf à democracia global foi logo seguida de uma crítica robusta da democracia em geral, inclusive no nível do Estado. Dahrendorf sugere a atribuição de maior peso às instituições nas quais o *demos* exerce menos influência, tais como aquelas em que os membros são perpétuos. Como exemplos de corpos aos quais deveriam ser dados poderes crescentes, ele oferece a Suprema Corte Americana e a Casa dos Lordes (ele nos poupa a Assembléia dos Cardeais), em que a nomeação de membros é vitalícia, e que são, portanto, destituídos do controle popular. Claramente, o objeto de sua polêmica é a própria democracia, assim como sua potencial dimensão global. A crítica de Dahrendorf volta aos guardiões de Platão, sendo assim antitética em relação às críticas efetuadas por Dahl e Kymlicka.

Contudo, podemos aproveitar dos comentários de Dahrendorf, Morgan, Scheurman e Urbinati a idéia de que ao nível global o Estado de direito pode preceder a democracia; afinal, este era o espírito de Kelsen (1944) e de muitos projetos no fluxo do pacifismo judicial (cf. Clark and Sohn, 1966; Falk and Black, 1969). No desenvolvimento dos países liberais, não raro as cortes precederam a formação do parlamento. Antes de uma clara separação entre os poderes executivo, legislativo e judiciário, a corte auxiliou na criação de normas compartilhadas pelos membros da comunidade. Os exemplos de maior interesse para nós são aqueles que testemunhavam a corte operando na ausência de poderes de aplicação, e até contra o poder executivo (Ferrajoli, 2001). Apesar de as leis e os tribunais internacionais serem desprovidos de poderes de aplicação, ainda

¹⁹ Ver, por exemplo, Archibugi, 1993; Held, 1995; Falk, 1998.

²⁰ Este risco tem sido observado por Chandler, 2001 e por Zolo, 2001, no contexto das cortes ad hoc para os crimes praticados na ex-Iugoslávia e em Ruanda.

exercem uma função decisiva na coação para que os atores hegemônicos assumam um comportamento mais virtuoso (Kratochwil, 1989).

Poderia se objetar que um Estado de direito global ganharia em importância quanto mais houvesse estados que respeitassem a lei na sua própria casa. Não nego isto. Porém, isto é insuficiente, pela razão exposta na primeira parte deste artigo: os Estados Unidos e outros países do Ocidente, entre os primeiros idealizadores das Nações Unidas, em várias ocasiões rasgaram abertamente os tratados internacionais e obstruíram o curso da lei fazendo uso da força. A violação das normas internacionais se demonstraria mais difícil se o Estado de direito global e as instituições encarregadas de sua aplicação fossem ratificadas por todos os cidadãos do mundo, incluindo aqueles dos países do Ocidente.

Ética global e democracia cosmopolita

Um outro debate que tem florescido recentemente, especialmente entre os filósofos, enfoca a ética das relações globais e entre países²¹. Esta tendência tem o mérito de discutir a distribuição desigual de recursos, rendimentos e riqueza entre os países. A agenda política que emergiu desse debate tem muitos pontos em comum com a idéia de democracia cosmopolita, embora as semelhanças e as diferenças não tenham sido ainda plenamente exploradas. Supondo que há uma racionalidade para a redistribuição internacional de rendimentos e recursos, isto poderia ocorrer sem instituições dedicadas e comuns? Se observamos o que tem acontecido com as nações, notamos que o estado de bem-estar social não se desenvolveu como um resultado da compaixão das classes superiores, e sim como consequência das lutas sociais que resultaram no reconhecimento dos direitos políticos iguais dos indivíduos. Somente quando os trabalhadores conquistaram direitos políticos tornou-se possível barganhar direitos sociais e econômicos. Atualmente, uma lógica similar está ocorrendo na cena internacional: o estabelecimento da responsabilidade dos países mais ricos (e democráticos) em relação aos países mais pobres (com frequência não-democráticos) significa a identificação de canais institucionais (possivelmente democráticos) que conectarão as duas instâncias. Enquanto os países mais ricos puderem decidir unilateralmente como muito de seus rendimentos nacionais serão investidos em auxílio para o desenvolvimento, isto continuará a ser limitado e altamente contingente. Inclusive, é alarmante que, logo em seguida à queda do Muro de Berlim, o auxílio ao

²¹ Ver Pogge, 2001; para uma revisão, ver Caney, 2001.

desenvolvimento por parte dos países democráticos tenha experienciado uma redução substancial, ao passo que a desigualdade de renda nos e entre os países aumentou (cf. World Bank, 2003, p. 26 e 58).

Considerações finais

Embora longo, este artigo de resenha bibliográfica foi capaz de discutir apenas alguns dos elementos que tiveram origem no debate em torno do projeto de democracia cosmopolita. As questões de cidadania cosmopolita²² e de soberania, da emergência de uma sociedade civil global²³ e de soberania (BROWN, 2002) foram simplesmente mencionadas, apesar de merecerem uma discussão mais exaustiva. Urbinati (2003) tem observado que em geral os proponentes da democracia cosmopolita são europeus. Isto não deveria surpreender, considerando que na Europa nós estamos experienciando em primeira mão uma integração entre países fundada sob o consenso e, em contraste com muitas outras uniões entre países, na ausência de uma ameaça externa. Em seu bem informado levantamento sobre democracia pós-nacional, Sbragia (2003) de fato considerou apenas a dimensão europeia. Entretanto, a democracia cosmopolita exhibe diferenças substanciais em relação ao experimento europeu, e não é possível generalizar o caso europeu para o resto do mundo. Muito claramente a homogeneidade interna – presente e futura – entre os membros da União Europeia é muito maior que entre os membros da ONU. Além disso, a ambição da democracia cosmopolita também é incluir os países não-democráticos em transição, sob a suposição de que a integração atuará como um forte estímulo à sua democratização interna. Um número significativo de acadêmicos que têm contribuído com a idéia de democracia cosmopolita tem origem naqueles países que são exemplos de cosmopolitanismo, tais como os países nórdicos, Canadá e Austrália. O que é significativo, no entanto, é a escassez de autores norte-americanos, com exceção de Richard Falk e seus colaboradores. Hoje em dia, os pensadores norte-americanos atribuem maior ênfase ao tema da governança global do que ao tema da reforma institucional no sentido democrático.

As críticas à idéia de uma democracia cosmopolita têm sido bastante benevolentes e construtivas com um tal projeto ambicioso. Tem sido difícil separar as considerações críticas do que parece ser esclarecimentos oportunos, aprimoramentos, desenvolvimentos e extensões da idéia original. Acredito que o

²² Ver Hutchings and Dannreuther, 1999; Carter, 2001; Dower and Williams, 2002 e Heater, 2002.

²³ Ver Glasius *et al.*, 2001, 2002 e 2003; Kaldor, 2003; Keane, 2003 e Pianta, 2003.

projeto de democracia cosmopolita ainda está em sua infância, e espero que ele seja mais desenvolvido na teoria e na prática.

A primeira questão que eu reconheço como crucial é repensar o conceito de democracia em todos os níveis, do local ao global. Muito das suposições padrão da teoria democrática recebida, em particular a idéia de que uma comunidade política distinta e autônoma pode ser escolhida, não se aplica nem de longe ao mundo contemporâneo. Uma narrativa renovada deveria portanto se valer de valores básicos, princípios e procedimentos da democracia. A teoria democrática é fundada sob a igualdade de participação, embora este conceito básico seja aplicado cada vez mais flexivelmente, a fim de equilibrar os direitos dos cidadãos com aqueles das comunidades de interesse. Uma vez que se aceita que as fronteiras das comunidades políticas não estão mais associadas exclusivamente aos limites do Estado, o problema adquire uma relevância crescente.

Em segundo lugar, a importância das normas e das leis nas relações internacionais precisa ser mais diretamente investigada. É amplamente aceito que a sociedade 'anarquista' não é tão 'anárquica' e que ela obedece a algumas regras explícitas e tácitas. Recompensas e punições continuam sendo importantes, mas, a menos que a reputação também seja fabricada, será impossível explicar o comportamento dos atores internacionais. Que tipos de normas, ou leis leves, têm mais probabilidade de influenciar as decisões dos estados e das organizações internacionais?

Terceiro, a perspectiva teórica da democracia cosmopolita precisa estar mais audaciosamente integrada a uma transformação realista da sociedade. Um número crescente de campanhas tem se desenvolvido recentemente em torno de objetivos muito específicos e relevantes, tais como as organizadas pelos novos movimentos globais²⁴. Em 15 de fevereiro de 2003, milhões de pessoas participaram de manifestações públicas em todo o mundo contra a guerra no Iraque. No dia seguinte, o *New York Times* se referia a estes manifestantes globais como o novo superpoder oposto ao governo do Estados Unidos.

Há um reconhecimento crescente do papel político da opinião pública internacional, rotulado de modo otimista de 'a Rainha do mundo' pelo pensador pacifista norte-americano William Ladd. Este fato, por sua vez, precisa ser acompanhado de fundamentação teórica mais sólida. É de se esperar que a próxima geração de estudos relativos ao prospecto de uma democracia cosmopolita primará por combinar problemas teóricos com aspectos mais práticos²⁵. Particularmente, eu gostaria de acolher campanhas que possuíssem

²⁴ Ver, por exemplo, Edwards and Gaventa, 2001; Prokosch and Raymond, 2002.

²⁵ Os exemplos incluem Patomaki and Teivainen, 2002a; Coleman and Porter, 2000.

objetivos realistas e limitados, mas com uma visão da desejável ordem global no longo prazo.

Não espero ver a criação de um sistema democrático global como resultado de uma transformação excepcional e massiva; bem ao contrário. É mais plausível dar pequenos passos rumo a resultados tangíveis e flexíveis. A democracia cosmopolita – seus ancestrais mais eminentes representados pela filosofia da história do Iluminismo – sugere uma jornada ao longo da qual a humanidade poderia se tornar mais unida e cujo destino final podemos apenas imaginar (cf. Waldron, 2000). Mas eu gostaria de afirmar que cada passo rumo a uma democracia cosmopolita é em si mesmo um objetivo desejável. Pela primeira vez na história, os países com regimes democráticos estão concentrando uma quantidade de recursos econômicos, tecnológicos, militares, ideológicos e políticos suficiente para assegurar o controle sobre o mundo inteiro. Não obstante este fato, a força militar mais uma vez domina a política internacional. A democracia cosmopolita não será mais que um consolo miserável se se demonstrar incapaz de constranger a consolidação desse poder hegemônico em expansão.

Agradecimentos

Mathias Koenig-Archibuggi tem sido uma generosa e incansável fonte de críticas, sugestões e referências. Bruce W. Morrison tem fornecido comentários muito detalhados em torno de uma versão anterior deste artigo. Também gostaria de agradecer David Beetham, Kim Bizzarri, Antonio Franceschet, Davia Held, Dorothea Kast, Raffaele Marchetti, Satu Sundstrom e três outros pareceristas pelos seus comentários. Os debates organizados nas Conferências sobre Democracia Transnacional, London, Ontario (de 17 à 19 de março de 2002), da Associação dos Estudos Internacionais, Portland (28 de fevereiro de 2003) e da Sociedade Italiana de Ciência Política, Trento (de 15 à 16 de setembro de 2003) forneceram inspiração não apenas para este artigo, mas também para a minha pesquisa futura. Eu também tenho me beneficiado dos comentários recebidos nos vários seminários e congressos organizados pelos departamentos de Ciência Política da Universidade de Yale (19 de abril de 2001), Columbia (26 de abril de 2001), Chicago (14 de março de 2002), Toronto (02 de maio de 2002), Helsinki (07 de setembro de 2002) e Westminster (07 de outubro de 2003), e pelo Centro para o Estudo da Governança Global, Delhi (08 de Janeiro de 2003), e pelo Centro de Jean Monnet, Escola de Direito da Universidade de Nova Iorque (26 de março de 2002) e pela Fundación M. Botín, Madrid (03 de abril de 2003).

Referências

- ALGER, Chadwick. (2003). 'Searching for Democratic Potential in Emerging Global Governance'. In: Brice Morrison (ed.). *Transnational Democracy: A Critical Consideration of Sites and Sources*. Aldershot: Ashgate.
- ANDERSON, Perry. (2002). 'Internationalism: A Breviary'. *New Left Review*, second series (14): 5–25.
- ARCHIBUGI, Daniele (ed.). (2003). *Debating Cosmopolitics*. London: Verso.
- ARCHIBUGI, Daniele. (1993). 'The Reform of the United Nations and Cosmopolitan Democracy'. *Journal of Peace Research*, 30(3): 301–15.
- ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David and KOEHLER, Martin (eds.). (1998). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- ARCHIBUGI, Daniele and HELD, David (eds.). (1995). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.
- ARCHIBUGI, Daniele and KOEHLER, Martin (eds.). (1997). 'Global Democracy'. *Peace Review*, special issue, 9(3): 309–93.
- AXTMANN, Roland. (2002). 'What's Wrong with Cosmopolitan Democracy?'. In: DOWER, Nigel and WILLIAMS, John (eds.). *Global Citizenship: A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BECK, Ulrich. (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- BEETHAM, David (1999). *Democracy and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- BEETHAM, David (ed.). (1994). *Defining and Measuring Democracy*. London: Sage.
- BEETHAM, David; BRACKING, Sarah; KEARTON, Iain; VITTAL, Nalini and WEIR, Stuart (eds.). (2002). *The State of Democracy: Democracy Assessments in Eight Nations Around the World*. Dordrecht: Kluwer.
- BEETHAM, David and LORD, Christopher. 1998). *Legitimacy and the European Union*. London: Longman.
- BELLAMY, Richard and CASTIGLIONE, Dario. (2000). 'The Uses of Democracy: Further Reflections on the Democratic Deficit in Europe'. In: ERIKSEN, Erik O. and FOSSUM, John E. (eds.). *Integration through Deliberation? On the Prospects for European Democracy*. London: University of City London Press.
- BIENEN, Derk; RITTBERGER, Volker and WAGNER, Wolfgang. (1998). 'Democracy in the United Nations System: Cosmopolitan and Communitarian Principles'. In: ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David and KOEHLER, Martin (eds.). (1998). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- BOBBIO, Norberto. (1995). 'Democracy and the International System'. In: ARCHIBUGI, Daniele and HELD, David (eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.
- BOHMAN, James. (1999). 'International Regimes and Democratic Governance'. *International Affairs*, 75(3): 499–513.
- BOHMAN, James. (1998). 'The Coming Age of Deliberative Democracy'. *Journal of Political Philosophy*, 6(4): 400–25.
- BRENNAN, Timothy. (2001). 'Cosmopolitanism and Internationalism'. *New Left Review*, second series (7): 75–84. Reprinted in Archibugi (2003).
- BROWN, Chris. (2002). *Sovereignty, Rights and Justice*. Cambridge: Polity Press.

- BROWN, Chris. (2000). 'Cosmopolitanism, World Citizenship and Global Civil Society'. *Contemporary Research in Social and Political Philosophy*, 3(1): 7–27.
- CALHOUN, Craig. (2003). 'The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism'. In: ARCHIBUGI, Daniele (ed.). *Debating Cosmopolitanism*. London: Verso.
- CANEY, Simon. (2001). 'International Distributive Justice'. *Political Studies* 49(5): 974–97.
- CARTER, April. (2001). *The Political Theory of Global Citizenship*. London: Routledge.
- CARTER, April and STOKES, Geoffrey (eds.). (2002). *Democratic Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- CERNY, Philip. (1999). 'Globalization and the Erosion of Democracy'. *European Journal of Political Research* 36(1): 1–26.
- CHANDLER, David. (2001). 'International Justice'. *New Left Review*, second series (6): 55–66. Reprinted in Archibugi (2003).
- CHANDLER, David. (2003). 'New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty'. *Political Studies*, 51 (2): 332–49.
- CLARK, Grenville and SOHN, Louis B. (1966). *World Peace through World Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CLARK, Ian. (1999). *Globalisation and International Relations Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- COCHRAN, Molly. (2002). 'A Democratic Critique of Cosmopolitan Democracy: Pragmatism from the Bottom-up'. *European Journal of International Relations*, 8(4): 517–48.
- COLEMAN, William D. and PORTER, Tony. (2000). 'International Institutions, Globalization and Democracy: Assessing the Challenges'. *Global Society*, 14(3): 377–98.
- COMMISSION for Global Governance. (1995). *Our Global Neighbourhood*. Oxford: Oxford University Press.
- DAHL, Robert. (2001). 'Is Post-national Democracy Possible?'. In: FABBRINI, Sergio (ed.). *Nation, Federalism and Democracy*. Trento: Editrice Compositori.
- DAHL, Robert. (1999). 'Can International Organizations be Democratic? A Skeptical View'. In: SHAPIRO, Ian and HACKER-CORDÓN, Casiano (eds.). *Democracy's Edges*. New York: Cambridge University Press.
- DAHRENDORF, Ralph. (2001). *Dopo la democrazia. Intervista a cura di Antonio Polito*. Roma-Bari: Laterza.
- DIAMOND, Larry. (2002). Can the Whole World become Democratic? In: *Democracy, Development, and International Politics*. Irvine, CA: Center for the Study of Democracy.
- DOWER, Nigel and WILLIAMS, John (eds.). (2002). *Global Citizenship: A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DOYLE, Michael. (1983). 'Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs'. *Philosophy and Public Affairs*, 12(3 and 4), 205–35 and 323–54.
- DRYZEK, John S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- DRYZEK, John S. (1999). 'Transnational Democracy'. *Journal of Political Philosophy*, 7(1): 30–51.
- DUNN, John (ed.). (1992). *Democracy: The Unfinished Journey*. Oxford: Oxford University Press.

- EDWARDS, Michael and GAVENTA, John (eds.). (2001). *Global Citizen Action*. London: Earthscan.
- ERASMUS of Rotterdam. (1536). *The 'Adages' of Erasmus*. edited and translated by M. Mann Phillips. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- FALK, Richard. (1998). *Law in an Emerging Global Village: A Post-Westphalian Perspective*. Ardsley: Transnational Publishers.
- FALK, Richard. (1995). *On Humane Governance: Towards a New Global Politics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- FALK, Richard and BLACK, C.E. (eds.). (1969). *The Future of the International Legal Order*. Princeton: Princeton University Press.
- FALK, Richard and STRAUSS, Andrew. (2001). 'Toward Global Parliament'. *Foreign Affairs*, 80(1): 212–20.
- FERRAJOLI, Luigi. (2001). *Diritti fondamentali*. Roma-Bari: Laterza.
- FERRAJOLI, Luigi. (1995). *La sovranità nel mondo moderno*. Milano: Anabasi.
- FRANCESCHET, Antonio. (2003). *Kant and Liberal Internationalism: Sovereignty, Justice and Global Reform*. London: Palgrave.
- FRANCESCHET, Antonio. (2000). 'Popular Sovereignty or Cosmopolitan Democracy? Liberalism, Kant and International Reform'. *European Journal of International Relations*, 6(2): 277–302.
- GILBERT, Alan. (1999). *Must Global Politics Constrain Democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- GLASIUS, Marlies. (2002). 'Expertise in the Cause of Justice: Global Civil Society Influence on the Statute for an International Criminal Court'. In: GLASIUS, Marlies; KALDOR, Mary and ANHEIER, Helmut (eds.). *Global Civil Society Yearbook*. Oxford: Oxford University Press.
- GLASIUS, Marlies; KALDOR, Mary Kaldor and ANHEIER, Helmut (eds.). (2001, 2002 and 2003). *Global Civil Society Yearbook*. Oxford: Oxford University Press.
- GLEESON, Brendan and LOW, Nicholas (eds.). (2001). *Governing for the Environment: Global Problems, Ethics and Democracy*. London: Palgrave.
- GOODHART, Michael. (2001). 'Democracy, Globalisation and the Problem of the State'. *Polity*, 33(4): 527–46.
- GÖRG, Christophe and HIRSCH, Joachim. (1998). 'Is International Democracy Possible?'. *Review of International Political Economy*, 5(4): 585–615.
- GOWAN, Peter. (2001). 'The New Liberal Cosmopolitanism'. *New Left Review*, second series (11): 1–14. Reprinted in Archibugi (2003).
- HABERMAS, Jürgen. (2001). *The Postnational Constellation*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. edited by C. Cronin and Pablo de Grieff. Cambridge: Polity Press.
- HAMILTON, Alexander; JAY, John and MADISON, James. (1788). *The Federalist*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1955.
- HAWTHORN, Geoffrey. (2000). 'Running the World through Windows'. *New Left Review*, second series (5): 101–10. Reprinted in Archibugi (2003).
- HEATER, Derek. (1996). *World Citizenship and Government*. Basingstoke: Macmillan.
- HEATER, Derek. (2002). *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*. London: Continuum.

- HELD, David. (2002). 'Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty'. *Legal Theory*, 8: 1–44.
- HELD, David. (1997). *Models of Democracy*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press.
- HELD, David. (1995). *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity Press.
- HELD, David and MCGREW, Tony (eds.). (2002). *Governing Globalisation*. Cambridge: Polity Press.
- HOLDEN, Barry (ed.). (2000). *Global Democracy: Key Debates*. London: Routledge.
- HURD, Ian. (1999). 'Legitimacy and Authority in International Politics'. *International Organization*, 53(2): 379–408.
- HUTCHINGS, Kimberly and DANNREUTHER, Roland (eds.). (1999). *Cosmopolitan Citizenship*. Basingstoke: Macmillan.
- KALDOR, Mary. (2003). *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity Press.
- KALDOR, Mary. (2001). 'A Decade of Humanitarian Intervention: The Role of Global Civil Society'. In: GLASIUS, Marlies; KALDOR, Mary and ANHEIER, Helmut (eds.). *Global Civil Society Yearbook*. Oxford: Oxford University Press.
- KALDOR, Mary. (1999). *New and Old Wars*. Cambridge: Polity Press.
- KALDOR, Mary. (1990). *The Imaginary War*. Oxford: Blackwell.
- KANT, Immanuel. (1795). 'Towards Perpetual Peace. A Philosophical Project'. In: REISS, Hans (ed.). *Kant. Political Writings*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KEANE, John. (2003). *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.
- KELSEN, Hans. (1944). *Peace through Law*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- KELSEN, Hans. (1920). *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen: Mohr.
- KEOHANE, Robert O. (2003). 'Global Governance and Democratic Accountability'. In: HELD, David and KOENIG-ARCHIBUGI, Mathias (eds.). *Taming Globalization: Frontiers of Governance*. Cambridge: Polity Press.
- KEOHANE, Robert O. (2001). 'Governance in a Partially Globalized World'. *American Political Science Review*, 95(1): 1–13.
- KOEHLER, Martin. (1998). 'From the National to the Cosmopolitan Public Sphere'. In: ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David and KOEHLER, Martin (eds.). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- KOENIG-ARCHIBUGI, Mathias. (2002). 'Mapping Global Governance'. In: HELD, David and MCGREW, Tony (eds.). *Governing Globalisation*. Cambridge: Polity Press.
- KRASNER, Stephen D. (1999). *Sovereignty: Organised Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
- KRATOCHWIL, Friedrik V. (1989). *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and in Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will. (1999). 'Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held'. In: SHAPIRO, Ian and HACKER-CORDÓN (eds.). *Democracy's Edges*. New York: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- LINKLATER, Andrew. (1998). *The Transformation of Political Community*. Cambridge: Polity Press.
- LINKLATER, Andrew. (1992). 'What is a Good International Citizen?'. In: KEAL, Paul (ed.). *Ethics and Foreign Policy*. Sydney: Allen & Unwin.
- MCGREW, Anthony (ed.). (1997). *The Transformation of Democracy?* Milton Keynes: Open University Press.

- MCGREW, Anthony. (2002). 'Transnational Democracy: Theories and Prospects'. In: CARTER, April and STOKES, Geoffrey (eds.). *Democratic Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- MANN, Michael. (1997). 'Has Globalisation Ended the Rise of the Nation State?' *Review of International Political Economy*, 4(3): 472–96
- MARCHETTI, Raffaele. (2004). Consequentialist Cosmopolitanism and Global Political Agency. In: EADE, John and O'BYRNE, Darren (eds.). *Global Ethics and Civil Society*. Aldershot: Ashgate.
- MORAVICSIK, Andrew. (2002). 'In Defence of the 'Democratic Deficit': Reassessing Legitimacy in the European Union'. *Journal of Common Market Studies*, 40(4): 603–24.
- MORGAN, Glyn. (2003). 'Democracy, Transnational Institutions, and the Circumstances of Politics'. In: MORRISON, Bruce (ed.). *Transnational Democracy: A Critical Consideration of Sites and Sources*. Aldershot: Ashgate.
- MORRISON, Bruce. (2003a). 'Transnational Democracy: The Pursuit of a Usable Past'. In: MORRISON, Bruce (ed.). *Transnational Democracy: A Critical Consideration of Sites and Sources*. Aldershot: Ashgate.
- MORRISON, Bruce (ed.). (2003b). *Transnational Democracy: A Critical Consideration of Sites and Sources*. Aldershot: Ashgate.
- MOUFFE, Chantal. (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- NORRIS, Pippa. (2000). 'Global Governance and Cosmopolitan Citizens'. In: NYE, Joseph S. and DONAHUE, John D. (2000). *Governance in a Globalizing World*. Washington, DC: Brookings Institution Press.
- PAINE, Thomas. (1794). *Rights of Man*. Secaucus, NJ: Citadel Press.
- PARIS, Roland. (2003). 'Global Villagers at the Gates: A Functionalist Theory of International Democracy'. paper presented at the Annual Convention of the International Studies Association, Portland, Oregon, 25 February–1 March.
- PATOMAKI, Heikki. (2003). 'Problems of Democratizing Global Governance: Time, Space and the Emancipatory Process'. *European Journal of International Relations*, 9(3): 377–75.
- PATOMAKI, Heikki; TEIVAINEN, Teivo with RONKKO, Mika. (2002a). *Global Democracy Initiatives: The Art of Possible*. Helsinki: Hakapaino.
- PATOMAKI, Heikki and TEIVAINEN, Teivo. (2002b). 'Critical Responses to Neoliberal Globalization in the Mercosur Region: Roads towards Cosmopolitan Democracy?'. *Review of International Political Economy*, 9(1): 37–71.
- PIANTA, Mario. (2003). 'Democracy vs Globalisation. The Growth of Parallel Summits and Global Movements'. In: ARCHIBUGI, Daniele (ed.). *Debating Cosmopolitics*. London: Verso.
- POGGE, Thomas (ed.). (2001). *Global Justice*. Oxford: Blackwell.
- POGGE, Thomas. (1997). 'Creating Supra-National Institutions Democratically: Reflections on the European Union's Democratic Deficit'. *Journal of Political Philosophy*, 5(2): 163–82.
- POGGE, Thomas. (1992). 'Cosmopolitanism and Sovereignty'. *Ethics*, 103(1): 48–75.
- PRINS, Gwyn and SELLWOOD, Elisabeth. (1998). 'Global Security Problems and the Challenge to Democratic Process'. In: ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David and KOEHLER, Martin (eds.). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- PROKOSCH, Mike and RAYMOND, Laura (eds.). (2002). *The Global Activist's Manual*. New York: Thunder's Mouth Press.

- RAWLS, John. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ROSENAU, James. (1997). *Along the Domestic–Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1756). 'Judgement of Saint–Pierre's Project for Perpetual Peace'. In: HOFFMANN, Stanley and FIDLER, David P. (eds.). *Rousseau on International Relations*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- RUBIO-MARIN, Ruth. (2000). *Immigration as a Democratic Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSETT, Bruce. (1993). *Grasping the Democratic Peace*. Princeton: Princeton University Press.
- RUSSETT, Bruce and ONEAL, John R. (2001). *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*. New York: Norton.
- SAWARD, Michael. (2000). 'A Critique of Held'. In: HOLDEN, Barry (ed.). *Global Democracy: Key Debates*. London: Routledge.
- SBRAGIA, Alberta. (2003). 'Post-National Democracy: A Challenge for Political Science?'. *Convegno Societ`a Italiana di Scienza Politica*, Trento, 14–16 settembre.
- SCHEUERMAN, William E. (2002). 'Cosmopolitan Democracy and the Rule of Law'. *Ratio Juris*, 15(4): 439–57.
- SCHMITTER, Philippe. (2000). *How to Democratize the European Union . . . and Why Bother?* Lanham, MD: Rowan and Littlefield.
- SEATROBE, J.B. and ANDERSON, James (eds.). (2002). *Transnational Democracy*. London: Routledge.
- SECKINELGIN, Hakan. (2002). 'Time to Stop and Think: HIV/AIDS, Global Civil Society, and People's Politics'. In: GLASIUS, Marlies; KALDOR, Mary and ANHEIER, Helmut (eds.). *Global Civil Society Yearbook*. Oxford: Oxford University Press.
- SHAPIRO, Ian and HACKER-CORDÓN, Casiano (eds.). (1999). *Democracy's Edges*. New York: Cambridge University Press.
- SOROS, George. (2002). *On Globalization*. New York: Public Affairs.
- TELÒ, Mario (ed.) (2001). *European Union and New Regionalism*. London: Ashgate.
- THAA, Winfried. (2001). 'Lean Citizenship: The Fading Away of the Political in Transnational Democracy'. *European Journal of International Relations*, 7(4): 503–23.
- THOMPSON, Dennis. (1999). 'Democratic Theory and Global Society'. *Journal of Political Philosophy*, 7(2): 111–25.
- UNDP (United Nations Development Program). (2002). *The Quality of Democracy. Human Development Report*. Oxford: Oxford University Press.
- URBINATI, Nadia. (2003). 'Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?'. In: ARCHIBUGI, Daniele (ed.). *Debating Cosmopolitics*. London: Verso.
- WALDRON, Jeremy. (2000). 'What is Cosmopolitan?'. *Journal of Political Philosophy*, 8(2): 227–43.
- WENDT, Alexander. (1999). 'A Comment on Held's Cosmopolitanism'. In: SHAPIRO, Ian and HACKER-CORDÓN, Casiano (eds.). *Democracy's Edges*. New York: Cambridge University Press.
- WENDT, Alexander. (2003). 'Why a World State is Inevitable'. *European Journal of International Relations*, 9(4): 491–590.
- WOLF, Karl Dieter. (1999). 'The New Raison d'Etat as a Problem for Democracy in World Society'. *European Journal of International Relations*, 5(3): 333–63.
- WORLD BANK. (2003). *World Development Indicators*. Washington, DC: World Bank.

YOUNG, Iris. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

YOUNG, Iris. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

ZOLO, Danilo. (1997). *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Cambridge: Polity Press.

ZOLO, Danilo. (2001). *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*. London: Continuum.

ZÜRN, Michael. (2000). 'Democratic Governance Beyond the Nation-State: The EU and Other International Institutions'. *European Journal of International Relations*, 6(2): 183–221.

RESUMO

Democracia cosmopolita e seus críticos: uma resenha bibliográfica

A vitória dos estados liberais ocidentais encerrando a Guerra fria levou a esperança de que as relações internacionais poderiam ser guiadas pelos ideais da democracia e do governo de lei. No início da década de 1990 um grupo de pensadores desenvolveu um projeto político de democracia cosmopolita com o objetivo de fornecer argumentos intelectuais em favor da expansão da democracia tanto dentro dos estados como no nível global. Enquanto algum sucesso tem sido obtido em termos de democratização nos estados, muito pouco tem sido realizado na democratização do sistema global. Esse artigo de resenha bibliográfica tem dois objetivos: por um lado, reafirmar os conceitos básicos da democracia cosmopolita; por outro lado, dirigir-se às críticas vindas das perspectivas realista, marxista, comunitarista e multiculturalista.

Palavras chave: déficit democrático; paz democrática; democratização; governança global; movimentos globais; globalização da democracia; Estado de direito

ABSTRACT

Cosmopolitan democracy and its critics: a review

The victory of Western liberal states ending the Cold War inspired the hope that international relations could be guided by the ideals of democracy and the rule of law. In the early 1990s, a group of thinkers developed the political project of cosmopolitan democracy with the aim of providing intellectual arguments in favour of an expansion of democracy, both within states and at the global level. While some significant successes have been achieved in terms of democratization within states, much less has been attained in democratizing the global system. The aim of this review article is twofold — on the one hand, to reassert the basic concepts of cosmopolitan democracy; on the other, to address the criticisms coming from Realist, Marxist, Communitarian and Multicultural perspectives.

Keywords: democratic deficit; democratic peace; democratization; global governance; global movements; globalization of democracy; rule of law

Recebido para apreciação: janeiro de 2005

Aprovado para publicação: março de 2005

DO DIREITO INTERNACIONAL AO DIREITO COSMOPOLITA: OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE JÜRGEN HABERMAS

Danilo Zolo

O direito cosmopolita é o desenvolvimento
coerente da idéia de Estado de direito.
(Jürgen Habermas)

Quem diz “humanidade” quer te enganar.
(Carl Schmitt)

Estado de direito e direito cosmopolita

Nas sociedades modernas, caracterizadas por uma grande variedade de expectativas em competição entre si e por uma complexidade crescente de formas de vida, o direito desempenha uma função de integração social insubstituível: permite a “solidariedade entre estranhos”. Somente através do instrumento abstrato do direito é possível conjugar a instância da coesão social com o particularismo das identidades individuais e de grupo, no âmbito de um “estado democrático de direito” que inclua os sujeitos sem ameaçar-lhes a diversidade. Partindo desta convicção, Jürgen Habermas, em meados dos anos 80, demonstrou um interesse crescente pelo direito enquanto dimensão normativa da interação social, distinta tanto da moral como da política em sentido estrito. Podemos, aliás, afirmar que uma obra de grande fôlego teórico como *Faktizität und Geltung*, de 1992, pode ser considerada, apesar da sua originalidade temática, como um clássico tratado europeu de “filosofia do direito” (Habermas, 1992a).

Utilizo a expressão “filosofia do direito” e não aquela, mais técnica, de “teoria geral do direito” porque a abordagem habermasiana da fenomenologia jurídica é tipicamente “filosófica”. É uma reflexão sobre o direito que não se destina aos juristas a partir de seus problemas intelectuais e profissionais, tais como a interpretação das normas, a utilização da argumentação analógica, a função normativa da jurisdição; mas, antes, aos cultores da filosofia num sentido muito geral: o tema central é a relação entre o conhecimento, a moral e a política. Em outras palavras, é o problema do fundamento cognitivo e normativo da obrigação jurídica e da sua relação com o “estado de direito” e a democracia representativa. Neste sentido, podemos afirmar

– e isto é, de meu ponto de vista, um mérito científico notável – que Habermas propõe uma teoria “impura” do direito, na qual se entrelaçam a filosofia do direito, a história do direito, a teoria moral e a sociologia (Habermas, 1992a).

Nesse horizonte temático muito amplo, Habermas se ocupou também do direito e das instituições internacionais. Não podemos, porém, afirmar que ele tenha elaborado, ao lado ou no interior da sua reflexão geral sobre o direito, uma específica “filosofia do direito internacional”. Em *Faktizität und Geltung*, por exemplo, – e isto pode de alguma maneira surpreender – nenhum capítulo e nenhum parágrafo é dedicado a este tema. Somente no “posfácio”, escrito em 1994, pode ser encontrado uma breve referência às Nações Unidas e à exigência de uma reforma que leve ao seu fortalecimento (Habermas, 1996a, p. 539). Na realidade, em relação ao direito internacional, Habermas tem se limitado a algumas reflexões solicitadas, na maioria dos casos, por contingências políticas: a guerra do Golfo, a unificação da Alemanha ou o processo de integração europeia (Habermas, 1991; 1996a; 2002). A única exceção é um ensaio dedicado a um clássico do pacifismo e do internacionalismo europeu – *Zum ewigen Frieden* de Kant – publicado em 1995 em *Kritische Justiz* (Habermas, 1995). Este ensaio, de profunda inspiração kantiana e dirigido polemicamente contra o anti-humanismo político de Carl Schmitt, contém a chave para entender melhor o que o “filósofo do direito” Jürgen Habermas pensa hoje sobre temas tais como o problema da paz, a teoria dos direitos do homem, a perspectiva de uma cidadania universal e as tarefas das instituições internacionais. O ensaio permite igualmente fazer uma ligação entre o que podemos chamar de cosmopolitismo político-jurídico de Habermas e a sua concepção “radicalmente democrática” do Estado de direito.

Neste artigo, é minha intenção, em primeiro lugar, reconstruir com um certo rigor filológico o cosmopolitismo político-jurídico habermasiano para depois apresentar algumas observações críticas a respeito do cosmopolitismo e do pacifismo de Habermas, no âmbito mais amplo da sua “teoria discursiva” do direito e do Estado, para concluir apresentando alguns argumentos “realistas” que, na minha opinião, apontam para uma concepção não globalista do direito internacional.

Uma polícia internacional para a tutela da paz

Um tema sobre o qual Habermas insiste nas suas intervenções pontuais sobre a conjuntura política e, sobretudo, no seu ensaio sobre *Zum ewigen Frieden* é o da necessidade de fortalecer as instituições internacionais. Kant havia defendido a idéia de um ordenamento jurídico global (*ein globaler Rechtszustand*) que unisse os povos e eliminasse a guerra. A proposta kantiana, afirma Habermas, deve ser aceita e radicalizada. O projeto de uma “Liga dos povos” que reúna os Estados soberanos deve se traduzir no projeto “cosmopolita” de um “Estado de povos” (ou “Estado cosmopolita”) que limite e, no final, absorva completamente os Estados nacionais. E

é nesta direção que devem ser reformadas, antes de tudo, as Nações Unidas. Para Habermas, não há dúvidas de que

...as instituições das Nações Unidas e os princípios de direito internacional da carta da ONU representam, como diria Hegel, um pedaço de ‘razão existente’ – um pedacinho daquelas idéias que Kant já havia formulado 200 anos atrás (Habermas, 1992a, p. 21-22).

Elas são, porém, inadequadas à situação internacional produzida pela queda do império soviético e o fim da guerra fria. A Guerra do Golfo de 1991 demonstrou, afirma Habermas, que a turbulência das relações internacionais, provocada pelos desequilíbrios econômico-sociais que dividem o planeta requer não somente o aumento do prestígio e da autoridade das Nações Unidas, mas também o seu fortalecimento militar. Uma vez ultrapassada a configuração bipolar do equilíbrio mundial – e as nefastas divisões internas ao Conselho de Segurança – é necessário que as Nações Unidas exercitem plenamente aquele poder executivo e militar que a Carta lhes havia conferido, mas que o contraste entre as grandes potências havia neutralizado (Habermas, 1992a, p.8-10; 1995, p.307)¹. A guerra do Golfo – que Habermas considera legítima e justificada, embora conduzida de maneira “híbrida” do ponto de vista do *ius in bello* – pode marcar uma virada positiva nas relações internacionais:

...pela primeira vez, os Estados Unidos e os seus aliados tiveram a oportunidade de assumir, ainda que de forma substitutiva e provisória, o papel – a princípio neutral – de uma força armada de polícia das Nações Unidas, que hoje ancora falta, para impor os princípios do ordenamento internacional na forma de uma tutela coletiva do direito de legítima defesa infringido no Kuwait (Kant, 1992a, p.11)².

Com isso, Habermas não pretende propor a instituição de um governo mundial, nem deseja que seja atribuído às Nações Unidas o monopólio do poder militar internacional. Seria, *rebus sic stantibus*, um desejo não realista. Habermas julga importante e possível, antes, que as grandes potências industriais resolvam consensualmente dotar as Nações Unidas de uma força política e militar considerável e, ao mesmo tempo, se comprometam a manter relações pacíficas entre si. Uma ordem mundial pacífica (*Weltfriedensordnung*) será, com efeito, possível, como Kant já havia pressentido, quando as grandes potências deixarem de ser agressivas, uma vez que no seu interior tenham se afirmado culturas políticas

¹ Habermas deseja uma reforma do Conselho de Segurança das Nações Unidas que garanta que todos os seus membros visem o mesmo fim.

² As reservas de Habermas sobre a conduta da guerra se referem ao fato de que, aos poucos, o que deveria ser uma ação de polícia internacional se transformou na ‘barbárie de uma guerra normal entre Estados’.

“republicanas”, ou seja, liberais e pacifistas. Tal expectativa encontra respaldo, acredita Habermas, na evolução de longa duração das ideologias que prevalecem nas democracias do Estado de bem-estar: os impulsos nacionalistas estão esgotados e já não é possível que, num futuro próximo, explodam guerras de tipo clássico (Habermas, 1992a, p. 9-10). E se é verdade que os Estados democráticos não são menos disponíveis à guerra do que os Estados despóticos e totalitários, é também verdade, afirma Habermas, que as guerras que eles conduzem têm um caráter distinto: a opinião pública interna exige que a utilização da força militar não seja inspirada unicamente ao particularismo da razão de Estado, mas favoreça a difusão internacional de formas de Estado e de governo não autoritárias. Os governos dos países democráticos podem ser pressionados pela opinião pública interna a adotar “políticas altruístas” (*selbstlosen Politiken*) (Habermas, 1995, p. 298 e 307).

A reforma das Nações Unidas deveria ser dirigida a transformá-la no núcleo de uma polícia internacional, ou seja, de “forças armadas neutras de pronta intervenção, que seriam organizadas e financiadas pelas grandes potências com o objetivo de realizar “uma ordem cosmopolita justa e pacífica”. Sem a disponibilidade a colaborar por parte das grandes potências, qualquer sistema internacional permaneceria necessariamente fraco, como foram, até o momento, as Nações Unidas. Cabe, portanto, às grandes potências a tarefa de garantir a ordem e a paz internacional: na realização desta atribuição elas deverão, todavia, se comprometer a distinguir entre o seu papel de agentes supranacionais e os próprios interesses particulares. As suas intervenções armadas deverão se inspirar em motivações imparciais e o uso da força deveria ser de tipo “policial”, ou seja, pontual e proporcionado (Habermas, 1992a, p. 9-10).

Estas transformações institucionais deverão incidir sobre a soberania externa e interna dos Estados nacionais, limitando-a drasticamente. O direito cosmopolita deve ser institucionalizado de forma que obrigue os governos ao respeito das suas regras sob a pena de sanções. Somente assim o frágil sistema Vestfaliano do equilíbrio entre os Estados soberanos que visam exclusivamente a própria auto-afirmação se transformará numa Federação dotada de instituições comuns que desempenhem funções estatais, regulando juridicamente as relações entre os seus membros e impondo o respeito das regras.

É nesta direção cosmopolita que devem ser superadas, para Habermas, as ambigüidades da Carta das Nações Unidas; carta que, ao mesmo tempo em que atribui ao Conselho de Segurança amplos poderes de intervenção militar para o restabelecimento da paz, proíbe, contraditoriamente, qualquer intervenção nos assuntos internos de um Estado e reconhece, em geral, aos Estados o direito de autodefesa militar (Habermas, 1995, p. 302-303).

Um ordenamento global para a proteção dos direitos do homem

Um segundo tema ao qual Habermas dedica uma crescente atenção nos seus escritos filosófico-jurídicos mais recentes é o da proteção dos direitos do homem. A tese habermasiana é que esta tutela não pode ser deixada aos Estados nacionais, mas deve ser cada vez mais confiada a organismos internacionais. Também por este motivo, é necessário uma aceleração do processo de transição do “direito internacional” ao “direito cosmopolita”.

A premissa geral desta tese é (1) a universalidade da doutrina dos direitos humanos, cujo corolário fundamental é (2) a atribuição da subjetividade do direito internacional (ou seja, do “direito cosmopolita”) a todos os habitantes do planeta como se fosse um direito originário que cabe a cada pessoa “enquanto ser humano”. A consequência prática principal é (3) a exigência de que, no âmbito das Nações Unidas, sejam criados novos órgãos executivos e judiciários com poder para verificar as violações dos direitos humanos e que sejam organizadas forças de polícia judiciária à disposição dos tribunais internacionais já operantes, para a repressão dos crimes de guerra e dos crimes contra a humanidade (Habermas, 1995, p. 303-305).

1) Habermas aborda, antes de tudo, o tema da fundação cognitiva e normativa dos direitos humanos (Habermas, 1992a, p. 19-21; 1995, p. 307; 1997b, p.7-13). A sua preocupação principal é de negar que a doutrina dos direitos do homem esteja de tal forma entrelaçada aos padrões da racionalidade ocidental que não possa ser proposta à universalidade dos homens sem cair numa forma de imperialismo cultural. Habermas está bem consciente deste risco, mas nem por isso deixa de interpretar a teoria dos direitos fundamentais como um núcleo de intuições morais para o qual convergem as grandes religiões universalistas do planeta: um núcleo que goze, portanto, de uma universalidade transcendental, que vai muito além das conjunturas históricas e culturais do Ocidente. Concordando explicitamente com John Rawls, para quem existe um *overlapping consensus* sobre o qual a humanidade pode fundar uma convivência pacífica, Habermas acredita que:

...o conteúdo essencial dos princípios morais do direito internacional é conforme à substância normativa das grandes doutrinas proféticas e das interpretações metafísicas que se afirmaram na história universal (Habermas, 1992a, p.20).

Este conteúdo consiste essencialmente no princípio segundo o qual cada pessoa merece o mesmo respeito na sua integridade pessoal, por esta carecer de proteção.

Existe, porém, um segundo tipo de argumentos, de caráter pragmático, que segundo Habermas pode ser invocado em favor da tese da universalidade das teorias dos direitos do homem. A sua universalidade está no fato de que os seus padrões normativos estão mais ligados à necessidade de responder aos desafios da

modernidade e da crescente complexidade social que esta comporta, do que aos particularismos das tradições culturais do Ocidente. A condição moderna é um fato global com o qual não somente a civilização ocidental, mas todas as culturas e as religiões universais são obrigadas a lidar. Nas sociedades complexas contemporâneas – não importa se na Ásia ou na Europa – não existem equivalentes funcionais que possam substituir o direito na sua capacidade de integração “abstrata” de sujeitos “estranhos” entre si. Neste sentido, o direito moderno ocidental, com as suas normas ao mesmo tempo coercitivas e garantidoras da liberdade individual, é um aparato normativo tecnicamente universal e não a expressão de uma ética particularista (Habermas, 1997b, p. 8ff).

Para Habermas, essa estratégia de argumentação tem um valor particular na solução da controvertida questão dos chamados *Asian values*. Como se sabe, um numero crescente de países do Sudeste asiático está hoje engajado em resgatar a sua identidade política, colocando em primeiro lugar a ordem, a harmonia social, o respeito da autoridade, o sentimento de responsabilidade dos funcionários públicos, a família. Nesta perspectiva, o Ocidente se apresenta como um lugar onde os valores comunitários estão em decadência sob o impulso de um individualismo desenfreado e de uma concepção política que impõe ao Estado o reconhecimento de um número crescente de direitos individuais frente aos quais não existe nenhum dever correspondente. Também a doutrina dos direitos do homem é acusada de fundamentar-se sobre uma concepção individualista e liberal que contrasta com o *ethos* comunitário das tradições asiáticas (como também das antigas culturas africanas e americanas).

A réplica necessária a estas críticas, afirma Habermas, é que o direito ocidental é a forma jurídica mais consoante com a sociedade e a economia moderna, isto é, com estruturas sócio-econômicas que exigem decisões descentralizadas tomadas por atores individuais e que exigem, portanto, uma difusa “certeza do direito”. No âmbito das relações econômicas globais, também as sociedades asiáticas precisam recorrer ao direito, abandonando – exatamente como aconteceu no Ocidente durante a Revolução Industrial – as formas mais antigas de socialização estamental e corporativas. Opor a esta exigência funcional tradições culturais originárias é, por parte das culturas não ocidentais, uma opção destinada ao fracasso (Habermas, 1997b, p.9-10).

Argumentos análogos podem ser elaborados para se opor, afirma Habermas, às críticas de culturas religiosas como o budismo, o confucionismo ou o islamismo contra a concepção ocidental da autonomia do sujeito e contra a secularização da política. É preciso considerar, adverte Habermas, que quando o poder político precisa, para a sua legitimação, de um fundamento secularizado, a autonomia dos indivíduos e dos cidadãos associados se torna uma exigência funcional que se opõe ao paternalismo e ao organicismo político. Também deste ponto de vista, a defesa autárquica da própria cultura política por parte de tradições não ocidentais é uma opção impraticável no âmbito de uma sociedade planetária (Habermas, 1997b, p.11-13).

2) Também com relação ao tema dos direitos do homem, para Habermas, é preciso acompanhar a lição de Kant e tentar, ao mesmo tempo, superá-la. Kant havia concebido a união cosmopolita como uma federação de Estados, não de cidadãos do mundo. Ao fazer esta opção, Kant demonstrara uma certa incoerência com a sua tese geral segundo a qual cada ordenamento jurídico, e não somente aquele interno aos Estados, remete em última instância a um direito originário dos sujeitos individuais: cada indivíduo tem o direito às mesmas liberdades, baseadas em leis universais. Esta fundamentação universalista do direito moderno, afirma Habermas, deve ser mantida também para o direito internacional. Os direitos fundamentais demandam, em virtude do seu conteúdo semântico, uma sociedade cosmopolita (Habermas, 1996a, p.539). A autonomia dos cidadãos não pode, portanto, ser mediada pela soberania de um Estado: ela supera o particularismo nacional e pode se dirigir, em nome do direito cosmopolita, contra o próprio Estado. Escreve Habermas:

O traço fundamental do direito cosmopolita está justamente no fato de que, passando por cima dos sujeitos coletivos do direito internacional, chega a envolver os sujeitos individuais de direito e estabelece para eles o direito a uma participação não mediada à associação dos cidadãos do mundo livres e iguais (Habermas, 1995, p.303-04).

3) Finalmente, insiste Habermas, é preciso confiar às Nações Unidas amplos poderes executivos e judiciários para que possam garantir uma tutela efetiva dos direitos do homem. Se se quer que os direitos fundamentais gozem da mesma força de coerção *erga omnes*, própria do direito positivo, não podemos nos limitar a constituir tribunais internacionais desprovidos de jurisdição obrigatória. Embora a Carta das Nações Unidas imponha aos seus membros o respeito dos direitos humanos e confie a sua defesa a organismos internacionais, tais como a Comissão para os Direitos do homem, não existe até hoje, observa Habermas, um Tribunal permanente que julgue os casos de violação dos direitos humanos. Tal jurisdição universal e obrigatória deve ser urgentemente instituída, como propunha Hans Kelsen cinquenta anos atrás no seu famoso ensaio *Peace through Law* (Habermas, 1995, p. 308; Kelsen, 1973). E é preciso que as Nações Unidas intervenham, inclusive militarmente, na repressão às violações dos direitos humanos, utilizando forças armadas colocadas sob o seu comando direto (Habermas, 1997a, p.133-134).

Habermas lamenta que a proposta ocidental de instituir uma alta Comissão das Nações Unidas para tutelar os direitos humanos não tenha conseguido se impor na conferência de Viena de 1993, devido à oposição de um número elevado de países latino-americanos e asiáticos, estes últimos guiados pela China. E, na sua opinião, os tribunais penais instituídos *ad hoc*, conforme o modelo dos Tribunais de Nuremberg e Tóquio, são ineficazes, uma vez que se limitam somente a dois casos, o da Ex-Iugoslávia e de Ruanda. E considera grave que, apesar da Assembléia Geral das Nações Unidas ter reconhecido como “princípios do direito internacional” os

princípios básicos das sentenças pronunciadas em Nuremberg e Tóquio, existam autores que afirmem que aquelas sentenças não podem valer como precedentes para o direito penal internacional (Habermas, 1995, p. 304-05).

Habermas sublinha, finalmente, que as forças armadas que deveriam estar à disposição das Nações Unidas para a tutela dos direitos do homem, não somente deverão abrir mão do princípio da não ingerência nos assuntos internos dos Estados, mas deverão limitar a soberania estatal toda vez em que serão averiguadas responsabilidades das autoridades políticas nacionais. Por isso, para Habermas, deve ser acolhida favoravelmente a nova prática das “intervenções humanitárias” inaugurada em abril de 1991 pela resolução 688 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que autorizou os Estados Unidos e seus aliados a limitar a soberania do Estado iraquiano, instituindo uma *no fly zones* e deslocando forças de terra no Norte do país para proteger os refugiados curdos (Habermas, 1995, p. 305).

Para uma cidadania universal

Um terceiro tema que recorre com frequência nos textos de Habermas dos anos noventa é o da “cidadania cosmpolítica”, também este de evidente ascendência kantiana. A tese de Habermas é que a concepção democrática do Estado de direito pode – e deve - preparar o caminho àquele *status* de cidadania cosmopolita que hoje parece se afirmar nas comunicações políticas em escala planetária. A guerra do Vietnã, as transformações revolucionárias na Europa oriental e a guerra do Golfo já constituem, para Habermas, “acontecimentos cosmpolitas”. Eles assim o são porque a grande mídia eletrônica os tornou concretos para uma esfera pública planetária. Segundo Habermas, no contexto cosmopolita da comunicação eletrônica, está se tomando hoje realidade aquela “opinião pública mundial” que Kant havia vislumbrado como contexto da revolução francesa (Habermas, 1992a, p.136; 1995, p. 300). A organização cosmopolita do planeta não é mais uma utopia: cidadania nacional e cidadania cosmopolita tendem a se soldar num *continuum* social e político. Converge também para essa direção a difusão das agregações regionais, como é tipicamente o caso da União Européia³. Já podemos falar de uma “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*) fundada na globalização das comunicações e dos mercados (Habermas, 1995. 300-301). Prova disso, entre outras coisas, é a capacidade das Nações Unidas, através das “cúpulas mundiais” dedicadas a temas tais como o crescimento demográfico, a pobreza e o clima, de tematizar problemas fundamentais para a sobrevivência da espécie humana dirigindo-se à “opinião pública mundial” dentro de uma “esfera pública planetária” (Habermas, 1992a, p.136-137).

³ Habermas posiciona-se favoravelmente em relação aos processos de unificação regional – em particular àquele europeu – que entende como etapas em direção cosmopolita. Ver: Habermas 1995, p. 307; 1997, p. 139 e 149.

Neste sentido, afirma Habermas, podemos considerar que já está em andamento a superação do anárquico “estado de natureza” que, durante séculos, caracterizou as relações entre os Estados nacionais. Os Estados podem ainda armar-se em guerra uns contra os outros, mas a sua *domestic jurisdiction* está próxima da extinção (Habermas, 1995, p. 299). A globalização econômica e financeira põe em discussão os próprios pressupostos do direito internacional clássico, ou seja, a soberania dos Estados nacionais e a nítida separação entre política interna e política externa. Os Estados estão sendo induzidos a utilizar formas de *soft power*, desistindo da imposição direta dos próprios objetivos através da ameaça do uso da força (*hard power*). O quadro clássico da política de potência mudou profundamente, não somente graças à influência dos pontos de vista normativos ligados à política de democratização e de defesa dos direitos humanos, mas graças também à crescente difusão do poder internacional, antes concentrado nas mãos de um restrito número de potências mundiais (Habermas, 1995, p. 299). Em suma, está em pleno desenvolvimento um processo de transição do direito internacional Vestfaliano para um novo “direito cosmopolita”, ao qual corresponde a dimensão social e comunicativa da cidadania.

Uma radicalização da tradição kantiana

Se a leitura dos textos de Habermas que eu apresentei é correta, então podemos afirmar que o internacionalismo habermasiano é uma forte radicalização em sentido cosmopolita da tradição kantiana. Não vou aqui adentrar na disputa, embora seja de grande interesse filosófico, que opõe os intérpretes cosmopolitas aos intérpretes “estatistas” da herança kantiana⁴. O que aqui importa é que Habermas interpreta e desenvolve *Zum ewigen Frieden* numa direção “globalista” e o faz em termos muito mais radicais do que autores como Hans Kelsen, Norberto Bobbio ou Richard Falk, que também remetem o seu pacifismo e cosmopolitismo a uma ascendência kantiana comum.

Habermas não parece preocupado com as dúvidas e as cautelas que, como se sabe, estão presentes tanto em Kant como em Kelsen. Para Habermas, a garantia de uma ordem internacional justa e pacífica pode ser obtida somente através de uma centralização do poder internacional na forma de um Estado mundial que absorva em si a totalidade das prerrogativas soberanas dos Estados nacionais e promova assim a extinção desses últimos. E a proteção dos direitos fundamentais pode ser garantida somente por um ordenamento jurídico unitário e universal – o direito cosmopolita – que inclua como sujeitos todos os homens enquanto pessoas morais

⁴ Sobre a discussão entre intérpretes cosmopolitas (H. Bull, M. Wight, T. Schlereth) e intérpretes ‘estatistas’ (F. H. Hinsley, W. B. Gallie, I. Clark, P. Riley, H. L. Williams) do internacionalismo kantiano, ver A. Hurrell, 1990.

e reúna em si qualquer outro ordenamento normativo. Finalmente, Habermas não parece ter dúvidas acerca do nexos de causalidade evolutiva, por assim dizer, que, na sua opinião, vincula o “direito cosmopolita” ao Estado de direito e a cidadania universal à cidadania democrática: “*das Weltbürgerrecht ist eine Konsequenz der Rechtsstaatsidee*” (Habermas, 1995, p. 317). A expansão cosmopolita do Estado de direito ocidental obedece tanto à lógica interna das instituições democráticas, quanto ao conteúdo semântico – o intrínseco universalismo – dos direitos do homem.

Se as coisas estão nesses termos, na minha opinião, é possível levantar algumas críticas relativas à coerência interna da perspectiva cosmopolita indicada por Habermas e da sua capacidade de funcionar como esquema interpretativo das dinâmicas econômico-políticas que operam em nível internacional.

O modelo da Santa Aliança e a idéia de “democracia radical”

Antes de tudo, precisamos assinalar a tensão teórica existente entre a radicalidade e o caráter absoluto do projeto cosmopolita concebido por Habermas e a contingência ambígua dos instrumentos aos quais ele pretende confiar a sua realização.

Habermas não constrói o seu cosmopolitismo, ainda que tão exigente do ponto de vista normativo, como um projeto de alguma maneira alternativo às práticas internacionais hoje dominantes, mas o apresenta como um desenvolvimento natural dessas práticas, e lhe atribui até mesmo o “carimbo” hegeliano de uma racionalidade historicamente realizada.

A estrutura hierárquica e não liberal das Nações Unidas – moldada sobre o modelo arcaico da Santa Aliança, como mostrou Hans Morgenthau⁵ – é interpretada por Habermas como a nova forma do pacifismo kantiano (Hegel também, como se sabe, havia interpretado com sarcasmo a Santa Aliança como a nova forma das teses de *Zum ewigen Frieden*)⁶. E o ordenamento internacional existente é considerado, como vimos, conforme a substância normativa das grandes doutrinas proféticas e das interpretações metafísicas que se afirmaram na história universal. Na base de tudo isso está a convicção, abertamente declarada por Habermas que, para a realização de uma ordem internacional justa e pacífica, é necessário confiar no “altruísmo” – ou quanto menos na “neutralidade” – das políticas internacionais das grandes potências.

⁵ “The international government of the United Nations is identical with the international government of the Security Council. The Security Council appears, as it were, as the Holy Alliance of our time. And the five permanent members of the Security Council are, as it were, a Holy Alliance within a Holy Alliance” (Morgenthau, 1960, p. 480).

⁶ “Kant ha proposto una lega di Principi, la quale deve appianare le contese degli Stati, e la Santa Alleanza ebbe l'intento di essere, press'a poco, un siffatto istituto” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* Trad It p. 388) (acrécimo ao parágrafo 324).

E este não é somente um ponto de vista controvertido e muito pouco respaldado pela história política do nosso século, mas é também pouco compatível com as instâncias “radicalmente democráticas” da filosofia do direito e da política teorizada em *Faktizität und Geltung*. Se a estrutura cosmopolita do mundo deve ser concebida, como defende Habermas, como uma expansão da instância da soberania popular que está na base do “Estado democrático de direito” (Kelsen, 1973; Habermas, 1996a, p.106-28), é difícil compreender como esta expansão possa realizar-se a partir de instituições como as Nações Unidas. Trata-se, com efeito, de instituições que não somente reproduzem no plano jurídico formal as hierarquias internacionais do poder econômico-militar, confiando os destinos do mundo a alguns “senhores da paz”, mas são também uma negação clara dos princípios do Estado de direito, inclusive nas suas versões mais moderadas e formalistas: da igualdade formal dos sujeitos de direito, ao princípio da legalidade, ao controle parlamentar e jurisdicional do exercício do poder.

Tais observações críticas podem valer também no caso da proteção dos direitos do homem, que Habermas desejaria confiar firmemente a organismos das Nações Unidas. É duvidoso que a tutela internacional dos direitos de liberdade possa ser transferida sem riscos a organismos burocráticos e judiciários das Nações Unidas, cuja imparcialidade não pode superar com certeza aquela de um Conselho de Segurança dominado pelos privilégios e pelo poder de veto de algumas grandes potências. Mas se poderia afirmar, de maneira mais geral, que seria pouco oportuno confiar a proteção dos direitos subjetivos à competência exclusiva – ou mesmo prioritária – de organismos judiciários distintos daqueles nacionais, também na hipótese em que sejam as autoridades políticas de um Estado nacional a violar os direitos de liberdade dos cidadãos. Com efeito, é pouco realista pensar que a tutela das liberdades fundamentais possa ser garantida em âmbito internacional em favor dos cidadãos de um Estado, se esta tutela não for garantida, antes de tudo, pelas instituições democráticas internas. E este argumento pode servir também para a justiça exercitada pelos Tribunais penais internacionais.

Aqui cabe uma outra observação crítica: quando enfatiza a exigência de um fortalecimento das instituições internacionais, Habermas utiliza um registro temático não usual na sua obra, ou seja, intervencionista e repressivo. Ele sugere a organização de uma polícia internacional, invoca ações militares enérgicas, deseja a instituição de novos Tribunais penais internacionais, solicita a assistência armada àqueles existentes, propõe a limitação coercitiva da soberania dos Estados etc.

Neste aspecto, o cosmopolitismo habermasiano parece não somente restringir-se a uma vã e perigosa exasperação normativa, mas contradiz até mesmo as premissas gerais da sua teoria “discursiva” do direito elaborada em *Faktizität und Geltung*. Em alguns casos, Habermas parece até compartilhar a idéia de que a democracia possa ser “exportada” por meios militares, segundo o modelo que os Estados Unidos

experimentaram várias vezes no Caribe, desde Granada até o Haiti. Se assim for, a distância entre este intervencionismo cosmopolita e a estrutura profunda da filosofia do direito de Habermas parece muito grande, sobretudo se se considera que, para Habermas, um ordenamento jurídico é legítimo somente se garante não só a autonomia privada – através da tutela dos direitos civis – mas também a autonomia pública dos cidadãos. E isto só é possível se as normas que regulam a vida pública são elaboradas pelos próprios destinatários: “os direitos humanos e o princípio da soberania popular – escreve Habermas – são as únicas idéias ainda capazes de justificar o direito moderno” (Habermas, 1996a, p.104-5; 1998, p. 73; Baccelli, 1997, p. 6-14). E acrescenta que é justamente a sua teoria discursiva do direito e da política que mostra como os direitos humanos e a soberania popular se integram na “substância normativa” implícita na autonomia política (Habermas, 1997b, p.5-6).

Uma subjetividade cosmopolita “sem mediações”

Um outro ponto de crítica ao cosmopolitismo habermasiano é, na minha opinião, a idéia segundo a qual os sujeitos do direito internacional não são os Estados, mas os indivíduos, enquanto pessoas morais. Esta idéia, inicialmente proposta por Kant e sucessivamente desenvolvida por Kelsen, é totalmente coerente com uma concepção cosmopolita do ordenamento jurídico internacional (enquanto, como se sabe, ela é recusada tanto pela tradição realista quanto por aquela grociana). Habermas, porém, radicaliza também aqui a posição kantiana sustentando, como vimos, a tese de uma subjetividade internacional dos indivíduos “não mediada” por figuras políticas intermediárias, isto é, que exclua a “mediação” dos Estados Nacionais, inclusive na forma federalista proposta por Kant. A dificuldade reside, uma vez mais, na relação entre o individualismo democrático radical desta fundamentação do “direito cosmopolita” e a apologia que Habermas faz das instituições internacionais atuais. A aplicação de uma instância individualista e democrática às Nações Unidas, por exemplo, implicaria numa total reversão da lógica hierárquica, centralista e burocrática que caracteriza esta instituição e que põe no seu vértice o poder político-militar de algumas superpotências. Seria necessário, pelo menos, a eleição de um parlamento mundial baseado no princípio individual e democrático – “uma cabeça, um voto”. Mas este princípio, como o próprio Kelsen havia admitido (1973, p. 10), é impraticável no plano internacional, porque entregaria às “potências demográficas” do planeta – China, Índia, Indonésia ou Nigéria, por exemplo – representações políticas iguais ou superiores àquelas dos Estados Unidos, da Grã Bretanha, da Alemanha ou do Japão. E é supérfluo observar que esse resultado seria totalmente incompatível com o direito e as instituições internacionais hoje existentes.

Igualmente delicada é a questão – que Habermas enuncia mas não aborda – de saber se seria possível uma democracia fora dos limites de um Estado nacional

(ainda que não necessariamente étnico-nacional). E a resposta só pode ser muito prudente, se é verdade, como afirmou Ralf Dahrendorf, que a coesão e a lealdade política dos cidadãos é uma variável essencial de um regime democrático (Dahrendorf, 1995, p. 14-15). E a coesão e a lealdade política – embora “abstratamente” garantidas, nas sociedades modernas, pelo instrumento do direito – pressupõem a existência de vínculos pré-políticos entre os membros do grupo, que remetem a uma identidade coletiva. E está comprovado que a manutenção dos vínculos identitários se torna cada vez mais incerta à medida que o âmbito geopolítico de um Estado dilata-se até incluir culturas muito diferentes entre si. As experiências do federalismo nos Estados Unidos e na Suíça – os dois exemplos clássicos citados para argumentar a admissibilidade do cosmopolitismo – oferecem argumentos muito fracos contra a lógica discriminatória e seletiva da solidariedade política, como o próprio Kelsen já havia afirmado⁷. Sobre este ponto, a recente contribuição de Samuel Huntington sobre o “conflito entre civilizações” oferece, na minha opinião, argumentos que não podem ser postos de lado. Nenhum “patriotismo dos direitos”, nem mesmo o mais abstrato, pode prescindir, por assim dizer, de algum tipo de “intimidade” entre os membros do grupo: eles não podem ser, contrariamente ao que Habermas parece pensar, sujeitos “estranhos” uns aos outros. O estranhamento, se não é entendido em sentido puramente psicológico, é o oposto da solidariedade democrática. A prova em contrário nos é fornecida hoje pelos extensos fenômenos de intolerância e de racismo que atingem as sociedades “multiculturais” e que a mediação formal do direito não consegue prevenir nem reprimir.

Argumentos realistas

Para concluir, gostaria de acrescentar algumas observações que não se referem à coerência interna do pensamento jurídico e político de Habermas, mas contrapõem ao seu otimismo e idealismo globalizante uma interpretação das relações internacionais que se inspira na tradição realista.

A primeira observação se refere à simpatia de Habermas pelos fenômenos da globalização econômica e comunicativa, fenômenos que ele interpreta como aspectos de um processo evolutivo de secularização e modernização do mundo, que é universal e que não pode ser detido. Na interpretação de Habermas, a modernidade parece ter perdido qualquer ligação histórica com o Ocidente e imposto os seus modelos de racionalidade social a todas as culturas e civilizações sem distinções. Além disso, para Habermas, apesar dos desequilíbrios e das desigualdades que gera

⁷ A instauração, através de um tratado internacional, de uma estrutura federal mundial é algo muito mais complexo, reconhece Kelsen, que a unificação política de um povo ou de um território nacional. Ver H. Kelsen, 1973, p. 11-13; 1948, p. 142-144.

atualmente, a modernidade traz, pelo menos, duas vantagens de longa duração. Por um lado, ela gera uma esfera pública planetária que cria as premissas para o advento de uma comunicação política universal e, a longo prazo, de uma democracia transnacional. Por outro, difunde a perspectiva de uma integração social típica do direito moderno (ocidental), expandindo assim a tutela dos direitos subjetivos que estão presentes implicitamente naquela técnica (o direito).

Pode-se opor a esta interpretação a tese segundo a qual os processos de modernização impõem uma geral “ocidentalização do mundo” e uma “mestiçagem” das culturas indígenas, que tendem a imitar os modelos culturais brancos, porque exportam e tornam dominantes a ciência, a tecnologia, a indústria, a burocracia e os meios de comunicação ocidentais. Para alguns sociólogos da modernização, como por exemplo Mike Featherstone e Bryan Turner, este processo de homologação planetária dos modelos existenciais, dos estilos e pensamento e das práticas produtivas não pode ser interpretado como uma tendência a uma integração cultural da sociedade mundial, com a formação de uma *global civil society*. Trata-se, ao contrário, de formas de penetração cultural que podem alcançar os extremos de um verdadeiro “etnocídio” e que, de qualquer maneira, não produzem ordem e integração comunitária, mas contaminação, resistência e desordem (Featherstone, 1991; Turner, 1990).

Em segundo lugar, é duvidoso que o processo de modernização econômica que se alastrou pelas culturas não ocidentais comporte uma tutela mais ampla dos direitos fundamentais, como se a globalização dos mercados realizasse *eo ipso* o universalismo dos direitos. A experiência dos países asiáticos de industrialização recente – inspirada no “modelo Cingapura”, a respeito do qual falou Ralf Dahrendorf (1995, p.45-56; Zolo, 1995, p. 16) – parece comprovar que a economia de mercado e o desenvolvimento das mais sofisticadas tecnologias informáticas podem conviver com regimes autoritários que recusam a ideologia ocidental dos “direitos do homem” e a sua pretensa universalidade (Bacelli, p.16-18). É igualmente duvidoso que a tutela dos direitos subjetivos possa ser pensada como uma implicação técnica do formalismo jurídico, e não como um princípio com profundas raízes na tradição filosófico-política e ética ocidental. Foi justamente Habermas que escreveu páginas fundamentais sobre o entrelaçamento entre a filosofia europeia do “direito natural” e o moderno direito positivo e sobre a “pregnância Ética” do Estado de direito (Habermas, 1996a, p.128-42; 1998, p. 80-87).

Uma avaliação realista dos processos de globalização em ato deveria, também, aconselhar uma postura muito prudente acerca da perspectiva de uma realização efetiva do projeto cosmopolita. Como mostrou Kenichi Ohmae (1995), forças imponentes o contrastam, tanto no Ocidente como no Oriente, em nome da soberania das leis econômicas que governam os mercados globais. Poderia, portanto, ser precipitada uma interpretação que imaginasse os processos de globalização em ato como fontes de uma exigência do desmantelamento do sistema vestfaliano dos Estado

soberanos. Deveríamos ter presente, pelo menos, o fato de que a crescente diferenciação dos ritmos do “desenvolvimento humano” nas diversas áreas continentais do planeta é, em muitos casos, favorecida justamente pelos processos de globalização da economia internacional devido à escassa capacidade de defesa das próprias economias por parte dos Estados (sempre mais fracos e pobres) (Gilpin, 1987; Thompson, 1996). E não deveria ser removida do horizonte cosmopolita a variável do terrorismo internacional como uma resposta possível a uma ulterior concentração do poder internacional nas mãos das grandes potências.

O cosmopolitismo e o pacifismo habermasiano, finalmente, parecem inspirados na idéia, característica dos *Western globalists*, isto é, que é desejável a realização de uma “ordem política ótima”, isto é, uma humanidade governada por uma autoridade mundial engajada em garantir, além de uma paz estável e universal, a justiça distributiva, o desenvolvimento econômico, a proteção internacional dos direitos subjetivos, o equilíbrio ecológico do planeta, a contenção do crescimento demográfico etc. Foi Hedley Bull que, contra este projeto iluminista, levantou pela primeira vez a idéia neogrociana (e liberal) de que em nível internacional, ao contrário, é preferível – além de mais realista – apostar numa “ordem política mínima”, protegida por poderes limitados e pouco intervencionistas porque respeitosos da autonomia e da integridade das diferenças culturais (Bull, 1995, p. 284-305)⁸.

Inspirados nesta tese minimalista, pode-se afirmar que o direito internacional deveria visar a construção de uma “sociedade jurídica” entre sujeitos coletivos – não portanto a uma comunidade de sujeitos morais – que opere segundo uma lógica de subsidiaridade normativa em relação às competências dos ordenamentos estatais. E isto concede uma quantidade limitada de poder supranacional a órgãos centralizados e permite somente em casos excepcionais o recurso a intervenções coercitivas que limitem a soberania dos membros da comunidade internacional. A ordem política mínima poderia fundamentar-se sobre uma estrutura policêntrica do ordenamento internacional em lugar de uma estrutura centralizada e hierárquica. Neste sentido, uma filosofia realista do direito internacional poderia assumir a teoria dos “regimes internacionais” elaborada por Robert Keohane e Stephen Krasner. Esses autores mostraram que a negociação multilateral entre Estados é uma fonte descentrada de produção e de aplicação do direito que goza de uma efetividade notável, apesar da ausência de uma jurisdição centralizada e vinculante. Esta ausência não exclui que questões importantes sejam disciplinadas de maneira unitária pela maioria dos atores internacionais e não impede que a violação das regras concordadas seja sancionada eficazmente. E desta maneira a “anarquia” internacional tende a transformar-se espontaneamente em “anarquia cooperativa” ou, para utilizar o oxímoro proposto

⁸ Cf. H. Bull, *The Anarchical Society*, op. cit., p. 284-295 e p. 302-305. Quanto à tripartição da teoria internacionalista – tradição hobbesiana, grociana e kantiana – ver a clássica contribuição de M. Wight, 1969.

por Kenneth Waltz, em “ordem anárquica” (Waltz, 1979). De resto, esta tendência parece corresponder a um teorema fundamental da teoria geral dos sistemas: em situações de elevada complexidade e de turbulência das variáveis ambientais, é menos arriscado conviver com um certo grau de desordem, em lugar de impor iluministicamente uma ordem perfeita.

Referências

- BACCELLI, L. (1997). *Il particolarismo dei diritti?*. Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa, pp. 6-14, mimeo.
- BULL, H. (1995). *The Anarchical Society*. New York: Columbia University Press.
- DAHRENDORF, R. (1995). *Quadrare il cerchio*. Roma-Bari: Laterza.
- FEATHERSTONE, M. (ed.). (1991). *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- HABERMAS, Jürgen. (2002). *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola. Trad port de *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996.
- HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, C. (1998). *Multiculturalismo*. Milano: Feltrinelli; Trad It de *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. (1997a). *Solidarietà tra estranei*. Milano: Guerini e Associati. Trad It de *Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie*, agora In: J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. (1997b). 'Legittimazione in forza dei diritti umani?'. *Fenomenologia e società*, 20, 2.
- HABERMAS, Jürgen. (1996a). *Fatti e norme: contributo a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano: Guerini e Associati. Trad It de *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. (1996b). *Der Europäische Nationalstaat - Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft*, agora in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. (1995). 'Kants Idee des Ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren'. *Kritische Justiz*, 28, pp. 293-319.
- HABERMAS, Jürgen. (1992a). *Morale, diritto e politica*. Torino: Einaudi. Trad It de *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*. St. Gallen: Erker Verlag, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. (1992b). *Dopo l'utopia*. Venezia: Marsilio. Trad It de *Vergangenheit als Zukunft*. Zürich: Pendo Verlag, 1990.
- GILPIN, R. (1987). *The Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- HEGEL, G. W. F. (1964). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). org. E. Gans, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza, 1954.
- HIRST, P.; THOMPSON, G. (1996). *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press.
- HURRELL, A. (1990). 'Kant and the Kantian Paradigm in International Relations?'. *Review of International Studies*, 16, 3, pp. 183-205.
- KELSEN, Hans. (1973). *Peace through Law* (1944). Chapel Hill: The University of North Carolina Press (2nd. ed.: New York, Garland Publishing, Inc.)
- KELSEN, H. (1948). *Law and Peace in International Relations*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- MORGENTHAU, H. J. (1960). *Politics Among Nations*. New York: Knopf.

- OKMAE, K. (1995), *The End of the Nation State. The Rise of Regional Economies*. New York: The Free Press.
- TURNER, B. S. (1990). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Publications.
- WALTZ, K. (1979). *Theory of International Politics*. New York: Newbery Award Records, trad. it. Bologna: il Mulino, 1987.
- WIGHT, M. (1969). "Why is there no International Theory?". In: H. Butterfield, M. Wight (eds.), *Diplomatic Investigations*. London: George Allen and Unwin Lmt.
- ZOLO, Danilo. (1995). 'Il modello Singapore', *Iride*, 8, 16.

RESUMO

Do direito internacional ao direito cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas

Em alguns escritos recentes, particularmente em *Kants Idee des ewigen Frieden e Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas trata de temas tais como: a teoria dos direitos humanos, a possibilidade de uma cidadania universal, o problema da paz e a competência das instituições internacionais. A concepção de consenso é central para o tão falado *cosmopolitanismo jurídico e político* de Habermas com sua concepção radicalmente democrática de Estado constitucional. O autor do presente artigo apresenta, com referência específica ao *cosmopolitanismo jurídico e político* de Habermas, uma série de observações críticas considerando o cosmopolitanismo habermasiano no contexto de sua *teoria do discurso* da lei e do Estado em geral. O ensaio termina com a apresentação de alguns argumentos em favor de uma concepção não-globalista de direito internacional.

Palavras-chave: cosmopolitanismo; direito cosmopolita; direito internacional; Jürgen Habermas

ABSTRACT

From international to cosmopolitan law: critical observations on Jürgen Habermas

In some recent writings, particularly in *Kants Idee des ewigen Frieden* and *Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas takes up issues such as: the theory of human rights, the possibility of universal citizenship, the problem of peace and the competence of international institutions. The conception of consent is central to this so-called "political and juridic cosmopolitanism" of Habermas with his radically democratic conception of the constitutional state. The author of the present article, with specific reference to "political and juridical cosmopolitanism" of Habermas, presents a series of critical observations regarding Habermas's cosmopolitanism in the context of his general "discourse theory" of law and the state. The essay concludes with a presentation of some arguments in favour of a non-globalist conception of international law.

Keywords: cosmopolitanism; cosmopolitan law; international law; Jürgen Habermas

Recebido para apreciação: novembro de 2004

Aprovado para publicação: março de 2005

(SUB)CIDADANIA E NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE: UM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO SOCIAL NA MODERNIDADE PERIFÉRICA

Jessé Souza

A América Latina possui uma especificidade interessante dentre as sociedades “periféricas”¹. Ao contrário das “grandes civilizações” ou “grandes religiões mundiais”, como a hindu ou chinesa, analisadas por Max Weber na sua sociologia comparada das religiões, as sociedades latino americanas se constituem, pelo menos enquanto sociedades complexas, a partir do influxo direto da expansão do racionalismo ocidental do seu centro europeu originário. As civilizações milenares hindu e chinesa, ao contrário, lograram desenvolver uma visão de mundo própria, paralela e comparável à européia em sofisticação e eficácia, em todas as dimensões da vida social. Essa visão de mundo tinha como fundamento um núcleo simbólico religioso, singular em cada caso, que funcionava como uma dimensão autônoma de moralidade e que permitia a articulação e a legitimação das esferas econômica, cultural e política muitas vezes sobre um extenso território. Era a esse conjunto de valores, crenças e práticas sociais e institucionais que Weber dava o nome de “racionalismo específico”, tanto para explicar a diferença e a singularidade destas matrizes culturais em relação ao racionalismo ocidental quanto para esclarecer as razões da renitente resistência dessas grandes civilizações à expansão do capitalismo em seus domínios.

Esse fato histórico incontestável não é adequadamente refletido nas interpretações dominantes, seja na realizada por teóricos internacionais², seja na

¹ Estou usando este termo tanto no sentido descritivo/histórico quanto no sentido normativo. Quanto ao primeiro aspecto refiro-me ao fato da localização da fonte histórica do que Max Weber chamava de racionalismo ocidental, que depois se expande para todo o mundo adquirindo feições particulares, ter se originado e desenvolvido primeiro na Europa ocidental e na América do Norte. Quanto ao segundo aspecto, a intenção é polêmica e provocativa de modo a se contrapor ao relativismo cultural, dominante em países periféricos como o Brasil, o qual percebo, por razões que em breve espero fiquem claras ao leitor, como conservador politicamente e como um “obstáculo epistemológico” para uma adequada discussão da singularidade social e cultural desse tipo de sociedade.

² O caso de Eisenstadt, talvez o mais importante sociólogo comparativista pós-weberiano, é especialmente eloqüente nesse sentido. Enquanto sua análise das “grandes civilizações” é interessante e provocativa, suas menções a América Latina apenas repetem antigos clichês. Veja Eisenstadt, 1979.

produzida por intérpretes nativos, acerca da singularidade da América Latina. As sociedades latino-americanas, como a brasileira, são percebidas, ainda hoje, dentro de um registro teórico que as enquadra na grande rubrica das “sociedades tradicionais” dominadas secularmente por um suposto catolicismo e por um Estado patrimonial pré-moderno todo poderoso que explicariam a continuada influência até o presente de um ubíquo personalismo, que imporia a moeda de troca entre proteção e favor nas relações pessoais, e a corrupção e privilégio patrimoniais na esfera institucional como formas de sociabilidade dominantes nessas sociedades. No âmbito da sociologia latino-americana e da sociologia brasileira, o paradigma dominante no século XX também encadeia as noções complementares de personalismo, familismo e patrimonialismo de modo a fundamentar a idéia de uma sociedade pré-moderna³. As mazelas sociais de países periféricos como o Brasil, tais como a desigualdade e sua naturalização, massiva marginalização de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática, seriam explicáveis a partir dessa expansão pré-moderna de modelos familísticos para todas as esferas sociais.

A partir de um paradigma explicativo semelhante àquele do “cultura e personalidade”, dominante na sociologia e antropologia norte-americanas da primeira metade deste século⁴, parte-se de uma perspectiva culturalista sem adequada vinculação com a eficácia de instituições fundamentais, onde a “cultura” é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto-referida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nós, latino-americanos, nos confrontaríamos com solidariedades verticais baseadas no favor, sub-cidadania para a maior parte da população e abismo material e valorativo entre as classes e as “raças” que compõem nossa sociedade.

A tese que pretendo desenvolver nesse texto parte de uma outra perspectiva. Gostaria de tentar demonstrar que a naturalização da desigualdade social de países periféricos de modernização recente como o Brasil pode ser mais adequadamente percebida como consequência, não de uma suposta herança pré-moderna e personalista, mas precisamente do fato contrário, ou seja, como resultante de um efetivo processo de modernização de grandes proporções, que se impõe ainda que “seletivamente” por referência ao modelo histórico europeu e norte-americano, mas que toma o país de assalto a partir de inícios do século XIX. Nesse sentido, meu argumento implica que a gigantesca desigualdade que

³ Praticamente todos os grandes intérpretes brasileiros do século XX como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Raymundo Faoro e, mais recentemente, Roberto DaMatta, partilham desses mesmos pressupostos teóricos. Para uma crítica em detalhe da contribuição desses autores, ver Souza, 2000.

⁴ Uma excelente exposição da pré-história, desenvolvimento e contradições internas ao paradigma da teoria da modernização, pode ser encontrada em Knöbl, 2001.

assola sociedades periféricas como a brasileira, assim como sua naturalização na vida cotidiana, é moderna posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas a partir de sua bem sucedida importação “de fora para dentro”. Assim, ao contrário de ser personalista, ela retira sua eficácia precisamente da “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana na percepção subjetiva dos atores.

Esta estratégia teórica possui, estou convencido, não só a vantagem de permitir compreender de modo mais consistente a seletividade e as ambigüidades e problemas do processo de modernização deste tipo de sociedades, como também permitir explicar o que fica rigorosamente inexplicado no paradigma do personalismo pré-moderno: o inegável dinamismo, em sociedades latino-americanas como a brasileira, do mercado capitalista, a instituição moderna por excelência. O Brasil, por exemplo, ainda que partindo de um patamar muito baixo, foi o país de maior crescimento econômico em termos absolutos no mundo entre 1930 e 1980 e o terceiro se considerarmos todo o século XX. A complexidade social advinda deste gigantesco esforço de modernização não pode sequer ser percebida no contexto de um paradigma anacrônico, como o do personalismo, que teima em perceber sociedades complexas como Brasil ou México como sociedades estruturadas a partir do capital social de relações pessoais.

A importância de uma mudança de paradigma nesse campo não tem apenas repercussões teóricas. A atual ausência crônica de perspectivas de futuro em países periféricos como o Brasil tem a ver com a obsolescência dos antigos projetos políticos que se baseavam nas análises tradicionais criticadas acima. A tendência de se estabelecer clivagens regionais entre partes modernas e tradicionais dentro do país, as cruzadas populistas contra a corrupção ou ainda mais recentemente a crença fetichista no progresso econômico como um mecanismo automático de diminuição de desigualdades, se legitimam a partir desse mesmo caldo de idéias e servem como máscara ideológica contra a efetiva articulação teórica e política dos conflitos específicos de classe na periferia. Essa é a tese que pretendo defender nesse artigo.

Racionalismo ocidental e a exportação de suas instituições fundamentais para a periferia

A dificuldade teórica de avançar uma hipótese construtiva nesse terreno exige a articulação de dois passos subseqüentes: 1) reconstruir a articulação entre a configuração valorativa subjacente ao racionalismo ocidental e sua ancoragem institucional, de modo a poder tematizar os aspectos culturais e simbólicos

pertinentes sem cair na armadilha de um “culturalismo essencialista” pensado sem vínculos com realidades institucionais; 2) uma reflexão, ainda que necessariamente incipiente, do que se poderia entender por uma teoria da “modernização periférica”, reconstruindo sua especificidade vis a vis à modernidade central, usando o caso brasileiro como referência empírica. Para o desenvolvimento da primeira temática eu gostaria de articular um “insight”, não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociologia comparada das religiões, e uni-lo com a perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado: a teoria crítica do reconhecimento de Charles Taylor e a sociologia de Pierre Bourdieu⁵. A meu ver essas duas abordagens apresentam complementaridades interessantes que podem ser utilizadas, com muito proveito, também para uma análise da modernidade periférica.

Como sabemos, Weber se interessa primariamente, na sua monumental sociologia das grandes religiões mundiais, por uma análise comparativa do racionalismo ocidental com as grandes religiões orientais de modo a esclarecer por que, apenas no ocidente, surgiu, impondo transformações estruturais em todas as esferas da vida social, uma sociedade de tipo novo que denominamos de capitalista, moderna, ocidental etc. Como a “revolução de consciências” do protestantismo ascético foi percebido como um momento peculiarmente importante na explicação deste desenvolvimento singular do ocidente, a sociologia comparativa neo-weberiana foi marcada pela procura de “substitutos da ética protestante” para identificar tanto os processos de modernização com chances de sucesso quanto os fadados ao fracasso na hipótese contrária.

Um pressuposto implícito dessa estratégia analítica era o fato de que se mantinha a noção etapista da sociologia tradicional da modernização, na medida em que se assumia que as sociedades não-ocidentais, ou bem repetiam os passos das sociedades ocidentais centrais através de símiles da revolução protestante – o caso do Japão é o mais eloqüente nesse contexto –, ou estariam condenadas a uma égide do pré-modernismo (Bellah, 1985; Eisenstadt, 1968). O paradigma do personalismo e do patrimonialismo, dominante nas interpretações acerca da América Latina, que criticamos brevemente acima, surge precisamente para explicar o atraso relativo de sociedades que não passaram pelo aprendizado típico da revolução protestante. Para o próprio Max Weber, no entanto, parecia

⁵ Para evitar mal entendidos, gostaria de explicitar que aqui não me interessa, nem tenho a pretensão ou a competência, de dizer a “verdade” sobre os conceitos centrais desses autores. Longe de qualquer pretensão exegética, pretendo usar idéias que me parecem, sob um ponto de vista pragmático, importantes para o tema que tenho em mente: a construção de um paradigma teórico alternativo que permita uma reinterpretação do processo de modernização periférica.

claro que a explicação do surgimento “espontâneo” do racionalismo ocidental na Europa e América do Norte diferia fundamentalmente da explicação do desenvolvimento ulterior do arcabouço valorativo e institucional desse racionalismo como consequência da expansão da sociedade ocidental para todo o globo. Fundamentalmente, esta expansão se daria tanto mais eficazmente quanto mais ela se realizasse pela exportação para a periferia do sistema mundial enquanto “artefatos prontos” (*fertigen Gebildes als Artefakt*) das instituições fundamentais do racionalismo ocidental: o mercado capitalista com seu arcabouço técnico e material e o Estado racional centralizado com seu monopólio da violência e poder disciplinador (Weber, 1998, p.251).

No final da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* Max Weber adianta uma idéia, prenhe de consequências para todo estudioso interessado nos processos de modernização da periferia (Weber, 1947 vol 1. p.203). A metáfora do “manto do santo”, que os seguidores do protestantismo vitorioso postaram no próprio ombro por livre escolha, é contraposta à violenta metáfora da “casa da servidão” a que estamos nós todos, habitantes do mundo moderno dominados pela lógica impessoal do mercado e do Estado, sujeitos a partir da consolidação dessas duas instituições fundamentais. É essa nova lógica impessoal que constituía, no sentido forte deste termo, os indivíduos que lhe são adequados a partir de estímulos empíricos não mediados simbolicamente.

Ora, nesse sentido, não seria necessário uma revolução protestante para termos sociedade moderna ou individualidades modernas. Estado e mercado fariam esse trabalho de forma mais rápida e mais eficiente que qualquer movimento religioso antes deles⁶ dado que os estímulos empíricos dessas instituições lidam com as chances de sobrevivência e de acesso a bens escassos de cada um de nós. O mercado não precisa “convencer” ninguém, como os profetas e agentes religiosos do passado. O mercado “não fala”, mas impõe a sua lógica totalizante, posto que abrange e conforma todas as nossas vicissitudes e disposições das mais públicas às mais íntimas, de forma tão mais eficiente precisamente por ser opaca, impessoal e não perceptível enquanto tal à consciência cotidiana⁷. Também o Estado, que ao contrário do mercado precisa constantemente legitimar-se, consolida-se apenas através da desconstrução de outras instâncias competidoras, terminando por impor uma nova forma de estrutura da consciência subjetiva, baseada na disciplina e no auto-controle individual, exemplarmente estudadas por Norbert Elias (Elias, 1986).

⁶ Isso não significa descuidar de efeitos importantes em outros aspectos descortinados a partir da presença maior ou menor da revolução protestante, como veremos na parte final deste texto.

⁷ Essa vicissitude da economia monetária serviu como fio condutor para boa parte da obra de maturidade de Georg Simmel. Ver Simmel, 1989.

Max Weber, no entanto, jamais desenvolveu este aspecto essencial para uma teoria da expansão do racionalismo ocidental para a periferia, por conta das limitações do seu aparato conceitual, presa do individualismo metodológico. É precisamente neste ponto que as reflexões de Charles Taylor acerca da genealogia e da singularidade do racionalismo ocidental podem ser de grande valia para o empreendimento que tenho em mente (Taylor, 1989). Taylor percebe, como nenhum outro pensador clássico ou moderno de meu conhecimento, que a importância de idéias e de interpretações simbólicas reside no fato de que elas engendram e produzem práticas institucionais e sociais de tal modo que os dois elementos, o simbólico/ideacional e o material/institucional, sequer podem ser compreendidos separadamente (Taylor, 2004).

Sua leitura da genealogia da hierarquia moral subjacente às práticas institucionais e sociais do racionalismo ocidental pode ser, nesse sentido, interpretada como uma possibilidade inteiramente nova e contraposta ao “essencialismo culturalista” da tese do personalismo que criticamos acima, de compreender a dinâmica entre valores e aspectos culturais e simbólicos, por um lado, e as práticas institucionais e sociais por outro. A leitura tayloriana deixa entrever que as novas instituições modernas são perpassadas por um processo complexo de aprendizado moral e valorativo, o qual, ao mesmo tempo, pressupõe e implementa um processo de socialização e de fabricação de indivíduos plásticos e adaptáveis aos seus imperativos. Sua crítica à concepção tendencialmente reificada de Estado e mercado enquanto grandezas sistêmicas, como vemos em Jürgen Habermas, por exemplo, parece-me certa e de importância decisiva para uma compreensão mais adequada do processo de expansão do racionalismo ocidental do centro para a periferia, o qual se realiza pela exportação dessas instituições não apenas enquanto “artefatos prontos”, no sentido weberiano do termo, o que enfatiza seu aspecto “material” naturalizado, mas também enquanto toda uma visão de mundo, de indivíduo e de sociedade, não perceptível enquanto tal, que passa a contar com a força e o estímulo inaudito do dinheiro e da coerção legal para a construção de indivíduos adequados às suas necessidades.

Esse é o aspecto central da idéia que pretendo trabalhar neste texto e que permite a meus olhos perceber de um outro modo toda a problemática envolvida na questão pós-weberiana da expansão do racionalismo ocidental para a periferia. Fundamental na empreitada tayloriana, e o que o leva, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que ele consegue reconstruir a hierarquia valorativa subjacente e opaca que se materializa nessas duas instituições centrais do mundo moderno, a qual comanda irrefletida e inconscientemente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano.

Essa arqueologia da identidade moderna é também ao mesmo tempo, como não poderia deixar de ser, uma História da singularidade do ocidente. Fiel a seu ponto de partida, que não separa as dinâmicas institucional e cultural, Taylor

tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação, mas, antes de tudo, como uma “gigantesca mudança de consciência”, no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura. A topografia moral do ocidente tem dois aspectos fundamentais para Taylor: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana. A hierarquia moral do ocidente inverte a forma como a virtude era concebida, por exemplo, na antiguidade (Taylor, 1989, pp. 159/176). A ética da honra da antiguidade é reinterpretada em termos do ideal cartesiano de controle racional. A racionalidade deixa também de ser substantiva e passa a ser procedural. Racional passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de “Self pontual”.

O “self” é pontual, posto que “desprendido” de contextos particulares e portanto remodelável por meio da ação metódica e disciplinada. A essa nova maneira de ver o sujeito, desenvolvem-se uma filosofia, uma ciência, uma administração, técnicas organizacionais, destinadas a assegurar seu controle e disciplina. A noção de self desprendido, por estar arraigada em práticas sociais e instituições, é naturalizada. Essas idéias germinadas durante séculos de razão calculadora e distanciada e da vontade como auto-responsabilidade, que somadas remetem ao conceito central de Taylor de self pontual, não lograram dominar a vida prática dos homens até a grande revolução da reforma protestante. Aqui outro óbvio ponto em comum com Max Weber. Para os dois pensadores a reforma foi a parteira tanto da singularidade cultural quanto moral do ocidente. A revolução protestante realiza na prática, no espaço do senso comum e da vida cotidiana a nova noção de virtude ocidental. Daí que, para Taylor, a noção de self pontual tenha que ser acrescida da idéia de “vida cotidiana” para a compreensão da configuração moral que nos domina hoje.

O tema da vida cotidiana está em oposição à concepção platônica ou aristotélica que exaltavam a vida contemplativa por oposição à vida prática. A revolução de que fala Taylor é aquela que redefine a hierarquia social a tal ponto que agora as esferas práticas do trabalho e da família, precisamente aquelas esferas nas quais todos sem exceção participam, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Ao mesmo tempo, ocorre um desprestígio das atividades contemplativas e aristocráticas anteriores. A sacralização do trabalho, especialmente do trabalho manual e simples, de origem luterana e depois genericamente protestante, ilustra a transformação histórica de grandes proporções para toda uma redefinição da hierarquia social que é o nosso fio condutor neste texto.

Taylor percebe que as bases sociais para uma revolução de tamanhas consequências devem-se à motivação religiosa do espírito reformador. Ao rejeitar a idéia do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela. Este é o fato decisivo aqui. Como as gradações da maior ou

menor sacralidade de certas funções é a base da hierarquia (religiosa) das sociedades tradicionais, desvalorizar a hierarquia baseada nesta ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto da esfera religiosa em sentido estrito quanto das outras esferas sob sua influência. Desse modo, abre-se espaço para uma nova e revolucionária (dado seu potencial equalizador e igualitário) noção de hierarquia social que passa a ter por base o “self pontual” tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, auto-controle e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos tanto da sua auto-estima quanto do seu reconhecimento social. O que Taylor chama de Dignidade vai designar portanto a possibilidade de igualdade tornada eficaz, por exemplo, nos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Ao invés da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais (Taylor, 1994).

Nesse contexto, interessa-nos menos a tensão tayloriana entre uma razão disciplinadora homogeneizante e uma razão expressiva singularizadora, como o conflito existencial e político por excelência da modernidade tardia⁸, e mais as repercussões da sua discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito, deferência, ou numa palavra, a atribuição de “reconhecimento social” como base da noção moderna de cidadania jurídica e política. Ou seja, aqui nos interessa menos a oposição entre as formas variantes que no ocidente assumem a construção da identidade pessoal e coletiva a partir da interiorização das fontes de reconhecimento, dramatizadas por Taylor na oposição entre os princípios da dignidade e da autenticidade, e mais o vínculo de continuidade entre eles. Para isso julgo ser fundamental tentar desenvolver o conceito relativamente subdesenvolvido de “dignidade” do sujeito racional⁹. A localização e explicitação desses princípios pode nos ajudar a identificar os mecanismos operantes, de forma opaca e implícita, na distinção social entre classes e grupos sociais distintos em sociedades determinadas. Ela pode nos ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitam a cada um de nós na vida cotidiana hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo.

Em sociedades periféricas como a brasileira, que não apenas se

⁸ Esse aspecto foi desenvolvido de forma polêmica e estimulante, servindo de pano de fundo para uma gramática das lutas políticas contemporâneas a partir dos pólos distribuição e reconhecimento, em Fraser, 1997. Para os aspectos problemáticos entre as dimensões individuais e coletivas do tema do reconhecimento, ver Benhabib, 1999, p. 39/46.

⁹ Taylor sempre deu mais atenção ao princípio da autenticidade como fundamento de sua defesa do respeito às diferenças culturais das minorias no contexto das lutas multiculturais que marcam o espectro político norte-americano tanto nos EUA quanto no Canadá.

modernizam de “fora para dentro” em sentido econômico, mas também na esfera dos valores e das normas, nos interessa, antes de tudo, explicitar as regras do reconhecimento social ou deferência social que funcionam objetivamente para todos os indivíduos e grupos sob sua influência como pano de fundo da classificação ou da desclassificação social. Já em Taylor temos a referência a um aspecto central do seu argumento, que também é complementar à análise de Max Weber do mesmo fenômeno, o qual é de particular interesse para as ciências sociais: o fato de que o “self pontual” engendra e é por sua vez reproduzido por instâncias institucionais bastante específicas: o mercado capitalista e o Estado racional moderno. Embora tanto Taylor quanto Weber estejam interessados antes de tudo numa reflexão interna ao racionalismo ocidental europeu e norte-americano e apenas indiretamente na sua expansão para o resto do mundo, a reflexão desses autores é também indispensável para uma reflexão sobre as sociedades modernas-periféricas.

Como vimos, a produção “espontânea” do racionalismo ocidental engendrou um tipo de racionalidade singular e instituições, também singulares, para sua reprodução. Como diz Max Weber no final da ética protestante, não é necessário uma revolução protestante para a produção de sociedades modernas. A sua metáfora da “prisão de ferro” implica que Estado e mercado, as duas maiores “fábricas de self pontuais”, são determinantes muito mais implacáveis do nosso comportamento e do tipo de ser humano que nos tornamos do que qualquer ideologia religiosa em qualquer tempo o foi. Para a expansão do racionalismo ocidental para o globo, são, portanto, as suas materializações institucionalizadas o dado decisivo. Desse modo, Estado e mercado, ou melhor, o processo de socialização que permite a produção de indivíduos adequados à reprodução de Estado e mercado, pressupõem um processo de aprendizado valorativo e moral de grandes proporções. Fundamental para nossos interesses é o fato de que esse aprendizado cultural específico estrutura e define uma noção muito peculiar de hierarquia social.

Ao contrário do critério hierarquizador da civilização hindu, por exemplo, onde o princípio da pureza ritual classificava e classifica as distintas castas sociais, *no ocidente passa a ser o compartilhamento de uma determinada estrutura psico-social o fundamento implícito do reconhecimento social* (Weber, 1998, vol. 1 p. 97). É essa estrutura psico-social que é o pressuposto da consolidação de sistemas racionais-formais como mercado e Estado e depois produto principal da eficácia combinada dessas instituições. É a generalização dessas mesmas pré-condições que torna possível falar em “cidadania”, ou seja, um conjunto de direitos e deveres no contexto do Estado-nação compartilhado por todos numa pressuposição de efetiva igualdade. As considerações de Taylor sobre a “dignidade”, enquanto fundamento da auto-estima individual e do reconhecimento social, remetem, portanto, à relação entre o compartilhamento de uma economia emocional e moral contingente à

possibilidade de reconhecimento social para indivíduos e grupos: *para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.*

Uma das conseqüências do relativo subdesenvolvimento da categoria de dignidade em Taylor, que aludimos acima, é perceptível no fato de que ele não desenvolve o tema central do potencial legitimador das diferenças sociais que se esconde por trás da categoria abstrata de “sujeito racional”. Deste modo, para avançarmos ainda mais um passo no nosso esforço de concretização de análise, gostaria de usar as investigações de Pierre Bourdieu de modo a tematizar adequadamente a questão fundamental que permite pensar o reconhecimento social, objetivamente produzido e implementado institucionalmente, como núcleo mesmo da condição de possibilidade de se estabelecer *distinções sociais a partir de signos sociais opacos perceptíveis por todos de maneira pré-reflexiva.*

A união das perspectivas de Taylor e Bourdieu parece-me sob vários aspectos interessante. Ambas perspectivas me parecem antes de tudo complementares no sentido de desenvolverem aspectos que suprem deficiências importantes uma da outra. Se falta a Taylor uma teoria contemporânea da luta de classes, na medida em que ele fala do ponto de vista do intelectual norte-americano ou europeu do final do século XX, quando as sociedades centrais, supostamente pacificadas internamente dos conflitos de classe mais virulentos, estariam entrando em uma nova fase de rearticulação das suas lutas políticas¹⁰, temos em Bourdieu uma sofisticada análise da forma singularmente opaca e refratada que a dominação ideológica, mascarando seu caráter de classe, assume na modernidade tardia. Essa perspectiva de Bourdieu nos permite, acredito eu, *ir além de um conceito de reconhecimento que assume, pelo menos tendencialmente, como realidade efetiva a ideologia da igualdade* prevaiente nas sociedades centrais do ocidente. Como espero demonstrar, esse ponto de partida parece-me também fundamental, ainda que com modificações importantes no seu instrumental teórico, para uma análise da modernidade periférica.

Ao mesmo tempo, por outro lado, a genealogia da hierarquia implícita que comanda nosso cotidiano, desenvolvida de forma soberana por Taylor, ajuda a esclarecer precisamente o calcanhar de Aquiles de todo o argumento de Bourdieu. Afinal, este autor, ao se concentrar unicamente no aspecto instrumental da disputa por poder relativo entre as classes em luta por recursos escassos, não percebe que esta mesma luta se dá em um contexto intersubjetivamente produzido, o que mantém a sua contingência e com isso a necessidade de seu aperfeiçoamento crítico, mas retira, ao mesmo tempo, o dado arbitrário de mera imposição de poder do mais forte. A teoria do reconhecimento pode, nesse sentido, dar conta do mecanismo generativo do “consenso normativo mínimo” compartilhado

¹⁰ Para uma crítica das posições de Taylor e Fraser, veja Honneth, 2001, p. 52-53.

intersubjetivamente e que, na realidade, contextualiza e filtra as chances relativas de monopólio legítimo na distribuição dos recursos escassos pelas diversas classes sociais em disputa em uma dada sociedade, mecanismo este secundarizado e não devidamente tematizado por Bourdieu. Apesar da sua unilateralidade, no entanto, a contribuição de Bourdieu para uma compreensão da forma ideológica específica à modernidade tardia, seja central ou periférica, parece-me fundamental.

Essa complementaridade de perspectivas é reforçada ainda por um compartilhamento, por parte dos dois autores que discutimos, de um aspecto decisivo para o tema em pauta: a ênfase no conteúdo pré-reflexivo como fundamento do comportamento social (Taylor, 1993). Enquanto, para Taylor, o dado de que é a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana implica na necessidade de articular a hierarquia de valores escondida e opaca que preside nosso comportamento, daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de self, para Bourdieu o mesmo fato torna urgente uma “psicoanálise do espaço social”. O que para grande parte da tradição sociológica é “internalização de valores”, o que evoca tendencialmente uma leitura mais racionalista que enfatiza o aspecto mais consciente e refletido da reprodução valorativa e normativa da sociedade, para Bourdieu a ênfase seria, ao contrário, no condicionamento pré-reflexivo, automático, emotivo, espontâneo, em uma palavra “inscrito no corpo” de nossas ações, disposições e escolhas.

Nesse contexto, a noção bourdieuziana fundamental que gostaria de utilizar para meus próprios fins no contexto desta apropriação seletiva é a de habitus¹¹. O habitus, ao contrário da tradição racionalista e intelectualizante, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um de nós transformando, por assim dizer, escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a “ideologia espontânea” do capitalismo era o fetichismo da mercadoria que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu será o conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida peculiar que conformam o habitus estratificado por classes sociais, e que legitimam, de forma invisível e sub-liminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos, a ideologia espontânea do capitalismo tardio.

¹¹ O conceito de habitus é desenvolvido já nos primeiros trabalhos de Bourdieu. Mais tarde ele vincula essa noção central aos conceitos correlatos de campo e de capital. Não me interessa nem acho que seja necessário “comprar todo o pacote” de Bourdieu nesse campo. Minha apropriação é seletiva e pragmática, na medida em que a noção de habitus permite pensar uma possibilidade de coordenação das ações sociais cifrada a partir de signos incorporados pré-reflexivamente ainda que perceptíveis por todos em dado contexto social. Sobre a relação entre esses conceitos e seu papel na obra de Bourdieu, ver Calhoun 1993 e Swartz, 1997.

Nas melhores páginas do *Distinction*, Bourdieu logra demonstrar, com farto uso de interessante material empírico, que até as escolhas percebidas como as mais pessoais e recônditas de cada um de nós, desde a preferência por carro, compositor ou escritor até a escolha do parceiro sexual, são, na verdade, fruto de fios invisíveis que interligam interesses de classe ou fração de classe ou, ainda, de posições relativas em cada campo de práticas sociais, como a oposição entre os desafidores recém chegados e os já estabelecidos por senioridade. Esses fios invisíveis interligam e cimentam tanto afinidades e simpatias, constituindo as redes de solidariedades objetivamente definidas ou, por outro lado, forjam antipatias soldadas pelo preconceito.

Essa bela idéia do habitus funcionando como fios invisíveis que ligam pessoas por solidariedade e identificação e que as separam por preconceito, o que equivale a uma noção de coordenação de ações sociais percebida como inconsciente e cifrada, impede, no entanto, a riqueza de uma idéia fundamental para Taylor: a noção de “articulação” que permite se pensar num “transfer” entre o refletido e o não-refletido. Afinal, se existe algo que possa ser articulado é porque existe algo para além do puro habitus irrefletido. Por conta disso, a ausência dessa dimensão na reflexão de Bourdieu faz com que a contraposição em relação à “grande ilusão” do jogo social só seja possível reativamente, sem o questionamento das regras do jogo enquanto tais. Essa posição reativa advém da concepção de Bourdieu, pensada contra o subjetivismo (Bourdieu, 1990, p. 42-51) que reduz o espaço social a um espaço de interações conjunturais, de que toda a estética e moral (os dois termos vêm sempre necessariamente juntos) de classe se contrapõe objetivamente a um seu duplo e contrário, mas nunca em relação a um patamar compartilhado de regras comuns (Bourdieu, 1984, p. 244).

Esse é o terreno onde as contradições da análise de Bourdieu se mostram mais facilmente. O raciocínio da lógica instrumental que reduz todas as determinações sociais à categoria do poder mostra-se aqui em toda sua fragilidade. No limite torna-se incompreensível por que algumas estratégias sociais e alguns “blefes” dão certo e outros não. Para sairmos da absoluta arbitrariedade nessa dimensão da análise torna-se necessário pleitear “alguma coisa” para além da mera “ilusão” do jogo social. Como aponta Axel Honneth, a competição dos diversos grupos sociais entre si só tem sentido se pressupusermos a existência de interpretações conflitantes acerca de um terreno comum de regras que lograram ser reconhecidas transclassisticamente (Honneth, 1990 p. 178-179). É pela falta dessa dimensão que não fica claro as razões pelas quais uma dada classe dirigente teria supostamente “escolhido” precisamente tais e quais objetivos e não outros quaisquer. Do mesmo modo não se explica também por que se dão mudanças no “comando” do processo social como, por exemplo, a substituição da aristocracia pré-moderna pela burguesia no alvorecer da modernidade.

Talvez o aspecto que mais explicita as deficiências da teoria bourdieziana e ponha a nu a necessidade de vinculá-la a uma teoria objetiva da moralidade como a tayloriana é o radical contextualismo da sua análise da classe trabalhadora francesa que o impede de perceber processos coletivos de aprendizado moral que ultrapassam de muito as barreiras de classe. Como se pode observar na análise de Bourdieu sobre o caso francês, o patamar último da sua análise, que fundamenta uma infinidade de distinções sociais, é a situação de “necessidade” da classe operária. O que mostra o caráter histórico contingente e espaço-temporalmente contextual dessa “necessidade” é que ela se refere à distinção de hábitos de consumo dentro da dimensão de pacificação social típico do Welfare State. O que é visto como “necessidade”, neste contexto, comparando-se a sociedades periféricas como a brasileira, adquire o sentido de consolidação histórica e contingente de lutas políticas e aprendizados sociais e morais múltiplos de efetiva e fundamental importância, os quais passam despercebidos enquanto tais para Bourdieu.

Assim, gostaria de propor uma subdivisão interna à categoria do habitus de tal modo a conferir-lhe um caráter histórico mais matizado, inexistente na análise bourdieziana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do habitus. Assim, ao invés de falarmos apenas de “habitus” genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, acho mais interessante e rico para meus propósitos, falarmos de uma “pluralidade de habitus”. Se o habitus representa a incorporação nos sujeitos de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação sócio-econômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura econômico-social devem implicar, conseqüentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de habitus para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.

Este foi certamente o caso da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas no ocidente. A burguesia, como a primeira classe dirigente na história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código da honra e construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional – domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, auto-responsabilidade etc. – às classes dominadas. Esse processo se deu em todas as sociedades centrais do ocidente das mais variadas maneiras. É precisamente esse processo histórico de aprendizado coletivo que não é adequadamente tematizado por Bourdieu no seu estudo empírico acerca da sociedade francesa. Ele representa o que gostaria de denominar de “habitus primário”, de modo a chamar atenção a esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e “incorporados”, no sentido bourdieuziano do termo, que permite o

compartilhamento de uma noção de “dignidade” no sentido tayloriano. É essa dimensão da “dignidade” compartilhada, no sentido não jurídico de “levar o outro em consideração”, e que Taylor chama de respeito atitudinal, que tem que estar disseminada de forma efetiva numa sociedade para que possamos dizer, que nesta sociedade concreta, temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei (Taylor 1989, p.15). Vale a pena repetir mais uma vez: *para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.*

Ao chamar a generalização, portanto, das pré-condições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, “digno” e cidadão, no sentido tayloriano de reconhecido intersubjetivamente como tal, de “habitus primário”, eu o faço para diferenciá-lo analiticamente de duas outras realidades também fundamentais: o “habitus precário” e o que gostaria de denominar “habitus secundário”. O “habitus precário” seria o limite do “habitus primário” para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas conseqüências existenciais e políticas. Para alguns autores, mesmo sociedades afluentes como a alemã, já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem do seguro social precisamente com estes traços de um “habitus precário”, na medida em que o que estamos chamando de “habitus primário” tende a ser redefinido segundo os novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento (Bittlingmayer, 2002, p. 225-254). No entanto, como iremos ver, essa definição só ganha o estatuto de um fenômeno de massa permanente em países periféricos como o Brasil.

O que estamos chamando de “habitus secundário” tem a ver com o limite do “habitus primário” para cima, ou seja, tem a ver com uma fonte de reconhecimento e respeito social que *pressupõe*, no sentido forte do termo, a generalização do habitus primário para amplas camadas da população de uma dada sociedade. Nesse sentido, o habitus secundário já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do habitus primário e institui, por sua vez, critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto”. Mas a determinação conceitual precisa dessa diferenciação triádica da noção de habitus, deve ser acoplada à discussão tayloriana das fontes morais ancoradas institucionalmente no mundo moderno, seja no centro ou na periferia, para sua adequada problematização.

Se é o trabalho útil, produtivo e disciplinado que parece estar por trás da “avaliação objetiva do valor relativo” de cada qual nesta dimensão, então o potencial encobridor de desigualdades por trás da noção de “dignidade” do

agente racional, deve se manifestar mais facilmente nesta dimensão. Reinhard Kreckel chama de “ideologia do desempenho” a tentativa de elaborar um princípio único, para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo (Kreckel, 1992). A idéia subjacente a este argumento é que teria que haver um “pano de fundo consensual” (Hintergrundkonsens), acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva – ainda que subliminarmente produzida – legitimação da desigualdade. Sem isso o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu.

Como o princípio básico do consenso transclassista é, como vimos, o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do self pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um “fracasso pessoal”. É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua conseqüente incorporação pré-reflexiva, que faz com que a reação dos inadaptados se dê num campo de forças que se articula precisamente em relação ao tema do desempenho: positivamente pelo reconhecimento da intocabilidade de seu valor intrínseco, apesar da própria posição de precariedade, e, negativamente, pela construção de um estilo de vida reativo, ressentido, ou abertamente criminoso e marginal (Fernandes, 1978).

Já o limite do habitus primário “para cima” tem a ver com o fato de o desempenho diferencial na esfera da produção ter que ser associado a uma “estilização da vida” peculiar de modo a produzir e legitimar distinções sociais. Nesse sentido, o que estamos chamando de “habitus secundário” seria precisamente o que Bourdieu teria em mente com seu estudo sobre as “sutis distinções” que ele analisa no seu “*distinctions*”. É nesta dimensão que o “gosto” passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o capital econômico puro quanto, muito especialmente, o capital cultural, “travestidos em desempenho diferencial”, a partir da ilusão do “talento inato”, em um conjunto de signos sociais de distinção legítima, a partir dos efeitos típicos do contexto de opacidade em relação às suas condições de possibilidade.

Mas, também aqui, é necessário acrescentar a dimensão objetiva da moralidade, que permite, em última instância, todo o processo de fabricação de distinções sociais, o qual, como vimos, é descurada por Bourdieu. Assim, também o conceito de habitus secundário¹² deve ser vinculado, a exemplo do que fizemos

¹² Axel Honneth, em sua interessante crítica a Bourdieu, tende a rejeitar *in toto* o conceito de habitus, dado o componente instrumental e utilitário que o habita. Ao fazer isto, no entanto, Honneth corre o risco de “jogar a criança fora junto com a água suja do balde”,

com o conceito de habitus primário e precário, ao contexto moral, ainda que opaco e naturalizado, que lhe confere eficácia. Se percebemos na “ideologia do desempenho” enquanto corolário da “dignidade do ser racional” do self pontual tayloriano o fundamento moral implícito e naturalizado das duas outras formas de habitus que distinguimos, acredito que o habitus secundário possa ser compreendido na sua especificidade, antes de tudo, a partir da noção tayloriana de expressividade e autenticidade.

O ideal romântico da expressividade e da autenticidade é interpretado pelo Taylor do *The Sources of the Self* como uma fonte moral alternativa ao “self pontual” e o princípio do desempenho que o comanda, na medida em que implica na reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos pré-estabelecidos. Assim, se o “self pontual” é constituído por critérios que implicam universalização e homogeneização, do mesmo modo como as categorias do produtor e do cidadão que o realizam em concreto, o “sujeito” do expressivismo é marcado pela busca da singularidade e originalidade, posto que o que deve ser “expresso” no expressivismo é precisamente nosso horizonte afetivo e sentimental peculiaríssimo a cada qual. É esse ideal, que se forma tardiamente como reação às demandas racionalizantes e disciplinarizadoras do “self pontual” ancorado institucionalmente, que vive o perigo de transformar-se no seu contrário nas condições atuais. O mote do diagnóstico da época levada a cabo por Taylor no seu *The Ethics of Authenticity* é precisamente a ameaça crescente de trivialização deste ideal, do seu conteúdo dialógico e de auto-invenção em favor de uma perspectiva auto-referida simbolizada no que o autor chama de “quick fix” [solução rápida] (Taylor, 1991, p. 35).

O tema do “gosto”, como a base das distinções sociais fundadas no que estamos chamando de habitus secundário, compreende tanto o horizonte da individualização conteudística, baseada no ideal da identidade original dialógica e narrativamente constituída, quanto o processo de individuação superficial baseado no “quick fix”. Bourdieu não percebe a diferença entre as duas formas já que, para ele, por força de suas escolhas categoriais como vimos, a estratégia da distinção é sempre utilitária e instrumental. Para meus fins, no entanto, essa diferença é fundamental. Afinal, a recuperação da dimensão objetivada, trabalhada por Taylor, é o que explica, em última instância, o apelo e eficácia social inclusive da versão massificada e pastiche dessa possibilidade de individuação.

A personificação do “gosto” para Bordieu serve, antes de tudo, precisamente para a definição da “personalidade distinta”, uma personalidade

como os alemães gostam de dizer em um provérbio popular, na medida em que o que me parece importante é, precisamente, reconectar o conceito de habitus com uma instância moral que permita iluminar, nas dimensões individual e coletiva, também, além do dado instrumental que é irrenunciável, o tema do aprendizado moral. Ver Honneth, 1990.

que aparece como resultado de qualidades inatas e como expressão de harmonia e beleza e da reconciliação de razão e sensibilidade, a definição do indivíduo perfeito e acabado (Bourdieu, 1984, p.11). As lutas entre as diversas frações da classe dominante se dão, precisamente, pela determinação da versão socialmente hegemônica do que é uma personalidade distinta e superior. A classe trabalhadora, que não participa dessas lutas pela definição do critério hegemônico de distinção, seria um mero negativo da idéia de personalidade, quase como uma “não-pessoa”, como as especulações de Bourdieu acerca da redução dos trabalhadores a pura força física deixa entrever (Bourdieu, 1984, p. 384). Nesta dimensão do “habitus secundário”, não me parece existir qualquer diferença de vulto entre as sociedades modernas do centro e da periferia. Nesta dimensão da produção de desigualdades, ao contrário do que proclama a “ideologia da igualdade de oportunidades” nos países avançados, os dois tipos de sociedade estão no mesmo patamar. A distinção fundamental entre esses dois tipos de sociedades “modernas” parece-me se localizar na ausência de generalização do “habitus primário”, ou seja, do componente responsável pela universalização efetiva da categoria de produtor útil e cidadão nas sociedades avançadas, nas sociedades periféricas.

Modernização periférica: o caso brasileiro

A reflexão teórica acima me parece incontornável para que consigamos de fato perceber as sociedades modernas da periferia na sua feição moderna. Esta “modernidade” estaria presente não apenas na complexidade social e no relativo dinamismo do mercado, mas também e principalmente no fato de que o princípio que Taylor chama de “dignidade”, com todas as suas conseqüências para a idéia de democracia moderna, é o único princípio aceito como legítimo na esfera pública dessas sociedades para a regulação da vida social. Nem o aspecto material nem o aspecto valorativo, desse efetivo processo de modernização, podem ser adequadamente compreendidos dentro do horizonte categorial da teoria dominante do personalismo e do patrimonialismo com seu subjetivismo sociológico e seu “essencialismo cultural”¹³. Daí estar convencido da necessidade da construção de um paradigma teórico alternativo neste campo. Mas as “sociedades modernas” não são iguais entre si, nem mesmo aquelas que compõem o conjunto nuclear e mais “avançado”, tanto no sentido tecnológico quanto político, das sociedades centrais do ocidente¹⁴. Essa diferença é obviamente ainda maior em relação às sociedades periféricas “seletivamente” modernizadas comparativamente às sociedades centrais.

¹³ Seyla Benhabib desenvolve uma interessante crítica à noção de essencialismo cultural no contexto de sua crítica a Samuel Huntington. Ver Benhabib, 2002. .

¹⁴ Richard Münch desenvolve uma interessante perspectiva comparativa entre Inglaterra, EUA, França e Alemanha em Münch, 1993.

Enfrentemos, desde já, a possível suspeição de estar assumindo uma posição etnocêntrica que o uso da palavra “seletivamente”, ou “periférico”, ainda que implicitamente por pressupor um modelo normativo não seletivo, implica. Eu não sou um *expert* em sociedades como China, Índia, ou mesmo em outras sociedades latino-americanas que imagino serem bem mais próximas do caso brasileiro como o México¹⁵, e não me sinto, portanto, competente em estabelecer generalizações para outras sociedades periféricas. Mas no caso brasileiro o relativismo cultural, que implica defender uma singularidade social e cultural específica ao Brasil de forma tendencialmente absoluta, é não só historicamente indefensável como também possui um núcleo político extremamente conservador, como iremos ver em detalhe mais adiante. A meu ver ele implica na recusa em perceber o valor da igualdade social e política como o valor máximo e mais importante da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental¹⁶.

Na verdade, a distância de sociedades periféricas como a brasileira por comparação com sociedades centrais, especialmente aquelas com forte influência social-democrata, é não apenas tecnológica ou financeira, mas também de conteúdo normativo, a partir da ausência ou insuficiência de aprendizados coletivos morais e políticos. Também por ausência de competência no assunto, não posso analisar a influência de processos econômicos globalizados crescentemente invisíveis na atual fase do capitalismo¹⁷, que tornam o negócio do café, por exemplo, algo que remunera os países produtores em apenas 10% da receita, enquanto multinacionais francesas e alemãs controlam preço e oferta e ficam com a parte do leão no negócio, ou ainda a defesa de livre comércio para produtos industrializados e a imposição de barreiras alfandegárias para produtos agrícolas. Isso é certamente parte do problema da desigualdade em escala mundial. Não é apenas, no entanto, o efeito conjugado de pressões econômicas, assim como potencialmente militares, que é responsável pela miséria e gigantesca desigualdade social em países periféricos como o Brasil. Existem fatores internos, e é neles que gostaria de me concentrar a seguir, para dar conta do que estou chamando de “modernidade seletiva ou periférica”.

¹⁵ O excelente texto de Cláudio Lomnitz sobre a singularidade da cidadania mexicana me convenceu da existência de paralelos importantes entre essas duas sociedades periféricas. Ver Lomnitz, 1999.

¹⁶ Além do próprio Taylor, Louis Dumont defende, em outro registro teórico, a centralidade da categoria da igualdade na hierarquia valorativa do ocidente. Ver Dumont, 1996.

¹⁷ Um recente filme argentino, que retrata a vida de um professor universitário aposentado sem direitos pela falência do estado argentino, recorre repetidamente a imagem de um “assassino invisível”, representado pelos processos crescentemente opacos do capitalismo em sua nova fase globalizada. O “assassino” é invisível por que não existe mais responsabilidade moral por tragédias sociais num sistema sem culpados e sem culpas.

No caminho que percorri acima me concentrei apenas em tentar demonstrar que Estado e mercado não são apenas grandezas materiais que são exportadas como cigarros ou automóveis. Estado e mercado, como aliás em menor medida também cigarros e automóveis, trazem dentro de si uma concepção de mundo moral com sua hierarquia própria acerca do que deve ser valorizado ou desvalorizado. Quem não se adapta a essas novas exigências tem como destino a tragédia em vida que é o cotidiano de dezenas de milhões de brasileiros. Compreender a ação dessas práticas institucionais pré-reflexivas e não transparentes é compreender também como uma gigantesca desigualdade como a brasileira pode ser legitimada mesmo em condições de funcionamento formal e efetivo das instituições representativas da democracia.

Mas as sociedades modernas não são apenas compostas por Estado e mercado. Além dessas duas instituições fundamentais, a esfera pública, esta outra instituição especificamente moderna – como a obra de Jürgen Habermas logrou demonstrar com maestria¹⁸ – é uma instância fundamental de aprendizado reflexivo. Assim, se percebermos a noção de “imaginário social” (Taylor, 2004) como o ethos que recobre sociedades ou conjuntos de sociedades específicas, com uma hierarquia moral e uma tradição histórica peculiar, temos que separar e perceber a dialética entre os conteúdos inarticulados, como os que comandam a lógica opaca e não transparente de mercado e Estado, e os conteúdos que lograram ser articulados no debate público. É essa dialética, a meu ver, que explica a distância empiricamente observável e normativamente constituída entre as sociedades mais igualitárias do centro e menos igualitárias da periferia. A seletividade do processo de modernização aqui não é apenas tecnológica, mas também moral e política, portanto. Minha hipótese é a de que a hierarquia implícita e inarticulada que habita a lógica institucional de Estado e mercado foi ainda reforçada e não mitigada, como no exemplo de várias sociedades social-democratas européias, pelos consensos forjados no debate público de sociedades periféricas como o Brasil.

A exportação de um incipiente mercado para o Brasil se dá a partir da imposição de interesses comerciais ingleses na antiga colônia portuguesa com a forçada abertura dos portos às “nações amigas” em 1808. No mesmo ano, fugindo de Napoleão Bonaparte, a família real portuguesa transplanta parte expressiva da burocracia e do meio circulante Português para sua colônia mais bem sucedida (Lima, 1996). Esses dois acontecimentos momentosos vão mudar para sempre a vida pacata e pobre da antiga colônia. Estas sementes de mercado

¹⁸ Tematizar a singularidade e a lógica específica da esfera pública foi o mote central da obra habermasiana desde a publicação de sua tese de “Habilitation” em 1962 até 1981, com a publicação de sua obra máxima sobre a ação comunicativa. Ver Habermas, 1975.

competitivo e Estado centralizado que se instauram no Brasil se contrapõem diametralmente à dinâmica social anterior.

O Brasil colônia era uma sociedade de cultura material e simbólica rasteira e pouco desenvolvida. O pequeno e relativamente pobre Estado português enfrentava dificuldades intransponíveis de impor seu poder a senhores de terra e escravos que eram verdadeiros ditadores em seus domínios. Não existiam instituições acima da vontade dos senhores de terra e gente. Não existia polícia, como comprovam os inúmeros casos de dívidas incobráveis na colônia, não existia justiça impessoal que pudesse se contrapor aos exércitos particulares e aos capangas dos senhores e não existia também uma autoridade moral de fundo religioso que pudesse mitigar e controlar as paixões desenfreadas de ambição e luxúria que parecem ter dominado a vida colonial. O catolicismo português, já forçado desde o início a se mesclar com os componentes mágicos da religiosidade nativa e africana, transforma-se num “catolicismo familiar” de culto aos antepassados, onde os santinhos são postos no altar familiar junto com antepassados ilustres – prática, aliás, ainda hoje visível em cidades do interior do Brasil mais tradicional. Esse poder pessoal ilimitado condiciona também o tipo específico de escravidão que irá imperar no contexto brasileiro. Uma escravidão que unia as características econômicas típicas da escravidão americana com as características da escravidão sexual árabe – o Portugal que coloniza o Brasil é marcadamente ainda influenciado pela duradoura dominação moura naquele país – que implicava uma organização familiar, na prática ainda que não de direito, poligâmica. Também essa prática é generalizada ainda hoje nas regiões mais tradicionais do Brasil como o Nordeste, onde é normal e costumeiro, ainda que sob formas veladas e não explicitamente assumidas, que um homem, especialmente se tiver meios financeiros, tenha amantes permanentes e até famílias paralelas.

De todo modo, a importação de Estado e mercado foi uma revolução de grandes proporções no contexto acanhado, personalista e sem limites de qualquer espécie que marcava aquela sociedade singular (Souza, 2000). As imposições da lógica de reprodução do Estado centralizado, ainda que incipiente, já fazia com que os filhos dos senhores de terra e gente, e não mais os senhores, seus pais, ficassem com os melhores cargos públicos. A lógica impessoal que necessitava de mentes treinadas para o exercício das funções típicas do Estado como administração da justiça, fisco, organização das finanças, já feriam o personalismo na própria casa do patriarca (Freyre, 1990). A proclamação da independência em 1822, aprofundando a necessidade de expandir a autoridade do Estado e construir os pressupostos da organização de um mercado nacional, contribui decisivamente para que o mandonismo local e o personalismo cedam lugar, ainda que paulatinamente, às novas estruturas impessoais de classificação e de hierarquia social.

Um possível instante inicial de formação de debate público, que se dá

concomitantemente ao processo de lenta consolidação da autoridade impessoal do Estado e das regras do mercado competitivo, pode ser percebido no debate público que antecede ao movimento social, comandado pela elite de cima para baixo, da abolição da escravatura. Esse é o instante em que estava em jogo o núcleo mesmo do arranjo social que imperava anteriormente. O acordo entre elites, a despeito das soluções mais radicais propostas por grandes homens públicos como Joaquim Nabuco que previam a integração e reeducação dos ex-escravos, que logrou impor-se na realidade, na verdade marcou uma política excludente que tem aí suas primeiras sementes.

Ao invés da reeducação dos ex-escravos e dos dependentes rurais de qualquer cor, que possuíam condição social comparável a dos ex-escravos (Franco, 1997), a escolha política recaiu na decisão de importar europeus brancos – especialmente italianos, mas também alemães, espanhóis e poloneses, além de japoneses e incontáveis outros povos especialmente em São Paulo – que foram efetivamente importados em massa de 1880 a 1920. Esses novos imigrantes foram efetivamente, em grande parte, os suportes sociais do extraordinário esforço brasileiro de modernização no século XX. Por volta da passagem do século XIX o Rio de Janeiro já passa a se cobrir de favelas e cortiços, situação esta que passa a se generalizar a praticamente todas as cidades brasileiras, como produto direto de um desenvolvimento econômico excludente que condenava os ex-escravos e os antigos dependentes rurais de qualquer cor a uma marginalização permanente.

O “racionalismo científico”, dominante durante todo o século XIX em círculos internacionais e no Brasil até a década de 1920, condicionou não apenas a escolha seletiva das políticas públicas de importação de brancos europeus, mas dificultou muito a própria existência de um aspecto fundamental para nossos interesses aqui que é o tema da construção de um “mito nacional” peculiar. Eu estou partindo do pressuposto que a construção da identidade nacional de cada sociedade peculiar é uma dimensão especialmente importante do “imaginário social” de que fala Taylor. Ele talvez seja o elemento explícito e consciente mais importante desse conjunto de crenças, ritos e práticas sociais que diferenciam as sociedades particulares. No caso brasileiro, a construção desse “mito fundador da nacionalidade”, desse elemento capaz de superar as lealdades locais e particulares em nome de uma solidariedade que permitisse articular e unir por laços simbólicos todos os brasileiros, teve que esperar mais de um século desde a proclamação da independência política em 1822, ou seja, quando a necessidade deste tipo de construção simbólica se tornou imperiosa com a independência política, para se consolidar. A dificuldade de consolidação está ligada à dominância de idéias racistas pelos próprios brasileiros. Sendo percebido como um povo mestiço, num contexto em que a mestiçagem era percebida como o pior dos males por

guardar o pior das raças que se misturavam¹⁹, tornava-se impossível formular uma “fábula nacional” com conteúdo “positivo” de modo a servir de mecanismo identitário agregador. Teóricos da época se aferravam a idéias de “natureza voluptuosa” do país numa tentativa de substituição do inexistente componente social positivamente agregador.

Apenas com Gilberto Freyre, que se não foi certamente o iniciador, dado que muito antes dele essa construção simbólica já vinha se constituindo e ganhando contornos mais ou menos claros²⁰, temos a formulação da versão dominante da identidade nacional que se torna “doutrina de Estado”, passando a ser ensinada nas escolas e disseminada nas mais diversas formas de propaganda estatal e privada, a partir de 1930. Segundo Freyre, nossa singularidade passa a ser a propensão para o encontro cultural, para a síntese das diferenças, para a unidade na multiplicidade. É por isso que somos únicos e especiais no mundo. Devemos, portanto, ter orgulho e não vergonha de sermos “mestiços”, funcionando o tipo físico como um referente de igualdade social e de um tipo peculiar de “democracia”, só nossa. Uma maior afinidade com a doutrina corporativa que passa a imperar, em substituição ao liberalismo anterior, a partir de 1930, é difícil de ser imaginada. Ela hoje faz parte de nossa identidade tanto individual quanto coletiva. Todos nós “gostamos” de nos ver desta forma, a ideologia adquire um aspecto emocional insensível à ponderação racional, e tem-se raiva e ódio de quem problematize essa verdade tão agradável aos nossos ouvidos. A influência dessa idéia sobre a forma como o país se vê e se percebe é impressionante.

A partir da influência de Freyre essa concepção tem uma história de glória. Por meio do conceito de “plasticidade”, importado diretamente de Freyre, ela passa a ser central em todo o argumento do *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda, noção por sua vez central na sua concepção do personalismo e do patrimonialismo, como representando a singularidade valorativa e institucional da formação social brasileira. Com isso, Sérgio Buarque se transforma no criador da auto-interpretação dominante dos brasileiros no século XX. Para meus interesses aqui, convém relevar a idéia do *homem cordial* reproduzindo a essencialização e indiferenciação característica da idéia de hibridismo e de singularidade cultural como uma unidade substancializada. O *homem cordial* é definido como o brasileiro de todas as classes, uma forma específica de ser

¹⁹ Essa era, por exemplo, a crença do conde francês Gobineau, que viveu no Brasil como conselheiro do imperador Dom Pedro II.

²⁰ O primeiro a falar da peculiaridade brasileira como sendo a união das três “raças” (brancos, negros e índios) foi o austríaco Von Martius, primeiro ganhador de concurso produzido pelo instituto geográfico e histórico do império por volta de 1850, com o objetivo explícito de estimular interpretações positivas acerca do país.

gente humana, que tem sua vertente tanto intersubjetiva, na noção de personalismo, quanto uma dimensão institucional, na noção de patrimonialismo.

No contexto da década de 30 do século XX essa ideologia nacional, ainda que autoritária e conservadora desde o início, tinha bons motivos práticos para se tornar o componente central do “imaginário social brasileiro”. Uma sociedade recém saída do escravismo e ainda lidando diretamente com suas conseqüências de abandono dos ex-escravos, tendo que integrar milhões de estrangeiros que chegavam em massa, tinha agora a ideologia perfeita ao se definir como “unidade na diversidade”, como uma democracia “social” ainda que não “política”, precisamente pelo encontro e pela receptividade ao estrangeiro e a alteridade em geral como sua marca principal.

Para os meus objetivos, no entanto, o fundamental é que essa ideologia explícita se articula com o componente implícito da “ideologia espontânea” das práticas sociais e institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica, construindo um extraordinário contexto de obscurecimento, com conseqüências tanto para a reflexão teórica quanto para a prática política, das causas da desigualdade, seja para os privilegiados seja também, e muito especialmente, para as vítimas deste processo²¹. Este, parece-me, é o ponto central da questão da *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, em sociedades periféricas como a brasileira.

Conseqüências teóricas e prático-políticas da eficácia combinada dos imaginários sociais inarticulado e articulado

Uma conseqüência teórica importante da dominância avassaladora deste imaginário social explicitado e usado conscientemente como mecanismo de produção de solidariedade nacional é o fato de que, mesmo as assim chamadas abordagens teóricas críticas de sociedades como a brasileira, partilham de tal modo dos pressupostos do “personalismo espontâneo” que habita essas construções sociais que apenas repetem, numa dimensão mais erudita, a mesma visão parcial e unilateral que descrevemos acima. Um ótimo exemplo dessa invisibilidade teórica é a recente atualização do personalismo levada a cabo por Roberto DaMatta, com extraordinário sucesso, não só no Brasil mas na América Latina em geral e nos EUA (Damatta, 1991).

Na teoria de DaMatta não existem classes ou estratificações sociais produzidas pelos capitais econômicos e culturais típicos de qualquer sociedade

²¹ Ele explica, também, o fato de que o potencial insurrecional da ralé durante todo o século XIX até hoje se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política onde a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer.

moderna que regulam de forma opaca, como vimos, o acesso seletivo a bens e recursos escassos. Na sociedade comandada por relações pessoais que DaMatta tem diante dos olhos, existem apenas “espaços sociais” de práticas personalistas e afetuosas “em casa” e a “rua” das práticas impessoais do mundo moderno. A fragilidade teórica é evidente! Parte-se do pressuposto que uma sociedade dinâmica e complexa como a brasileira, apesar de singularmente desigual, seja regulada e estruturada pelo “capital de relações pessoais” de cada indivíduo. Parte-se também do pressuposto de que mercado e Estado, as duas práticas institucionais mais importantes do “mundo da rua”, não “entra na casa das pessoas”, conformando de um modo peculiar as relações de poder e de afeto dentro da família. Tudo se processa como se a socialização e educação dos filhos pelos pais não fosse em grande medida marcada pelo aprendizado dos pressupostos psico-sociais, como disciplina, auto-controle e pensamento prospectivo, que perfazem o núcleo mesmo dos imperativos da reprodução institucional dessas práticas que controlam nossas chances relativas de vida e de acesso a bens e recursos escassos.

Como não existe nenhuma “hierarquia valorativa objetiva”, para além das intencionalidades individuais e preferências afetivas no “personalismo modernizado” de DaMatta, o poder hierarquizador dos capitais econômico e cultural, para usar a linguagem bourdieziana, “aparecem”, e só podem aparecer, sob a forma de “capital social de relações pessoais”. Desse modo, o divisor de águas entre as “pessoas” que merecem e podem tudo e os “indivíduos” que não podem nada, é construído unicamente pela presença de uma rede de relações pessoais que confere acesso imediato a privilégios e recursos escassos. Constrói-se uma concepção de sociedade, sem nenhuma determinação objetiva e estrutural, onde redes de relações pessoais são percebidas como único fator estruturante e fundamental. Folcloriza-se também o capital em relações pessoais, fundamental em qualquer sociedade moderna para as chances de ascensão social de qualquer indivíduo, em característica particular de sociedades supostamente tradicionais como a brasileira.

Uma série de “exemplos empíricos” da realidade cotidiana dessas sociedades passa a ser “explicada” como uma suposta comprovação deste tipo peculiar de estrutura social fundamentada a partir de redes de relações pessoais. Assim, desde quem pode “furar a fila” num banco, ou sair sem condenação de um atropelamento seguido de morte de um “mero indivíduo” sem relações pessoais, ou ainda quem consegue cargos no governo, deve seu sucesso ao pertencimento a uma rede de relações pessoais que o torna “pessoa”, em oposição a uma noção degradada de “indivíduo” percebido como sem direitos precisamente pela ausência de participação em tais redes.

Esse tipo de explicação subjetivista, que percebe a dinâmica social comandada por relações sociais de favor e proteção, tem seu poder de convencimento garantido pelo imaginário social construído historicamente que

percebe a singularidade de sociedades como a brasileira como emergindo de uma peculiaridade “afetiva”, sentimental e hospitaleira, para o bem e para mal, só dessa sociedade. A versão erudita repete, com maior nível de sistematicidade e coerência, os preconceitos forjados por necessidade de coesão identitária permitindo que qualquer pessoa, sem qualquer necessidade de ruptura epistemológica com o senso comum, permita compreender, como se fosse uma novidade brilhante e reveladora de aspectos velados da vida social, o que ela já sabia desde sempre pelo simples fato de pertencer a esta sociedade peculiar. Ora, é absurdo se pleitear que um motorista bêbado de classe média que atropela um “mero indivíduo” sem acesso a relações pessoais saia livre do processo por “relações de amizade e compadrio”. Seria pressupor que em cidades de 7 ou 15 milhões de habitantes, como no Rio de Janeiro e em São Paulo respectivamente, as pessoas se conhecessem mutuamente e participassem de relações familiares que estruturassem a vida social como numa aldeia rural ou como numa fazenda de café brasileira do século XIX.

Uma explicação alternativa, como a que estou propondo, permite perceber como numa sociedade complexa (ainda que desigual) de anônimos, como o Brasil moderno das grandes cidades, segrega e discrimina a partir de virtualidades modernas e impessoais, como o peso relativo de capitais econômico e cultural efetivamente “incorporados” nos sujeitos e visíveis e perceptíveis por todos de maneira imediata e pré-reflexiva, como discutimos acima. Desse modo, é possível compreender como a imensa maioria dos motoristas bêbados de classe média, mesmo aqueles, como a imensa maioria dos habitantes anônimos das grandes cidades brasileiras, que não possuem parentes ou amigos no departamento de trânsito ou no aparelho judicial, podem ser sistematicamente inocentados do assassinato culposos no trânsito. São os fios invisíveis e pré-reflexivos que ligam desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença que são os responsáveis pela absolvição final. Afinal, só é crime se matar “gente”, um conceito como vimos histórico, contingente e socialmente construído, que não se aplica portanto para os portadores do que chamamos de “habitus precário”. Estes últimos têm o status de um “animal doméstico” em sociedades como a brasileira, e a pena por matá-los seja em acidente de carro, seja nos massacres da polícia nas favelas, tem que ser uma pena correspondente: uma admoestação verbal do juiz, uma condenação a pagar “serviços comunitários”, quando não a absolvição pura e simples na esmagadora maioria dos casos.

Mas não são apenas os motoristas de classe média que podem matar impunemente. A polícia, em alguns casos corrupta até os ossos, como no caso da polícia do Rio de Janeiro, também pode matar impunemente os habitantes das favelas sob a alegação, quase sempre sem provas, de que se tratam de traficantes de drogas. Os jornais notificam esses massacres usando números “7

morrem no morro da Mangueira em confronto com a polícia”, “encontrados 5 corpos no morro tal”. Quando a vítima é de classe média, independentemente das “relações pessoais” dessas pessoas, a vítima adquire, como que por milagre, um nome, uma identidade, uma história de vida, e aí lamenta-se o nível de insegurança que “atinge a todos indistintamente”, e acompanha-se o drama individual daquela pessoa que “poderia ser qualquer um de nós”²².

Não é apenas esses exemplos do cotidiano dos jornais das grandes cidades brasileiras que permite entrever um código moral objetivo, que não tem necessariamente nada a ver com redes de relações pessoais, e que aponta, ainda que de modo pré-reflexivo, o valor ou o desvalor relativo de indivíduos e de grupos sociais inteiros. Até na lei, supostamente geral, temos dispositivos muito interessantes para nosso tema. No Brasil, quem tem “curso universitário” tem direito, inscrito no código penal a “prisão especial”!. Ou seja, é o capital cultural incorporado ao fator que define o tipo de prisão para cada indivíduo. Esses exemplos podem ser repetidos a exaustão e todos mostram uma hierarquia moral baseada na economia emocional do que chamamos acima de “habitus primário” e “habitus secundário” a qual, independente de qualquer rede de relações pessoais, permite, mesmo numa sociedade complexa de anônimos como toda sociedade moderna, inclusive as sociedades periférica e seletivamente modernizadas como a brasileira, entrever os mecanismos opacos que presidem a atribuição do valor diferencial dos seres humanos em dada sociedade.

Mas a eficácia combinada dos imaginários sociais inarticulado e articulado não possui apenas conseqüências teóricas. A interpretação personalista, avassaladoramente dominante na forma como a América Latina se percebe e é percebida, tende a nomear as mazelas sociais que assolam a América Latina dentro de seu próprio registro conceitual. Assim, corrupção, reengenharia institucional, o mascaramento de clivagens de classe em clivagens regionais, além de todo um aparato de categorias subjetivistas que impedem a tematização de questões estruturais segundo um novo e mais adequado registro. Esse estado de coisas condiciona que o espaço de aprendizado coletivo no âmbito da esfera pública seja comparativamente reduzido e dominado por considerações instrumentais de desenvolvimento econômico, progresso material e modernização entendida segundo um registro economicista que exclui a tematização de aprendizados morais e políticos. O melhor exemplo desse tipo de percepção seletiva do processo de modernização é a continuada crença fetichista no progresso econômico como política de combate às desigualdades, ainda que o crescimento

²² Recentemente uma jovem de classe média foi atingida numa troca de tiros entre polícia e bandidos e uma série de reportagens nos jornais e nas TVs tornou-a rapidamente conhecida da mídia, que passou a acompanhar seu drama pessoal. Os mortos da “ralé” sequer têm nome.

econômico continuado entre 1930 e 1980, se bem que tenha criado uma classe média relativamente expressiva, não tenha reduzido em nada a desigualdade abissal que sempre marcou a sociedade brasileira.

Como explicar a repetição agora das mesmas palavras de ordem que vigoraram em todo o século XX de que a redução das desigualdades sociais depende do progresso econômico? Será que não se aprende com a realidade recente? Como se repetem argumentos tipo “deixar crescer o bolo para depois repartir”, como pressuposto de políticas fomentadoras de igualdade social se o que elas produziram foi o contrário? Minha explicação para isso é que as “interpretações” sociais, eruditas ou não, inarticuladas ou articuladas, são os construtos que governam o “músculo do olho”, dizendo o que podemos perceber e o que fica fora do alcance de nossa visão, fora do alcance de nossa percepção da realidade. Essas “interpretações” mapeiam uma visão sempre seletiva da realidade e nos impõem interditos. Acredito que é precisamente o contexto de obscurecimento gerado pela sociologia espontânea e erudita do personalismo, ao mesmo tempo ideologia nacional e abordagem teórica, que condena à invisibilidade a tematização da diferença e das causas estruturais e não econômicas da desigualdade permanentemente reproduzidas por baixa auto-estima e ausência de reconhecimento de parcelas expressivas da população que se percebem como fracassadas e culpadas pelo próprio destino miserável.

O desconhecimento da eficácia de estruturas objetivas que constroem a hierarquia do valor diferencial dos seres humanos em uma sociedade moderna, implica a cegueira das causas que mantêm, reproduzem e naturalizam uma desigualdade gigantesca e inaceitável. A repetição de chavões anacrônicos como “redes de relações pessoais” para explicar o acesso diferencial a bens e recursos escassos em sociedades complexas, ainda que seletivamente modernizadas como a brasileira, implica condenar à invisibilidade teórica e política as verdadeiras causas da marginalização massiva de setores expressivos dessas sociedades. Que estes temas jamais tenham sido adequadamente percebidos teoricamente condiciona o fato deles jamais terem sido discutidos nas instâncias de debate público. Sua “invisibilidade” teórica determina, no sentido forte deste termo, sua invisibilidade política.

A redução desses seres humanos a meros “corpos”, uma gigantesca massa de excluídos, verdadeiramente uma “ralé estrutural” que se constitui como a outra face histórica do processo de modernização seletivo brasileiro, passa a ser despercebida e encoberta por palavras de ordem como crescimento econômico, desigualdades regionais ou combate à corrupção. Essas pessoas que habitam o mundo como meros “corpos”²³ são obviamente usados e abusados como corpos, na prostituição, no uso do trabalho pesado muscular e corporal e

²³ Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, pág. 585, citado em Brunkhorst, 2002.

mal pago, seja ainda nessa instituição brasileiríssima do trabalho doméstico. A ralé não é imprestável para o trabalho. A ralé é desprovida de qualquer valoração positiva dentro do contexto da hierarquia valorativa opaca do mercado competitivo avançado que os relega a sub-empregos, à sub-cidadania sem direitos e ao destino de serem meros números nas estatísticas policiais.

Mas essa não é apenas uma invisibilidade causada pela eficácia da hierarquia contingente que se traveste de universal e que habita mercado e Estado modernos como procuramos descrever na primeira parte deste artigo. No caso do Brasil ela é também o sintoma de um inexistente aprendizado político na esfera pública que jamais percebeu sua especificidade precisamente porque percebe o “brasileiro” como tipo único e igual na sua diversidade apenas diferenciado pelo acesso a “redes de relações pessoais”. Por conta disso o combate à fome e à pobreza se limita sempre a práticas assistencialistas e tópicas e nunca considera processos de aprendizado moral e político de médio e longo prazo. A sociologia espontânea e erudita do personalismo só corrobora essa invisibilidade²⁴.

Referências

- BELLAH, Robert. (1985). *The Tokugawa Religion*. New York: Free Press.
- BENHABIB, Seyla. (2002). *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton Press.
- BENHABIB, Seyla. (1999). *Kulturelle Vielfalt und Demokratische Gleichheit*. Frankfurt: Fischer.
- BITTLINGMAYER, Uwe. (2002). Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte habitusformen als Kehrseite der “Wissensgesellschaft”. In: EICKELPASCH, Rolf, ET ALLI (Hrsg.) *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: Leske und Budrich. p. 225-254.
- BOUDIDEU, Pierre. (1990). *The Logic of Praxis*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Distinction. A Social critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- BRUNKHORST, Hauke. (2002). *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur rechtsgenossenchaft*. Frankfurt: Surhkamp.
- CALHOUN, Craig. (1993). Habitus, Field and capital: the question of historical specificity. In: CALHOUN, Craig ET ALLI (eds.). *Bourdieu: critical debates*. Chicago: Chicago University Press.
- DAMATTA, Roberto. (1991). *Carnivals, rogues and heroes*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- DUMONT, Louis. (1996). *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.
- EISENSTADT, Shmuel. (2000). *Die vielfalt der moderne*. Weilerswirst: Velbrück.

²⁴ Uma recente onda de estudos estatísticos que fetichiza números sem qualquer aporte teórico e interpretativo é o reverso da moeda deste estado de coisas.

- EISENSTADT, Shmuel. (1999). *Fundamentalism, sectarianism and revolution: the Jacobin dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EISENSTADT, Shmuel. (1979). *Tradition wandel und modernität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- EISENSTADT, Shmuel. (1968). *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books.
- FERNANDES, Florestan. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. (1997). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP.
- FRASER, Nancy. (1997). *Justice Interruptus*. London: Routledge.
- FREYRE, Gilberto. (1990). *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record.
- HABERMAS, Jürgen. (1975). *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel. (2001). "Recognition or Distribution?" *Theory, Culture and Society*. vol. 18, issues 2 & 3.
- HONNETH, Axel. (1990). Die zerissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus. In: *Die zerissene Welt des Sozialen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KNÖBL, Wolfgang. (2001). *Spielräume der Modernisierung*. Weilerswist: Velbrück.
- KRECKEL, Reinhard. (1992). *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*. Frankfurt: Campus.
- LIMA, Oliveira. (1996). *D. João VI no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LOMNITZ, Cláudio. (1999). Modes of Citizenship in Mexico. *Public Culture*, volume II, number I, Winter.
- MÜNCH, Richard. (1993). *Die Kultur der Moderne*. Vol. I, II. Frankfurt: Suhrkamp.
- SIMMEL, Georg. (1989). *Die philosophie des Geldes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SWARTZ, David. (1997). *Culture and Power: The sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SOUZA, Jessé. (2000). *A modernização seletiva: para uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: EDUNB.
- TAYLOR, Charles. (2004). *Modern social imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- TAYLOR, Charles. (1994). "The Politics of Recognition". In: GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles. (1993). To Follow a Rule. In: CALHOUN, Craig et alli (eds.), *Bourdieu: critical debates*. Chicago: Chicago University Press.
- TAYLOR, Charles. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- VENTURA, Roberto. (1991). *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, Max. (1999). *Die wirtschaftsethik der Weltreligionen: hinduismus und buddhismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER, Max. (1998). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Hinduismus und Buddhismus, Studienausgabe*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- WEBER, Max. (1991). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER, Max. (1947). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol I. Tübingen: J.C.B. Mohr.

RESUMO

(Sub)Cidadania e naturalização da desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica

A América Latina possui uma especificidade interessante dentre as sociedades “periféricas”. Ao contrário das “grandes civilizações” analisadas por Max Weber na sua sociologia comparada das religiões, as sociedades latino americanas se constituem, pelo menos enquanto sociedades complexas, a partir do influxo direto da expansão do racionalismo ocidental do seu centro europeu originário. Esse fato histórico incontestável não é adequadamente refletido nas interpretações dominantes, acerca da singularidade das sociedades latino-americanas, como a brasileira, que são percebidas, ainda hoje, como “sociedades tradicionais”. A complementaridade entre os conceitos de reconhecimento de Charles Taylor e de habitus de Pierre Bourdieu constitui a base para a construção de uma teoria sobre o imaginário social na modernidade periférica. No Brasil uma hierarquia moral do que chamamos de “habitus precário” independente de qualquer rede de relações pessoais, permite, mesmo numa sociedade complexa e seletivamente modernizada como a brasileira, a atribuição do valor diferencial dos seres humanos: fato que permite a reprodução da (sub)cidadania e a naturalização da desigualdade. **Palavras-chave:** sub-cidadania; naturalização da desigualdade; modernidade periférica

ABSTRACT

(Sub)Citizenship and the naturalization of inequality: a study of the social imaginary in peripheral modernity

Latin America possesses an interesting specificity within “peripheral” societies. In contrast to “great civilizations” analyzed by Max Weber in his comparative sociology of religions, Latin American societies formed, at least as complex societies, as a result of the direct expansion of occidental rationalism from its original European centre. This fact is not adequately reflected in dominant interpretations on the singularity of Latin American societies such as Brazil which are perceived, even today, as traditional societies. The complementarities between the concepts of recognition in the work of Charles Taylor and habitus in Pierre Bourdieu constitute the basis for the construction of a theory on the social imaginary of peripheral modernity. In Brazil a moral hierarchy which we refer to as a “fragile habitus” independent of any network of personal relations allows, even in a complex and selectively modernized society such as Brazil, the attribution of differential value to human beings: a fact which contributes to the reproduction of (sub)citizenship and the naturalization of inequality.

Keywords: (sub)citizenship; naturalization of inequality; peripheral Modernity

Recebido para apreciação: novembro de 2004

Aprovado para publicação: março de 2005

A MORALIDADE DO MERCADO: UMA INTERVENÇÃO NO DEBATE SOBRE RECONHECIMENTO ENTRE NANCY FRAZER E AXEL HONNETH

Roberto Dutra Torres Júnior

Nas últimas três décadas, as lutas políticas contra o racismo, a dominação de gênero e a homofobia parecem ter roubado a cena das contradições de classes e diminuído a importância da busca por igualdade econômica. Para Inglehart (1990), o pós Segunda Guerra Mundial representou uma brusca transformação na forma como se faz e como se percebe a política. Especialmente nas últimas décadas, como mostra o seu riquíssimo material empírico, estaria ocorrendo uma mudança valorativa e cultural em direção a um nível cada vez mais elevado de participação política. Sua tese principal é a de que, nesse intervalo de tempo, a cultura, e em especial sua dimensão política, dos países centrais do Ocidente sofreram enormes transformações. Para Inglehart, haveria um deslocamento crescente das questões ou – como ele prefere – dos *valores materiais*, em prol de uma ênfase também crescente nos *valores imateriais* (Ibidem, p. 66-103).

Tudo isso seria decorrente de uma mudança geracional datada do fim da Segunda Guerra Mundial até as décadas mais recentes. A geração que já pôde desfrutar dos benefícios materiais oferecidos pelo Estado de Bem-Estar Social e pelos avanços tecnológicos, seria a mesma a questionar os valores e as formas até então dominantes de se fazer política. Os novos valores imateriais têm a ver com o questionamento dos padrões familiares, sexuais e comportamentais secundarizados pela ênfase exclusiva em questões econômicas, como fora o caso do momento anterior. Essas novas formas de se fazer política são patrocinadas pela crescente valorização dos mecanismos e modelos “não institucionalizados” e desburocratizados de participação, aonde pressões vindas “de baixo” sejam levadas em consideração. Dessa forma, o partido político e o sindicato, assim como sua base classista, perdem espaço para novas demandas não mais associadas a temas econômicos.

São estas também as mudanças fundamentais que passam a exigir respostas intelectuais e teóricas sofisticadas o bastante para compreender a multiplicidade de questões e demandas envolvidas nas lutas sociais e políticas contemporâneas. Como entender os novos movimentos de minorias de gênero, sexuais e raciais?

Seriam eles completamente diferentes, ou teriam em comum a defesa de uma política de identidade? Que relação eles mantêm com as questões “clássicas” de justiça e de distribuição econômica? Seria a política da identidade algo realmente recente, ou os próprios conflitos de classe são lutas identitárias? É, de fato, impossível evitar a fragmentação explicativa diante dessa suposta fragmentação social, ou ainda podemos acreditar em uma explicação mais abrangente e totalizadora para fenômenos aparentemente desconectados?

Algumas respostas para essas questões têm sido oferecidas pelos teóricos e pensadores do reconhecimento social. Pelo menos Charles Taylor e Axel Honneth, os maiores representantes dessa promissora abordagem, sugerem que a questão identitária está na base, tanto das lutas mais recentes, como daquelas mais tradicionais responsáveis pela criação do Estado de Bem-Estar Social. Todas as questões levantadas acima poderiam, na visão desses dois autores, talvez ser sintetizadas na seguinte: em quais contextos se formam a identidade social e como a luta política e social se constitui em torno dela?

Eles também tenderiam, por razões que logo ficarão claras, a sugerir uma resposta satisfatória: os sujeitos possuem uma identidade por que estão inseridos num processo intersubjetivo de aprendizado moral, por meio do qual passam a se considerar e a ser considerados como seres a quem cabe certas propriedades e capacidades exigidas pelos outros¹.

Dessa forma, as lutas por reconhecimento, tais como estas que atualmente vêm transformando a agenda política das democracias do Atlântico Norte, seriam provocadas por atos ou situações contínuas de “desrespeito” e humilhação que ferem uma compreensão positiva que já se tornara essencial na identidade de indivíduos e coletividades². A solução para uma tal situação de não reconhecimento passaria pela ampliação das formas vigentes de avaliar a identidade dos sujeitos, de modo a reconciliá-los numa condição superior de segurança intersubjetiva. A identidade pessoal, portanto, teria o seu desenvolvimento determinado pela ampliação das relações intersubjetivas de reconhecimento, ao mesmo tempo em que essa ampliação resulta da exigência de que novas dimensões identitárias sejam levadas em consideração.

Apesar de existir um relativo consenso de que as novas lutas políticas exigem um debate efetivo em torno dos padrões culturais cristalizados, responsáveis por denegrir estilos de vida e opções identitárias, como única forma de assegurar que as pessoas tenham uma identidade saudável e não distorcida³, o

¹ Cf., por exemplo, Taylor (2000a) e Honneth (2003, 2001a).

² Especificamente sobre a “luta por reconhecimento”, ver Honneth (2003).

³ Podemos excluir Nancy Frazer (2001a, 2001b e 2000) desse consenso, já que sua noção de “justiça”, formulada para avaliar questões de reconhecimento, pretende ser “neutra” com relação à exigência de que certas identidades devam ser reconhecidas com base em pressupostos substantivos necessários à inviolabilidade de uma concepção compartilhada de boa vida.

mesmo não se pode dizer da aplicação do conceito de reconhecimento às questões ligadas à distribuição e à injustiça econômica⁴, que, longe de estarem resolvidas, cada vez mais ameaçam a integração normativa das sociedades capitalistas.

Enquanto para uns o tema do reconhecimento parece ser capaz de abordar ou até de promover uma reavaliação da forma como até então todos os tipos de lutas sociais haviam sido compreendidas, inclusive aquelas comumente percebidas como motivadas por injustiças e exploração econômica (Honneth, 2001a), para outros ele não é suficiente para entender os conflitos e injustiças provocados pela “lógica autônoma” e relativamente desacoplada de questões de estima social que o mercado capitalista logrou possuir nas sociedades modernas (Frazer, 2000, p. 118)⁵.

O meu objetivo aqui é mobilizar fundamentos filosóficos em favor da tese defendida por Honneth, ou seja, que a noção de reconhecimento pode perfeitamente abarcar as questões de redistribuição econômica, uma vez que ela pode recuperar uma linguagem moral associada a essa dimensão clássica das lutas sociais, linguagem esta que não se pode articular com facilidade. Farei isso em dois passos: primeiro, irei explorar a noção de “agência humana” formulada por Charles Taylor, a fim de demonstrar que uma linguagem moral está sempre presente em qualquer relação de reconhecimento, mesmo que inarticulada, como é o caso da percepção meramente econômica das lutas por redistribuição.

Depois, mostrarei que o conceito de articulação, também cunhado por Taylor, é fundamental para que o de reconhecimento possa cumprir a função de um instrumento de crítica social, capaz de resgatar um padrão normativo presente na própria realidade – inarticulado na forma como naturalizamos o mundo – que nos permita avaliar certas formas existentes de organização social como patológicas, por que através delas perderíamos de vista uma condição específica de boa vida, tida como necessária à auto-realização dos sujeitos num outro horizonte intersubjetivo.

A relação entre redistribuição e reconhecimento tem sido a polêmica principal entre Nancy Frazer e Axel Honneth⁶. Para a primeira, o grande desafio teórico e normativo que exige solução nesse contexto de transformações na agenda e nas lutas políticas atuais é o de encontrar uma concepção de justiça que

⁴ Cf. ZURN, Christopher F. “Identity or status? Struggles over Recognition in Frazer, Honneth and Taylor”. *Constellations*. Vol. 10, N° 4, 2003a.

⁵ Segundo Frazer, “the economic dimension becomes relatively decoupled from the cultural dimension, as marketized arenas, in which strategic action predominates, are differentiated from non-marketized arenas, in which value-regulated interaction predominates(...) maldistribution becomes partially uncoupled from misrecognition” (Frazer, 2000, p. 18).

⁶ Cf. HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003.

abarque tanto as questões de reconhecimento quanto as de redistribuição (Frazer, 2001a, p. 246). Embora em situações concretas de desrespeito, dominação e exploração as duas questões se achem interligadas, elas devem ser separadas na dimensão analítica, já que seriam decorrentes de esferas sociais e de matrizes causais distintas. Enquanto a política do reconhecimento destina-se a superar os padrões sociais responsáveis pela dominação cultural de indivíduos e/ou coletividades, a política da redistribuição busca combater as injustiças econômicas, segundo Frazer, geradas pela divisão social do trabalho e pela lógica autônoma do mercado capitalista. Assim, para ela, por mais que classes e grupos sociais injustiçados economicamente também o sejam na dimensão do reconhecimento, os dois tipos de injustiça obedecem a lógicas bem distintas e, dessa forma, exigem remédios igualmente diferenciados. Isso não significa, é claro, que elas não mantenham entre si relações de mútuo reforço, ou que os remédios específicos para cada uma não influencie na outra. Embora essas relações de fato existam, haveria, como produto do próprio desenvolvimento sócio-histórico das modernas sociedades capitalistas, pelo menos duas dimensões distintas da ordem social, e que não podem ser reduzidas uma a outra: a estrutura político-econômica associada à luta de classes, à qual se dirigem as políticas redistributivas, e a esfera cultural relacionada aos conflitos identitários, para onde devem se voltar as políticas do reconhecimento.

Justamente por não diferenciarem as duas dimensões da luta e da justiça social é que, para Frazer, teóricos como Taylor e Honneth teriam ajudado a deslocar o tema específico da redistribuição econômica, num momento em que o capitalismo agrava, em todo o mundo, a assimetria entre ricos e pobres (Frazer, 2000, p. 109). Ignorar que no mundo moderno o Mercado possui uma lógica autônoma e independente de compreensões culturais para criar e reproduzir desigualdades é, para ela, negligenciar as formas institucionalizadas de rebaixamento e injustiça social e cair no terreno do puro “culturalismo vulgar” (Ibidem, p. 112). Para realizar uma tal distinção, e supô-la não apenas como um recurso analítico, Frazer é obrigada a conceber, como dimensões concretas da própria vida social, pelo menos duas formas básicas de agência humana:

A dimensão econômica torna-se relativamente desacoplada da dimensão cultural, como arena mercadorizada, na qual predominam ações estratégicas, e diferencia-se de arenas não mercadorizadas, nas quais prevalecem ações guiadas por valores (ibidem, p. 118).

Há um ponto nodal nessa formulação, e que a meu ver consiste na grande debilidade do esquema de Frazer comparativamente a autores como Taylor e Honneth. A insistência de Frazer em dizer que injustiças distributivas decorrem da operação automática, “a-cultural” e estranha à dimensão do reconhecimento

reside no pressuposto (implícito) de que o Mercado, enquanto instituição fundamental das sociedades modernas, não possui uma compreensão moral sobre uma forma preferencial de identidade, sendo, portanto, valorativamente “neutro”. Porém, como em todos os casos em que o Mercado é percebido dessa forma, os seres humanos não deixariam de ter suas ações condicionadas por essa instância “a-moral” e “neutra” em termos de uma hierarquia por tal ou qual possibilidade identitária. Em outras palavras, no esquema de Frazer o Mercado determina grande parte da vida dos sujeitos, criando configurações que para eles são injustas, sem exercer um papel constitutivo em suas identidades. Portanto, embora não apareça uma concepção explícita de “agência humana” em suas formulações sobre os temas do reconhecimento e da redistribuição, podemos depreender do que acabamos de afirmar que agência humana e identidade pessoal são coisas dissociáveis na visão de Frazer.

Isso não significa que as questões levantadas por Frazer não tenham base filosófica. Muito pelo contrário, a tarefa abraçada por ela de encontrar uma noção de justiça que sirva como referência normativa tanto para as disputas por redistribuição como para as de reconhecimento é claramente associada a uma concepção de moralidade, de matriz kantiana, que atribui prioridade à ação obrigatória sobre o “bem viver” (Frazer, 2001b, p. 25)⁷. Para ela, o critério normativo mais adequado para cumprir essa tarefa é avaliar as questões redistributivas e de reconhecimento de acordo com o grau em que podem promover a participação simétrica dos sujeitos em todas as dimensões da vida social. Contra essa noção de justiça é que devem ser julgadas tanto as condições econômicas institucionalizadas que privam as pessoas de renda e tempo livre para participar igualmente do intercurso social, como as hierarquias de status que impedem certos grupos ou indivíduos, devido a uma estima social rebaixante que lhes é imposta, de exercer essa mesma participação simétrica. Frazer sustenta que esse princípio de justiça é uma norma moral universalista e procedimental que exclui qualquer preferência por noções específicas de boa vida; negando, portanto, que essas noções possam justificar algum tipo de política do reconhecimento ou redistribuição, se queremos que estas sejam sempre justas. Podemos perceber mais uma vez o quanto ela separa justiça de auto-realização e, conseqüentemente, da consecução de padrões normativos de boa vida necessários a que identidades constituídas intersubjetivamente sejam reconhecidas nas suas mais variadas dimensões. Entretanto, a norma “deontológica” da simetria participativa é incapaz de fazer com que o conceito de reconhecimento enfrente o desafio maior de uma teoria crítica da sociedade, a saber, o de revelar as bases

⁷ A prioridade que Taylor e Honneth atribuem às concepções de boa vida e às distinções qualitativas entre o que vale e que não vale a pena ser vivido na constituição da identidade social os distancia filosoficamente de Frazer.

morais e normativas que dão sentido às lutas sociais e que nos permitiriam avaliar certas condições institucionais como patológicas ou injustas, já que para isso precisamos falar em nome de um padrão substantivo de boa vida que pressupomos implícita e intersubjetivamente para realizar dimensões essenciais de nossa identidade.

Esse é, efetivamente, o desafio que Honneth pretende enfrentar⁸. Eis que sua tese de que a redistribuição obedece à dinâmica moral do reconhecimento tem a pretensão de reavaliar os próprios conflitos de classes e os compromissos históricos da social-democracia como expressões de lutas, moralmente motivadas, pelo reconhecimento da contribuição específica de grupos ou classes na reprodução da sociedade (Honneth, 2001a). Para Honneth, o principal adversário de Frazer nessa questão, a distribuição – institucionalizada pelo Mercado ou regulada pelo Estado – de bens e recursos materiais a atividades e profissões específicas se dá de acordo com a estima social que cada uma delas desfruta como resultado da confirmação intersubjetiva de que suas contribuições são indispensáveis à continuidade da vida social:

As regras que organizam a distribuição de bens materiais derivam do grau de estima desfrutado por grupos sociais, de acordo com hierarquias institucionalizadas de valor, ou uma ordem normativa... Conflitos por redistribuição, na medida em que eles não estão meramente interessados na justa aplicação de regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas em torno da legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor de atividades, atributos e contribuições (ibidem, p. 54).

Em embates contra injustiças econômicas, os sujeitos exigem que seja reconhecida a sua contribuição específica para a reprodução da sociedade através de recompensas como salários, direitos trabalhistas ou seguridade social. O que Honneth havia chamado inicialmente (2003) de *estima social* aparece agora como a forma peculiar de reconhecimento social que confirma o valor que as realizações de indivíduos ou grupos possuem para a consecução de um padrão socialmente compartilhado de boa vida. Auto-realização é, nesse sentido, a reação moral verificada nos sujeitos quando suas contribuições são reconhecidas como trabalho, ou seja, como socialmente necessárias à realização de metas compartilhadas. Nas sociedades modernas, uma das condições intersubjetivas necessárias ao desenvolvimento de uma individualidade autônoma e auto-realizada é a oportunidade de contribuir para a consecução dessas metas. Haveria, dessa forma, um conflito simbólico em torno da noção moralmente vinculante de

⁸ Ver especialmente PETERSEN, Anders & WILLIG, Rasmus. “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition”. *European Journal of Social Theory*. 5(2), 2002. p. 266.

trabalho, uma vez que essa categoria tem a prerrogativa de sintetizar o que é ou não um ramo de atividade socialmente necessário e relevante. A luta de mulheres para que as atividades domésticas sejam reconhecidas como contribuição socialmente necessária e, enquanto tal, recompensadas economicamente é um grande exemplo de como uma noção vigente de trabalho pode ser questionada pela luta social. Do mesmo modo, os elevados índices de desemprego verificados nas sociedades capitalistas produzem não somente injustiças econômicas reparáveis por medidas meramente redistributivas, mas também geram conseqüências diretas na identidade dos sujeitos, que exigem um debate e uma reflexão moral acerca do que é correntemente considerado como trabalho. Segundo Honneth, a integração social em condições modernas depende diretamente de uma cooperação reflexiva proporcionada por uma divisão do trabalho justa, na qual os indivíduos possam desenvolver uma identidade saudável e satisfeita em oportunidades socialmente desejáveis de contribuir para a reprodução social (Honneth, 2001b, p. 81).

Ele, no entanto, admite que existe uma tendência em nossa sociedade institucionalizada de não perceber experiências como exploração ou injustiças econômicas a partir de uma linguagem moral que permita associar tais experiências a uma noção vigente de trabalho que nega o valor de certas atividades para a reprodução societal. A idéia, bastante reforçada pelo marxismo econômico, de que o trabalho socialmente necessário é uma questão determinada pelo Mercado, segundo critérios de eficácia desacoplados de uma compreensão moral sobre a identidade social, exemplifica uma linguagem que é insuficiente para perceber a privação material como uma experiência moral, como uma forma de não-reconhecimento.

Em uma de suas intervenções no debate sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição, Christopher Zurn (2003b) sustenta que Honneth não é bem sucedido em sua proposta de integrar as duas dimensões no escopo das próprias relações de reconhecimento social. Segundo ele, nenhum dos caminhos seguidos por Honneth para explicar as desigualdades e injustiças econômicas com base nas relações de reconhecimento e da estima social desfrutada por atividades, profissões e atributos específicos teria permitido refutar suficientemente a tese, sustentada por Frazer, de que os mecanismos de mercado produzem, independentemente daquelas relações, grande parte dos problemas distributivos (ibidem, p. 43). Embora a tese de Honneth fosse teoricamente bem fundamentada, podendo ajudar na compreensão dos desdobramentos que injustiças econômicas acarretam na identidade dos sujeitos, seu excessivo grau de abstração acabaria por desconsiderar que nas modernas sociedades capitalistas, de fato, o mercado historicamente tornou-se um sistema relativamente autônomo dos padrões culturais de legitimidade e, portanto, das próprias relações normativas de reconhecimento. Dessa forma, as injustiças econômicas não poderiam ser

reduzidas a avaliações morais ou à estima possuída por cada carreira, profissão ou atributo profissional específico. O desemprego causado pela dinâmica do capital especulativo, pela falência de empresas que não conseguem competir numa economia globalizada ou pela maior mobilidade do capital em relação ao trabalho seriam alguns, entre muitos, exemplos de problemas distributivos que dificilmente podem ser explicados por uma hierarquia moral que determina o valor de cada carreira. Se tais situações são muito mais a regra do que a exceção, a proposta de Honneth de integrar a luta e a estrutura de classes à teoria do reconhecimento seria empiricamente frágil e imprópria tanto para compreender a complexidade das injustiças existentes nas sociedades contemporâneas como para orientar a ação prática necessária para superá-las.

No entanto, diferentemente de Frazer, Zurn reconhece que há uma relação entre a chance que cada membro possui de ser socialmente estimado por suas realizações individuais, especialmente aquelas disponíveis no mundo do trabalho, e a formação de uma identidade pessoal não distorcida e auto-realizada:

Quando os indivíduos perdem seu emprego (...) ou não podem encontrar um trabalho recompensador num mercado de trabalho estagnado, ou não têm recursos adequados para obter o novo capital cultural necessário para se inserir em uma divisão do trabalho dinâmica, eles vivenciam tudo isso como uma afronta a seu sentido de *self*, gerada por uma apreciação aparentemente distorcida ou inadequada de seu próprio valor e de suas realizações (Zurn, 2003b, p. 41).

A capacidade de perceber o quanto uma divisão injusta do trabalho, que não reconhece o valor e nem recompensa economicamente contribuições socialmente necessárias como o trabalho feminino e a educação de crianças realizadas no mundo doméstico, fere a integridade pessoal e impede o desenvolvimento de um *self* satisfeito e saudável seria, então, o ponto positivo da teoria integrativa de Honneth. Com isso, seria possível também determinar uma condição contrafaticamente suposta, baseada numa concepção de trabalho mais abrangente, na qual essas contribuições possam ser positivamente avaliadas e recompensadas.

Todavia, o que impede o conceito de reconhecimento de abarcar a totalidade dos problemas e lutas sociais por redistribuição econômica é o fato de que ele não pode mostrar que a “independência do processo econômico em relação aos constrangimentos normativos é apenas aparente, e que as experiências de desrespeito vividas pelos atores sociais estão relacionadas a mecanismos de má distribuição” (ibidem, p. 36-37). Ora, se o segundo requisito, como o próprio Zurn admite, já é suficientemente preenchido, resta agora demonstrar o quanto, de fato, é aparente e ilusória a tese de que o Mercado é separado de avaliações e critérios normativos. É isso que pretendo realizar aqui.

Para fundamentar meu argumento, pretendo mobilizar a “antropologia filosófica” de Charles Taylor, assim como alguns aspectos de sua genealogia da identidade moderna, suficientes para explicitar quais avaliações morais específicas estão presentes na suposta lógica autônoma e não normativa do Mercado. Não há, se meu argumento estiver correto, uma distinção absoluta entre injustiças moralmente motivadas e injustiças geradas por mecanismos econômicos e não normativos, mas sim possibilidades maiores ou menores de articular e perceber o pano-de-fundo de avaliações morais que faz de toda injustiça social uma questão de reconhecimento recusado.

É possível, dessa forma, crer que o conceito de reconhecimento seja capaz de nos trazer uma linguagem que permita perceber e tematizar experiências morais associadas à não recompensa econômica; o que exige mostrar que instituições fundamentais como o Mercado possuem uma interpretação específica sobre os seres humanos, esta sim – e não critérios moralmente “neutros” de eficácia, como postula Frazer – responsável por determinar a distribuição diferencial de recompensas econômicas. Trata-se, novamente, do desafio de recuperar e articular camadas de significados e de avaliações morais ocultadas em configurações institucionais aparentemente desacopladas desses significados. Desafio este, sequer vislumbrado por Frazer, que acredito ser o mais importante da teoria crítica do reconhecimento social.

Uma concepção não metafísica da agência humana é um recurso teórico-metodológico bastante promissor para a teoria crítica, inclusive para o tema do reconhecimento. Na verdade, a grande vantagem de se ter uma “antropologia filosófica” como recurso explicativo é que através dela podemos compreender as relações, instituições e práticas sociais como constituídas pelas propriedades diretamente associadas ao que é essencial à agência humana, ou seja, aquelas motivações que circunscrevem o agir de uma forma que é especificamente humana. Então, se nos apoiamos numa concepção sistematizada e explícita de agência humana como ontologia de toda vida social, somente as motivações coerentes com essa concepção poderão ter relevância explicativa.

A abordagem de Frazer, pela ausência de uma “antropologia filosófica” que acompanhe todos os passos da explicação, sugere que a agência humana é, ao mesmo tempo, motivada por valores e concepções culturais e por estímulos materiais que dispensam qualquer tipo de interpretação e mediação valorativa. Ela não poderia negar que isso é uma decorrência necessária de seu argumento; caso contrário, teria que abandonar a tese de que as injustiças e as lutas distributivas emergem de mecanismos puramente econômicos e valorativamente neutros, supostamente destituídos de uma opção preferencial por tal ou qual forma de vida. No caso de Honneth, diferentemente, por existir uma “antropologia filosófica”, encontramos uma compreensão da luta e da justiça que envolve em todas as suas dimensões e facetas motivações que são coerentes com o que é

constitutivo do agir e da identidade social. Porém, esse elemento não é suficientemente explícito e enfatizado em seus escritos, e talvez por isso a proposta de perceber questões distributivas como questões de reconhecimento não seja tão convincente. É, portanto, no intuito de dar mais consistência à tese de Honneth que pretendo ter como fio condutor de todo meu argumento a “antropologia filosófica” que Taylor nos oferece.

Os estudos metodológicos de Taylor, realizados em décadas mais remotas, culminaram em uma concepção de agente humano que pode ser sintetizada em quatro elementos principais: nós somos simultaneamente 1) “self-interpreting animals”, 2) “strong evaluators”, 3) “language animals” e 4) seres que também se orientam por compreensões morais inarticuladas e implícitas.

Somos “self-interpreting animals” (animais que se auto-interpretam) por que estamos sempre situados em um contexto pré-existente e pré-interpretado de significados culturais, que são constitutivos de nossa identidade. Tudo que existe ao nosso redor e que pode motivar nossa conduta faz parte desses significados intersubjetivos (Taylor, 1985b, p. 47). A própria base para qualquer entendimento ou conflito entre os homens é esse pano-de-fundo de interpretações historicamente constituídas. Criar e ser produzido por essas interpretações é um dado ontológico e, portanto, parte essencial de nossa existência. Essa é uma característica fundamental para definir a peculiaridade da experiência humana em relação à de outros animais. Embora compartilhem com esses últimos algumas reações provocadas por ameaças físicas, como a dor, somos seres humanos e vivemos em sociedade por que muitas de nossas emoções referem-se a coisas que são importantes e que atuam sobre nós, uma vez que são constitutivas de algo que nos sentimos impelidos a ser. Temos emoções como culpa, indignação, vergonha e admiração, além de certos tipos de ansiedades, justamente por que possuímos a capacidade de perceber certas coisas como mais valiosas e mais significativas do que outras. Todos esses sentimentos incorporam um enunciado de como devemos ou não ser e do que é ou não importante para uma forma boa e mais elevada de vida. Através deles, nos revelamos como pessoas que mesmo inarticuladamente temos nossa identidade construída por certas “distinções qualitativas”, que definem o bem viver e o que merece nosso respeito e admiração.

Somente os seres humanos podem ter essas emoções, mesmo por que elas não existiriam sem a experiência interpretativa – peculiar aos “self-interpreting animals” – responsável por definir certas propriedades e dimensões como mais valiosas e importantes do que outras. Quando somos, por exemplo, tomados por um sentimento de vergonha, percebemos que algo em nossa conduta está dissonante com um tipo de pessoa que nos sentimos impelidos a ser.

O que de mais essencial está envolvido em nossa condição de “self-interpreting animals” são as distinções e hierarquias que temos de realizar em

relação aos nossos desejos e metas, enquadrando alguns como mais elevados e nobres e outros como superficiais ou vergonhosos. Essas distinções definem uma noção de boa vida que perpassa todas as nossas emoções, de tal modo que certos desejos e inclinações são mais elevados do que outros por que integram uma forma de vida considerada superior. Para realizar essas avaliações qualitativas é preciso um vocabulário comprometido com valores e distinções entre bom e ruim, melhor e pior, certo e errado, e é precisamente nesse sentido que somos “strong evaluators”. Essa é mais uma característica que nos separa dos outros animais. Somente nós temos a capacidade de distinguir qualitativamente nossos desejos a partir do modo de vida ao qual eles pertencem (Taylor, 1985a, p. 25). No entanto, essas avaliações não obedecem a escolhas valorativas plenamente controladas e refletidas pelos indivíduos atores, pois estes só se tornam agentes na medida em que incorporam um horizonte de distinções qualitativas já disponível e que não pode ser evitado: “Nossas avaliações não são escolhas. Pelo contrário, elas são articulações do que sentimos como valoroso, mais elevado, mais integrado ou mais realizador” (Ibidem, p. 35). Uma vez que não somos movidos por forças psíquicas comparáveis à gravidade ou ao eletromagnetismo, mais sim por motivações que podem ser articuladas e interpretadas, percebemos que o nível de consciência que possuímos das avaliações que atuam sobre nós depende das possibilidades definidas por nossa linguagem.

Nossa experiência é continuamente caracterizada tanto pela adesão consciente e refletida a alguma forma mais elevada de vida como também por reações e sentimentos que não conseguimos articular. Existe sempre uma gama de compreensões inarticuladas nos movendo e definindo nossa identidade por referência a uma certa concepção de boa vida. O conceito de articulação coloca em destaque o papel da linguagem na definição dos limites entre o dizível e o não dizível, entre as possibilidades disponíveis de expressão lingüística e as experiências que sempre exigem uma gama mais ampla dessas possibilidades (Joas, 2002, p. 507). Quando sentimos culpa, vergonha, ou até certas ansiedades paralisantes, buscamos palavras e conceitos que sejam capazes de explicitar os valores e as motivações que nos fazem passar por tais experiências. É por isso que também somos “language animals” (Taylor, 1985b, p. 72). A rigor, toda experiência social é perpassada por emoções que envolvem “avaliações fortes” inteiramente constituídas por um vocabulário de “distinções qualitativas”, o que significa a impossibilidade de termos experiências “puras” e não lingüísticas.

A quarta dimensão da “antropologia filosófica” tayloriana refere-se à gama de compreensões e avaliações morais que ganham nossa adesão e definem nossa identidade de forma inarticulada. Em *Seguir uma regra* (2000b) Taylor invoca Wittgenstein e Bourdieu para demonstrar que as compreensões que determinam e que fornecem sentido à agência humana vão muito além daquelas que formulamos explicitamente sobre nós, os outros e o mundo. Estas últimas só

são na verdade inteligíveis porque existe um pano-de-fundo e uma “apreensão prática não formulada do mundo” (Ibidem, p. 186).

Wittgenstein teria demonstrado que os sujeitos seguem regras sempre sem formular um pano-de-fundo de compreensões tido por certo, no qual simplesmente se apóiam. O pano-de-fundo para Wittgenstein seria o *locus* das compreensões inarticuladas, mas que podem ser formuladas quando o sujeito é forçado a esclarecer as interpretações errôneas de uma regra que advém de uma diferença em relação ao pano-de-fundo. Por outro lado, através do conceito de *habitus* formulado por Bourdieu, Taylor argumenta que essas compreensões inarticuladas habitam o próprio corpo dos sujeitos: “nosso corpo não é só o executante de metas que concebemos, nem o mero *locus* de fatores causais que nos moldam as representações. Nossa compreensão mesma é corporificada” (Ibidem, p. 186).

É com o auxílio dessa “antropologia filosófica” que Taylor realiza sua genealogia da identidade moderna no livro *As Fontes do Self* (1997). Nesse livro, a tese principal de Taylor é a de que há uma tendência no mundo moderno de conceber ou pressupor irrefletidamente nossa identidade fora de contextos de onde se possa retirar o seu sentido. Isso ocorreu por que o mesmo desenvolvimento que fora responsável pela constituição da identidade moderna forjou uma linguagem que não nos permite articular o pano-de-fundo de avaliações morais no qual nós, “self-interpreting animals”, necessariamente estamos inseridos. Viver sem esse pano-de-fundo representaria não possuir mais uma identidade. Mas como essa é uma opção absolutamente nula, Taylor busca mostrar, em oposição a ela, que o agente humano e sua identidade são formados somente a partir dessas configurações essenciais dotadas de sentido e de interpretações prévias sobre os seres humanos. Essas interpretações existem, mesmo inarticuladamente, até mesmo em instituições e práticas sociais que o senso comum e até mesmo a reflexão científico-filosófica costuma considerar como valorativamente neutras ou liberadas de avaliações normativas.

Entretanto, à medida que o mundo ao nosso redor é percebido como “neutro” e destituído de uma hierarquia moral e normativa, ele pode ser imaginado como um conjunto de mecanismos e imperativos que agem sobre os sujeitos sem a mediação interpretativa que, como afirma Taylor, é constitutiva da própria agência humana. É assim que o Mercado é percebido por todos aqueles que já nascem e vivem sobe seus imperativos, ou seja, como matriz geradora de injustiças e de uma lógica que organiza grande parte da vida social sem, no entanto, ser portador de uma normatividade e de uma interpretação moral específica. Isso também aparece como pressuposto teórico subjacente à tese aparentemente tão plausível de uma esfera puramente econômica regida por critérios auto-referidos de eficácia. De um certo modo, todos os teóricos que analisam a modernidade através do tema da diferenciação entre esferas normativas e não normativas tendem a concordar com essa tese.

Na verdade, Frazer apenas se apropria acriticamente desse paradigma e o aplica ao debate entre reconhecimento e redistribuição, de tal forma a poder sustentar que a lógica das injustiças e questões distributivas, por derivar diretamente dos mecanismos de mercado, tem pouco a ver com critérios e distinções qualitativas. Para defender a tese oposta, ou seja, de que a redistribuição equivale a uma forma de reconhecimento, faz-se necessário demonstrar que a matriz geradora de desigualdades e injustiças econômicas é dotada de uma compreensão normativa sobre o *self* e o bem viver.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que a própria noção de “justiça” – como a de vergonha, humilhação, rebaixamento etc. – só faz sentido diante do “self-interpreting man” que todos somos, uma vez que ela se refere à realização de certos padrões de boa vida tidos como indispensáveis para a integridade pessoal; padrões estes que também só existem por que a nossa experiência social é marcada por distinções entre formas mais ou menos elevadas de vida como pano-de-fundo que nos confere identidade. Nesse sentido, se a maneira como o mercado recompensa cada profissão ou atributo específico é percebida como injusta é por que existe, de algum modo, uma compreensão de que a distribuição econômica é parte dessa forma de vida constitutiva daquilo que os sujeitos são ou que se sentem impelidos a ser. Sob a ótica das interpretações intersubjetivas, fora das quais a vida social não existe como tal, a luta e as políticas redistributivas são efetivamente perpassadas pelas relações normativas de reconhecimento social. Na medida em que toda teorização social concentra grande parte de seus esforços na apreensão dos condicionantes fundamentais do agir, elas devem pressupor alguma concepção de agência humana e de quais são suas propriedades essenciais, mesmo que seja uma pressuposição implícita e não tematizada. O grande risco, porém, é que, por ser implícita, essa concepção pode assumir roupagens inaceitável e incoerentemente diversas de acordo com as exigências de modelos explicativos formulados sem a prévia e devida vinculação com uma noção coerente e sistemática da agência humana.

Encontramos essa incoerência nos fundamentos filosóficos que teriam de ser pleiteados para sustentar a tese de Frazer de que não há, necessariamente, uma avaliação moral e normativa sobre concepções de boa vida por traz das injustiças e políticas distributivas. Para que estas últimas fossem, como insiste Frazer, produzidas por uma lógica que interfere na vida social sem possuir uma normatividade, a própria vida social e também os seres que permitem e dão sentido à sua existência teriam que ser suscetíveis a motivações e condicionantes não perpassados por avaliações morais e normativas. Nessa dimensão é pressuposta uma noção de agência humana suscetível a esse tipo de motivações e condicionantes, ao passo que, paradoxal e incoerentemente, motivações e interpretações normativas são aceitas como aspectos essenciais da conduta dos sujeitos nas relações próprias de reconhecimento.

Se formos coerentes com uma concepção de agência humana, pleiteada para fundamentar não apenas parte, mas todas as dimensões da vida social, uma das opções implícitas no esquema de Frazer terá que ser descartada. Meu argumento é o de que a “antropologia filosófica” tayloriana nos permite, sem hesitar, insistir na idéia de que todas as relações sociais e, portanto, todas as formas de injustiça e conflito, são perpassadas por expectativas normativas, implícita ou explicitamente associadas a uma definição de boa vida que delimita as possibilidades dentro das quais podemos construir intersubjetivamente nossa identidade.

Nenhuma instituição, com efeito, desempenha o seu papel por meio de imperativos que lhes são próprios, no sentido de serem alheios às motivações normativas necessárias para que algo possa ser considerado parte da vida e da experiência social. A contribuição de Taylor pode ser extremamente proveitosa nesse sentido. Do mesmo modo que sua empreitada deseja “revelar bens enterrados por meio de uma rearticulação” (1997, p. 663), e se articular significa aqui precisamente tornar explícito os sentidos morais não formulados em nossa prática social, isso pode também ser estendido à busca de sentidos e de compromissos morais cristalizados e implícitos em instituições tidas como moralmente “neutras”. Para apreender esses compromissos normativos, nos sugere Taylor desde o início, é necessário relacionar “sentimentos morais” como culpa, vergonha e indignação a enunciados sobre o agente humano, os quais seriam os fundamentos últimos de tais sentimentos. Uma teoria do reconhecimento social deve entender esses sentimentos morais como produto da confirmação ou da negação de certas propriedades e capacidades tidas pelos sujeitos como centrais para uma condição de vida plena. Com isso, é possível afirmar que a articulação dos enunciados concernentes aos nossos “sentimentos morais” equivale a identificar a gramática moral que está por trás das relações de reconhecimento que produzem tais sentimentos. O Mercado, portanto, como instituição fundamental do mundo moderno, concede recompensas e castigos, salários maiores e menores de acordo com um horizonte normativo que, uma vez articulado, nos permite falar efetivamente das assimetrias e simetrias econômicas como envolvidas de ponta a ponta por relações de reconhecimento⁹.

O próprio Honneth, como vimos, tenta definir essa normatividade como o “princípio da realização”, segundo o qual, nas modernas sociedades capitalistas, “todos têm um certo direito de sentir e de obter o reconhecimento por algum tipo de contribuição à sociedade, que conte como trabalho” (Petersen & Willing, 2002, p. 274). Portanto, contar como trabalho é decisivo para que as realizações

⁹ Cf. SENNETT, Richard & COBB, Jonathan. *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 e THOMPSON, E. P. *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica, 1988.

sejam consideradas e reconhecidas como valiosas e merecedoras de recompensa econômica. Mas o que significa o fato de uma atividade ser considerada como trabalho? Ou, como a categoria trabalho adquiriu o poder normativo de encerrar “distinções qualitativas” entre o que é e o que não é uma contribuição válida para a sociedade?

Isso na verdade está relacionado à própria singularidade ocidental, tão bem percebida por Weber no desenvolvimento de uma ética vocacional religiosamente motivada, e compreendida por Taylor como um processo de “afirmação da vida cotidiana”. Para este último, tal como para o primeiro, a Reforma Protestante em geral e o Calvinismo em particular é que produziram uma hierarquia moral responsável por colocar a própria vida cotidiana no centro do bem viver. É na mensagem protestante que Taylor percebe uma ruptura com as concepções pré-modernas de vida plena relacionadas com a guerra, a honra aristocrática e a vida contemplativa. A transição moderna é aquela que questiona essa hierarquia moral e que faz com que a mente e a alma das pessoas comuns sejam tomadas pela idéia de que uma vida valiosa tem como referência fundamental o engajamento em atividades que contribuam para a manutenção da própria vida. Como trabalho e vida familiar são formas de condução da vida acessíveis a todos, não há como não reconhecer o efeito socialmente nivelador daí decorrente. Outro aspecto que sai de cena nesse processo é a possibilidade de salvação mediada por hierarquias religiosas vistas como sagradas. Salvação agora é possível somente numa relação de fé diretamente dirigida a Deus, onde o engajamento pessoal será decisivo para cada indivíduo. Assim, não só as hierarquias religiosas, antes vistas como sagradas, perdem seu encantamento e eficácia social, mas toda a hierarquia social baseada nela.

A idéia de que toda atividade pode ser uma vocação sagrada se realizada de um determinado modo faz com que o mergulho radical na vida cotidiana passe a ser percebido como a via de acesso principal ao “interesse religioso” da salvação. As classes burguesas da Inglaterra, EUA e França vão ser os suportes sociais dessa nova visão de mundo; mas logo em seguida ela é também incorporada pelos estratos inferiores destes países e posteriormente por outras sociedades do Ocidente, inclusive da periferia.

O que vai ser exigido a partir deste momento, e de modo especial nas lutas políticas travadas pelas classes trabalhadoras do século XIX em diante, é que cada vez mais atividades sejam consideradas como dignas de recompensa econômica, uma vez que delas depende uma forma de vida compartilhada tida como indispensável. O reconhecimento de que uma atividade contribui ou é relevante para a realização dos objetivos de uma sociedade, os quais agora estão voltados para aquelas coisas que ajudam na manutenção da própria vida como forma de assegurar a “dignidade de seres racionais” (Taylor, 2000a, p. 246), é concretizado no momento em que tais atividades são consideradas como *trabalho*.

O padrão normativo, existente no Mercado ainda que de forma inarticulada, que permite justificar políticas distributivas consiste na exigência, já presente na própria realidade social, de que cada membro de uma sociedade tenha a chance de contribuir para ela, pois isso é uma pré-condição para alcançar o que nós entendemos como um nível de vida existencialmente relevante. Articular um padrão de boa vida embutido na própria realidade significa recuperar uma linguagem normativa autorizada a avaliar certas condições sociais como objetivamente injustas e patológicas, e não apenas criar arbitrariamente um critério avaliativo qualquer.

Para que as experiências de injustiças e patologias sociais possam ser compreendidas é necessário expandir o vocabulário de uma sociedade a fim de que novos recursos (lingüísticos, sensoriais etc.) permitam a articulação do horizonte valorativo do qual derivamos uma condição de boa vida violada por aquelas experiências. A validade desse horizonte de valores, que a teoria crítica deve estar empenhada em articular, e o fato de nele estar contido um ideal normativo de *como a vida deve ser*, é o que nos autoriza a identificar certas situações como “patológicas” ou injustas, sem que essa qualificação pareça arbitrária ou derive de um, entre outros, pontos de vista arbitrários existentes. Para Honneth (2000, p. 122)

Se nós assumimos que os desejos ou interesses característicos de uma sociedade estão tomando um curso distorcido, ou se nós problematizamos os mecanismos pelos quais eles são gerados, então estamos implicitamente defendendo a tese de que uma circunstância social viola aquelas condições que constituem uma pressuposição necessária para uma boa vida entre nós.

A abertura de novos contextos de significados, capazes de trazer à tona fatos da realidade social até então não percebidos, representa o grande desafio de uma teoria crítica que já não precisa se fundamentar em construções metafísicas. Ao mesmo tempo em que ela deve patrocinar uma “desconstrução” das auto-evidências que nos impedem de apreender injustiças e patologias naturalizadas, precisa também incluir em sua agenda teórica a necessidade de articular os horizontes valorativos que fundamentam tal desconstrução, sem o que a crítica interna e imanente da realidade, ou melhor, de idéias morais naturalizadas, mostrar-se-ia incompleta ou não teria validade.

Em oposição a isso, precisamos entender que, se o conceito de reconhecimento deve atender às exigências de uma *críticidade social “pós-metafísica”*, especialmente a de criar condições para compreender as camadas de significado ocultadas na forma auto-evidente da experiência social, ele precisa estar relacionado a uma concepção sociológica de moralidade. O que é crucial a essa concepção é o fato de ela trazer uma certa idéia de que características constituem

uma forma valiosa de ser um *self*, responsável, mesmo que implicitamente, por determinar quem merece ou não reconhecimento e aprovação social. O caráter crítico que devemos depositar no conceito de reconhecimento constitui, precisamente, a possibilidade de que ele articule essa idéia de *self*, sem a qual nenhuma forma de identidade pode ser construída.

Uma vez articulada esta noção, teríamos condições de perceber o não reconhecimento como produto da aplicação inarticulada e inintencional de um ideal normativo de pessoa que classifica os sujeitos em mais e menos. Com esse novo fato da realidade que vem à tona, os indivíduos passam a perceber que *classificação* e *desclassificação social* decorrem de noções socialmente construídas de como deve ser uma pessoa, e que esta, na medida em que é tematizada, pode ser alterada ou ampliada no intuito de superar os limites e as injustiças das relações vigentes. Uma tal ampliação seria inconcebível sem a vinculação a um horizonte moral formado por novas “distinções qualitativas” entre o que possui e o que não possui valor na vida de uma pessoa.

Referências

- FRAZER, Nancy. (2001a). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB. p. 241-282.
- FRAZER, Nancy. (2001b). Recognition Without Ethics?. *Theory, Culture and Society*. vol. 18(2-3), p. 21-42.
- FRAZER, Nancy. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*. 3 may-jun. p. 107-120.
- HONNETH, Axel. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.
- HONNETH, Axel. (2001a). Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture and Society*. Vol. 18(2-3)p. 43-55.
- HONNETH, Axel. (2001b). Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé. (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB. p. 63-92.
- HONNETH, Axel. (2000). The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism. *Constellations*. Vol. 7, N. 1, p. 116-127.
- INGLEHART, Ronald. (1990). *Culture Shift*. Princeton: Princeton University Press.
- JOAS, Hans. (2002). On Articulation. *Constellations*. Vol. 9, Number 4.
- PETERSEN, Anders & WILLING, Rasmus. (2002). An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition. *European Journal of Social Theory*. 5(2), p. 266.

- SENNETT, Richard & COBB, Jonathan. (2003). *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. (2000a). A política do reconhecimento. In Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola. p. 241-274.
- TAYLOR, Charles. (2000b). Seguir uma regra. In Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- TAYLOR, Charles. (1997). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- TAYLOR, Charles. (1985). What is a Human Agency? In, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- TAYLOR, Charles. (1985). Self-interpreting Animals. In, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- TAYLOR, Charles. (1985). Language and Human Nature. In Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- THOMPSON, E. P. (1988). *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica.
- ZURN, Christopher F. (2003a), Identity or Status? Struggles over Recognition in Frazer, Honneth and Taylor. *Constellations*, vol. 10, n. 4.
- ZURN, Christopher F. (2003b). *Recognition, Redistribution and Democracy: Dilemmas of Honneth's Integrative Social Theory* (mimeo).

RESUMO

A moralidade do mercado: uma intervenção no debate sobre reconhecimento entre Nancy Frazer e Axel Honneth

Este trabalho pretende sustentar que as injustiças, lutas e políticas redistributivas podem ser adequadamente compreendidas a partir do conceito de reconhecimento social. O pressuposto básico é que a experiência social como um todo é constituída, quer possamos perceber isso ou não, por avaliações normativas que formam o núcleo das relações de reconhecimento.

Palavras-chave: reconhecimento; redistribuição; agência humana

ABSTRACT

The Morality of the Market: An Intervention on the Debate on Recognition between Nancy Frazer and Axel Honneth

This work argues that redistributive injustices, struggles and policies can be adequately understood by means of the concept of social recognition. The basic supposition is that social experience as a whole is constituted, whether we can perceive it or not, through normative evaluations which form the nucleus of recognition relationships.

Keywords: recognition; redistribution; human agency

Recebido para apreciação: janeiro de 2005

Aprovado para publicação: março de 2005

Artigos

**DESIGUALDADES SOCIAIS E SUB-CIDADANIA
NA PERSPECTIVA DO *LIFE*
COURSE RESEARCH: A CONDUÇÃO
DA VIDA COTIDIANA E ORIENTAÇÕES
BIOGRÁFICAS NO BRASIL¹**

Thomas Kühn

Introdução

Neste artigo quero apresentar um projeto empírico que estou atualmente conduzindo no Brasil². Este projeto é baseado na perspectiva da tradição do *Life Course Research*, que tem raízes nos Estados Unidos e é de uma importância significativa também no discurso sociológico europeu, especialmente alemão. O foco do meu projeto é a questão de como desigualdades sociais podem ser analisadas através de entrevistas qualitativas centradas no tema da vida cotidiana e nas orientações biográficas.

Janet Z. Giele e Glen H. Elder Jr. (1998, p. 19) elucidam o que é essencial na perspectiva do *Life Course Research*: “Any point in the life span must be viewed dynamically as the consequence of past experience and future expectation”. Em contraste com abordagens teóricas que interpretam ações humanas através da lógica da escolha racional ou simplesmente em concordância com normas de idade, o *Life Course Research* dá muito valor à importância do contexto social. Para entender as ações humanas é necessário ter consciência do contexto, em relação ao local do ato, à história individual e social, à cultura e às instituições centrais do sistema. Os atos individuais, como o desenvolvimento pessoal,

¹ Este artigo é baseado numa palestra que realizei no inverno de 2004 nas universidades federais de Brasília (UnB), Minas Gerais (UFMG), Pernambuco (UFPE) e Paraíba (UFPB) e na Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Agradeço aos organizadores e aos participantes pelas discussões das minhas idéias e pelas inspirações dadas. Também agradeço a Aécio Amaral Jr, Fabiana Braga Santana, Delaine Pastor Santos e Rainer Domschke pela ajuda na redação do texto em português.

² O foco da minha pesquisa é primeiramente o estado do Rio de Janeiro. Num segundo passo quero integrar as análises com entrevistas que fiz em Salvador, em 2004, e com entrevistas feitas por pesquisadores brasileiros de várias regiões com os quais estou cooperando.

dependem das chances e restrições específicas relacionadas aos contextos dos quais os atores sociais fazem parte.

As raízes históricas do paradigma do *Life Course Research* são nos Estados Unidos (cf. Giele & Elder, 1998). Nos anos de 1920, Louis Terman conduziu um projeto de pesquisa seguindo os cursos de vida de crianças muito talentosas (*Terman studies of gifted children*). Nos anos 1930, pesquisadores da Escola de Chicago, como William Thomas, conduziram vários projetos com o foco nas histórias de vida. Glen H. Elder, um dos representantes atualmente mais conhecidos, é o responsável pela análise abrangente do projeto “Crianças da época da ‘grande depressão’” (*Children of the Great Depression*), na qual os caminhos de vida de crianças que cresceram na época da depressão dos Estados Unidos nos anos 1930 foram observados com um estudo longitudinal. Hoje em dia, o *Life Course Research* tem uma grande influência na América do Norte³ e na Europa, especialmente na Alemanha⁴.

Life Course Research freqüentemente se refere aos dados quantitativos longitudinais com os quais é possível observar a continuidade e a mudança, os sucessos e derrotas durante certas fases da vida das pessoas. Estes dados servem como base de comparação entre diversos grupos sociais ou entre atores de gerações diferentes. A metodologia mais importante para esta forma de análise quantitativa é o “event-history-analysis” (cf. Allison, 1984; Blossfeld & Prein, 1998). Mas a metodologia do *Life Course Research* tem uma segunda parte importante e complementar, que é a pesquisa biográfica através de entrevistas qualitativas. Essa parte está no centro de minhas pesquisas atuais no Brasil.

A perspectiva do *Life Course Research*

Antes de introduzir os alvos e a metodologia da minha pesquisa, vou resumir brevemente alguns elementos fundamentais do *Life Course Research* com os quais estabeleço os pilares da minha pesquisa:

1. condução da vida cotidiana e orientações biográficas como objetos de pesquisa;

³ Institutos especializados em *Life Course Research* encontram-se, por exemplo, na Universidade de Harvard (Murray Research Center), Cornell (Bronfenbrenner Life Course Center), Berkeley (Institute of Human Development), Carolina do Norte (Carolina Population Center), Minnesota (Life Course Center), Toronto (Institute for Human Development, Life Course and Aging) e Purdue (Center on Aging and the Life Course).

⁴ Institutos especializados em *Life Course Research* encontram-se, por exemplo, na Universidade de Bremen (Graduate School for Social Sciences e Institut für angewandte Biografie- und Lebensweltforschung), FU Berlin (Forschungsgruppe Altern und Lebenslauf) e Max-Planck-Institute for Human Development (Berlin).

2. o significado duplo da biografia;
3. biografia, socialização e o conceito de “Agency”. Acerca das relações entre estrutura e agentes: uma pesquisa sobre desigualdade social, orientada no sujeito.

Condução da vida cotidiana e orientações biográficas como objetos de pesquisa

Já Max Weber apontou para a importância de compreender o sentido subjetivo das ações humanas e de incluí-lo nas análises. Partindo desta suposição básica, tem-se formado há anos na Alemanha uma tradição de pesquisa sociológica que eleva os agentes – suas orientações e modos de agir – a objeto de investigação científica. A este respeito, cabe fazer menção particular às áreas de pesquisa especial (“Sonderforschungsbereiche”) 101 e 333 de Munique, fomentadas pela “Deutsche Forschungsgemeinschaft” (DFG), assim como da área de pesquisa especial 186 de Bremen⁵.

Destacaria principalmente o grupo de pesquisadores vinculado com G. Günter Voß (Universidade de Munique), que ressaltou a importância de análises voltadas para a vida cotidiana (cf. VOß, 1991; VOß & Pongratz, 1997; VOß & Weihrich, 2001). A temática dessas pesquisas é o “agir cotidiano” de pessoas em diversas esferas da vida, ou seja, as relações e articulações de todas as atividades das pessoas nos seus diversos âmbitos da vida (trabalho profissional, família, lazer, formação e cultura etc.). A condução da vida cotidiana deve ser entendida como construção ativa dos indivíduos, mas que precisa recorrer a lógicas particulares nem sempre isentas de contradições, com seus espaços de liberdades e restrições que se oferecem para o agir. Portanto, a condução da vida cotidiana desempenha uma função importante para as pessoas e para a sociedade, apresentando-se a partir de uma perspectiva sociológica como construto apropriado para analisar as relações entre estrutura e agentes. A suposição de fundo desta área de pesquisa sobre condução de vida cotidiana é que valores específicos para determinadas culturas, e eventualmente camadas sociais, se refletem no agir cotidiano. Para este foco também estão voltadas as pesquisas de Thomas Leithäuser (Universidade de Bremen), que se dedica à significância de

⁵ “Sonderforschungsbereiche” são centros de pesquisas formentadas pela “Deutsche Forschungsgemeinschaft”, a instituição central alemã de apoio à pesquisa. O governo alemão abastece estes centros com recursos comparavelmente altos para possibilitar projetos de pesquisa de alto nível e de uma duração longa. Por isso, o estabelecimento de um centro de pesquisa é muito concorrido entre as universidades e a manutenção de um centro de pesquisa está relacionado com a avaliação externa permanente.

“valores no cotidiano” e que realizou trabalhos preliminares para uma comparação entre o Brasil e Alemanha organizando discussões em grupo com pessoas pertencentes a diferentes ambientes sociais.

A análise das articulações entre âmbitos da vida no cotidiano deve ser considerada como um retrato biográfico instantâneo que está inserido num contexto de experiências passadas, bem como de recursos adquiridos, e que deve ser interpretado contra o fundo de expectativas e idéias sobre o próprio futuro. Por isso, as análises com relação à condução da vida cotidiana deveriam ser vinculadas a uma perspectiva biográfica.

O duplo significado da biografia

A instituição da “biografia” tem que ser entendida no duplo significado: de um lado, pela função subjetiva, porque serve de modelo para o indivíduo, dando orientação, e do outro, pela função objetiva, porque funciona como uma instituição regulativa que define as chances sociais.

Na perspectiva da função subjetiva, a instituição da biografia define o que é normal e anormal, bom e mau. Biografias de pessoas que fazem parte da mesma rede social servem como modelo para o indivíduo. Por exemplo, pode ser normal para um filho de pais da classe média, ao terminar o Ensino Médio, ingressar direto em uma faculdade. Para um filho de pais que trabalham como vendedores ambulantes, a biografia normal já é diferente. A referência subjetiva aos conceitos diferentes da biografia influencia o processo individual da antecipação e do planejamento do futuro e nas decisões, como continuar e o que fazer da própria vida. Na função subjetiva a biografia dirige os alvos de uma pessoa. Conceitos de biografia são variáveis em diferentes culturas e em diferentes estratos sociais. É uma pergunta empírica analisar quais conceitos existem e quais são as diferenças características entre estes conceitos.

A biografia tem também uma função regulativa: dependendo da posição biográfica do indivíduo, as chances variam. Por exemplo, só uma pessoa com certificado de segundo grau tem a chance de fazer vestibular, e é necessário o diploma para obter certas posições de liderança. Isso mostra que existem caminhos biográficos estruturados através das instituições de uma sociedade. Estas instituições regularizam o que é um caminho possível ou um caminho normal. Elas têm uma grande importância na reprodução da desigualdade social e variam entre países diferentes. Por exemplo, estar desempregado tem um significado totalmente diferente no Brasil e na Alemanha, porque na Alemanha as instituições do sistema social público e as instituições da família são muito diferentes em relação ao Brasil. Sempre é necessário não só analisar as orientações biográficas dos indivíduos, mas também combinar estes dados subjetivos com

uma análise das chances objetivas mediadas através da função regulativa da biografia. Neste sentido, também é importante ver como os indivíduos percebem as suas chances e restrições no seu contexto social específico.

No exemplo da Alemanha quero mostrar como é importante incluir esta análise da função regulativa da biografia. Porque o padrão do “Life course”, do curso da vida, é muito diferente em relação ao Brasil, também as biografias dos indivíduos se desenvolvem de uma outra maneira. Em primeiro lugar, na Alemanha quase todas as escolas do ensino fundamental são públicas e garantem uma educação básica de alta qualidade. Isso já é um elemento que ajuda a diminuir a reprodução da desigualdade num momento biográfico inicial, porque não existe diferença entre escolas particulares boas, para as quais só os filhos da classe média podem ir, por causa de meios financeiros, e escolas públicas que raramente podem oferecer a mesma qualidade de ensino. Por outro lado, na maioria dos estados federais da Alemanha, depois da quarta série é feita uma grande segregação, com muitas implicações para a futura vida das crianças. Depois de ter passado apenas quatro anos na escola, em média com uma idade de 10 anos, os caminhos das crianças se separam: algumas são indicadas a irem ao “Gymnasium”, a escola mais elevada, outras são indicadas a “Realschule”, o ensino de nível médio, e outras para o “Hauptschule”, com um nível básico. Esta segregação tem grande impacto nas futuras chances, porque só quem termina o Gymnasium e recebe o “Abitur”, depois de mais sete ou oito anos na escola, tem o direito de entrar numa universidade⁶. Esta segregação, que ocorre cedo na vida, pode ser vista como uma instituição que faz parte da reprodução da desigualdade social, porque crianças que cresceram em famílias com um nível de educação intelectual relativamente baixo têm pouco tempo para chegar ao mesmo nível de crianças que desde cedo receberam uma educação promovedora. Em relação à entrada na universidade, existem outras grandes diferenças entre Brasil e Alemanha. Mais uma vez, quase todas as universidades alemãs são públicas e gratuitas. Quem tem Abitur, tem o direito de estudar e entrar na universidade, sem a necessidade de passar num vestibular. Há algumas restrições em disciplinas que são muito populares, mas em princípio tem a regra: os que possuem o “Abitur”, provaram a capacidade de estudar e por isso podem escolher livremente. Falando das instituições que regularizam a biografia na Alemanha, tem que ser chamada atenção para as várias instituições do sistema social, que são essenciais para a idéia do “Welfare State”. Há outras instituições importantes, como a “Berufsausbildung”: certificados federais com perfis de profissões desenvolvidos através do governo, que estruturam de maneira sistemática o mercado de trabalho

⁶ Tem algumas instituições que facilitam que adultos que não terminaram a carreira na escola com o grau “Abitur” possam obtê-lo mais tarde: adultos com educação baixa podem freqüentar cursos à noite de graça para adquirir certificados do tipo da escola mais alta.

e garantem aos indivíduos a aquisição das qualificações que facilitam na hora de empregá-los.

Estes exemplos mostram como é importante incluir uma análise detalhada do contexto social e das instituições relevantes para o curso da vida, mas também entender essas instituições no significado subjetivo: os indivíduos se relacionam com as chances e restrições oferecidas pelo contexto social de uma maneira específica e própria que depende do conhecimento individual adquirido nos processos de socialização.

Biografia, socialização e o conceito de “Agency”

No contexto de uma sociologia voltada para agentes biográficos, Walter R. Heinz (Universidade de Bremen) elaborou o conceito de auto-socialização (cf. Heinz, 2000 e 2002). Este conceito dá conta do fato de que lidar permanentemente com situações da vida em constante mudança constitui um componente fixo na organização biográfica. A lida subjetiva é adequadamente captada pelo teorema da auto-socialização, possibilitando tanto a análise da contribuição própria do agente na organização da sua biografia – contribuição baseada na auto-reflexão e na lida individual com as condições sociais –, quanto na contemplação do agir em relação com o contexto social, a partir de uma perspectiva teórica do curso da vida (cf. Heinz & Krüger, 2001). Pois na lida com contextos sociais, há de se atribuir um papel central aos processos de (auto-)reflexão e de balanços sobre a vida.

Na perspectiva do *Life Course Research*, as ações humanas e o desenvolvimento pessoal têm que ser entendidos como resultados da socialização. A socialização não termina na idade infantil. As pessoas têm que se desenvolver e adaptar durante toda a vida; por isso entendemos socialização como um processo. O indivíduo tem um papel ativo no processo de socialização, porque – baseado nos conhecimentos e valores que adquiriu durante a sua biografia – interpreta especificamente o mundo social. Através do conceito de “Agency” pode ser analisado quais os modos diferentes como os indivíduos percebem as suas chances e restrições na sua situação biográfica, quais são os modos não-refletidos de agir nos contextos sociais e quais alvos e planos biográficos diferentes são desenvolvidos⁷.

⁷ Um exemplo para uma tipologia de diferentes formas de “agency” é a tipologia “Modes of biographical agency in work”, que foi desenvolvida durante minha pesquisa em Bremen, na Alemanha, sobre “Status Passages into Work”. A questão central foi: o que é importante

Acerca das relações entre estrutura e agentes: uma pesquisa sobre desigualdade social, orientada no sujeito

No sentido de Reinhard Kreckel (Universidade de Halle), um dos temas centrais das pesquisas sobre desigualdade é analisar como os indivíduos percebem suas condições de ação, como as interpretam e as relacionam com outros indivíduos, já que esta interpretação e este relacionamento subjetivos referentes a condições de desigualdade possuem uma significação determinante para a reprodução e mudança de condições sociais (cf. Kreckel, 1992). Esta reivindicação exigida das pesquisas sobre desigualdade é, até o momento atual, insuficientemente correspondida na sua prática; está em concordância com a proposta básica da sociologia orientada no sujeito, que visa à reconstrução do sentido de ações a partir da perspectiva dos agentes.

No Brasil há uma ampla carência de estudos empíricos orientados no sujeito, que pesquisem sobre os modos como, neste país, as desigualdades sociais são percebidas pelos agentes e explicadas em termos de causas, e sobre a significância que estes modos de percepção e interpretação possuem para a condução da vida cotidiana e as orientações biográficas.

Para a elaboração da estrutura conceitual da pesquisa, pode-se partir de reflexões de Kreckel. Este distingue entre desigualdade socialmente estruturada em termos de distribuição (desigualdade distributiva) e desigualdade socialmente estruturada em termos de relações (desigualdade relacional). Bens desigualmente distribuídos e relações assimétricas são concebidos como recursos estratégicos. Kreckel distingue quatro tipos: riqueza material, conhecimento simbólico (desigualdade simbólica), assim como organização hierárquica e associação seletiva (desigualdade relacional). Estas dimensões de desigualdade oferecem um referencial para a pesquisa empírica examinando a questão: como é percebida e interpretada a distribuição desigual de riqueza material, de conhecimento simbólico, de posições hierárquicas e relações privilegiadas pelos agentes no seu pensar e agir cotidianos?

para jovens e adultos na entrada no mundo do trabalho e nos primeiros anos da carreira profissional? Identificamos seis tipos que pertencem a três grupos: Career Ambition (Optimizing of Chances, Career Ladder Orientation), Status Arrangement (Wage Worker Habitus, Company Identification), Strive for Autonomy (Self Employed Habitus, Personality Growth).

O projeto da pesquisa “A condução da vida cotidiana e orientações biográficas no Brasil: a construção da (sub)cidadania”

Pergunta da pesquisa

Sinopse

Apesar da sociedade brasileira ser marcada fortemente por condições de desigualdade social, existe uma ampla carência de pesquisas empíricas sobre a questão de como a condução da vida cotidiana e as orientações biográficas de pessoas pertencentes a diferentes camadas sociais contribuem para a reprodução da desigualdade social, e em que medida se diferenciam valores, padrões de condução de vida, objetivos biográficos, assim como a relação com recursos de ação desigualmente distribuídos entre as diversas camadas sociais. Partindo, por um lado, de reflexões teóricas particularmente de Max Weber, Charles Taylor, Reinhard Kreckel e Pierre Bourdieu (cf. Souza, 2003), assim como, por outro lado, de abordagens da teoria biográfica e da teoria do curso da vida (cf. Kühn, 2004), o projeto empírico visa analisar diferenciadamente valores, conduções de vida cotidiana e orientações biográficas de brasileiros em diversos contextos sociais, para relacioná-los com a desigualdade social existente. Tal trabalho é, em primeiro lugar, uma precondição para desenvolver uma teoria de modernização periférica substancial e empiricamente fundada, que possa substituir a tese, refutada por Souza (2000), de que a desigualdade social em países como o Brasil é exclusiva ou principalmente consequência de uma modernização e racionalização ainda não realizada em grau suficiente, pautada pelo modelo de desenvolvimento dos países industriais do “primeiro mundo”. Em segundo lugar, a análise das inter-relações entre desigualdade social e valores, padrões de configuração da condução da vida e da biografia, específicos de grupos sociais no Brasil, cria a base para uma comparação das condições constitutivas de desigualdade social na Alemanha e no Brasil. Uma comparação deste tipo promete a possibilidade de elaborar categorias centrais para uma teoria da desigualdade social que, no contexto de processos de globalização, necessariamente terá que ultrapassar um ângulo de visão restrito à dimensão nacional.

Portanto, no centro da minha pesquisa estão os seguintes focos temáticos:

1. condução da vida cotidiana e orientações biográficas de brasileiros em diferentes contextos sociais;
2. percepção e interpretação da desigualdade social: como são percebidas, explicadas e julgadas as desigualdades sociais dentro da sociedade brasileira. No Brasil as fortes desigualdades sociais são “naturalizadas” e aceitas como fato cotidiano?;

3. comparação Brasil-Alemanha: em que medida é possível transferir conceitos e terminologias das pesquisas referentes à condução da vida, cursos de vida e desigualdade, desenvolvidos na Alemanha, para fins de uma descrição diferenciada da situação brasileira? Em que medida revelam-se lógicas de articulação similares ou diferentes entre diversos âmbitos da vida?

No marco destes focos, as pesquisas seguem uma organização em duas fases:

- primeiramente, trata-se de um levantamento descritivo do *status quo* no Brasil, construindo categorias centrais e eventualmente distinções tipológicas;
- com base neste registro descritivo, são elaboradas possibilidades para realizar uma comparação entre a Alemanha e o Brasil: em que medida mostram-se categorias similares como na Alemanha, em que medida as categorias encontradas nas pesquisas alemãs revelam um condicionamento nacional? Onde é possível verificar semelhanças nos modos de lidar com a desigualdade social e nos padrões de compatibilidade entre âmbitos de vida, e onde existem diferenças?

No que segue, apresento as bases principais para uma fundamentação mais detalhada do meu projeto de pesquisa.

Acerca do debate sobre aceitação da desigualdade social no Brasil

No debate sobre a desigualdade social, freqüentemente tem-se remetido a estruturas denominadas “pré-modernas”, relacionadas com as noções de personalismo, familismo e patrimonialismo. Em contrapartida, no debate brasileiro mais recente defende-se a tese de que a forte desigualdade social no Brasil não se deve precisamente a estruturas pré-modernas, mas tem que ser compreendida como consequência da modernização seletiva, e que especialmente valores e características modernas como impessoalidade, objetividade, individualidade e orientação da prática competitiva levam a desigualdades sociais e sua aceitação no cotidiano. Desde esta perspectiva, a estigmatização do suposto pré-moderno ganha o significado de uma legitimação ideológica.

Neste debate, estabelecem-se referências particularmente a abordagens teóricas de Weber, Taylor e Bourdieu. Weber evidencia a importância cultural de valores e analisa a trajetória vitoriosa da racionalidade, da objetividade, do auto-controle etc. como valores característicos em sociedades ocidentais modernas.

Taylor se ocupa com a significância de valores para a nossa identidade, concebendo-a como uma ordem hierárquica de valores que nos permite distinguir o importante do menos importante. Descreve como desenvolvimento histórico de importância fundamental a orientação da sociedade ocidental para a condução prática da vida cotidiana, que se torna referencial importante para a autodeterminação e a heterodeterminação da própria vida, ou seja, da própria identidade. Além disso, Taylor dá ênfase ao valor que o reconhecimento social possui para a nossa vida, um reconhecimento que inclui e exclui ao mesmo tempo, e que se baseia em valores e padrões de condução da vida compartilhados, identificando outros valores/padrões de condução da vida como “alheios”.

A minha pesquisa parte da explicação que Souza apresenta, teoricamente e historicamente fundada, da desigualdade social no Brasil. Para desenvolver as linhas teóricas das suas hipóteses, Souza se dedica aos processos de modernização no Brasil após a abolição da escravatura. Estes processos estabelecem as bases para uma forte segregação entre os membros de diferentes estratos sociais. Enquanto membros de camadas superiores e da classe média recebem tanto oportunidades de ampla participação na vida pública, como também freqüentam escolas e universidades particulares – e assim entram em contato com valores e normas de países industriais em processos de modernização –, amplos setores das camadas sociais inferiores permanecerão sem uma integração social abrangente. Membros destes grupos sociais não recebem nenhuma educação ou formação sistemática, nem possuem espaços de ação em termos de participação na vida pública.

De acordo com Souza, não é como conseqüência de um atraso, mas precisamente como conseqüência dessa modernização seletiva que se produz, no Brasil, esta sociedade com o elevado nível de desigualdades sociais. Apenas as camadas de classe média e superior adquirem, no processo histórico, as condições psicossociais necessárias para ter sucesso na sociedade brasileira em transformação. Ao mesmo tempo, surge um padrão social de interpretação que relaciona a ascensão e o sucesso pessoal com a disposição a “desempenho próprio”. Por causa disso, aumenta a aceitação da desigualdade social, fazendo que as pessoas de camadas sociais inferiores freqüentemente careçam de reconhecimento social. Isto é fundamentalmente a conseqüência de uma forte segregação entre os diversos grupos sociais. Souza explica esta segregação pela formação de diferentes *habitus* no sentido de Bourdieu. Assim, os valores e padrões de percurso biográfico, específicos dos grupos sociais, implicam ao mesmo tempo o desenvolvimento de objetivos biográficos, preferências culturais, atividades de lazer e redes sociais específicos para estes grupos.

Souza fundamenta suas teses através de uma perspectiva teórica e histórica. No entanto, é apenas através de pesquisas empíricas que suas suposições poderão

ser verificadas, modificadas ou refutadas. Com o meu projeto de pesquisa pretendo trazer uma contribuição significativa a este respeito.

Desenho da pesquisa e metodologia

Acerca do desenho da pesquisa: integração de métodos

O foco central da pesquisa recairá sobre análises qualitativas, já que estas, devido à maior profundidade de campo, são particularmente aptas para revelar relações entre categorias. No entanto, ao mesmo tempo o projeto pretende vincular o inquérito qualitativo com um estudo quantitativo prévio. Um levantamento quantitativo prévio oferece a vantagem de poder averiguar em que medida se diferenciam valores e objetivos biográficos entre pessoas pertencentes a distintos grupos sociais. Conclusões a este respeito não são possíveis com base em pesquisas qualitativas, devido ao número reduzido de casos.

Esse estudo quantitativo prévio poderá servir como ponto de partida para análises qualitativas a serem desenvolvidas a seguir⁸. Pois, apenas com auxílio de um levantamento com questionários padronizados, não é possível investigar como acontece, no percurso das biografias, a gênese de valores e orientações biográficas específicos de grupos sociais, e quais são as relações causais que existem entre a situação biográfica atual, com as estruturas de chances e riscos que ela envolve, por um lado, e padrões de condução da vida e objetivos biográficos, por outro lado. Em contrapartida, um procedimento por duas etapas, como o descrito, aproveita as vantagens metodológicas respectivas que procedimentos quantitativos e qualitativos oferecem.

Estudo quantitativo prévio

Vinculado ao meu projeto, tem sido realizado um estudo quantitativo prévio sob a orientação do Prof. Dr. Jessé Souza no Rio de Janeiro com ajuda de pesquisadores do IUPERJ, e que atualmente está sendo estendido para a cidade de Campos de Goytacazes. No marco do levantamento quantitativo com questionários, não se pretende um inquérito representativo, para o qual o volume da amostragem deveria ter sido maior, mas o objetivo de garantir, mediante uma seleção cuidadosamente fundamentada de critérios de amostragem e a inclusão de um número suficientemente elevado de entrevistados, que o inquérito permitirá deduções fundadas sobre a distribuição de valores e objetivos

⁸ Para uma exposição metodológica mais detalhada referente às chances da integração de métodos, cf. Kluge & Kelle, 2001.

biográficos, que são específicos de grupos sociais, para constituir, desta forma, a base para a seguinte fase qualitativa.

A seleção dos entrevistados se orientou pelas categorias de renda, formação, situação de moradia, estilo de vida e profissão. O objetivo do estudo é selecionar profissões particularmente típicas e freqüentemente exercidas no Brasil. Por esta razão, a seleção se realizou orientada por números fornecidos pelo IBGE. A amostragem reúne pessoas pertencentes às profissões mais exercidas, de diversas camadas sociais. Não são todos os brasileiros que conseguem aprender uma profissão e exercê-la. Por isso foi preciso incluir outras categorias para a seleção da amostragem. Como uma grande e crescente parte da população brasileira mora em favelas, recrutamos uma parte da amostragem por motivo da sua moradia. Finalmente, religião e estilo de vida constituíram outras categorias teoricamente fundadas para a seleção dos participantes no inquérito. Nesse contexto, tratava-se de incluir também grupos extremos no inquérito, para não construir uma imagem unilateral e distorcida do Brasil.

No total, foram entrevistadas 280 pessoas na cidade do Rio de Janeiro, selecionadas conforme os seguintes critérios:

Empregado/a domestico/a (n=20), Manicure/pedicure (n=10), Garçom (n=10), Porteiro (n=10), Taxista (n=10), Empregado da construção civil (n=10), Comerciária (n=10), Vendedor ambulante (n=10), Catador (n=10), Favelado (n=10), Jornalista (n=10), Profissionais livres (n=10), Hip-Hop-Ativos (n=14), Funkeiro (n=10), Prostituta (n=10), Empresário/WebDesigner (n=10), Empresário do mundo gay (n=6), Ongueiro ativista (n=10), Evangélico pobre (n=15), Evangélico de classe média (n=10), Estudante universitário (n=10), Lapeiro boêmio (n=20), Mulher moderna (n=15), Perua (n=10).

Na seleção dos entrevistados, procurou-se garantir uma composição mista do grupo com relação a idade e situação de moradia dentro do Rio de Janeiro. As perguntas foram formuladas numa linguagem comum e compreensível para todos. Durante o levantamento foram lidas aos entrevistados. No centro do inquérito estava o levantamento de dados sobre valores e objetivos biográficos. Os resultados do levantamento com questionários no Rio de Janeiro fornecem uma primeira prova empírica para as teses desenvolvidas por Souza. Assim, mostram-se, nas respostas, claras diferenças em dependência das categorias de formação ou renda. Evidencia-se que objetivos biográficos e valores se diferenciam de fato claramente entre os grupos sociais.

Estudo qualitativo

A ênfase do meu projeto reside na linha de pesquisa qualitativa, já que esta permite captar de forma particularmente diferenciada modos subjetivos de

percepção e interpretação. Pesquisas qualitativas procuram compreender ações sociais através da reconstrução dos modos de ver, dos padrões de interpretação e das orientações de agentes individuais.

É de relevância central para a concepção do ato de compreensão a recorrência a processos individuais de interpretação e atribuição de sentido, realizados pelas pessoas que convivem no mundo social (Schütz, 1974). O ato de compreensão não se torna possível apenas pela observação de ações, mas precisa do conhecimento das intenções envolvidas nas ações por parte dos agentes. A pesquisa qualitativa voltada para a compreensão se esforça por captar e reconstruir, através de agentes individuais, noções cognitivas, tipificações e, portanto, formas específicas da interpretação e percepção do mundo. Ao mesmo tempo, a compreensão do pesquisador não se sustenta somente dos dados a analisar, mas também do seu conhecimento teórico prévio. Ora, também o pesquisador não é nenhuma *tabula rasa*, nenhuma folha em branco, mas percebe o mundo em virtude de seu sistema específico de conceitos e noções, determinado por um saber teórico e biográfico. Portanto, o processo de compreensão se apóia em dois pilares: por um lado, repousa em observações e análises empíricas, por outro em conhecimento teórico prévio. No sentido que caracteriza a compreensão, estas duas fontes se articulam num entrelaçamento de conclusões indutivas e dedutivas (Witzel, 1982).

Conhecimento teórico prévio se traduz particularmente na formulação do fio condutor pelo qual se orientam as entrevistas qualitativas. O fio condutor se articula em três âmbitos temáticos:

- primeiramente, reconstrói-se a condução da vida cotidiana do entrevistado. Poderão ser deduzidos “valores no cotidiano” de significância central;
- a situação biográfica do entrevistado é tratada detalhadamente na entrevista – tanto com relação à vida profissional como à vida privada. A análise destas seqüências de entrevistas possibilita a reconstrução de valores e objetivos biográficos centrais, assim como deduções acerca da gênese de orientações e padrões interpretativos específicos de grupos sociais;
- na fase final, o tema “desigualdade social no Brasil” é tematizado de forma explícita: em que medida os entrevistados percebem distinções sociais, que importância atribuem a estas distinções e como as justificam e explicam? A análise destas seqüências de entrevista permitirá conclusões sobre a questão de se a desigualdade social no Brasil é “naturalizada” e como se poderá explicar a acomodação com esta situação no cotidiano.

Para poder analisar as questões esboçadas, os seguintes âmbitos temáticos se traduziram na elaboração do fio condutor:

- Âmbito temático “Condução da vida e valores no cotidiano”:
 - como é a rotina diária? (durante a semana, no final de semana);
 - aonde âmbitos de vida se relacionam sem problemas, aonde surgem ambivalências e como os entrevistados lidam com estas últimas;
 - qual a significância que possuem valores (por exemplo, sucesso, solidariedade, amor, fidelidade, honestidade, conformidade com as regras) no agir cotidiano ou para a condução da vida e a interpretação da vida social;
 - a que grupos o entrevistado se julga pertencente;
 - com quem há um contato regular;
 - quais regras que se aplicam para o reconhecimento social;
 - como são descritos outros grupos sociais? Que importância têm a vida familiar, os amigos e o lazer para os entrevistados;
 - Quais são os modos de ação mediante os quais se pratica encerramento social? E como se distinguem, a esse respeito, modos de orientação e ação entre pessoas pertencentes a diferentes grupos sociais;
 - como estão estruturadas as relações com pessoas do sexo oposto;
 - como estão estruturadas as relações com membros de outras gerações;

- Âmbito temático “Percurso biográfico & identidade”:
 - quais percursos biográficos os entrevistados descrevem;
 - como os entrevistados interpretam seu próprio percurso biográfico;
 - que profissão os entrevistados exercem;
 - que importância possui o âmbito vital do trabalho para a vida dos entrevistados;
 - Para que objetivos está voltado o desempenho pessoal? O que se manifesta como limite para as expectativas de desempenho;
 - que importância se atribui a sucesso e insucesso;
 - em que âmbitos e em que medida os entrevistados acreditam ter uma influência dirigente sobre o percurso de sua biografia;
 - qual o papel atribuído a estruturas, relações pessoais, religião e imprevisibilidades.

- Âmbito temático “Percepção e interpretação de diferenças sociais”:
 - como os entrevistados descrevem a sociedade brasileira? Como são designadas características em comum e diferenças entre os brasileiros;
 - quais diferenças sociais são designadas;
 - como interpretam a desigualdade social existente no Brasil;
 - que dimensões morais e normativas os entrevistados alegam para explicar distinções sociais;
 - que importância possuem co-gestão e autoridade para os entrevistados;
 - como os entrevistados interpretam diferenças sociais entre países distintos? De que modo se referem à globalização;
 - que importância os entrevistados atribuem à política para suas vidas.

As pesquisas se realizam tanto na cidade do Rio de Janeiro, como também na região do Estado. O Rio de Janeiro oferece, como poucas outras cidades, um quadro das mais violentas desigualdades sociais. Portanto, para pesquisas empíricas, o Rio de Janeiro oferece um marco ideal para poder reconstruir a percepção subjetiva da sociedade por parte de membros das mais diversas camadas. Nos limites de um estudo restrito apenas à cidade do Rio de Janeiro, existiria o risco de resultar um quadro distorcido que não seria característico nem para o Brasil, nem para o estado do Rio de Janeiro. Pois o Rio de Janeiro possui um estatuto especial em muitos aspectos (por exemplo, rendas acima da média, elevadas taxas de criminalidade, contato intenso com turistas estrangeiros). A extensão do estudo, da cidade para o Estado, traz a vantagem de poder levantar dados empíricos tanto em regiões de caráter mais rural e agrário, como em cidades menos destacadas na ribalta do interesse do turismo e da mídia. Pretendemos aproveitar este fato com a realização de entrevistas na cidade de Campos, como segunda maior cidade do Estado, e em localidades menores nos seus arredores.

A seleção das pessoas para a entrevista se efetua com base no estudo quantitativo. É importante, a este respeito, incluir um amplo espectro de pessoas procedentes de camadas sociais inferiores, bem como da classe média. Para poder captar diferenças específicas ligadas ao sexo, haverá de distinguir entre territórios tipicamente masculinos, tipicamente femininos e de caráter misto. Além disso, deverão fazer parte do estudo formas particularmente típicas de vida e de profissão, como também tipos especiais, para registar interpretações contrastantes da sociedade. As entrevistas centradas em problemas (Witzel, 1982 e 2000) são realizadas num ambiente pessoal, a maior parte na casa dos entrevistados ou no local de trabalho, caso ali seja possível uma conversa tranqüila. Uma entrevista, via de regra, dura aproximadamente 90 minutos.

Conclusão

Com a apresentação do projeto eu queria dar um exemplo em que a metodologia da pesquisa qualitativa e uma perspectiva do *life course research* podem ser úteis para a análise do tema das desigualdades sociais. Este tema, que já é muito importante, se tornará mais relevante ainda em virtude dos processos de globalização atualmente em andamento. Uma consequência para a Sociologia – e ao mesmo tempo grande desafio – é desenvolver categorias teóricas e empiricamente aprofundadas com as quais os processos de reprodução das desigualdades e de mudanças sociais podem ser analisados de uma perspectiva transnacional.

Para enfrentar este desafio se necessita de mais estudos empíricos que comparem as instituições e as orientações biográficas entre vários países, e relacionem estes resultados com análises teóricas. Especialmente faltam estudos longitudinais que integrem métodos quantitativos e qualitativos. Diante deste desafio, meu pequeno projeto empírico não pretende oferecer soluções gerais. O alvo é incitar e animar a articulação de discussões e abordagens teóricas relacionadas à desigualdade social com pesquisas empíricas baseadas em uma perspectiva biográfica. Se no futuro mais pesquisas serão realizadas com este foco, se abrirá a possibilidade de desenvolver e aprofundar reflexões teóricas à base de um conhecimento empírico amplo. Entendo o meu projeto como um elemento. Os primeiros resultados serão publicados no fim do ano 2005.

Referências

- ALLISON, Paul D. (1984). *Event History Analysis. Regression for Longitudinal Event Data*. Beverly Hills: Sage.
- BLOSSFELD, Hans-Peter & PREIN, Gerald (eds.). (1998). *Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis*. Boulder: Westview Press.
- GIELE, Janet Z. & ELDER, Glen H. (eds.). (1998). *Methods of Life Course Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks: Sage.
- HEINZ, Walter R. (2002). Self-Socialization and Post-Traditional Society. In: R.A. Settersten Jr. & T.J. Owens (eds.). *New Frontiers in Socialization*. New York: Elsevier, p.41-64.
- HEINZ, Walter R. (2000). Selbstsozialisation im Lebenslauf. Umriss einer Theorie biographischen Handelns. In E. M. Hoerning (Hrsg.). *Biographische Sozialisation*. Stuttgart: Lucius & Lucius, p. 165-186.
- HEINZ, Walter R. & KRÜGER, Helga. (2001). The Life Course: Innovations and Challenges for Social Research. In: *Current Sociology*, 49 (2), 29-45.
- KLUGE, Susann / KELLE, Udo (Hrsg.). (2001). *Methodeninnovation in der Lebenslaufforschung. Integration qualitativer und quantitativer Verfahren in der Lebenslauf- und Biographieforschung*. Weinheim: Juventa.

- KRECKEL, Reinhard. (1992). *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Campus.
- KÜHN, Thomas. (2004). *Berufsbiografie und Familiengründung. Biografiegestaltung junger Erwachsener nach Ende der Berufsausbildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- SCHÜTZ, Alfred. (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SOUZA, Jessé José Freire de. (2003). *A construção da sub-cidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- SOUZA, Jessé José Freire de. (2000). *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UnB.
- VOß, G. Günter. (1991). *Lebensführung als Arbeit. Über die Autonomie der Person im Alltag der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- VOß, G. Günter / PONGRATZ, Hans J. (Hrsg.). (1997). *Subjektorientierte Soziologie. Karl Martin Bolte zum 70. Geburtstag*. Opladen: Leske + Budrich.
- VOß, G. Günter, / WEIHRICH, M. (Hrsg.). (2001). *Tagaus - Tagein. Neue Beiträge zur Soziologie alltäglicher Lebensführung (Arbeit und Leben im Wandel. Schriftenreihe zur subjektorientierten Soziologie der Arbeit und der Arbeitsgesellschaft Bd. 1)*. München, Mering: Hampp.
- WITZEL, Andreas. (2000). The problem-centered interview. In: Forum Qualitative Sozialforschung (FQS) [Online-Journal], 1(1). Online available: www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-00/1-00witzel-e.htm.
- WITZEL, Andreas. (1982). *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt, New York: Campus.

RESUMO

Desigualdades sociais e sub-cidadania na perspectiva do Life Course Research: a condução da vida cotidiana e orientações biográficas no Brasil

Neste artigo apresento um projeto empírico que estou atualmente conduzindo no Brasil. O foco do projeto é a questão de como as desigualdades sociais podem ser analisadas através de entrevistas qualitativas centradas no tema da vida cotidiana e nas orientações biográficas. O artigo resume brevemente alguns elementos fundamentais do *Life Course Research* antes de introduzir os alvos e a metodologia da pesquisa. Partindo, por um lado, de abordagens baseadas no *Life Course Research* e, de outro lado, de reflexões teóricas particularmente de Max Weber, Charles Taylor, Reinhard Kreckel, Pierre Bourdieu e Jessé Souza, o projeto empírico visa analisar diferenciadamente valores, conduções de vida cotidiana e orientações biográficas de brasileiros em diversos contextos sociais, para relacioná-los com a desigualdade social existente. A análise das inter-relações entre desigualdade social e valores, padrões de configuração da condução de vida e da biografia, específicos de grupos sociais no Brasil, cria a base para uma

comparação das condições constitutivas de desigualdade social na Alemanha e no Brasil. Uma comparação deste tipo promete a possibilidade de elaborar categorias centrais para uma teoria da desigualdade social que, no contexto de processos de globalização, necessariamente terá que ultrapassar um ângulo de visão restrito à dimensão nacional.

Palavras-chave: Life Course Research; sub-cidadania; vida cotidiana; desigualdade social

ABSTRACT

Social inequalities and sub citizenship from the perspective of Life-Course Research: Everyday life conduct and biographical orientation in Brazil

This article presents an empirical project which I am at present conducting in Brazil. The focus of the project is on the question of how social inequalities can be analyzed by means of qualitative interviews centered on the theme of everyday life and biographical orientation. The article summarizes briefly the fundamental aspects of Life Course Research before introducing the object and research methodology. Starting, on the one hand, from approaches based on Life Course Research and on the other from the theoretical reflections particularly of Max Weber, Charles Taylor, Reinhard Kreckel, Pierre Bourdieu e Jessé Souza, the empirical project offers a differential analysis of values, everyday life conduct and biographical orientations of Brazilians in diverse social contexts in order to relate them with existing social inequality. The analysis of the relations between social inequality and values, life conduct configurations and biography specific to social groups in Brazil creates a base for a comparison of the constitutive conditions of inequality in Germany and Brazil. A comparison of this type promises the possibility of elaborating key categories for a theory of social inequality that, in the context of globalization, will necessarily have to transcend an angle of vision restricted to the national dimension.

Keywords: Life Course Research; sub-citizenship; everyday life; social inequality

Recebido para apreciação: janeiro de 2005

Aprovado para publicação: fevereiro de 2005

PROCESSO COMUNICACIONAL E INTERSUBJETIVIDADE EM GABRIEL TARDE

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

A Sociologia de Gabriel Tarde tem por objetivo principal a compreensão da relação entre os indivíduos e a sociedade através das relações intersubjetivas¹. Um espaço de subjetividade que se realiza, na sua forma comunicacional, pela e através da troca intersubjetiva.

Esta forma de fazer sociologia dá primazia aos indivíduos na relação social, enquanto criação e formação de processos sociais sempre instáveis. Esses processos de instabilidade são fundamentais na análise sociológica em Tarde porque indicam o sentido permanente de criação das ações sociais.

As ações sociais, por sua vez, são vistas e sentidas como produtos das relações entre subjetividades. Subjetividades que, ao interagirem, fundam de forma simultânea espaços de acomodação ou de resistências.

Os processos sociais na análise tardiana vivem a todo o momento, neste sentido, tensionados por forças da conservação e da inovação. Nunca se determinam em si e por si mesmos, mas, sempre, de forma conflitual, habitam um espaço de adaptação ou de adequação dependente do conjunto hegemônico das forças em interação em um momento dado.

A relação tempo-espaço deste modo é fundamental para a análise tardiana. Nela se locam as possibilidades objetivas oriundas das trocas entre subjetividades e das tensões delas resultantes. Tensões estas, por sua vez, movimentadas pelas acomodações a um projeto possível produzido pelas alianças entre as forças em relação e as novas formas e sentimentos de inovação dela advindos.

Análise social em Tarde: categorias fundamentais

Na tentativa de ampliar as bases compreensivas de seus estudos e pesquisas, Tarde enfatiza o jogo de três categorias. Categorias por ele consideradas como fundamentais e que administram em seu jogo circular contínuo todos os

¹ Para uma introdução à obra de Gabriel Tarde em português ver, Koury (2003) e Vargas (2000).

fenômenos sociais. Estas categorias são as da repetição, da oposição e da adaptação (Tarde, 1898b).

A categoria da oposição para Tarde equivale, exclusivamente, à figura sob a qual uma diferença se distribui na repetição para limitar esta e abri-la a uma nova ordem ou a um novo infinito. Por exemplo, quando os homens se opõem no processo interativo (Tarde, 1898b, p. 136), parecem renunciar a um processo de crescimento dado ou a um processo de multiplicação para formar totalidades limitadas, optando por séries indefinidas.

O que permite, assim, a constituição de infinitos de uma outra espécie. Ou, o que é o mesmo, uma repetição de outro caráter e formato que, se de um lado, adapta-se ou acomoda-se, logo se volta contra ela mesma, em novas oposições, e assim sucessivamente (Tarde, 1897 e 1898b).

A adaptação, por sua vez, é uma categoria sob a qual correntes de repetição se cruzam e se integram numa repetição superior. Os processos repetitivos não se desenrolam, deste modo, sem uma resistência individual e coletiva. A tensão provocada pelo processo de resistência quer individual, quer coletiva, implica no processo criativo da ação subjetiva em interação, o que Tarde chama de inovação.

Tarde chega a afirmar que são os processos inovadores, em constante oposição à adaptação, que inventam e reinventam o social. Esta reinvenção se dá a partir da resistência dos que se recusam a imitar ou adaptar-se às formas pensadas como convencionais em um tempo e espaço determinado.

A repetição, que se estabelece ou acomoda-se através de um processo de imitação, não se faz, deste modo, sem a resistência e sem a oposição (Tarde, 1897). Um processo ou uma ação de oposição sempre é seguido, por sua vez, por uma nova ação e um novo processo de adaptação da sociedade, dos grupos e dos indivíduos (Tarde, 1898b).

É esta adaptação que permite uma estabilidade provisória. Equilíbrio tênue que, por sua vez, será sempre desestabilizado no processo de surgimento de uma nova diferença ou invenção, realizada pela oposição e resistências ao já instituído, e assim por diante.

A invenção ou diferença para Tarde (1890), deste modo, aparece entre repetições, e cada repetição supõe uma diferença de mesmo grau que ela. Tarde, neste sentido, segundo Deleuze (1898b, p. 137), vê

...a imitação como a repetição de uma invenção, a reprodução como repetição de uma variação, a irradiação como repetição de uma perturbação, a somação como repetição de um diferencial (...).

A sociedade, segundo Tarde, desta maneira, pode ser definida pelo processo de imitação².

A invenção, para Tarde, contudo, não é uma ação simplesmente individual. Afirmar em um dos seus mais importantes textos, (1890, p. 86), que a invenção “atravessa o indivíduo”, o que significa dizer que as novas ações individuais não são a demonstração exclusiva de uma subjetividade especial, pois a influência externa está também presente enquanto expressão imitativa.

Para Tarde (1890, p. 91), a configuração de um social aparece como

...uma coleção de seres com tendência a se imitarem entre si, ou que, sem se imitarem, atualmente, se parecem, e suas qualidades comuns são cópias antigas de um mesmo modelo.

Nesta definição, Tarde atenta para um conceito importante na sua análise sociológica que é o conceito de intersubjetividade.

As produções humanas erigidas do contato comunicacional entre subjetividades individuais fundariam instâncias regulares e de regulação. Instâncias estas que agiriam e movimentariam o espaço comum criado, isto é, o ambiente societário.

Este movimento regular, e, respectivamente, impelido pelos processos regulatórios nele formados, se faria através de repetições. Repetições, é bom frisar, como um movimento que se processa sempre em choque com as novas interfaces dos processos de interação entre subjetividades, e das leis lógicas da imitação.

Segundo Antunes (2003, p. 7), então, as leis lógicas da imitação atuam quando uma inovação é considerada por uma subjetividade individual como mais proveitosa ou adequada do que as demais. A categoria de intersubjetividade é pensada, deste modo, como uma consequência das trocas comunicacionais e ações interativas estabelecidas entre subjetividades relacionais.

Comunicação social e o processo de intersubjetividade

A intersubjetividade é, para Tarde (1901, p. 47), uma consequência da natureza sócio-comunicativa dos indivíduos. O elemento comunicacional reforça a ação criativa dos sujeitos na fundamentação objetiva de um social dado. Indica, ao mesmo tempo, que um mesmo processo social só pode ser pensado por

² Gabriel Tarde exerceu grande influência nos interacionistas da Escola de Chicago, nas quatro primeiras décadas do século XX, a categoria de imitação tendo servido para definir o conceito de atitude, nos estudos de Thomas e Znaniecki sobre o processo de migração e adaptação camponesa da Polônia para os Estados Unidos, e os trabalhos de Robert Park sobre os espaços de interação entre os *mass media* e a vida democrática.

uma perspectiva que leve em conta as trajetórias objetivas dos resultados das esferas de acomodação, vitoriosas ou hegemônicas no choque entre diversas tendências subjetivas, ou projetos individuais em intercurso.

Tarde (1890, p. 111) pensa os indivíduos, deste modo, como sendo supra-sociais, antes de sociais. Distancia-se, assim, na sua análise do caminho objetivista e holista de análise sociológica traçado por Durkheim, seu conterrâneo e contemporâneo (Romero, 1969 e Vargas, 2000). Este distanciamento crítico reforça as esferas da ação criativa das subjetividades em interação e do choque acomodativo das subjetividades em troca aos elementos compartilhados e já estabelecidos, através da tendência à repetição e à lei universal da imitação.

Tarde, em *Les Lois de l'imitation. Etude Sociologique* (1890), sua obra mais conhecida, defende uma sociologia do pluralismo das relações dinâmicas entre indivíduos e grupos sociais na formação societária de uma forma bem explícita. Condena, também e ao mesmo tempo, as teorias objetivistas, organicistas e evolucionistas da sociedade. Marsden (2000, p. 54), ao analisar os caminhos e proposições metodológicas tardianos, afirma que Gabriel Tarde oscila entre a análise de um individualismo subjetivo e a da comunicação intersubjetiva, sendo uma ou outra dominante, no conjunto da sua obra.

Marsden dispõe esta oscilação quando afirma que a construção sociológica tardiana tende a enfatizar, em alguns momentos, a ação da categoria da invenção e a ação subjetiva como propiciadoras da criação societal e, em outras ocasiões, os resultados objetivos da comunicação intersubjetiva como anclares da construção social. Este balanço, contudo, acredita, é mais aparente do que real.

De fato. Através de um desenho analítico mais acurado dos caminhos metodológicos dispostos na obra de Tarde, vê-se que ele enfoca não um ou outro momento, mas informa que são os choques entre a adaptação e a inovação que dão movimento, definição e sempre indefinição, enquanto determinação de momentos tempo-espaciais específicos e passíveis de superação, ao processo social.

Movimentos conflituais da imitação e o processo de inovação

Os movimentos conflituais existentes nas leis lógicas da imitação, onde estão presentes a repetição e o seu contrário, induzem uma continuidade da ação sobre o que já foi estabelecido socialmente. Dispõe, também e ao mesmo tempo, possibilidades temporal e espacialmente delimitadas da construção social presentes através das agências e agendas projetivas das subjetividades no jogo comunicacional, base micro da criação social.

A análise sociológica, assim, para Tarde, tem que partir e buscar

compreender os processos imitativos objetivados de uma tendência hegemônica, de um social dado, através das ações projetivas de interesses subjetivos na troca com outros sujeitos da ação. Nas tensões resultantes da troca entre os elementos objetivados na prática intersubjetiva e os interesses subjetivos que se fazem presentes como movimento societal, deste modo, se fundamentaria a análise social.

Análise que parte do levantar e mapear os padrões acumulados das trajetórias societárias dispostos em uma sociedade específica. Padrões estes, hegemônicos ou de trajetórias vencidas e que passeiam como fantasmas frente aos padrões preeminentes, ou ainda, aqueles em busca de afirmação, como novidade, ou mesmo de acomodação através da imitação e adaptação a cada momento contínuo das ações dos homens enquanto subjetividades.

Tarde vê nos processos de imitação e adaptação a característica constante do fato social. Esta característica é tida como constante porque, se olhada para trás como elementos sócio-históricos acumulados de uma sociedade dada, perfaz os caminhos hegemônicos traçados na dura disputa entre interesses subjetivos em relação e que formam e fundamentam o jogo societário. O jogo societário, portanto, formado e instaurado através da ação comunicativa presente e fundante da intersubjetividade, como prática objetivada das alianças ou dominações resultantes das ações entre subjetividades.

A imitação para Tarde, deste modo, encontra-se ligada ao processo de identificação, em suas múltiplas e possíveis direções de propagação. Este processo de identificação, porém, se serve, de um lado, como elemento estruturador de um olhar contemporâneo de um tempo e de um espaço específico, ocupa também e, sobretudo, de outro, o vasto terreno que vai das categorias de dominação a de controle e influência, indo até às categorias de resistência e de contra-repetição.

A categoria da imitação é, para Tarde, portanto, uma fonte de oposição e de inovação. Segundo Vargas (2000, p. 224) cada progresso do saber “*tende a nos convencer de que todas as semelhanças são devidas a repetições*”.

O sujeito da ação ao imitar, repassa todas as formas sociais dispostas como dominantes e que o colocam como ser no mundo. Ser no mundo porque, também, produto de práticas societárias anteriores que se fizeram hegemônicas, buscando adaptar suas necessidades ou projetos e interesses a elas. Ao assim agir, procurando se adaptar às situações já criadas através das disposições projetivas em processo de ação, por ele acionadas, inova. Esta inovação não é outra coisa, porém, do que uma busca de adaptação à tendência dominante de sua necessidade.

Recorre, deste modo, ao passado. Esta recorrência o impele, enquanto ser no mundo, para as ações do presente, enquanto necessidades a serem satisfeitas, ao mesmo tempo em que mapeia o futuro enquanto palco de novidades a vir, advindas das ações em tensão entre presente e passado. Inventa, pois, ao procurar adaptar-se e imitar os processos hegemônicos no processo de repetição.

A invenção, destarte, é a conseqüência factual de interações subjetivas, obtidas no jogo conflitual com a intersubjetividade objetivada socialmente. A ação subjetiva individual é pensada, então, conseqüentemente, nos termos de um gerenciamento de processos relacionais, e como um processo sempre inovador.

A ação entre subjetividades, portanto, é vista por Tarde, no conjunto de sua obra e, principalmente, nos estudos *La Logique Sociale* (Tarde, 1895b) e *Études de Psychologie Sociale* (Tarde, 1898a), como a adaptação social elementar. Elementar, por ser capaz de se espalhar e se fortificar em uma série circular envolvendo as categorias de repetição, oposição e adaptação.

O processo intersubjetivo é assumido e ao mesmo tempo questionado pelos sujeitos da ação, no processo incessante de repetição e imitação. As margens conflituais, nesse sentido, são sempre alarguecidas ou estreitadas de acordo com as soluções imitativas, postas em prática pelos indivíduos em relação, em um processo de repetição.

No simples ato de escolher uma cor que melhor se adequa a um espaço delimitado, por exemplo, os indivíduos dispostos na ação põem-se em sintonia com todo um passado estético. Passado que orienta as cores no presente e projeta os indivíduos, enquanto estética do lugar, ao espaço que pretendem pintar.

Nesse momento forjam possibilidades e mapeiam o futuro com as tendências a escolher e a, por fim, escolhida. O que faz sobrepujar a categoria de adaptação à de oposição.

A categoria de oposição, assim, nos movimentos circulares que marcam o jogo interativo das ações subjetivas, pode ser eliminada ou apaziguada no processo mesmo de sua própria expansão. O que a leva a estreitar-se ou alargar-se e, em um dos seus caminhos de imitação, reencontrar-se em uma nova invenção (Tarde, 1895b). É a repetição, desta forma, que existe para a diferença.

Em *L'Opposition Universelle*³ Tarde (1897, p. 445) afirma que nem a oposição e nem mesmo a adaptação traduzem a representação da diferença em si mesma. Isto é, como aquela diferença que a nada se opõe e que de nada serve, ou como a diferença que se estabelece como o fim das coisas. O processo de repetição, assim, ao aprofundar-se nesta concepção, se localiza entre duas diferenças e executa um movimento de passagem constante de uma ordem de diferença a outra.

Tarde, nos *Essais et Mélanges Sociologique* (1895a), informa que o processo de repetição executa o movimento intercambial entre várias ordens de diferenças,

³ Ver a tradução do capítulo VII deste livro, denominado “A oposição e a adaptação”, publicado na RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 2, n. 4, abril de 2003. <http://www.rbse.org3.net>. Ver, também, a tradução de *Les Lois Sociales*, publicada na mesma RBSE em três partes: v. 3, n. 9, de dezembro de 2004; v. 4, n. 10, de abril e n. 11, de agosto de 2005.

como, por exemplo, a oscilação da diferença externa à diferença interna, da circulação entre a diferença elementar à diferença transcendente, ou da diferença infinitesimal à diferença pessoal e monadológica. A repetição, portanto, ao ter por objetivo apenas ela mesma, pode ser definida como o processo pelo qual a diferença não aumenta nem diminui, mas vai se individualizando.

O processo de invenção marca, deste modo, a conjugação ou a conexão de diversos cursos de confiança e volição, diferente dos processos de oposição e imitação. O primeiro processo diferencial, a oposição, traz marca da influência de uma direção sobre outra, através de um embate binário. O segundo processo, de imitação, por sua vez, indica o acesso ou difusão de um caminho de crença e de aspirações. O que se repete, assim, o que se alastra, não são as sensações, ou modelos de comportamento ou, ainda, representações, pois essas noções são unicamente produtos das intersecções de sensações e representações.

A Sociologia de Gabriel Tarde

Para Deleuze (1898b, p. 269) é inteiramente falso reduzir a sociologia de Gabriel Tarde a um psicologismo ou mesmo a uma psicologia social. O objeto da sociologia de Tarde é, portanto, o estudo dos fluxos de crenças, confianças, aspirações, anseios e desejos no espaço societal.

O espaço, portanto, encontra-se centrado em meio a um mapeamento dos campos tangenciais de confiança e de anseio e aspiração. Compõe, nesta direção, uma temática distinta do estudo macrossociológico e holístico das representações coletivas de Durkheim ou da construção analítica dos tipos ideais e de ação social de Weber.

O que Tarde censura em Durkheim, então, é o seu pressuposto de tomar como dado o que é preciso explicar, a similaridade entre os indivíduos sociais. O campo analítico tardiano combate, assim, a visão de uma realidade *sui generis* e exterior aos indivíduos sociais durkheimiano.

Coloca como alternativa para esta tendência analítica a dimensão teórica de que a sociedade é constituída pelas interações simples e pequenas invenções de homens comuns. Interações que interferem entre correntes imitativas, adaptando-se, resistindo e reformulando a lógica social a cada novo conjunto de movimentos inter-relacionais (Tarde, 1897).

A subjetividade e as emoções, deste modo, para Tarde são resgatadas como elementos presentes e significantes dos indivíduos sociais e das suas inter-relações com outros sujeitos sociais. Instaura, destarte, uma outra forma de olhar para o social. Forma esta, por sinal, bastante significativa para a análise das ciências sociais e, principalmente, para as análises sociológicas e antropológicas.

A proposta tardiana de análise do social remete, portanto, para a acuidade

crítica das micro-situações e das micro-relações sociais. Micro-relações e micro-situações que não se estabelecem, necessariamente, apenas, entre dois indivíduos, mas que já se encontram em processo de gestação criativa em um e cada indivíduo social relacional de um tempo e espaço singular.

O que amplia o debate sobre o social para as ações constitutivas das relações entre emoção e formas de sociabilidade, emergidas em cada singularidade histórica específica. Expande, assim, as discussões sobre a sociedade, quando a entende como um espaço de subjetividade que se realiza, na sua forma comunicacional, através das trocas intersubjetivas e intersíquicas.

Através do método de micro-análise e da subjetividade, Tarde busca compreender como se elabora continuamente a construção e a constituição do social. Edificação alcançada através das relações entre sujeitos singulares e suas inter-relações, movidos por um processo dialético constante entre as categorias da diferença e da repetição.

A elaboração teórica e metodológica de Gabriel Tarde, enfim, permite entender *como e porque* a repetição soma e integra pequenas variações do mesmo transformando-o em diferentes formas e possibilidades organizativas de intersubjetividades, em um social dado. Busca, portanto, resgatar, o que ele chama em *La Logique Sociale* (1895b), de o diversamente diferente.

Para finalizar

A obra de Tarde, atualmente, vem sendo re-visitada internacionalmente e, desde a década de noventa do século passado, reeditada. O conjunto de seus trabalhos tem sido considerado como precursor na análise da subjetividade e das emoções, como elementos significativos para o entendimento da sociedade. Analisado, também, como obra fundamental para as pesquisas atuais que procuram ampliar os campos de compreensão sobre o processo de formação do indivíduo e da individualidade contemporânea.

A releitura da obra de Tarde, deste modo, é fundamental para aqueles que enveredam pela sociologia e antropologia da emoção (Koury, 2004), e procuram desvendar os pressupostos lógicos das formas possíveis de sociabilidade e, especificamente, da sociabilidade Ocidental.

Referências

- ANTUNES, Marco Antônio. (2003). *Público, Subjetividade e Intersubjetividade em Gabriel Tarde*. <http://bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-gabriel-tarde.html>. Texto retirado da internet em 15 de fevereiro de 2003.
- DELEUZE, Gilles. (1998). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2004). *Introdução à Sociologia da Emoção*. João Pessoa: Manufatura / GREM.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). "A Sociologia de Gabriel Tarde: notas introdutórias". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 4, p. 125-133. <http://www.rbse.ig3.net>.
- MARSDEN, Paul. (2000). "Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation". *Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission*, n. 4, p. 50-63.
- ROMERO, Sylvio. (1969). "Ensaio de Filosofia do Direito". *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- TARDE, Gabriel. (2004-05). "As Leis Sociais. Esboço de uma Sociologia". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. (Texto publicado em três partes). Primeira parte: *RBSE*, v. 3, n. 9, p. 305-339, dezembro de 2004; segunda parte: *RBSE*, v. 4, n. 10, p. 78-103, abril de 2005; terceira e última parte: *RBSE*, v. 4, n. 11, p. 285-326, agosto de 2005. <http://www.rbse.ig3.net>.
- TARDE, Gabriel. (2003). "A oposição e a adaptação". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 4, p. 149-163. <http://www.rbse.ig3.net>.
- TARDE, Gabriel. (1901). *L'Opinion et la Foule*. Paris: Félix Alcan.
- TARDE, Gabriel. (1898a). *Etudes de Psychologie Sociale*. Paris: Giard et Brière.
- TARDE, Gabriel. (1898b). *Les Lois Sociales*. Paris: Félix Alcan.
- TARDE, Gabriel. (1897). *L'Opposition Universelle*. Paris: Félix Alcan.
- TARDE, Gabriel. (1895a). *Essais et Mélanges Sociologiques*. Paris: Ed. Maloine.
- TARDE, Gabriel. (1895b). *La Logique Sociale*. Paris: Félix Alcan.
- TARDE, Gabriel. (1890). *Les Lois de L'Imitation. Etude Sociologique*. Paris: Alcan.
- VARGAS, Eduardo Viana. (2000). *Antes Tarde do que nunca. Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

RESUMO

Processo comunicacional e intersubjetividade em Gabriel Tarde

Este ensaio discute a importância da obra de Gabriel Tarde para as Ciências Sociais e, especificamente, para a Antropologia e a Sociologia das Emoções. Compreende a relação entre os conceitos tardianos de intersubjetividade e comunicação social, através das categorias lógicas de repetição, oposição e adaptação, por ele consideradas fundamentais na administração dos fenômenos sociais. Busca contribuir, assim, para a importância de uma releitura da Sociologia de Gabriel Tarde na contemporaneidade, enfatizando a dimensão teórica presente e essencial à leitura do social tardiano, de que as

sociedades são constituídas através das interações simples dos homens comuns. Os quais, na procura de adaptarem-se, resistem e reformulam a lógica social a cada novo conjunto de movimentos inter-relacionais.

Palavras Chaves: Gabriel Tarde; subjetividade; intersubjetividade; comunicação social

ABSTRACT

Communicational process and intersubjectivity in Gabriel Tarde

This essay discusses the importance of the work of Gabriel Tarde for the Social Sciences and, specifically, for the Anthropology and the Sociology of Emotions. It explains the relation between Tarde's concepts of inter-subjectivity and social communication, through the logical categories of repetition, opposition and adaptation, considered by Tarde the basics in the management of social phenomena. It seeks to contribute thus towards a contemporary re-reading of the sociology of Gabriel Tarde, emphasizing the theoretical dimension essential to the Tarde's reading of the social; that societies are constituted through the everyday interactions of common men. The latter, in the process of adapting, resist and reformulate the social logic to each new set of inter-relational movements.

Keywords: Gabriel Tarde; subjectivity; inter-subjectivity; social communication

Recebido para apreciação: novembro de 2005

Aprovado para publicação: março de 2005

FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA? EM TORNO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY¹

Giovanni da Silva de Queiroz

Neste texto defendemos a visão de filosofia de Richard Rorty de algumas críticas que lhe foram endereçadas. Estas críticas situam-se em duas perspectivas: numa delas, o pensamento rortiano está comprometido com uma visão pós-moderna incapaz de fazer uma crítica adequada ao capitalismo e, em outra perspectiva, o pensamento rortiano cai num relativismo equivocado. Procuo mostrar que ambas as perspectivas surgem de um desejo de dar um fundamento metafísico à filosofia, isto é, de um desejo de encontrar um fundamento para a filosofia que esteja além da contingência à qual estamos inseridos – desejo que se alimenta de uma realidade não-humana a partir da qual se julga as práticas e instituições humanas. A preocupação com a linguagem insere-se na filosofia contemporânea a partir dos limites encontrados no conceito de representação, característico da filosofia moderna iniciada por Descartes. Rorty é herdeiro desta tradição, a filosofia lingüística, embora alguns os qualifiquem como filósofo pós-analítico, e, no debate contemporâneo acerca do “problema do fundamento”, é contraposto a outros filósofos da tradição analítica (Putnam e também Habermas). Acredito que sua insistência no desejo de solidariedade, na busca por alargarmos o universo daqueles a quem chamamos de “nós” e no conceito deflacionista de verdade, que vem a ser tão somente um elogio a crenças que não estão em disputa, são os instrumentos que temos para lidar com nossa crença de que não podemos retornar às dicotomias tradicionais da metafísica (essência e aparência, númeno e fenômeno), nem às dicotomias tradicionais da epistemologia (sujeito e objeto, opinião e conhecimento, ciências naturais e ciências humanas), nem escapar de nossas peculiaridades históricas, culturais e temporais.

¹ Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no evento Quintas Sociais, promovido pela Coordenação do Curso de Graduação em Ciências Sociais e pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFPB. Agradeço ao Prof. Dr. Terry Mulhall pelos comentários e observações oferecidos na ocasião e o debate que se seguiu serviu para que eu aprimorasse argumentos. Agradeço, ainda, as observações de um *referee* anônimo.

O problema

Dois textos de autores brasileiros, apoiados em tradições filosóficas distintas, discutem o pensamento de Richard Rorty. O primeiro deles é uma resenha de *Para realizar a América*². A autora, Suze de Oliveira Piza, faz uma pequena apresentação de Richard Rorty, dizendo ser um dos filósofos mais festejados no meio acadêmico contemporâneo; que ele se apresenta como burguês liberal pós-moderno (ou como liberal romântico burguês), que acredita em reformas gradativas que façam avançar a solidariedade, a justiça econômica e a liberdade dos cidadãos. Este liberalismo reformista, segundo a autora, não tem necessidade de nenhuma fundação filosófica; assim, não postula como necessária a elaboração de uma teoria sobre a injustiça social, mas tão somente um alargamento da sensibilidade (o sentimento de solidariedade, capaz de fazer um grupo identificar-se com o “outro”) e compromete-se com um desejo de reduzir a crueldade, mediante a utilização de um vocabulário adequado, “marcando a preocupação da corrente filosófica pragmatista com a linguagem” (Piza, 2003, p. 132). A autora tece, ainda, várias considerações sobre uma resenha de Renato Janine Ribeiro, afirmado que há uma “afinidade” entre o “pensador estadunidense” e o autor da resenha e que este apresenta uma “condescendência excessiva” para com os Estados Unidos, condescendência partilhada pelos tradutores do livro em questão. Tanto Rorty quanto os tradutores sustentam que é velho ser contra o imperialismo norte-americano; a autora lembra que mais “velho” é o sistema capitalista que deseja um sonho tão velho como o sonho americano.

O segundo texto intitula-se “O Relativismo como contraponto”, de autoria de Bento Prado Jr.³ Neste, Richard Rorty é apresentado como herdeiro

² Piza, Suze de Oliveira. *Para realizar a América*, de Richard Rorty, e sua recepção no Brasil, *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 17, p. 131-140, nov. 2003. O pretexto do artigo é a tradução coordenada por Paulo Ghiraldelli do livro de R. Rorty, *Achieving our Country – leftist thought in Twentieth-Century America* (original de 1998; *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*, Rio de Janeiro: DP&A, 1999). A autora comenta, também, a resenha de Renato Janine Ribeiro, “Os pecados da democracia americana” (*Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 27/02/2000) e a réplica de P. Ghiraldelli, “Questão de fidelidade” (*Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 26/03/2000) e, assim, fala da recepção de R. Rorty no Brasil. O texto de Renato Janine Ribeiro e a réplica de Paulo Ghiraldelli podem ser encontrados em <http://www.filonenos.org/utopia/utopia14/UTOPIA6-14/PDF/Libros%20vistos.pdf>, acessada em 25.10.2004.

³ Prado jr., Bento. O relativismo como contraponto in _____. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p. 199-223. O livro do professor Bento Prado Jr. consta de várias conferências realizadas entre 1994 e 1996. O texto sobre Richard Rorty foi apresentado, inicialmente, no Encontro Internacional “O Relativismo como Visão do Mundo”, em 1994, e publicado em livro do mesmo nome organizado por Antonio Cícero e Waly Salomão (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 71-94). Ao texto do professor Bento Prado Jr. juntam-se comentários de Sérgio Cardoso (“A conferência de Bento Prado Jr. sobre o relativismo”) e Paulo Eduardo Arantes (“Nem Apel, nem Rorty”), também publicados por ocasião do Encontro Internacional, mas que se encontram revistos e ampliados nesta nova edição.

da velha sofística grega, partidário de uma epistemologia niilista (ou antiepistemologia) que, por recusar o fundacionalismo, abre a porta ao relativismo. Esta forma de fazer filosofia, porque despreza qualquer dogmatismo, importa-se com a consistência de versões, descrições e, sobretudo, com re-descrições que são aberturas de novas formas possíveis de pensamento ou de ação. Contrapondo à visão de Rorty, Bento Prado Jr. apresenta a pragmática transcendental de Karl Otto Apel, também partilhada de alguma forma por Jürgen Habermas, embora sublinhe que todos estes (Rorty inclusive) partilhem uma visão liberal-positivista da racionalidade como lugar público de trocas de argumentos, o que exclui pensadores solitários como Montaigne, Pascal, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Chestov e Don Miguel de Unamuno. O autor conclui por não dar razão a nenhuma das posições (que considera extremistas) pois se tratam apenas de visões de mundo, e estas jamais se confundem com a filosofia.

Relativismo, niilismo, anti-fundacionalismo, pragmatismo, pós-modernidade. Tais palavras adquiriram um tal lugar nos debates de hoje, em quase todos os ramos das ciências, que se pode mesmo perguntar pela relação de filiação entre elas. Elas pretendem designar o “modo de situar a razão” em nossa época (a expressão é de Habermas) e parecem indicar uma despedida da modernidade e de certos ideais; tal fato é celebrado por muitos e tomado como índice de suspeição por tantos outros (“não confunda *isso* com filosofia!” parece alertar Bento Prado Jr.). Embora tais discussões se dêem já há algum tempo⁴, parecem inescrutáveis, mudando o vigor (e o rigor) dos argumentos e os a(u)tores em campo de batalha. No que se segue, apresentamos alguns elementos desta questão, tomando em consideração o pensamento de Richard Rorty.

Mesmo sabendo dos riscos da generalização, vou identificar como problema central da filosofia a tarefa de dizer o que algo é. Tarefa que implica em dizer o que é o mundo (qual o seu substrato, qual o seu fundamento), o que é o homem, o que é o homem no mundo. Esta perspectiva inicia-se como a busca de um princípio (*arqué*) pelos pré-socráticos, continua no conceito socrático, na busca por definir o conceito de algo (seja da virtude, do conhecimento, do belo), na teoria das formas em Platão e na explicação hilemórfica de Aristóteles; na Idade Média, Deus é tomado como o fundamento de todas as coisas; com a modernidade, o sujeito (a subjetividade) é alçado a fundamento e pergunta-se como se relacionam sujeito e mundo. Com Nietzsche e com Heidegger esta forma de pensar foi caracterizada como “modo metafísico de pensar” e toda a tradição foi assinalada como suspeita de uma resposta equivocada às perguntas que formulou.

⁴ Ver, a propósito, Habermas, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Neste texto, cujo original data de 1985, Habermas situa o início do debate moderno / pós-moderno nos anos 1950 e 1960.

Vou contrapor duas perspectivas que se abrem com a “tomada de consciência” do fim da metafísica: a perspectiva de Habermas, que insiste ainda num resgate das promessas do Iluminismo, auxiliado, de certa forma, por Hilary Putnam e a perspectiva de Richard Rorty, que diz que devemos abandonar essa busca de uma certa objetividade e propor outras questões – perspectiva que pode ser denominada de pragmatismo etnocêntrico. Tomo a palavra metafísica, por enquanto, sem definição precisa; adiante, baseado em Habermas, faço uma caracterização do que se quer dizer com esta palavra.

A virada lingüística

Vou começar tratando de algo que está dito na resenha de Suze de Oliveira Piza, qual seja a “a preocupação da corrente filosófica pragmatista com a linguagem”, preocupação que é partilhada seja por Richard Rorty, seja também por Jurgen Habermas (embora pudéssemos colocar Habermas como partidário de outra tradição em filosofia – a tradição continental).

A discussão empreendida na modernidade usava muito um vocabulário na qual a palavra “representação” desempenhava papel central. Mesmo hoje, filósofos que insistem em romper com a tradição da modernidade, ainda insistem em dizer que sentenças “representam” alguma outra coisa. Mas um problema ocorre com o uso do termo “representação”. Representações parecem ser eventos privados, acessíveis àquele que as têm de forma absoluta (o termo que a filosofia utiliza para dizer isso é “há um acesso privilegiado” do sujeito aos seus próprios pensamentos). Como então ter acesso àquilo que se passa na mente de outro? É possível discutir sobre algo que não se apresenta de forma pública, acessível aos demais? Desde Aristóteles tem-se por bem aceita a idéia de que a linguagem é símbolo do pensamento. Assim, aquilo que se passa na mente de alguém pode ser capturado nas sentenças que esse alguém profere.

O Século XX assistiu, então, à busca pela solução de muitos problemas da filosofia através de uma análise da linguagem. O próprio Richard Rorty é responsável por uma antologia famosa, *The Linguistic Turn*, editada em 1967 na qual essa tendência da filosofia fica explícita:

O propósito do presente volume é prover materiais para a reflexão sobre a mais recente revolução filosófica, aquela da filosofia lingüística. Eu significarei por “filosofia lingüística” a visão de que problemas filosóficos são problemas que podem ser solucionados (ou dissolvidos) ou pela reforma da linguagem ou pela maior compreensão da linguagem que usamos atualmente. Esta visão é considerada por muitos de seus proponentes como a mais importante descoberta filosófica de nosso tempo, e, de fato, do período (Rorty, 1992, p.3).

Tentando caracterizar, de modo mais preciso, o que é ser um filósofo desta tendência, Timothy Williamson cita A. J. Ayer que, já em 1936, assim dizia:

O filósofo, como um analista, não está diretamente interessado com as propriedades físicas das coisas. Ele está interessado somente com o modo no qual falamos delas. Noutras palavras, as proposições da filosofia não são factuais, mas propriamente lingüísticas – isto é, não descrevem o comportamento dos objetos físicos, ou mesmo mentais; elas expressam definições, ou conseqüências formais de definições (Williamson, 2004, p.106-112).

Não se acredita, então, que se está falando diretamente das coisas; o filósofo analítico está buscando compreender *o modo* como falamos das coisas e este modo é lingüístico. A análise se volta para a linguagem. Uma outra caracterização é dada por Michael Dummett:

Somente com Frege é que foi finalmente estabelecido o objeto próprio da filosofia: a saber, em primeiro lugar, que o objetivo da filosofia é a análise da estrutura do *pensamento*; em segundo lugar, que o estudo do pensamento deve ser nitidamente distinto do estudo dos processos psicológicos de *pensar*; e, finalmente, que o método apropriado para a análise do pensamento consiste na análise da linguagem [...] A aceitação destes três princípios é comum à toda escola analítica (Dummett, 1990, p.556).

Podemos, então, com Dummett, imputar a Frege o início da tradição analítica na filosofia; a filosofia está preocupada, doravante, com o pensamento, mas não com seus processos psicológicos. O método de acesso ao pensamento é a análise lingüística. Esta tradição, que embora tenha nascido com Frege, na Alemanha, desenvolveu-se na Inglaterra com Moore, Russell, Wittgenstein, Austin, Ryle, Strawson, é contraposta à tradição da filosofia desenvolvida no continente europeu – daí ser chamada a tradição européia de “filosofia continental”, embora, como bem mostra Williamson, (Williamson, 2004, p.110) tal distinção não faça hoje muito sentido (afinal onde colocaríamos J. Derrida?).

A grande novidade do Século XX foi o reconhecimento de que a linguagem, mais que um simples instrumento através do qual nos comunicamos, é também uma ação. Através das palavras, nós realizamos uma série de ações: repreender, mandar, pedir, declarar, prometer, entre outras. A linguagem é uma prática social, também faz parte do rol das coisas que fazemos ao nos relacionarmos com outras pessoas e com o ambiente que nos circunda e, tal como outras práticas sociais, também se encontra sujeita a outras relações que estabelecemos socialmente – relações de poder, por exemplo.

Este privilégio concedido à linguagem caracteriza a filosofia contemporânea. Talvez pudéssemos fazer uma caracterização da história da filosofia

dizendo que na filosofia antiga e medieval o “problema do ser” foi eleito como primordial. Um vez equacionado o problema ontológico, decorria o que seria o conhecimento e o que seria a linguagem – mero instrumento de comunicação; com Descartes a filosofia sofre uma inflexão. O problema central da filosofia era o de compreender o que se passava com aquele que tinha acesso privilegiado aos seus próprios pensamentos – o sujeito. A filosofia moderna instaura o procedimento de partir da representação, da idéia, elegendo o problema do conhecimento como fundamental para então compreender a linguagem e a ontologia. Na filosofia contemporânea é a linguagem que é eleita como ápice, seja através de uma análise lingüística de sentenças – ora sentenças formais (como em Frege, Russell e no primeiro Wittgenstein), ora sentenças da linguagem ordinária (procedimento iniciado pelo segundo Wittgenstein e seguido pela assim chamada “Escola de Oxford”); ontologia e conhecimento passam a ser subordinadas à linguagem.⁵

Este modo de conceber a filosofia analítica, entretanto, não é muito preciso. A partir dos trabalhos de W. V. O. Quine em fins dos anos 1950, questões de ontologia são admitidas como de pleno direito. Para os empiristas lógicos, ligados ao Círculo de Viena (também chamados de positivistas lógicos), sentenças da metafísica eram “destituídas de significação” ou puro *non-sense*. Quine mostra que muitos dos pressupostos dos empiristas lógicos (a distinção entre *sentenças analíticas* – que devem sua verdade unicamente ao significado de seus termos e *sentenças sintéticas* – que devem sua verdade aos fatos ou, ainda, a insistência dos empiristas de que sentenças básicas podem ser aferidas diretamente) deveriam ser abandonados em função de uma visão mais “alargada” da filosofia, que incluía também questões ontológicas em seu seio. O movimento de valorização da ontologia continua com os trabalhos de Saul Kripke, que renova a discussão do essencialismo em filosofia e Hilary Putnam, que mesmo não subscrevendo um essencialismo *tout court* advoga em favor de um realismo mitigado (“realismo interno” em seus primeiros escritos e “realismo do senso comum” em seus últimos escritos).⁶ Também decorrente de problemas advindos da teoria da referência, as questões sobre o pensamento (a mente) passaram a figurar como centrais na filosofia contemporânea de tradição analítica e Timothy Williamson

⁵ Também a hermenêutica (Heidegger, Gadamer) faz da linguagem o principal instrumento de análise. Nietzsche, por exemplo, inicia-se na filosofia através de seus trabalhos de filologia.

⁶ Para uma visão geral do movimento, inclusive com a modificação de suas motivações iniciais, ver Jacob, Pierre. *L'Empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*. Paris: Editions de Minuit, 1980, e, ainda, Burge, Tyler. *Philosophy of Language and Mind: 1950-1990. The Philosophical Review*, 101 (1992), p. 3-51.

até mesmo fala em uma filosofia pós-analítica na qual o tema central é a representação⁷.

Posto isso, vejamos alguns termos do debate.

Um pouco de Richard Rorty

Richard Rorty tem defendido a idéia de que deveríamos abandonar as questões tradicionais da epistemologia – como se relacionam sujeito e objeto, o que é a verdade, o que é a representação de uma realidade não-humana – adotando um vocabulário no qual estes problemas não possam ser formulados. Ao invés de perguntar se a realidade tem uma natureza intrínseca (uma *essência*, pergunta eminentemente metafísica) a qual enunciados verdadeiros correspondem (teoria da verdade por correspondência), deveríamos adotar como “verdadeiras” as crenças que achamos mais úteis para lidar com o mundo (pragmatismo) e com os outros. Verdadeiro é tão somente “um elogio que fazemos às crenças que julgamos bem assentadas”; a tarefa da filosofia é, apenas, a de alargar o conjunto daquelas pessoas que incluímos quando usamos a palavra *nós*. Tal postura tem levado seus críticos a o verem não apenas um pensador pós-analítico, pós-metafísico ou pós-moderno, mas mesmo um pensador do fim da filosofia. Acerca desta acusação ele diz o seguinte:

Às vezes sou acusado de ser um filósofo do “fim da filosofia” e gostaria de tomar esta ocasião para re-enfatizar que [...] a filosofia não é o tipo de coisa que pode ter um fim. [...] O que pode ter um começo, e pode agora chegar a um fim, é a importância de três centenas de anos de tentativas de construir uma ponte para preencher o vazio do quadro cartesiano do conhecimento, representacionista (Rorty, 1992, p.374).

Para Richard Rorty, grande parte da tradição da filosofia tem sido mal direcionada. Ao invés de perguntarmos qual a contribuição que fizemos para a nossa comunidade, que pode ser a comunidade histórica e atual, ou ainda uma comunidade distante no espaço e no tempo, ou mesmo imaginária, fizemos descrição de nós mesmos como estando em contato imediato com uma realidade não humana. Tal realidade não humana não deriva de relações que mantemos com outras comunidades, mas prima por acreditar que, para além do espaço e do tempo, há algo que nos faz melhores do que somos. Tal postura acredita que

⁷ Williamson (2004). Apresenta todo esse desenvolvimento foge aos propósitos do presente texto; os trabalhos de Jacob (1980) e Burge (1992) dão uma boa amostragem da caracterização da filosofia analítica do século XX.

podemos buscar a resposta de quem nós somos postulando algo sem referência a nenhum ser humano em particular.

Rorty chama a postura que busca por esta realidade não humana de desejo de objetividade; por outro lado, por desejo de solidariedade, ele designa a visão na qual o que está em causa é tão somente o interesse por contar a história de nossa contribuição à comunidade. A tradição da filosofia de Platão ao Iluminismo é, segundo Rorty, representativa da busca por objetividade. A verdade é algo que nos persuade não porque é boa para nós, ou para a comunidade real ou imaginária, mas porque se impõe para além de nossas práticas lingüísticas. Tal tradição, iniciada em Platão com a distinção entre conhecimento e opinião, ou ainda entre realidade e aparência, busca instituições que sejam conforme a *natureza intrínseca das coisas*, natureza essa compreendida como algo que é essencial, transcendente ao tempo, à história, e que revela como a humanidade efetivamente é. A solidariedade aparece, então, como o resultado da natureza humana não histórica. Para que tal solidariedade ocorra, fundada na objetividade, é necessário postular uma noção de verdade como correspondência, uma metafísica que dê conta da relação entre crenças e objetos e um conceito de verdade que permita a distinção entre crenças verdadeiras e falsas. Seus partidários (Rorty os chama de realistas) buscam, por fim, justificações que são naturais e não meramente locais. “Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação *devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas” (Rorty, 1991, p.22).

Em contraste, segundo Rorty, os pragmatistas, que buscam reduzir a objetividade à solidariedade, não precisam de uma metafísica, nem de uma epistemologia. Verdade é algo que é bom para nós acreditarmos. A cisão entre verdade e justificação não é algo que precisa ser preenchido por uma natureza racional, ou pela aferição através de um procedimento que seja natural e transcultural, mas tão somente uma distinção entre o que é bom atualmente e o melhor possível. Neste caso, sempre haverá espaço para que alguém surja com uma idéia melhor. A distinção entre conhecimento e opinião é apenas uma distinção entre tópicos nos quais já há grande concordância e tópicos nos quais a concordância ainda não foi alcançada.

A posição realista (objetivista) parece bem assentada na filosofia. O problema parece surgir quando se anuncia a posição pragmatista. O pragmatismo pode ser enunciado como a crença de que o significado de uma doutrina é idêntico aos efeitos práticos que resultam de sua adoção e foi desenvolvido por C. S. Peirce, W. James e J. Dewey. Vários autores reivindicam desta tradição, embora suas posturas diverjam muito: Rorty tem insistido muito que é continuador da tradição de Dewey, mas também Putnam, que não subscreve todas as teses de Rorty, Donald Davidson que tenta reabilitar o conceito de verdade que Rorty

pretende que seja abandonado e Susan Haack, talvez a mais ferrenha crítica de Richard Rorty.⁸ O grande epíteto aplicado a esta posição é o epíteto de “relativismo”, posição esta que o texto de Bento Prado Jr retoma.

Rorty distingue três visões diferentes do relativismo: a primeira a que “diz que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra” refuta a si mesmo; a segunda que “diz que ‘verdade’ é um termo equívoco”, ele a chama de excêntrica e adota uma terceira visão na qual não há nada a falar sobre verdade, racionalidade e justificação senão que uma dada sociedade – que ele chama de “a nossa” – emprega tais termos para seus procedimentos familiares. Ao adotar essa terceira visão – que ele chama etnocêntrica – Rorty diz que o que importa é que, dada uma certa comunidade, deve-se buscar alargar o conjunto daqueles a quem chamamos de “nossa comunidade”, que os procedimentos de justificação e verdade são aqueles adotados por essa comunidade e que podem variar sempre que alguém aparecer com uma idéia melhor.

Não há, segundo Rorty, nada a dizer sobre a natureza intrínseca da racionalidade ou da verdade exceto que se pode construir uma teoria acerca desses tópicos mediante a descrição de uma realidade que transcende a comunidade na qual tais termos são usados ou pela descrição das práticas de uma determinada comunidade.

Verdade parece ser um tema caro à filosofia e o que Rorty está desafiando é exatamente esse privilégio que foi dado à verdade. Parece que todos aceitamos o fato de que quando dizemos que acreditamos que *p* (e neste caso *p* é uma sentença particular, do tipo “faz muito calor hoje”) nós estamos dizendo que *p* é o caso (ou seja, estamos dizendo que *efetivamente* faz muito calor hoje) e não apenas que isso vale para a comunidade na qual estamos inseridos. Ou seja, aceitamos que nossas crenças sobre o mundo independem de nossa comunidade e dizem respeito a como o mundo efetivamente é. Pois é exatamente isso o que é desafiado por Rorty. Note que, quando fazemos a inferência de “acreditar que *p*” para afirmar que “*p* é o caso”, parece que saímos daquela caracterização da análise proposta por Ayer; parece que estamos falando diretamente das coisas e não mais do modo de como delas falamos.

Esse parece ser realmente um problema. Para algumas sentenças estamos dispostos a aceitar que elas independem da comunidade na qual estamos inseridos. Sentenças da física parecem ser desse tipo. Parece contra-intuitivo dizer que “a cada ação dá-se uma reação em sentido contrário e com a mesma magnitude” seja dependente de um contexto lingüístico. Outras sentenças, como por exemplo, “as universidades públicas brasileiras devem adotar cotas para o ingresso de negros” são, sem sombra de dúvida, dependentes do contexto na qual são

⁸ Ver, a propósito das diversas posturas Pinto (1998). Os textos de Susan Haack, Richard Rorty e Bjorn Ramberg são fundamentais para a distinção entre os diversos pragmatismos.

proferidas. Assim, parece legítimo pensar na velha dicotomia entre sentenças das ciências naturais e sentenças das ciências sociais (ou humanas), com as sentenças das ciências naturais exibindo um caráter epistêmico que as sentenças das ciências humanas não possuem. Rorty não parece aceitar essa distinção. De fato, aceitamos uma sentença das ciências naturais porque acreditamos na comunidade dos que fazem tais ciências e não porque estamos em ligação com alguma realidade não humana que nos permita aferir a verdade de uma tal sentença. A fronteira entre ciências naturais e ciências humanas deveria ser apagada à medida que abandonemos o vocabulário do desejo de objetividade e adotemos o vocabulário do desejo de solidariedade.

Segundo Rorty, acreditar que algo realmente é assim requer um solo metafísico que apenas nos conforta, mas que não faz mais que isso: confortar-nos.

Mas da metafísica nós gostaríamos de já estar a salvos. Volto então ao problema da verdade: é fato de que a noção de verdade que compartilhamos exige um solo metafísico ou já somos capazes de utilizá-la como “aquilo que é bom para nós acreditarmos”? Acreditamos nós que verdade é uma espécie de elogio às crenças compartilhadas, da mesma forma que usamos o termo “belo dia para uma praia” ao olharmos o sol que brilha lá fora ou o termo “fantástico” ao rasgo de lua que apareceu ao cair da tarde?

Ou, para sair ao tom irônico e jocoso, “quando é que se pode favorecer os membros de nossa família ou de nossa comunidade em detrimento de outros seres humanos escolhidos ao acaso?” (Rorty). Esta pergunta nos coloca diante de um dilema moral: entre os membros de minha família (ou de minha comunidade) e outros arbitrários, a quem, e em que condições, eu devo favorecer? A pergunta tem, a princípio, resposta óbvia: sempre, e sob quaisquer circunstâncias, favorece-se aos membros da nossa família (ou da nossa comunidade). Mas aqui já se colocam certos limites: sob todas as circunstâncias e condições? Isso se aplica sempre, independentemente do fato ou situação? Ou há casos e situações nas quais tais favores (ou favorecimentos) se aplicam e há casos e situações nos quais não se aplicam? Temos resposta teóricas, bem fundamentadas para esses tipos de perguntas? A crença de que dispomos de métodos, técnicas e teorias capazes de nos dar respostas a tais perguntas é típica dos que acreditam em algo para além de tempo e da história, uma ordem a partir da qual todo o restante de nossas práticas, de nossas responsabilidades, faz sentido; noutras palavras, numa ordem metafísica.

Estas palavras de Rorty dão o tom do que estou pretendendo discutir aqui. Talvez devamos retomar o que caracteriza a metafísica e nos perguntar se dela conseguimos, de forma inequívoca, nos desvencilhar.

Vou chamar de metafísico qualquer pensamento que tome como fundamento o que quer que seja que esteja para além do meu fazer e agir cotidianos.

Desde sempre, e para vencer o trágico da vida, o homem, a humanidade se viu obrigada a postular, criar, dar um sentido ao seu agir e fazer cotidianos. Este sentido se apresentou ou como afirmação do próprio trágico, do tipo é isso mesmo o que ocorre, só há a mutabilidade e a mudança e dela não nos cabe sair, mas afirmá-la, vivê-la, ou com a postulação de algo exterior, supra-sensível, não temporal e imutável. A metafísica surge, então, instaurando uma separação radical entre algo que é fixo, imóvel, imutável e algo que é pura mutabilidade. A pergunta grega (a pergunta de Sócrates, Platão, Aristóteles) se impôs: “o que permanece quando tudo muda”? e a filosofia engajou-se na busca de dizer aquilo que permanece, para além de toda contingência. Uma outra resposta possível era dizer que esta pergunta não deve ser formulada e que se deveriam propor outras questões.

Mas sabemos que não foi uma resposta negativa a resposta dada. A tradição ocidental não apenas manteve e conservou a pergunta como se dispôs a respondê-la. Qualquer que tenha sido a resposta pode-se caracterizá-la como insistindo numa dualidade, numa partição; de um lado há algo essencial, mais verdadeiro, mais correto, mais perfeito e de outro algo acidental, passível de erro e da opinião, cópia, simulacro; o grande problema, para esse pensamento dual (lembro que, ironicamente, Parmênides, o filósofo que coloca a pergunta metafísica pelo ser de forma mais inequívoca, chama de *dicranoi*, dois crânios, aqueles que apostam na opinião e no senso comum, na *doxa*), é como se relacionam a idéia e sua cópia, a essência e a aparência, o númeno com o fenômeno, a alma com o corpo, o ser com o não ser, o infinito com o finito. Séculos de filosofia a buscar respostas que mostrem como a “realidade” dual se efetiva; às vezes a questão é bizarra: quantos anjos podem caber na ponta de uma agulha, perguntavam os medievais; a questão tem sentido se atentarmos que os anjos, sendo seres inteligíveis, mas não perfeitos, tinham que ter algum predicado que mostrasse essa imperfeição (seriam corpóreos?), ou seja a pergunta buscava saber se um espírito, um ser com tais e tais determinações, ocupava lugar no espaço. Outras vezes a questão não tem nada de bizarro ou estranho: em sendo os números entidades abstratas, como se aplicam à realidade sensível? Essa pergunta se fazia Frege no final do século passado, numa reabilitação do platonismo que em nada devia ao mestre Platão. Platonismo que se encontra em Gödel, na maior parte dos matemáticos de hoje, naqueles que procuram “estruturas biológicas determinantes”, na discussão sobre o “talento” como algo subjacente a determinados seres, os artistas e por aí vai.

Assim, a metafísica postula uma dualidade e tem que buscar uma maneira de como os opostos se relacionam. Com a filosofia moderna, centrada na questão do sujeito, surge uma disciplina cujo objetivo maior é buscar compreender como se dá a relação entre dois domínios que se mostram opostos. A partir de Kant, que tinha como *background* as reflexões de Descartes e Hume, busca-se

compreender como se relacionam algo que parece ser exclusivo do sujeito (categorias, segundo Kant) com algo que parece advir do mundo (sensações). A disciplina epistemologia surge então com a tarefa de prover essa lacuna e de lançar luz sobre tais divisões – o primeiro livro efetivo de Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), pretende contar como se deu o surgimento da teoria do conhecimento e como se deu a virada da filosofia em direção à epistemologia; uma questão básica da filosofia enquanto epistemologia é como se funda (como) se estabelece a verdade.

E aqui encontramos outro componente “forte” advindo da metafísica: o conceito de verdade. “Verdadeiro é dizer do que é, que é, e do que não é, que não é, e falso é dizer do que é, que não é, e do que não é, que é”, já nos disse Aristóteles, ou, “verdade é a correspondência entre o intelecto e a coisa” como diziam os escolásticos.

Verdade acima de qualquer outra coisa ficou sendo o lema, a busca, o sentido do fundamento. Algo é verdadeiro quando há maior incidência daquilo que foi tomado como fundamento. Mais essencial, mais verdadeiro; mais abstrato, mais verdadeiro, mais númeno, mais verdadeiro; mais perto da idéia, do sol, como na alegoria da caverna de Platão, mais verdadeiro.

O debate contemporâneo

Mas ao que parece, o século XX, e com ele a filosofia contemporânea, após Nietzsche e Heidegger, coloca a questão de se persistimos na metafísica e se, e como, podemos superá-la.

Habermas afirma que a filosofia permanecerá metafísica:

- a) enquanto pressupor uma razão cognoscente que se reencontra num mundo estruturado racionalmente; nada mais cômodo, se tal ocorre, que extrair essa racionalidade, essa estrutura racional e trazê-la à luz;
- b) ou quando dá tal racionalidade à natureza e à história, isto é, quando dá uma finalidade à natureza ou à história (não custa lembrar Nietzsche: “a natureza, a história e a vida são amorais”).

O problema da verdade parece exigir, inicialmente, que saibamos lidar com o problema da racionalidade, isto é, com esta força impulsionada pelos ideais do iluminismo e pela modernidade.

Que a racionalidade seja o problema, diz respeito ao modo como a modernidade erigiu/deu sentido ao fundamento, à maneira pela qual se devia dizer o real. Segundo Habermas, a metafísica, caracterizada como filosofia das origens, cujo tema é o uno, como identidade entre ser e pensamento e com um conceito forte de teoria (a teoria salvará a todos) encontra seu ápice no iluminismo. O texto “Motivos do pensamento pós-metafísico” e o que lhe segue, “A unidade

da razão na multiplicidade de suas vozes” (Habermas, 1990) são, por assim dizer, textos que reconstróem a história da metafísica e de sua ultrapassagem e que se inserem no seguinte debate: o que significa pensar após a derrocada da metafísica?

Para este debate autores como o próprio Habermas, Richard Rorty, Hilary Putnam e Gianni Vattimo são chamados. Habermas, como herdeiro da Escola de Frankfurt, mobiliza os ideários da filosofia alemã e também compartilha a preocupação da filosofia com a linguagem; Vattimo, por sua meditação sobre a obra de Nietzsche e Heidegger e Richard Rorty e Hilary Putnam com o viés da filosofia analítica e da filosofia da linguagem.

Para Habermas, dado que a razão iluminista leva a uma aporia – aquilo que foi prometido não se realizou, é preciso abandonar o paradigma da consciência (de Kant, Hegel, Marx, Max Weber e também de Adorno, Horkheimer e Marcuse) e buscar outro paradigma. Aparece o conceito de razão comunicativa, baseado numa verdade processual, estabelecida mediante consenso. Razão e verdade deixam de ser conteúdos, valores absolutos universais e são tomados como regras de um jogo obtido mediante consenso.

Necessário é, então, refazer a relação filosofia e ciência e a filosofia, compreendendo-se como falível e como racionalidade metódica, deve saber que não tem acesso privilegiado à verdade, não tem método próprio, não tem corpo de objetos próprios, nem tem estilo próprio de intuição.

Somente então poderá ela entrar numa divisão de trabalho não exclusiva e render o melhor de si própria, a saber, um questionamento universalista, mantido teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, dos sujeitos dotados de competência de falar, agir, julgar - ao fazer isto, ela despe a anamnese platônica de seu caráter não discursivo. Este dote torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que se esforçam por uma teoria da racionalidade (Habermas, 1990, p.47).

Deste trecho de Habermas alguns elementos devem ser sublinhados. Há absoluta aceitação dos saberes instituídos; não cabe mais à filosofia instituir saber ou reinar como ciência primeira. Mas há o questionamento universalista que visa à reconstrução racional a partir daquilo que é intuitivo, pré-teórico, que se dá no mundo vivido (*Lebenswelt*), na prática cotidiana. A filosofia não mais legisla, mas permanece na espreita, como vigia, como espectadora participante, como *alter-ego* não repressor. E há, ainda, a crença na tarefa da filosofia como participante na cooperação com vistas a uma teoria da racionalidade.

O temor de Habermas, e daí sua aposta nesta filosofia como “prima das ciências” é que, a partir da compreensão absoluta do mundo que se fecha com a *Dialética do Esclarecimento*, a filosofia parta em busca do irracional e tomando

como tema seus elementos, traga-os ao seu seio. O medo é que Nietzsche e Heidegger tenham razão.

Eu penso que esta aposta numa filosofia, ainda que debilitada e mitigada, é a aposta, ainda, numa filosofia que acredita que a razão é algo que devemos sempre confiar, ou que algo de racional permanecerá, que se, ao final e ao cabo, nossa sociedade desaparecesse, algo dessa nossa sociedade seria um dia reconstruído, a saber, certa forma de pensar do homem do século XX e desse início de século. Há, também, na filosofia habermasiana, padrões de racionalidade a preservar (que estes estejam nas ciências ou na filosofia mitigada, não importa).

Hilary Putnam, em seu livro *Razão, Verdade e História* (1981), tem em mente destruir várias dicotomias que “sufocam” o pensamento filosófico; entre essas, as concepções objetiva e subjetiva de verdade e razão. Os objetivistas, por exemplo, defendem um conceito de verdade como cópia, como correspondência e, no pólo oposto, caem os relativistas, a fomentarem uma visão de verdade inteiramente subjetiva (como questão de *Zeitgeist* ou como “mudanças de *Gestalt*”).

Se se abandona a dicotomia objetivo – subjetivo, só se tem a ganhar postula Putnam, examinando ainda a conexão extremamente íntima entre verdade e racionalidade. A dicotomia que deve ser superada é a de cânones a-históricos e imutáveis de racionalidade ou relativismo cultural. Assim os conceitos mente – corpo, fato – valor, razão – história, entre outros são examinados, buscando-se superar falsas dicotomias.

Segundo Putnam, não existe uma coisa chamada “fundamento”; tal afirmação pode evocar o temor de não haja diferença entre “justificação”, “justificação segundo nossa comunidade” (relativismo) e “justificação segundo meu ponto de vista” (solipsismo). A postura solipsista ocorrerá quando alguém se pretende fora do sistema conceitual ao qual pertence a noção de racionalidade. Tal não é o caso daqueles que se buscam uma concepção melhor de racionalidade ou uma concepção melhor de moralidade preservando o diálogo incessante e certas tradições de nossa história: os “ecos da ágora grega” e aquilo que resultou das revoluções democráticas, pois se está empenhado num compromisso com um diálogo que combina a coletividade com responsabilidade. E pergunta-se Putnam:

Este diálogo terá um termo ideal? Existirá uma *verdadeira* concepção de racionalidade, uma *verdadeira* moralidade, mesmo que tudo o que *nós* tenhamos alguma vez sejam as nossas *concepções* dela? Aqui os filósofos dividem-se como toda a gente. Richard Rorty, no seu *Presidential Address à American Philosophical Association*, optou fortemente pelo ponto de vista de que apenas existe diálogo, nenhum fim ideal deveria ser postulado nem devia fazer falta. Mas em que difere a asserção de que “apenas existe o diálogo” do relativismo auto-refutante [...]? O próprio fato de falarmos das nossas diferentes concepções de racionalidade postula um *Grenzbegriff*, um conceito-limite da verdade ideal (Putnam, 1992, p.264).

Notem a pergunta: este diálogo tem um termo (fim) ideal? Quem faz questões deste tipo, volto a insistir, admite que se pode falar de algo para além do tempo e do espaço que regula este nosso cotidiano; é como se dissesse: bem ou mal, tendemos para um fim que vai justificar de vez por todas nossas práticas e concepções. Lembro-me, outra vez, de Nietzsche: “se o mundo tivesse um fim já teria sido atingido”. Postular um fim, ainda que seja do diálogo é estar preso a uma teleologia e já vimos que Habermas caracteriza o pensamento metafísico como postulando uma finalidade à natureza ou à história. Em que pese suas próprias recomendações, nos debates que se seguiram, nos textos que se seguiram, veremos Habermas tomar partido de Putnam contra Rorty. Não é de estranhar tal preferência. A comunidade discursiva, o agir comunicativo livre de qualquer repressão que postula Habermas é, no seu íntimo, um conceito-limite, um *Grenzbegriff*, que orienta sua crítica e sua filosofia.

Penso que Habermas, e também Putnam, ainda estão presos a uma teia da qual gostariam de escapar. Habermas concorda com Rorty quando diz que no paradigma lingüístico, a idéia de verdade como correspondência “não pode ser compreendida como correspondência com algo no mundo” (Habermas, 2004, p.242), pois isso significaria a possibilidade de “sair da linguagem” através da linguagem, o que se afigura impossível. Entretanto, para Habermas, do conceito de correspondência poderíamos reter um aspecto essencial do predicado verdade – o de validade incondicional. Se perdermos este “aspecto essencial”, a validade de uma crença deixa-se guiar ora por determinados critérios, ora por outros critérios, o que Habermas parece não aceitar. Penso encontrar aqui um aspecto que diferencia Rorty de Habermas e Putnam, ainda que estes também se reivindicuem como herdeiros do pragmatismo e fundem suas filosofias em práticas lingüísticas de justificação que buscam realizar um consenso numa determinada comunidade. A crença em algo incondicional (seja oriunda do conceito de verdade como correspondência ou de um conceito limite ideal de verdade), para além das meras práticas de justificação que determinada comunidade elege como suas, parece-me comprometer Habermas e Putnam com um ideal não humano que reaparece no ideário daquilo que Rorty chama de “desejo de objetividade”. Penso que essa aposta é a aposta num ideal de racionalidade que foi característico do modo metafísico de pensar.

Retorno à questão

Contra toda essa maneira de ver a tarefa da filosofia e tomar os conceitos de modernidade, racionalidade e verdade, há a maneira de Richard Rorty. Não cabe à filosofia, ou a qualquer outra área do pensamento, dar garantias, seja de que estamos avançando na racionalidade, seja de que estamos avançando na moralidade. E não porque a filosofia abdicou desta tarefa que já acreditou ser a

sua, mas porque estamos imersos na contingência, imersos na comunidade à qual pertencemos e porque não se pode “saltar da própria pele” e postular algo não-humano que nos sirva de fundamento. O projeto de edificar a solidariedade na objetividade não se sustenta.

Se abdicarmos do projeto de escapar das “perspectivas e peculiaridades humanas” então a questão mais importante versará agora sobre que tipo de seres humanos nós desejamos nos tornar. [...] essa questão se dividirá em duas. A primeira é: com que comunidade nós nos identificamos? Em quais delas pensaríamos em nós mesmos como membros? A segunda é (para adaptar a definição de Whitehead de religião): o que devo fazer com a minha solidão? A primeira é a questão sobre nossas obrigações para com outros seres humanos. A segunda concerne a nossa obrigação de, nas palavras de Nietzsche, vir a ser quem nós somos (Rorty, 1991, p.13).

Segundo Rorty isso acontece porque uma das conseqüências do anti-representacionalismo [que ele defende de forma brilhante em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*] está no fato de que temos que reconhecer que nenhuma das descrições do modo de como as coisas são feitas, intimamente, em sua própria natureza, em algo que fosse mais essencial, quem sabe a “partir do ponto de vista de Deus”, ou ainda como se nós pudéssemos alçar a algum gancho celeste propiciado por alguma ciência contemporânea – seja atual ou que venha ser ainda desenvolvida – caminha para libertar-nos da contingência de termos sido aculturados como nós fomos. Essa é a nossa história, a história de nossa cultura, a história de nosso tempo. Nossa aculturação é o que torna viva, ou momentaneamente ou forçosamente, certas opções, conquanto deixa outras opções mortas, transformando-as em contingentes ou triviais.

Penso que essa é a nossa questão básica. Se nós acreditamos, ainda, que a tarefa da filosofia é falar do fundamento, é falar de um sentido para o real, teorizar sobre um significado da realidade, temos que ter concluído que nenhum sentido, hoje, é tal que transcende a comunidade na qual estou inserido, a maneira como esta comunidade se deu. “Estou preso à vida e olho meus companheiros” dizia Carlos Drummond de Andrade. Estar preso à vida não significa se conformar às próprias coisas, aos valores da própria comunidade. Não significa não postular utopias e ideais. A tarefa da filosofia continua a ser crítica; crítica dos pressupostos que ainda admitimos em nossas práticas cotidianas, crítica dos compromissos que assumimos quando defendemos determinadas teses e aceitamos certas instituições. O fato de que alguém sempre pode vir com uma idéia melhor nos compromete com a aceitação do diálogo e a postura do debate público. Mas isso não é sinônimo de postular um ideal transcendente, nem uma finalidade ao diálogo, nem a busca pela racionalidade mesma ou pela moralidade em si. Cabe-nos saber o que podemos fazer por esses a quem chamamos

companheiros (como diz o verso do poeta) e o que podemos fazer por nós mesmos. Não há gancho celeste, nem ponto de vista de Deus que nos sirva de suporte. Não há um fora que nos sirva de parâmetro. Ou o parâmetro é aquele que damos a cada momento ou estamos presos às malhas que, sabiamente, a metafísica teceu.

Richard Rorty, em um texto autobiográfico, intitulado “Trotsky e as orquídeas selvagens” contando seu próprio caminho para a filosofia; afirma que, por volta dos quinze anos, quando se decidiu por fazer filosofia, queria ser capaz de reunir, numa única postura intelectual, dois problemas que lhe pareciam cruciais: o primeiro, derivado do fato de seus pais terem sido da Oposição de Esquerda, talvez trotskistas, tinha a ver com o fim de todas as injustiças, por ele imputadas ao capitalismo e que poderíamos intitular *o problema da justiça social* – como fazer com que prevalecessem a justiça, a igualdade e práticas sociais não cruéis; o segundo problema era derivado do fato de ter conhecido – isto é, catalogado, visto as diferenças, sabido seus nomes em latim – as orquídeas selvagens abundantes na região na qual passou sua juventude. Este problema ele o denominou de *realidade*. Seu problema era, então, conciliar justiça social *com* realidade. Ele acreditava que virtude *era* conhecimento, como propunha o Sócrates de Platão e que poderia encontrar um lugar “onde o sol fulgurante da Verdade banha com seus raios a alma purificada dos sábios e dos bons: um campo elísio repleto de orquídeas imateriais” (Rorty, 1999, p.9).

Mas os problemas da filosofia platônica levaram Richard Rorty a desconfiar de suas certezas. Problemas que são aqueles que nos deparamos hoje ao lermos Platão; há, ainda, lugar para uma metafísica tão absoluta? Há um ideal de Verdade, de Conhecimento, de Razão e de Certeza? A “virada” de Rorty se dá, segundo ele, com seu livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), no qual argumenta que não é necessário entrelaçar seu equivalente pessoal de Trotsky com seu equivalente pessoal de orquídeas selvagens. Nesse livro Rorty advoga em favor de dois tipos de intelectuais: aqueles nas quais prevalece o desejo de solidariedade – preocupados, portanto, com nossas instituições sociais – Marx é o exemplo tomado – e aqueles nos quais prevalece a busca pela criação de um novo vocabulário, aqueles que buscam criar seus próprios universos e fazerem com que vejamos outras possibilidades que não apenas aquelas inscritas numa determinada tradição – Nietzsche e Heidegger são os exemplos. Ao final, Rorty argumenta que ambos os tipos de intelectuais têm razão e que não temos critérios para decidir quais deles devem prevalecer. Nós temos necessidade de buscar instituições menos cruéis e temos nossas idiosincrasias. Ambas necessidades são humanas e não há como contrapor uma a outra. No texto que estamos falando, “Trotsky e as orquídeas selvagens”, Rorty vai mais além:

Aceitar nossa própria finitude quer dizer, entre outras coisas, que o que é mais importante para alguém pode muito bem ser algo que nunca venha a ter muita importância para a maioria das pessoas. Seu equivalente a minhas orquídeas pode parecer algo meramente esquisito, meramente idiossincrático, aos olhos de praticamente todo o mundo. Mas isso não é motivo para se menosprezar, ou para se ter vergonha de, ou para tentar desvencilhar-se (...) de seu amante, de sua família, de seu animal de estimação, de seus versos favoritos, ou até de sua fé religiosa. Não há nada de sagrado na universalidade que faça com que o que é compartilhado seja automaticamente melhor do que não é compartilhado. Aquilo com que todos somos levados a concordar (o universal) não merece nenhum privilégio automático sobre aquilo a respeito do qual não se pode levar outros a concordarem (o idiossincrático) (Rorty, 1999, p.13-14).

Eu não sei dizer o quanto de sofística grega há nestas palavras, nem dizer o quanto tal forma de pensar apenas reproduz o “sonho capitalista americano”; mas não sei também porque ainda acreditamos que temos um aparelho cognitivo capaz de nos colocar em contato com a natureza das coisas, nem dizer porque precisamos construir uma imagem da humanidade para além das contingências para que nos engajemos em práticas e instituições menos cruéis.

À guisa de conclusão

A insistência de Rorty para que abandonemos um caminho que foi trilhado pela filosofia até hoje parece ser uma exigência muito forte. Ao que parece, Rorty está simplesmente pedindo que abdicemos de algo que parece ser o cerne da filosofia: a capacidade de crítica mediante argumentos que se impõem porque são bons argumentos e porque são bem fundamentados. Ser um “bom argumento” e ser “bem fundamentado” confundiu-se sempre com ser verdadeiro sob quaisquer circunstâncias, isto é, não condicionado. A visão historicista de Rorty sugere que não há nada para além da comunidade na qual estes argumentos são formulados, e para a qual estes argumentos são dirigidos, que garanta sua força como argumento. Essa forma de pensar soa como uma despedida da filosofia. Acredito que, na insistência de Rorty de que alarguemos o conjunto daqueles a quem chamamos “nossa” comunidade está o ponto central de sua filosofia. O que Rorty nos pede são argumentos que estimulem as práticas e instituições cotidianas a incluírem cada vez mais contingentes que ainda estão à margem, seja dos bens culturais, seja das instituições que criamos para lidar com o mundo e com os nossos semelhantes. A linguagem, a conversação cotidiana, a discussão pública de argumentos estão entre os instrumentos à mão para tal finalidade. Outras práticas também – a força bruta, por exemplo. Do fato de que não temos nenhum contato com a natureza das coisas não se segue que não haja espaço para a prática da conversação. Também não se segue que os bons argumentos vão prevalecer. Mas esta é nossa contingência e dela não podemos escapar.

Referências

- AYER, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz.
- BURGE, Tyler. (1992). Philosophy of Language and Mind: 1950-1990. *The Philosophical Review*, 101, p. 3-51.
- DUMMETT, Michael. (1990). *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen. (2000). *Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen. (2004). Verdade e Justificação: a virada pragmática de Richard Rorty. in _____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, p. 227-285.
- JACOB, Pierre. (1980). *L'Empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*. Paris: Editions de Minuit.
- PINTO, Paulo R. M. et al. (1998). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- PIZA, Suze de Oliveira. (2003). Para realizar a América, de Richard Rorty, e sua recepção no Brasil, *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 17, p. 131-140.
- PRADO JR., Bento. (2004). O relativismo como contraponto in _____. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, p. 199-223.
- PUTNAM, Hilary. (1992). *Razão, Verdade e História*. Trad. António Duarte. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- RORTY, Richard. (1991). Solidarity or objectivity?, *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers volume 1. New York: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard. (1992). *The Linguistic Turn: essays in philosophical method* (with two retrospective essays). [1967] 2. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- RORTY, Richard. (1999). Trotsky and Wild Orchids. in *Philosophy and Social Hope*. Middlesex: Penguin Books, p. 3-20.
- WILLIAMSON, Timothy. (2004). Past the Linguistic Turn?. in B. Leyter (ed.) *The Future of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, p. 106-112.

RESUMO

Filosofia Pós-Analítica? Em torno do pensamento de Richard Rorty

Em vários de seus trabalhos, Richard Rorty afirma que a tradição da filosofia ocidental privilegiou a busca por uma realidade não humana, acima das práticas cotidianas e históricas, a fim de avaliar seus procedimentos acerca do conhecimento. Tal tradição está comprometida com um conceito muito forte de verdade e com uma epistemologia advinda deste conceito (busca pela objetividade). Sua proposta é a de que deveríamos abandonar tal tradição

e fundar nossas práticas de justificação do conhecimento na solidariedade, ou seja, nas práticas cotidianas da comunidade lingüística e histórica a que pertencemos. Nós discutimos algumas das críticas que foram endereçadas ao pensamento de Rorty, principalmente a acusação de que sua filosofia está comprometida com o liberalismo norte-americano e também com uma revalorização da sofística grega, pois comprometida com o relativismo. Ao final afirmamos que a proposta de Rorty, que pode ser identificada como pós-analítica, porque despreza qualquer dogmatismo, importa-se com a consistência de versões, descrições e, sobretudo, com re-descrições que são aberturas de novas formas possíveis de pensamento ou de ação.

Palavras-chave: solidariedade; objetividade; pragmatismo; filosofia analítica

ABSTRACT

Post Analytic Philosophy? On Richard Rorty

In several of his works Richard Rorty argues that the western philosophical tradition privileges the search for a non-human reality, above the daily practices and histories with the aim of evaluating its procedures regarding knowledge. Such a tradition is committed to a very strong concept of truth and with an epistemology accompanying this concept (search for truth). His proposal is that we should abandon such a tradition and found our practices of justification of knowledge on solidarity, which is to say on the daily practices of the historic and linguistic community to which we belong. We discuss some of the criticisms which have been directed at Rorty, principally the accusation that his philosophy is committed to North American liberalism as well as a renewal of Greek sophism in so far as it is committed to relativism. Finally we argue that Rorty's proposal, which can be described as post-analytical, because it rejects any dogmatism, concerns itself with the consistency of accounts, descriptions, and above all with redescrptions which are openings for new forms of thinking or action.

Keywords: solidarity; objectivity; pragmatism; analytic philosophy

Recebido para apreciação: dezembro de 2004

Aprovado para publicação: abril de 2005

O PROBLEMA NACIONAL, GLOBALIZAÇÃO E O PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL: NOTAS SOBRE AS IMPLICAÇÕES DO “NACIONAL” EM MANOEL BOMFIM¹

Jean Carlo de Carvalho Costa

A modernidade é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque sempre queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária.
(Zygmunt Bauman)

De modo indiscutível, nos últimos vinte anos, é possível perceber uma tendência global em torno de uma certa sintonia relativa a preocupações com o *problema nacional*, fenômeno que tem a sua origem, consensualmente associada à emergência da revolução burguesa, a partir da identificação sugerida entre a soberania da nação e a soberania do Estado (cf. Elias, 1993). Essa tendência tem se desmembrado em solo não-europeu, particularmente em espaço latino-americano, em “reinvenções” que, nos dias de hoje, ainda mais suscitam controvérsias e expressam as inquietações contemporâneas intrínsecas ao tema da identidade nacional.

Essas inquietações recentes são expressas em debates interdependentes relativos, por um lado, à natureza da própria teoria social², que é uma espécie de “termômetro” das alternativas explicativas no âmbito das ciências sociais e, por

¹ Texto apresentado e discutido na XXVIII Reunião da ANPOCS, Caxambu, Outubro de 2004, na ST 10: Dilemas da Modernidade Periférica.

² Neste trabalho, utilizo a expressão “teoria social”, ao invés de “teoria sociológica”, inclusive tomando a liberdade de caracterizar “formalizações conceituais da realidade social” como “teorias sociais”. De modo geral, utilizo “teoria social” devido ao caráter mais amplo da diversidade disciplinar de conteúdos que podem ser associados a ela, seguindo, neste sentido, a orientação de Anthony Giddens e Jonathan H. Turner, que argumentam: “Não consideramos a teoria social propriedade de nenhuma disciplina, pois as questões referentes à vida social e aos produtos culturais da atividade humana permeiam as ciências sociais e as humanidades” (cf. GIDDENS e TURNER, 1999, p. 8). É indubitável, neste sentido, a amplitude e o impacto avaliativo e constituinte da realidade social das teorias desenvolvidas no século XIX; logo, justifica-se o seu uso.

outro, às principais questões suscitadas pelas mudanças percebidas na estrutura social a partir da aceleração do processo de globalização. Esse processo tem sido compreendido como “*a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa*” (cf. Giddens, 1991, p. 69), tendo associado ao seu arcabouço conceitual a reviravolta gestada pelo valor basilar que atualmente é atribuído à informação e ao conhecimento, eixo central da chamada Terceira Revolução Industrial (cf. Kumar, 1997; cf. Lyon, 1998).

Em primeiro lugar, em relação à teoria social, produto da institucionalização das ciências sociais, pode-se dizer que ela se encontra em uma espécie de “estado de crise”, ou talvez possa ser dito que há um consenso em torno da percepção de um dissenso mais evidente que a ela se encontra associado, especialmente a partir dos debates relativos à natureza da modernidade e à pertinência ou não do caráter heurístico associado à idéia de “pós-modernidade” (cf. Habermas, 1985; cf. Giddens, 1991; cf. Bauman, 1998, 1999; cf. Lyon, 1998), debates esses que constituem um dos produtos específicos das conseqüências do processo mais amplo que é a globalização.

Essa “crise” pode ser compreendida como uma profunda inquietação em relação às possibilidades percebidas para se explicar adequadamente as mudanças sociais, de modo geral, e o seu reflexo na ação social, de modo mais privado, cuja acentuação tem sido evidente nos últimos vinte ou trinta anos como uma conseqüência das inúmeras transformações sócio-políticas que têm afetado a vida humana. Uma das conseqüências deste processo, no âmbito da sociologia, “*dada a sua orientação cultural e epistemológica*” (cf. Giddens, 1991, p. 13), bem como ao fato de ser ela “*a disciplina mais integralmente envolvida com o estudo da vida social*” (cf. Giddens, 1991, p. 13), é alimentar a necessidade do debate relativo a sua *episteme* e à metodologia conseqüente, isto porque a teoria social é uma espécie de “óculos interpretativo” da realidade social. Neste sentido, haja vista que as *idéias* não são constituídas isoladas dessa realidade, conseqüentemente, “revisitá-las”, muitas vezes, tende a também transformar a própria realidade a qual elas se referiam inicialmente, afetando o próprio presente e também, por derivação, o futuro.

Em segundo lugar, sobre as mudanças no âmbito da estrutura social, impulsionadas pelo processo de globalização, pode-se dizer que algumas das transformações sociais pelas quais tem passado o mundo na contemporaneidade parecem sugerir às ciências sociais e à teoria social que se debrucem com profunda atenção sobre uma determinada categoria sócio-histórica que, nos dias de hoje, parece ter adquirido importância central. A categoria a qual refiro-me é a idéia de “nação”, haja vista o impacto no entendimento das relações sociais contemporâneas que têm inúmeros dos conteúdos que à *questão nacional* é associada como, por exemplo, “raça”, “localismos”, “nacionalismos”, “identidades” e “multiculturalismo”.

De fato, alguns dos principais “óculos” interpretativos da vida

contemporânea têm reforçado esta observação afirmando que uma série de mudanças sócio-econômicas identificadas em âmbito global tem levado as ciências sociais a uma atribuição de importância gradualmente crescente ao *fenômeno nacional* e aos conteúdos que o constituem (cf. Ianni, 1996):

A globalização do capitalismo e a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, processo que também se expressa pelas migrações entre nações dentro de um amplo processo de urbanização do mundo, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas raciais associados a nacionalismos e localismos. Isto ressalta que a globalização é acompanhada de uma fragmentação, onde as linhas limites entre classe e raça mesclam-se e confundem-se mas, na maioria das vezes, não se dissolvem. Neste contexto, os problemas raciais podem ser vistos como manifestação de movimentos e configurações, e como dimensão fundamental da sociedade globalizada em formação (Ianni, 1996, p. 1).

Estas orientações dimensionais de análise, teoria social e estrutura social, em esfera global, não se encontram isoladas do pensamento social no Brasil, haja vista o impacto inevitável da circulação da informação no mundo globalizado. De fato, ao contrário, é possível afirmar que, ao longo das últimas décadas, também na esfera local, certas preocupações relativas ao *nacional* e às interpretações que a ele são associadas têm sido revisitadas, fenômeno que, como foi visto, é produto tanto das mudanças estruturais derivadas da globalização quanto das novas orientações teóricas utilizadas na interpretação de certos processos sócio-históricos.

Neste sentido, é possível dizer que os principais efeitos presentes destas transformações dizem respeito ao fato de que trazem à tona algumas importantes questões relativas à *autocompreensão de certos povos em relação à formação de sua nacionalidade*, reivindicando a tese de que o passado pode conter ensinamentos que devem ser aproveitados pelo presente a partir de uma espécie de interpretação seletiva (cf. Souza, 2000). No caso brasileiro, em meu entender, esses *efeitos* têm efetivamente levado intérpretes contemporâneos a uma espécie de “era das redescobertas” de certas “leituras brasileiras” clássicas relativas à modernidade nacional, isto porque parece haver no Brasil uma insistente reposição da questão da modernidade no seu pensamento social, ou seja, a chamada “*questão nacional*” parece ter sido recolocada nas últimas décadas, *atualizando a perspectiva da relação de determinados elementos constituintes da cultura nacional e de alguns dos principais aspectos que a forjaram, com a civilização ocidental*, na medida em que:

(...) a idéia de que os antigos desafios enfrentados pela sociedade brasileira, e que serviram aos cientistas sociais para problematizar a questão da identidade nacional, em parte não foram resolvidos e a eles vieram se somar às novas questões colocadas pelo estágio atual da economia, da política e da cultura mundiais (Moreira, 1996, p. 9).

De fato, na esteira desse argumento, percebe-se que, no âmbito latino-americano e, em especial, na esfera local, algumas noções, em meu entender, têm-se tornado essenciais para se consubstanciar um processo de auto-entendimento do nacional, levando vertentes da teoria social a uma espécie de ré-interpretação de alguns de seus conteúdos (cf. Souza, 1999, 2000). Ou seja, inquietações têm sido trazidas à baila relativas à formação da nacionalidade brasileira e ao papel central que noções como “*raça*”, “*cultura*” e “*miscigenação*” passaram a ter no processo de colocar o Brasil em compasso com o ritmo das sociedades europeias em fins dos dezenove e início dos vinte (cf. Ortiz, 1990).

No Brasil das últimas décadas, tem sido possível identificar o processo de “retomada” do nacional ao qual foi feita referência anteriormente. Na esfera local, percebe-se, após uma espécie de ostracismo enfrentado pela temática nos meios acadêmicos brasileiros, uma emergência de “releituras”, “diálogos” e “redescobertas” de autores e de idéias que se encontram ao *problema nacional* associados. De modo geral, esse projeto *coletivo*, ainda que muitas vezes difuso e especializado, haja vista que envolve pesquisadores e abordagens distintas, tem ocorrido a partir de duas dimensões inter-relacionadas.

A princípio, por um lado, tem-se um investimento relacionado com contribuições monográficas cuja característica principal é o seu uso de fontes primárias que os trabalhos de caráter mais panorâmico dificilmente conseguem oferecer (cf. Pimenta, 2002), e que estão intimamente associados com a produção da historiografia e da antropologia; por outro lado, talvez mais próximo do universo sociológico, percebe-se a reflexão crítica, no âmbito das idéias, de teses fundamentais que norteiam o pensamento social no Brasil e que têm a sua gestação nos trabalhos dos que hoje são denominados “intérpretes do Brasil”.

De certo modo, isto parece ocorrer porque, se é correto supor que a relação das idéias com o mundo material não é de exterioridade, mas, ao contrário, que elas ajudam a constituir a própria realidade material, na medida em que mostram alguns aspectos estruturadores e possibilidades de ação, a despeito de encobrir outros tantos, então a crítica das idéias é uma tarefa conspícua de uma sociologia com interesses críticos (cf. Souza, 2000, p. 167).

Com esses fatos esculpindo um novo quadro sócio-político mundial, torna-se importante compreender melhor alguns dos conteúdos que se encontram associados a um dos “projetos de nacionalidade” que foram forjados no pensamento social no Brasil e que tem sido alvo de gradativo interesse na última

década, na esteira dessa “redescoberta”, que é o “projeto” de Manoel Bomfim, autor de profunda relevância ao se tratar da modernidade brasileira na virada do século XIX e início do XX.

O caráter constitutivo do nacional no pensamento social brasileiro

As discussões em relação ao *fenômeno nacional* permeiam todo o pensamento social no Brasil, talvez com uma certa hegemonia que compreende desde o predomínio da “*bricolage de uma identidade nacional*” elaborada pelo romantismo brasileiro (cf. Ortiz, 1994 [1985], p. 19), que pode ser situada em torno de 1870 até a “*virada culturalista*” proporcionada pela obra de Gilberto Freyre (1900-1987), na década de 1930, particularmente a partir de seu “*Casa-Grande & Senzala*” (cf. Freyre, 2001 [1933]), considerado por alguns a “*Paidéia de um Werner Jäger dos trópicos*” (cf. Chacon, 2001, p. 39).

No intervalo que compreende as últimas décadas do século XIX e meados da década de 1910, as tentativas de interpretar o nacional são conduzidas a partir da possibilidade percebida de articulação dos conceitos de raça e meio, com o objetivo de encontrar uma espécie de via alternativa cujo eixo preservaria a “*singularidade sócio-racial brasileira*”; entretanto, essas tentativas são guiadas, do ponto de vista teórico, por uma perspectiva determinista de cunho racial. De fato, considere-se o próprio termo “miscigenação”, cuja influência no discurso imperial e colonial contemporâneo é evidente em torno das referências negativas às uniões de “raças” distintas (cf. Young, 1995), tendo passado a ser, inevitavelmente, na virada dos séculos XIX-XX, parte do discurso colonialista do racismo.

No Brasil, o *fenômeno nacional* adquire enorme importância na segunda metade do século XIX, especialmente através do pensamento de alguns intelectuais brasileiros como, por exemplo, Sílvio Romero (1851-1914), embora seja necessário afirmar que estas inquietações não constituem privilégio dessa época, tendo permeado toda a história da formação da nacionalidade brasileira (cf. Caniello, 2001). Entretanto, talvez seja possível ressaltar o maior relevo a ele atribuído pelos “românticos”, ainda que envoltos na perspectiva de revestir o elemento indígena em “*elemento civilizado*”, afirmando por completo a desimportância do negro na constituição da nacionalidade brasileira, o qual apenas torna-se parte inevitável da reflexão sobre a dinâmica social com o advento da Abolição.

Ora, verificando o contexto descrito, é possível dizer que duas perspectivas relativamente hegemônicas, e uma à época “*marginal*”, de interpretação do Brasil, no tocante ao entendimento do *nacional*, destacaram-se no início do século, tendo o constructo *raça* predominância no caráter definidor da nacionalidade, cuja

conseqüência, haja vista o tipo de “teoria social” produzido no período, é uma espécie de ruptura do campo intelectual, talvez um dos elementos explicativos da “marginalização” de determinadas interpretações.

De modo geral, no pensamento social brasileiro, a temática em questão foi abordada por alguns dos principais ensaístas cuja obra, de um modo ou de outro, inevitavelmente, percorreu as relações entre *nacionalidade* e *raça* na busca pela explicação do fenômeno nacional. De fato, por um lado, temos a referência primordial ensaísta de influentes intelectuais como o já citado Sílvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Vianna (1883-1951) e, de modo mais indireto, o famoso ensaio de Paulo Prado (1869-1943), “Retrato do Brasil” (1997 [1928]), especialmente o seu “*Post-Scriptum*” que, seguindo princípios e idéias *evolucionistas* e *deterministas* relativas à “degeneração”, “barbárie”, “miscigenação” e “enfermidade social”, debruçaram-se sobre a problemática racial, levando-os, de modo geral, à crença no princípio de que o único modo de resolver o “*problema*” seria através do cruzamento racial, o que desemboca na conhecida “*teoria do branqueamento*”, uma das peculiaridades tipicamente nacionais, e na ênfase nas políticas de imigração e de educação, ou seja, em direção ao triunfo e à regeneração da raça branca no país (cf. Ventura, 1991; cf. Schwarcz, 1993).

Uma outra vertente, contrária a um certo otimismo que perpassava o pensamento de certos autores em relação ao papel da raça, era constituída por outros intelectuais que, mais críticos em relação ao “*valor social*” do mestiço, consideravam o cruzamento racial um verdadeiro perigo para a boa saúde do Brasil e da etnicidade branca. Entre eles, talvez o de maior destaque seja o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), cujas pesquisas sobre a influência africana e o sincretismo religioso no Brasil, inovadores estudos etnográficos na época, tenderam a fortalecer as suas concepções racistas e a crença na tese da degeneração racial como conseqüência da mestiçagem.

No intermédio entre esses dois “projetos para o Brasil” tem-se a “*interpretação dissidente*”, seguindo expressão utilizada por Renato Ortiz (1994 [1985]), do sergipano Manoel Bomfim (1868-1932), interpretação “*marginal*” à época, a qual me referi. Bomfim, o “*rebelde esquecido*” (cf. Aguiar, 2000), tem sido, de modo gradativo, especialmente nos últimos quinze anos, recolocado entre os “principais intérpretes do Brasil”, inclusive em posição de enorme inovação, isto porque, em grande medida, a sua interpretação do nacional é fortemente contrária às perspectivas teóricas dominantes no pensamento social brasileiro de então, cuja base era formada pelas teorias sociais européias (Darwinismo social, evolucionismo e o positivismo), tríade teórica fundamental que, de certo modo, parece ter “coroadado” o ápice da modernidade ocidental.

De modo geral, é importante realçar que a ambigüidade e elementos contraditórios são efetivamente correntes nos ensaios interpretativos dos intelectuais

que pensaram o Brasil àquele período, produto, em grande parte, da incompatibilidade percebida entre a “tríade teórica” hegemônica à época e a realidade que ela deveria “explicar” (cf. Ortiz, 1994 [1985]), não diminuindo, no entanto, a sua importância:

Há uma conexão mais ou menos estreita entre os seus modos de abordar o Brasil e o nacionalismo sistemático (...) do próprio Estado Novo. É arriscado, porém, incluí-los genericamente entre os ideólogos da Direita, em razão do colorido opressor, classista e racista que o termo foi assumindo por força das vicissitudes políticas do século XX. Representam, em conjunto, um sintoma da crise do liberalismo jurídico abstrato, da sua incapacidade de planificar o progresso de um povo; e, apesar das suas diferenças e mesmo das contradições internas de que todos padecem, significam (...) um passo adiante na construção de uma sociologia do povo brasileiro (Bosi, 1994, p. 313, grifo meu).

De fato, são os efeitos de suas obras no diálogo entre as mudanças na teoria social contemporânea e o processo de globalização, posterior a essa erupção ensaística, que confirmarão ainda mais a sua importância, por um lado, devido ao fato de que “os contemporâneos muitas vezes são os piores intérpretes de uma obra” (cf. Schnaiderman, 2000, p. 9) – a desimportância histórica atribuída, por exemplo, a Manoel Bomfim, pode ser uma dessas *piores* interpretações – e por outro, porque muitos de seus desmembramentos transformaram-se em “programas de organização sócio-política”.

Ou seja, pode-se dizer, neste sentido, que, por exemplo, o desdobramento, do ponto de vista estético e ideológico, do Modernismo brasileiro nos anos de 1920 “veio criar condições para aproveitar e desenvolver as intuições de um *Silvio Romero*, ou um *Euclides da Cunha*, bem como as pesquisas de um *Nina Rodrigues*” (cf. Candido, 2000 [1965], p. 123). Além disso, não é à toa que é característico desse período o fato de ele tender ao ensaio, não apenas às breves crônicas como ao longo ensaio histórico e sociológico, que, de certo modo, incorporou o movimento ao pensamento nacional.

Diante de tais esclarecimentos, haja vista que já vão longe estes prolegômenos, ofereço ao leitor, na seção seguinte, alguns elementos do pensamento de Manoel Bomfim, hoje considerados “inovadores”, que podem ser interpretados como o reflexo, na esfera local, da “redescoberta” do nacional a partir das inquietações presentes nas discussões contemporâneas relativas à teoria social e à estrutura social.

A “redescoberta” de Manoel Bomfim no pensamento social

Manoel Bomfim (1868-1932) pode ser considerado hoje um dos

intelectuais mais importantes do pensamento social brasileiro, ainda que, em muitos textos onde a sua obra poderia exercer papel relevante ao ser confrontada com certas interpretações, é deixada de lado ou é permitida a ela espaço não correspondente em importância. De fato, por exemplo, Leite 1992 [1954] ressalta que obras, à época, recentes, relativas à história da literatura brasileira, como as produzidas por Wilson Martins (1965) e Alfredo Bosi (1966) não citam Manoel Bomfim, “*salvo erro, uma só vez*”; em Nelson Werneck Sodré (1969), são lembrados “*aspectos positivos de sua obra*”, especialmente o fato de ter efetuado uma espécie de análise marxista em seu diagnóstico do “atraso” brasileiro; entretanto, quando compara-se o empreendimento de Bomfim e a atenção dada as obras de Oliveira Vianna e Paulo Prado, autor de “*Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*” (1997 [1928]), Bomfim torna-se insignificante. Mais recentemente, tem-se Thomas Skidmore, talvez dos autores estrangeiros, brasilianistas, que “pensam” o Brasil, aquele ao qual mais recorreram os intelectuais brasileiros nas últimas décadas, tem em um de seus livros publicados no país, “*O Brasil visto de fora*” (1994), um capítulo que se denomina “*Criadores de mitos: os arquitetos da identidade nacional brasileira*”, onde ele faz uma síntese de intérpretes do Brasil, transitando de Sívio Romero a Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta sem, no entanto, dedicar uma linha à obra de Manoel Bomfim. O autor, Kabengele Munanga (1999), em um texto “quase similar” ao de Skidmore, onde ele discorre sobre como o tema “mestiçagem” foi tratado no pensamento social brasileiro, dedica cerca de 14 páginas à uma análise da obra de Oliveira Vianna, inclusive dando um certo destaque a sua “Teoria do Estado”, e não alcança uma página completa tratando da obra de Manoel Bomfim, tanto à sua posição sobre a tese degerativa dos cruzamentos raciais quanto à sua teoria do Estado.

Além disso, em alguns dos seus intérpretes contemporâneos, especialmente os que sobre o pensamento social no Brasil se debruçaram nas décadas de 1970 e 1980, é possível identificar alguns equívocos relativos à sua obra devido a um certo desconhecimento e também à importância ainda pouco atribuída à sua contribuição à constituição do pensamento brasileiro. O seu livro mais importante “*América Latina: males de origem*” (1993 [1905]), por exemplo, foi citado por alguns de seus intérpretes, Skidmore, Darcy Ribeiro e Renato Ortiz, como tendo sido publicado em 1903, devido ao fato de que a sua primeira publicação curiosamente não era datada, embora intérpretes anteriores, como Dante Moreira Leite, em seu texto clássico ora mencionado e publicado em 1954, o tenha citado corretamente. Contudo, é importante salientar que a edição, por exemplo, utilizada por Ortiz, Editora *A Noite*, não apresenta data de publicação.

Entretanto, também é possível afirmar que a partir da última década tem-se percebido um gradual aumento de interesse por sua obra, especialmente a partir da emergência, no Brasil, de alguns de seus mais importantes trabalhos.

Além disso, recentemente, houve a publicação de uma excelente biografia³, cuja leitura em muito auxilia o entendimento de seus escritos e também proporciona um importante diálogo crítico com as leituras efetuadas por alguns de seus intérpretes. De modo geral, parece que essa mudança de importância atribuída a determinados intelectuais brasileiros, no mínimo, representa uma leitura mais cuidada de suas teses que, de certo modo, podem fornecer uma maior compreensão de seus conteúdos e a sua importante interpretação da tradição nacional, haja vista que alguns deles elaboraram uma representação do Brasil menos forçosamente hegemônica, algo que se contrapõe à unilateralidade teórica que caracterizaria ou que definiria a *intelligentsia* brasileira no início do século XX (cf. Skidmore, 1976)⁴.

De certo modo, pode-se dizer que o esquecimento ao qual ele próprio e o seu principal livro, “*A América Latina: males de origem*” (Bomfim, 1993 [1905]), foram expostos ao longo do século XX, seja atribuído a um conjunto de elementos inevitavelmente inter-relacionados. Esses encontram-se, por um lado, vinculados à, hoje, consensual originalidade de seu trabalho, o que o afastava do discurso hegemônico da época, ou seja, “a razão fundamental para o esquecimento de sua obra decorre do fato de *Manuel Bomfim estar adiantado* com relação aos intelectuais de seu tempo” (Leite, 1992 [1954], p. 251, Grifo meu) ou “à frente do seu tempo ao rejeitar as doutrinas das diferenças inatas entre as raças” (cf. Skidmore, 1976, pp. 130-131); por outro lado, ao “*espírito apaixonado*” que o

³ Em 1999, Ronaldo Conde Aguiar defendeu na UNB Tese de Doutorado sobre a vida e obra do autor citado, sendo considerada a Melhor Tese de Doutorado no I Concurso Brasileiro CNPQ-ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais, tendo o seu trabalho publicado no ano posterior sob o título “*O Rebelde Esquecido. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*”. Creio ser relevante o apontamento, tanto para salientar a importância de Manoel Bomfim, agora não mais esquecido.

⁴ Outro autor consensualmente mencionado na literatura, que comporia com Manoel Bomfim esse “contradiscurso” à predominância hegemônica relativa às explicações sobre a raça e sobre o Estado brasileiro, seria Alberto Torres. Torres, baseando-se em teorias recentes no pensamento social europeu, especialmente no culturalismo emergente de Franz Boas, central futuramente na obra de Gilberto Freyre, rejeitou, como Bomfim, a redução do problema nacional à questão racial, alertando que, na verdade, esse “*não está na diversidade racial, mas sim na inadequação entre a realidade do país e as instituições tomadas de empréstimo das nações antigas, o que resulta na alienação da realidade nacional*” (Munanga, 1999, p. 61), o que o leva a atribuir importância essencial ao papel da educação, elemento também visto no diagnóstico de Bomfim. A respeito das impossíveis relações entre miscigenação e nacionalidade afirma: “*Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea e isto não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente (...). Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam ‘progredir e aperfeiçoar-se’ isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono ‘em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível’*” (TORRES, 1914 *apud* MUNANGA, 1999, p. 61).

movia, elemento que inclusive foi curiosamente um dos alvos principais de seu crítico mais conhecido, o “Sr. Sílvio Romero”, cuja famosa atividade de crítico, se é possível o uso de tal conceito àquele contexto histórico, era fervorosamente apaixonada.

Raízes históricas do esquecimento dos “males de origem”

O “esquecimento” de Bomfim, sem dúvida, relaciona-se com o pensamento romeriano. Os argumentos de Sílvio Romero à sua obra versavam, primeiro, sobre a sua *parcialidade*, elemento intimamente contrário aos princípios cientificistas da época, inclusive devido em parte pela influência decisiva que a suposta “objetividade” associada ao uso da Estatística exercia no pensamento brasileiro⁵. Dante Moreira Leite, um dos intérpretes clássicos de Bomfim, acreditava ter sido essa, a *parcialidade*, a causa do fato de ele ter sido “*incapaz de colocar-se na perspectiva histórica para julgar homens e acontecimentos do passado*” (cf. Leite, 1992 [1954], p. 251) e, segundo, o fato de Bomfim ter se atrevido a “*refutar teorias cientificamente provadas*” como as dos “*venerandos pensadores Gustav Le Bon e Gobineau*” (cf. Romero, 1906, p. 233).

Uma observação parece ser relevante em relação ao primeiro aspecto. De certo modo, parece haver uma certa injustiça no texto de Dante Moreira, haja vista que a suposta “*parcialidade*” de Bomfim não o impede de alicerçar os seus argumentos em consonância com as tendências mais contemporâneas da época, que emergiam em oposição àquelas já tornadas hegemônicas, fato que é observado por vários de seus intérpretes posteriores (cf. Skidmore, 1976; cf. Ortiz, 1994 [1985]). Ou seja, a “paixão” em Bomfim não o impossibilitou deixar de lado o seu envolvimento emocional em desejar re-elaborar, de modo coerente, a história do Brasil⁶.

⁵ Oliveira Vianna, por exemplo, ao tratar da questão étnica, baseava muitas vezes o seu argumento na estatística, considerada por ele “*a consciência das sociedades*”. Vianna afirmava que a anteriormente negada diversidade étnica estava a ser transformada, gradativamente, através do “*refinamento da raça*” (cf. VIANNA, 1956 [1923], p. 186), que era, por sua vez, produto de uma “*lenta elaboração histórica*” (VIANNA, 1956 [1923], p. 169), elaboração essa auxiliada pelo papel do movimento imigratório europeu no aumento do “*coeficiente da raça branca*” (VIANNA, 1956 [1923], p. 170).

⁶ É interessante observar que em Sílvio Romero essa “paixão” transbordava e talvez devido a ela tantas contradições apontadas em sua obra, cujo objetivo era apenas elaborar uma interpretação que fosse prospectiva no sentido de forjar os meios para um desenvolvimento apropriado da nação brasileira. Euclides da Cunha, na esteira de Sílvio, embora também amparado por teorias contemporâneas a ele, não pode ser considerado um autor no qual a paixão se encontre ausente; ao contrário, e os seus intérpretes confirmam: “*Há uma*

Ao contrário, em uma das notas críticas em seu “*A América Latina*” ao historiador português Oliveira Martins (1845-1894), que no Brasil possuía ilustres discípulos (cf. Malatian, 2001), como o historiador-diplomata Oliveira Lima (1867-1928), Manoel Bomfim recorre, por um lado, a inúmeros antropólogos contemporâneos a ele, Zaborovski, Quatrefages e Topinard, que ressaltavam “o sentido lingüístico e não racial de ariano”, “raça” essa correntemente alvo de apologias⁷ e, por outro, tratou de implementar a sua defesa apaixonada pela obra de Darwin que, segundo Bomfim:

Nunca supôs que a sua obra genial pudesse servir de justificação aos crimes e às vilanias de negreiros e algozes de índios!... Ao ler-se tais despropósitos, duvida-se até da sinceridade desses escritores; Darwin nunca pretendeu que a lei da seleção natural se aplicava à espécie humana, como dizem os teóricos do egoísmo e da rapinagem. Ele reconheceu que os seres vivos lutam pela vida; mas esta expressão ‘luta’ não tem, na teoria, o sentido estreito a que reduzem os espíritos acanbados; luta pela vida quer dizer, para ele, tendência a viver, esforço para conservar a vida e propagá-la, e não, simplesmente, conflito material, agressão cruenta (Bomfim, 1993 [1905], p. 249, Grifo meu).

paixão do real em Os Sertões que transborda dos quadros do seu pensamento classificador; e uma paixão da palavra que dá concretíssimos relevos aos momentos mais áridos da sua engenbaria social” (...). Os Sertões são um livro de ciência de paixão, em que alternam a certeza do fim das ‘raças retrógradas’ e a denúncia do crime que a carnificina de Canudos representou” (cf. Bosi, 1994, pp. 308, 309).

⁷ Sem dúvida, é bastante estimulante ressaltar que os textos desses autores utilizados por Bomfim para dar sustentação teórica ao seu livro são extremamente contemporâneos a ele, haja vista que ele iniciou a “*A América Latina*” em 1903. O texto de Zaborovski, por exemplo, trata-se de uma conferência na Escola de Antropologia de Paris realizada em novembro de 1902, enquanto o livro citado de Topinard é datado de 1900, no qual esse autor afirma: “*Há arianos na lingüística, mas não há raça ariana; assim como há franceses, sob o ponto de vista de língua, mas antropológicamente não há raça francesa*” (Topinard, 1900, p. 229 apud Bomfim, 1993 [1905], p. 249). Isto reforça o potencial de Bomfim em identificar e compreender a existência na época de um discurso distinto e os interesses a que o conhecimento científico encontra-se inevitavelmente atrelado. Diz Bomfim em relação a um determinado tipo de academicismo: “*Desprezemos dissertações e preceitos formulados a distância; demos férias aos doutores e mais oráculos – economistas e sociólogos que não se cansam de disparatar, doutrinando a nosso respeito; esqueçamo-los e voltemo-nos para o princípio*” (Bomfim, 1993 [1905], p. 321). Como ver-se-á, comparando-o à argumentação de Oliveira Vianna (1883-1951), cuja obra é contemporânea às transformações empreendidas pelo clima da Semana de Arte Moderna em 1922, duas décadas após essa obra de Manoel Bomfim, entende-se a sua importância na atualidade. Os “homens de 22” (cf. Bosi, 1994), na esteira de Bomfim, rompem com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades (Candido, 2000 [1965], p. 120).

Ao ler o excerto acima se percebe como, de fato, uma das características principais do texto de Manoel Bomfim, especialmente o seu “*A América Latina*”, é a sua condução pela “paixão” por um país e por um continente, algo que, do seu ponto de vista, não impedia o rigor da lógica, haja vista a sua menção a autores que expressavam posições distintas do imperialismo determinista da época; por isso é que, em seus próprios termos, a sua principal obra:

É um livro nascido, animado, alimentado e divulgado pelo sentimento; não o sentimento dos interesses pessoais, que obscurecem a razão e pervertem o julgamento, mas um sentimento que só aspira alcançar a verdade – a causa efetiva desses males, dentro dos quais somos todos infelizes, o desejo de subir à civilização, à justiça, a todos os progressos (Bomfim, 1993 [1905], p. 35).

O “fenômeno nacional” como central na análise bomfimniana

Neste sentido, pode-se dizer que, na esteira da preocupação central que instigou os intelectuais brasileiros da Geração de 1870 “à luta” (cf. Ventura, 1991), a saber, a problemática da identidade nacional em face das diferenças raciais do povo brasileiro, os objetivos de Bomfim encontram-se associados, de modo geral, a dois elementos.

Em primeiro lugar, a pensar “*a pátria, com as particularidades próprias da sua formação histórica*”. Nesse instante, parece não haver nada de novo quando ele é comparado aos intelectuais da mesma época, mas, a partir daí, em meu entendimento, percebe-se a sua originalidade no tratamento do diálogo entre o local e o global, fonte de possíveis relações entre a sua obra e os motivos de sua revalorização contemporânea: pensar a pátria “*inserida na América. e como parte integrante da humanidade*” (Aguilar, 2000, p. 303).

De fato, o próprio Renato Ortiz (1994 [1985]) ressalta que Bomfim foi o primeiro pensador brasileiro a refletir sobre a problemática nacional em esfera mais ampla, ou seja, tratando-a

...enquanto parte de um sistema mais abrangente, o da América Latina, a questão nacional se reveste de uma especificidade política mais geral, pois se perguntar sobre o Brasil equivale a se indagar a respeito das relações entre América latina e Europa (Ortiz, 1994 [1985], p. 23).

Essa forma de interpretação do fenômeno nacional, nos dias de hoje, já é amplamente conceituada, por exemplo, o sucinto e instigante, hoje já clássico, texto de Octavio Ianni “*O labirinto latino americano*” (1993), expressa, na contemporaneidade, elementos comuns que constituem o pensamento social e a

realidade do continente, reflexo da compreensão “universalista” e “globalizada” inaugurada por certos autores clássicos como Manoel Bomfim.

Em segundo lugar, um dos objetivos de Bomfim é, sem dúvida, recusar a percepção hegemônica da *intelligentsia* brasileira de então de atribuir o “atraso brasileiro” à inconsistência dos elementos biológicos, alicerce das teorias sociais européias que forjaram a base do racismo científico, tipificando essa forma de pensar como expressão de um discurso dominante que apenas visava legitimar interesses colonialistas europeus na América Latina, ou seja:

(...) Bomfim procurou dar uma resposta aos teóricos e publicistas europeus que, apoiados no cientificismo naturalista e no evolucionismo, chamavam, indistintamente, os povos do continente de inferiores, entregues, segundo afirmavam, ao mais puro *barbarismo estéril*. A América Latina seria, em conseqüência, este imenso território povoado de *gente selvagem e inferior*, uma mistura de descendentes de índios, negros e degradados, *todos inatamente incapazes de autogovernar-se e autodefinir-se como povos soberanos*. Segundo os teóricos e publicistas europeus, a pretensa homogeneidade dos povos latino-americanos residia no fato cientificamente incontestado de que todos estavam condenados ao atraso, não lhes restando outro caminho que o da submissão passiva aos *povos superiores* (Aguiar, 2000, p. 305, Grifo meu).

De “marginal” a “fundamento” do nacional no Brasil

Médico de formação, e também na esteira do predomínio de certos elementos das teorias sociais da época, Manoel Bomfim (1868-1932) elaborou a sua interpretação da questão nacional a partir de uma tentativa de articulação entre conceitos derivados da biologia e os fenômenos sociais observados por ele que envolviam o “dilema brasileiro”, forma de pensar que, nos dias de hoje, não é completamente aceita, haja vista a impossibilidade percebida por muitos em pensar o “social” a partir ou com base no “biológico”.

Em sua interpretação de Bomfim, Renato Ortiz tornou clássica a sua percepção do *evolucionismo* existente em sua argumentação e a similaridade existente entre o seu texto e as obras de Augusto Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1865-1918), a partir das tentativas de tornar legítima a comparação entre a sociedade e os organismos biológicos. De acordo com Ortiz, em Bomfim, “*da analogia entre biologia e sociedade chega-se à noção de doença, conceito-chave para o entendimento do atraso latino-americano (...) Bomfim define a doença como uma inadaptação do organismo a certas condições especiais. Desde que se revelem como favoráveis, a cura se daria através do conhecimento da história da doença*” (cf. Ortiz, 1994 [1985], p. 23-24). Veja-se a esse respeito o próprio Bomfim:

A cura depende, em grande parte, da importância desse histórico, principalmente quando as condições presentes são relativamente favoráveis, e são tais que a elas o indivíduo se poderia adaptar facilmente, se não tivesse contra si uma herança funesta. Então, em tal caso, o empenho do clínico é dirigido todo, não contra o meio atual, mas contra o passado, para vencê-lo e eliminá-lo. (...) Pois, se os antecedentes são comuns, se os sintomas são os mesmos, se estes se continuam como aqueles – é também natural que nestes antecedentes esteja a verdadeira causa (Bomfim, 1993 [1905], p. 35).

É importante ressaltar uma distinção percebida por Renato Ortiz que, de certo modo, reforça a originalidade identificada em Bomfim, a ponto dele ser situado em separado dos outros autores da época que também foram influenciados pelo evolucionismo e se utilizavam correntemente de sua linguagem para “traduzir” o que pensavam. De fato, em Bomfim parece haver uma *seleção* dos elementos que se coadunam com a sua interpretação da questão nacional. Ortiz diz que

(...) o evolucionismo de Manuel Bomfim se refere menos às etapas das sociedades do que uma filiação a Comte, que enfatiza o estudo do social enquanto organismo biológico. As leis da evolução cedem, assim, lugar às leis biológicas, isto é, desloca-se o enfoque evolucionista no sentido da proposta por Comte que desenvolve a analogia entre a sociedade e os organismos vivos (Ortiz, 1994 [1985], p. 23).

O uso por Bomfim de tal analogia o leva a desenvolver a sua “*teoria do parasitismo*”, cujo argumento central é o de que o “atraso brasileiro” se devia menos à composição racial do que ao caráter parasítico de espanhóis e portugueses transmitido às terras por eles colonizadas no Novo Mundo, que forçavam seus hospedeiros a sofrer um desenvolvimento defeituoso das várias funções naturais (cf. Skidmore, 1976). De modo geral, Dante Moreira Leite efetua uma eficaz síntese do tipo de relação percebida por Bomfim que é a existente entre os colonizadores de Espanha e Portugal e os seus colonizados:

(...) embora por processos um pouco diferentes – acabaram por adquirir, nas lutas contra os mouros, uma educação guerreira e depredadora, que impediu a adaptação ao trabalho pacífico. Com o passar do tempo, já não se encontrava o heroísmo, mas a sua perversão, na luta pela luta: a audácia do bandido, a intrepidez cruel do toureiro. Quando, após a reconquista do seu território, os ibéricos se lançam à conquista do mundo, não o fazem com o espírito prático – o comércio, por exemplo –, mas com o espírito de violência e destruição, revelado na Índia, no México, no Peru, no Brasil. *Quando se tornam sedentários, isto é, quando exploram a terra, o que fazem é utilizar o africano ou o indígena para o trabalho, isto é, tornam-se parasitas do trabalho alheio* (Leite, 1992 [1954], p. 252, Grifo meu).

Às similaridades percebidas entre esse mecanismo explicativo do qual fez uso Manoel Bomfim e o evolucionismo derivado das obras de Comte e

Durkheim associa-se à ressonância identificada, em seu texto, de elementos do pensamento marxista e da importância fundamental atribuída ao elemento econômico e as suas conseqüências relativas ao trabalho no processo de colonização que é empreendido pelas grandes potências da época:

Essa influência, de caráter geral, do parasitismo das metrópoles sobre o organismo das colônias, alcança todas as manifestações da vida coletiva no seu quádruplo aspecto: econômico, político, social e moral. São os efeitos econômicos os mais sensíveis nesse regime de colonização parasitária. Pode-se mesmo dizer que são os efeitos primordiais, aos quais se ligam os outros como efeitos secundários. Em si, o parasitismo das metrópoles, como o parasitismo em geral, é um fenômeno de ordem econômica, cujos efeitos se refletem sobre toda a vida social (Bomfim, 1993 [1905], p. 127).

Inúmeros intérpretes de Manoel Bomfim criticaram nele o que seria o seu “*organicismo*”, uma tentativa de explicar a partir de conceitos biológicos fenômenos de ordem sociológica. Flora Sussekind e Roberto Ventura, em livro sobre a obra de Bomfim, atribuem a ele uma suposta “teoria biológica da mais-valia”, na qual o autor teria misturado as idéias de Karl Marx aos postulados da sociologia biológica de sua época (cf. Sussekind e Ventura, 1984). Além deles, outros intérpretes também ressaltaram o caráter negativo do compromisso de Bomfim com o uso da metáfora biológica para interpretação do Brasil (cf. Alves Filho, 1979; cf. Oliveira, 1990), o que leva a certas leituras sobre ele, a identificar oscilações e contradições, características já observadas, por exemplo, em autores como Sílvio Romero e Euclides da Cunha.

Dante Moreira Leite, por exemplo, afirma que, ao mesmo tempo em que ele critica o “*atavismo*” defendido por Nina Rodrigues, salientando que os supostos “*defeitos*” da mestiçagem eram devido à ausência de educação, “*Começamos pelo princípio: difusão do ensino primário. Espanejemos as inteligências, despertemo-las; é o caminho para chegarmos à educação integral*” (cf. Bomfim, 1993 [1905], p. 348), Bomfim admite que a permanência do caráter nacional é o resultado e ao mesmo tempo a prova experimental de hereditariedade psicológica nas massas (cf. Leite, 1992 [1954]).

Entretanto, o uso da metáfora biológica e certas contradições percebidas em sua argumentação, em meu entendimento, não diminuem em absoluto a importância desse autor, mesmo porque o suposto “*biologismo*” é infundado, devido ao fato de que ele utiliza-se de elementos da biologia para compreender a realidade, ou seja, ele faz uso apenas de uma “*metáfora*”, do emprego de elementos de uma área específica resignificando-os em outra, ou seja, ele utilizou-se da biologia como “*um instrumento de interpretação da vida social*” (cf. Aguiar, 2000, p. 310), sem, no entanto, constituir uma identidade entre o biológico e social, o que não o permitiu mergulhar “*no pessimismo (no caráter irreversível da dominação) ou, pior ainda, no determinismo das teorias (em voga) sobre a identidade e o caráter nacional brasileiro*” (cf. Aguiar, 2000, p. 310), como abaixo alerta o próprio Roberto Ventura:

Embora concebesse a sociedade como organismo, Manoel Bomfim se propunha a investigar as leis não-biológicas, específicas aos fatos sociais. Negou, portanto, o paralelismo e a identidade entre o biológico e o social e delimitou as diferenças entre os dois níveis, ao invés de estabelecer homologias entre ambos. Ainda que investigasse a sociedade e a história latino-americana com base em noções tomadas de empréstimo da biologia e da zoologia, procurou marcar os limites de validade dos conceitos transpostos de um campo para outro (Ventura, 1991, p. 157).

Neste sentido, em meu entendimento, a importância de Bomfim, entre outros elementos, recai sobre o fato de que ele foi um dos primeiros a reconfigurar os conteúdos associados ao semióforo⁸ nação a partir de uma interpretação crítica dos mesmos “pré-conceitos” que permeavam o pensamento social de sua época, levando-o a ressaltar, por um lado, elementos até então relativamente de importância menor, como, por exemplo, o papel exercido pela educação na formação de uma nação, e por outro, a necessidade de se debruçar criticamente sobre outros elementos que pareciam cristalizados, como a suposta inferioridade latino-americana, a famosa “teoria das raças inferiores”. De fato, quando foi necessário referir-se aos supostos “efeitos negativos da mestiçagem”, ele argumentou que:

Para alguns etnologistas, o cruzamento entre raças diferentes dá lugar à formação de populações inferiores a qualquer das raças progenitoras. É o que se denomina em biologia efeitos regressivos dos cruzamentos. (...) A verdade é que não há observações positivas provando esta suposta influência perniciosa da mestiçagem. (...) Não se vê, nos mestiços, nenhum traço fisionômico especial, novo, nenhuma modificação orgânica particular, que possa ser considerada como uma regressão ancestral. (...) Estes são argumentos teóricos que nenhum valor teriam se a observação real lhes fosse contrária. Felizmente os fatos contradizem, também, as concepções dos teóricos detratores da mestiçagem (Bomfim, 1993 [1905], p. 260).

⁸ A expressão *semióforo* tem origem em uma palavra grega (*Semeiophoros*), a qual é constituída por outras duas, *semeion*, cujo significado é “sinal” ou “signo”, e *phoros*, “trazer para frente”, “expor”, “carregar”, “brotar”, “pegar” etc. O significado que se encontra atrelado a *semeion* é o de um sinal diferenciador que distingue uma coisa de outra e, além disso, trata-se de um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, o que permite segui-lo ou rastreá-lo. São também *semeion* sinais gravados para o reconhecimento de alguém – como os desenhos em um escudo, pinturas e sinais para comunicação em navios, estandartes utilizados pelos exércitos, presságios e agouros, uma vez que tem vinculado a si o fato de se comunicarem com o *invisível*, sinal que vem do passado ou dos céus, carregado de significações produtoras de conseqüências presentes e futuras para os homens. É justamente com este sentido, nos diz Marilena Chauí (2000), que um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica; um *semióforo* é profícuo porque *dele* não cessam de brotar *efeitos de significação*, daí a relação teórica percebida com a nação.

Ou seja, seguindo nessa perspectiva, pode-se perceber, já introduzindo uma breve conclusão acerca de Manoel Bomfim, que a sua contribuição, se não inaugura, contribui para a instituição mais sólida de um ponto de vista de análise do nacional e de seus elementos constituintes, como a idéia de mestiçagem realçada acima, que, até àquele momento, parecia marginal.

De fato, a despeito das atribuições de ingenuidade associadas a ele, muitas vezes com razão, devido à importância fundamental identificada em seu texto entre os “males” e a “cura” via educação, talvez influência de sua formação francesa, palco do projeto Iluminista, essa forma distinta de olhar o outro e a si próprio, efetiva a necessidade de transformações na idéia de “tradição nacional”, implementadas pouco depois pelo pensamento de Gilberto Freyre que, nos dias de hoje, ainda orienta perspectivas de análise social cujo foco, no meu entender, é possibilidade de olhar o global e o local de um modo muito mais interacionista do que aquele que nos foi legado pela modernidade européia.

Conclusão

A título de conclusão, é possível dizer que, enquanto se observam à época polêmicas em torno das virtudes (Sílvia Romero) e desvantagens da miscigenação (Nina Rodrigues, Euclides da Cunha), Bomfim não acreditava na “questão racial” enquanto elemento essencial do nacional, argumentando que esse debate era alicerçado em um “fundamento falso” (cf. Aguiar, 2000, p. 325).

Manoel Bomfim e, a seguir, “os homens de 22” (cf. Bosi, 1994), na esteira de sua contribuição, rompem com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades, efetuando, nas palavras curiosas de Antônio Candido, uma aceitação de “*componentes recalçados da nacionalidade*” (Candido, 2000 [1965], p. 120, grifo meu). Ou, seguindo a via interpretativa da hermenêutica histórica, percebe-se que Bomfim foi um dos que *selecionou e reinterpretou* “pré-conceitos” existentes à época em moldes mais coerentes com a busca por uma certa autonomia social e política, preocupação inclusive, também presente no próprio Sílvia Romero.

Neste sentido, percebe-se que a importância de Manoel Bomfim para se reinterpretar o nacional no Brasil, em dias de “redescobertas”, é incontestável no sentido de se poder perceber nele a decisiva constituição de uma espécie de contra-discurso necessária ao rompimento com certas leituras instituídas a partir de sua época, como, por exemplo, a própria “*teoria do branqueamento*” desenvolvida por Sílvia Romero e retomada em Nina Rodrigues e Euclides Da Cunha. De fato, Bomfim inseriu no debate relativo ao *dilema brasileiro*, novos fatores que auxiliam em uma nova interpretação do nacional, a qual, à época, não conseguiu emergir de modo hegemônico, haja vista a predominância que possuíam as tendências biológicas e raciológicas no tratamento da idéia de nacionalidade,

cujo representante principal posterior a ele, do ponto de vista do ensaísmo, foi, sem dúvida, Oliveira Vianna (1883-1951). Mas esse é um outro capítulo da “redescoberta” do nacional na contemporaneidade.

Por conseguinte, a despeito de um certo ostracismo ao qual foi relegado, o texto bomfiniano, especialmente as suas leituras relativas ao nacional, colaboram para a configuração de uma noção de nacionalidade cujo eixo central, nos dias de hoje, é a sua constituição através da *interação com as outras culturas*, elemento de articulação conceitual que, na época de Bomfim, constituía o aspecto central na definição negativa e pessimista do Brasil. Não obstante, nessa “era de redescobertas”, parece o colocar na dianteira ao almejar a constituição em solo nacional de um “*ethos universalista*” capaz de transformar os atores do novo cenário em construtores de um patamar de civilidade e de respeito pelas culturas de todas as nações, haja vista as transformações percebidas nos espaços públicos (cf. Costa, 2002), tanto no âmbito global como também no Brasil, relativas à manutenção e preservação de identidades grupais.

Referências

- AGUIAR, Ronaldo Conde. (2000). *O rebelde esquecido*. Tempo, vida e obra de Manuel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks.
- ALVES FILHO, Aluizio. (1979). *Pensamento político no Brasil – Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998). *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BOMFIM, Manoel. (1993 [1903]). *A América latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- BOSI, Alfredo. (1994). *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix.
- _____. (1966). *O pré-modernismo*. São Paulo: Cultrix.
- CANDIDO, Antônio. ([1965] 2000). *Literatura e sociedade*. Estudos de teoria e história literária. São Paulo: T. A. Queiroz.
- CANIELLO, Márcio. (2001). *O Ethos Brasílico: sociologia histórica da formação nacional, 1500-1654. Tese de Doutorado*. Recife, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE).
- CHACON, Vamireh. (2001). *A construção da brasilidade – Gilberto Freyre e sua geração*. Brasília, Paralelo 15 – São Paulo: Marco Zero.
- CHAUÍ, Marilena. (2000). *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- COSTA, Sérgio. (2002). *As cores de erília*. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ELIAS, Nobert. (1993 [1939]). *O processo civilizador. Formação do estado e civilização*, V. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- FREYRE, Gilberto. (1998 [1933]). *Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- GIDDENS, Anthony. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- GIDDENS, Anthony. & TURNER, Jonathan. (1999). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP.
- HABERMAS, Jürgen. (1990 [1985]). *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- IANNI, Octavio. (1996). A racialização do mundo. *Revista Tempo Social*, vol. 8 (1), pp. 1-23, São Paulo.
- KUMAR, Krishan. (1997). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LYON, David. (1998). *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus.
- MALANTIAN, Teresa. (2001). *Oliveira Lima e a construção da nacionalidade*. Bauru, SP, EDUSC; São Paulo: FAPESP.
- MARTINS, Wilson. (1965). *A literatura brasileira. O modernismo (1916-1945)*. São Paulo: Cultrix.
- MOREIRA, Roberto. (1996). Identidade Brasileira: Velhas questões, novos desafios. Trabalho apresentado no XX Encontro anual da ANPOCS, Caxambu: Minas Gerais.
- MUNANGA, Kanbengele. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem*. Rio de Janeiro: Vozes.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (1990). *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (1990). Advento da modernidade. *Revista Lua Nova*, nº 20, p. 19-30.
- _____. (1994 [1985]). *Identidade Nacional e Cultura Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO, Paulo. (1997 [1928]). *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIMENTA, João Paulo G. (2002). *Estado e Nação no Fim dos Impérios Ibéricos no Prata: 1808-1828*. São Paulo: Hucitec, Fapesp.
- ROMERO, Silvio. (1906). *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim*. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão.
- SCHNAIDERMAN, Boris. (2000). Prefácio. In: DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: 34.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. (1993). *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SKIDMORE, Thomas E. (1976). *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1994). *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SODRÉ, Nelson Werneck. (1964). *História da literatura brasileira*. Seus fundamentos econômicos. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- SOUZA, Jessé. (1999). A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In Jessé Souza (Org.) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília, Editora UNB.
- _____. (2000). *A Modernização Seletiva*. Uma interpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora UNB.
- SUSSEKIND, Flora. & VENTURA, Roberto. (1984). *História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim*. São Paulo: Moderna.
- VENTURA, Roberto. (1991). *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIANNA, Oliveira. (1956 [1923]). *Evolução do Povo Brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- YOUNG, R. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

RESUMO

O problema nacional, globalização e o pensamento social no Brasil: notas sobre as implicações do “nacional” em Manoel Bomfim

O objetivo deste ensaio é argumentar em torno da importância que, nos dias de hoje, é atribuída à “redescoberta” de certas idéias relativas ao *fenômeno nacional*, especialmente através de uma nova reorientação interpretativa que a ele é associada. Esse processo de atribuição de importância ao *nacional* tem ocorrido em esfera mundial e, conseqüentemente, tem afetado a produção local tanto no âmbito da teoria social quanto no pensamento social brasileiro. Na esteira desse processo de busca de “auto-entendimento” é possível identificar como “alvo” desse período, autores antes situados à margem do processo de construção do nacional e, hoje, “fundamentais” para o seu entendimento. Na esfera local, um dos “autores-alvo” dessas transformações é o sergipano Manoel Bomfim. Compreender a natureza dessas mudanças a partir da “releitura” de certos elementos do “projeto de modernidade” elaborado por Bomfim é a orientação central desse trabalho.

Palavras-chave: teoria social; pensamento social brasileiro; nacionalidade; Manoel Bomfim

ABSTRACT

The national problem, globalization and social thought in Brazil: notes on the implications of the “national” in Manoel Bomfim

The objective of this essay is to show the importance that nowadays is attributed to the “rediscovery” of certain ideas relative to the *national phenomenon*, especially through a new interpretative reorientation that is associated with it. This process of attribution to the *national* has occurred in global scale and, consequently, has affected the local production in the context of both social theory in general and Brazilian social thinking. Following this process of search for “self-understanding” it is possible to identify as a “target” of this period some authors formerly situated at the margins of the process of construction of the *national* that are now fundamental to its understanding. At the local scale, one of “target authors” of those transformations is the *sergipano* Manoel Bomfim. To understand the nature of these changes from a new reading of certain elements of the “modernity project” sketched out by Bomfim is the central orientation of this work.

Keywords: social theory; Brazilian social thought; nationality; Manoel Bomfim

Recebido para apreciação: novembro de 2004

Aprovado para publicação: março de 2005

O IMPULSO ALEGÓRICO NA ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA: UMA LEITURA DA NEOVANGUARDA DOS ANOS 60 A PARTIR DA OBRA DE HÉLIO OITICICA

Paulo Marcondes Ferreira Soares

Introdução

Este ensaio tem como objetivo identificar em Hélio Oiticica uma das mais significativas singularidades das manifestações do experimentalismo artístico no Brasil dos anos 60, nele se localiza o itinerário de um programa estético-artístico que se ocupa de uma verdadeira constelação de questões que têm orbitado o universo amplo da arte na modernidade, particularmente em sua dimensão contemporânea de uma crise da cultura configurada em termos de um momento pós-moderno. Nesse sentido, meu interesse primordial é o de estabelecer um possível diálogo entre os fundamentos de certos aspectos manifestos na arte experimental, desde as vanguardas modernas as neovanguardas pós-modernas, e certos elementos conceituais que se me apresentam como *chaves analíticas* centrais ao entendimento de um princípio crítico-criativo emancipador daquelas manifestações artísticas, nomeadamente identificadas no quadro das experiências vanguardistas, tanto histórica quanto contemporânea.

Diz respeito, essas colocações, à consideração do experimental na arte em termos do que se denomina como característica da arte inorgânica (Bürger, 1993), em contraposição ao aspecto de organicidade da obra de arte dimensionado pelo caráter contemplativo da relação obra-público. Este aspecto da organicidade da obra encontra-se teoricamente identificado ao princípio do que Benjamin chamou de *aura* artística (1980; 1985; 1985b), enquanto momento único de aparição de algo distante – o *hic et nunc* da fruição estética. É também o momento identificado pela ambição da obra em se apresentar como obra acabada, como dimensão simbólica de uma representação totalizante. Este aspecto, por sua vez, tem se caracterizado na sociedade capitalista pelo processo de capitulação sistemática da obra enquanto fetichismo da mercadoria, tal como salientado por Adorno na sua tese da manipulação (1985).

Noutra perspectiva, estaria o primado da obra inorgânica. Aqui, ao contrário de um sentido acabado da obra, ou de uma representação totalizante, temos uma manifestação fundamentalmente processual, fragmentária, em que a relação ator-obra-público sofre uma profunda transformação, capaz de destruir qualquer sentido da aparição única da contemplação estética. Neste âmbito, em

geral, não se pode falar de obra de arte, no sentido objetual do termo. Sendo, por certo, mais apropriado se falar em manifestação artística, dado o caráter fenomênico dessas realizações que, enquanto “obra”, se esgota no acontecimento, devido a sua inorganicidade, só permanecendo como elemento de fruição e sensibilização na memória dos envolvidos no processo. Ou seja, como *experiência* capaz de potencializar níveis de transformações da sensibilidade e percepção de mundo. A esses aspectos considerados da inorganicidade da obra, dá-se o sentido do caráter alegórico da obra de arte. Assim, o impulso alegórico, ao contrário do que indica algumas teses sociológicas, não se restringe a uma explicação do momento histórico das vanguardas artísticas. Mas, também, de certas iniciativas do experimental nas neovanguardas na contemporaneidade.

A exemplo de Hélio Oiticica, podemos dizer que se trata de um trabalho que não pode ser apreendido exclusivamente em termos plásticos, mas, sobretudo, em termos de um processo que se manifesta no nível estético-político-ético. Ou seja, naquilo a que se considera como existindo sem divisões de teoria/prática. Em outras palavras, sua obra se expressa a partir do aguçamento das contradições fundamentais próprias ao universo cultural em cujo contexto se encontrava imerso. A esse projeto Oiticica denominava de antiarte, que é a compreensão e razão de ser do artista, que não se caracteriza aqui como criador para a contemplação, mas sim como um motivador para a criação – que só se completa no envolvimento ativo do “espectador” como “participador” no processo. A antiarte seria, assim, uma atividade criadora latente, motivada pelo artista, orientada para uma forma de necessidade coletiva. Por outro lado, não se tratava de atribuir ao espectador a função de criador, mas de possibilitar-lhe algum nível de “participação” em que “ache” o que realizar de modo criativo – onde mesmo o “não-achar” se traduz como um tipo significativo de participação. É esse projeto o que leva Oiticica a uma definição de arte ambiental como reunião do indivisível de todas as modalidades em posse do artista ao “criar”: tanto aquelas familiares, quanto as resultantes da inventividade do artista ou a participação do espectador.



Tropicália, Penetráveis PN2 e PN3 1967

Por que Hélio Oiticica?

A escolha de Hélio Oiticica como centro de nossa reflexão a luz desses problemas, se deve, em parte, à especificidade de como a obra desse artista se encontra indissociada do seu discurso. Isto corresponde a afirmar a existência de uma simultaneidade entre experiência artística e projeto, em que o programa experimental desenvolvido por Hélio Oiticica não se processa marcado por um lapso de tempo em que o discurso se apresente, sempre e necessariamente, como condição *pós-fato*.

Como diz o artista, a propósito de seu trabalho:

Sei o que faço e penso, por isso há anos escrevo para deixar tudo claro, (...) Há alguns anos minha evolução tomou um caminho que só eu percorro; impossível seria alguém fazer o que faço, ou muito menos influenciar-me em como ‘pensar’ ou como ‘agir’, (...) minha grande dificuldade e qualidade tem sido a de sempre me manter fiel ao meu pensamento e não fazer concessões a ninguém; perdi amigos, perdi muita coisa, mas nunca deixei de fazer o que quis, o que só eu posso fazer, além disso, procuro sempre defender e valorizar coisas que me dizem algo (...) (1996b: 101-2).

Várias são as ocasiões em que este ponto é assinalado. A título de exemplo, pode-se ver isto em Zílio (1982), quando assinala a coerência de um projeto sem divisões entre teoria e prática, tal como já indicado no capítulo anterior, em que a obra existe “permeada por seus programas teóricos através da palavra/discurso”; ou, como assinalado em Ramos:

Escritos ao longo de toda a vida, seus textos constituíram sempre um dos mais poderosos mecanismos de estruturação do trabalho – mimetizam-no e chegam às vezes, em especial a partir dos anos 70, a colocar-se em seu lugar. Parecem, ao mesmo tempo, tratar de obras já prontas e ser parte integrante delas, como uma poética que já estivesse inteira, mas que se ampliasse a cada descoberta, partilhando assim uma ambigüidade entre dentro e fora própria de tudo o que fez. O curioso é que entre tantos saltos e surpresas jamais um único elemento discrepe, ameaçando a teoria. O trabalho parece condenado a acertar – daí o tom aflito de seus textos, que ao mesmo tempo anunciam e encarnam a coerência do projeto, carregando, como uma espécie de fatalidade, a consciência de que a obra está se cumprindo. (...) De toda forma, estes textos criam um programa, um todo jamais falseado por suas partes. É graças a eles que o circuito do trabalho se faz presente em cada etapa, recuperando elementos das etapas anteriores e apontando para as próximas. O perímetro das obras plásticas acaba sendo dado pelo poder de ampliação das questões de que os textos são portadores, num círculo virtuoso que retorna a elas, energizando-as. Este moto-contínuo parece um dos segredos de H.O., e mais

uma das interiorizações de seu trabalho. Por maior que seja o salto criativo, a diferença entre um conjunto de obras e outro, o método subjacente nunca é contradito, numa corrente subterrânea que garante, de um lado, a continuidade entre as obras (como veremos, traço fundamental de toda a sua poética) e, de outro, a tradição construtiva de que se quer herdeiro. A estrutura geral do trabalho é fundamental (...) para garantir a genealogia construtiva, afastando, ou hierarquizando, os impulsos dadá-surrealistas que circulam cada vez mais fortemente. De toda forma, é ancorado desde o início nesta estrutura binária, obra e texto, que seu trabalho vai se lançar (Ramos, 2001, p.2).

A da identificação da importância da palavra-discurso no programa experimental de Hélio Oiticica deve nos levar a reconhecer a construção discursiva de seu programa experimental como roteiros, que orientam seus projetos, e como algo que se apresenta na forma de uma teorização que não fecha seu foco exclusivamente no plano de elaboração de um sentido apenas estético da “obra”, indo a um entendimento mais ampliado de um estar no mundo, de um sentido geral de política cultural, no modo de fazer da arte contemporânea.

Por outro lado, minha intenção é a de considerar a possível pertinência entre certos elementos conceituais presentes no discurso de Hélio Oiticica, e o que se encontra desenvolvido em algumas teses sobre amplos aspectos de entendimento da arte contemporânea. Particularmente, não pretendo estabelecer qualquer enquadramento mais direto do seu trabalho, seja em que ordem for; tenho, contudo, o propósito de estabelecer a associação de certas passagens de seu discurso com alguns pontos que, na teoria artística, indicam uma preocupação com a afirmação de uma atitude crítico-emancipatória da arte frente aos processos que a levam a uma capitulação pela via institucional e/ou mercadológica. Nesse sentido, procuro perceber como certas intencionalidades manifestas no discurso do artista, convergem para certos aspectos claramente indicados nas teorias da vanguarda – sobretudo, o conceito de alegoria em Walter Benjamin (1984; 1986); em especial, da alegoria moderna.

Este sentido de uma leitura da experiência de Hélio Oiticica a partir do conceito de alegoria, tal como Benjamin o define, assume a sua força particular na própria medida em que se pode nele perceber, em atenção especial aqui para com o seu discurso, o estar de uma manifestação artística em que se deixa antever questões indicativas de tensões que se mostram indissolúveis entre o esquecimento e a anamnese, entre ruptura e continuidade, entre arte e cotidiano. Questões que compõem toda uma constelação de elementos próprios ao universo alegórico benjaminiano.

Exemplo disso pode-se tirar de uma passagem em que Oiticica procura dimensionar a tensão entre memória e esquecimento, entre o *experimental* e a diluição. Na citação seguinte, o artista procura indicar o *experimental* como núcleo básico do seu trabalho:

“sentença de morte para a pintura começou quando o processo de *assumir o experimental* começou

durante década começando de 59 minha obra passou a assumir o experimental

conceitos de pintura escultura obra (de arte) acabada display
contemplanção linearidade desintegraram-se simultaneamente

existe em 72 algum pintor importante q haja *assumido o experimental*
no canvas-moldura na aspiração mural ambiental espacial

não conheço

no Brasil país sem memória mataborrão das diluições muito se passou
depois da fenomenal década 50 na 60: nada foi absorvido

crises dos problemas extremos da pintura nos avassalaram problemas-limite
de sólida importância

não quero fazer história

quero falar de como bilaterais deram em núcleos penetráveis bólides
PARANGOLÉ meu programinha sem tempo descoberta do corpo proposição
coletiva tudo em meio à indiferença dos artistas do dia

foi enjeitado rejeitado

em 72 PARANGOLÉ me dá alegria parece tão claro novo como parecem claros
novos CONCRETOS de são Paulo NÃO OBJETO rio coisa-gente daqui dali
esquecidos nos vai-vens das ‘artes’

artes q são mortos equívocos cineastas artistas poetas q envelheceram

ri melhor quem ri por último: competição de ‘criadores de obras’

pintura escultura arte (obra &etc.) hão de continuar na área competitiva
(até bolsa de arte já temos) em q têm a ver com *assumir o experimental*

talento potencial individuais são logo diluídos no dia-a-dia competitivo
q estanca o experimental

brasil-babel q há de novo sob o novo

quem é inventor sente-se novo é novo metavanguarda ri do sério da série
não tá na linha do bonde já passou

não me interessam talentos estou farto de querer achar o novo no vestido de novo

talentos q pintam desenham gravam CONSERVAM q não querem adiam evitam o *experimental*

o *exercício experimental da liberdade* evocado por MARIO PEDROSA não consiste na 'criação de obras' mas na *iniciativa de assumir o experimental*

pintor passou a ser pet da burguesia conservadora

cachorro bombom e pintura tapete cortina ir ao museu à madison vernissages

o potencial-experimental gerado no Brasil é o único anticolonial não-culturalista nos escombros híbridos da 'arte brasileira'

tão CONCRETO quanto a sua exportabilidade

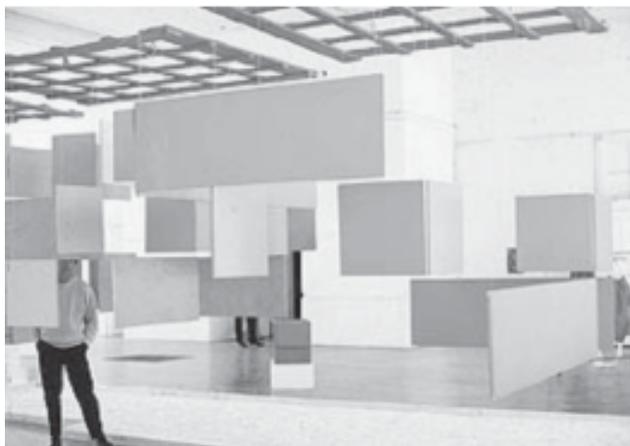
voltarão sempre argumentos obscuros dúvidas de autenticidade assuntos remordidos ignorância dos verdadeiros problemas (quais se o coma se estabeleceu no q está à margem do experimental) (Oiticica, 1981, p. 50-1)

Essas tensões, por sua vez, podem ser observadas como resultantes de uma atitude teoria-prática que, também indissociável e logicamente coerente, vai indicar a explosão de um impulso crítico-criativo que se apresenta, respectivamente: 1) no estado de um jogo dionisiaco (da dança, do corpo), no traço mnêmico da experiência como estado da memória individual e coletiva ("subterrânea é a glorificação do sub", o *Tropicália* como tentativa de pensar a miscigenação); 2) no ideário construtivista que pensa a estrutura segundo princípios racionais vs. indeterminação movida pela abertura à participação do espectador no sentido de uma manifestação coletiva da arte e da cultura e da cultura na arte (antiarte), no fundamento *in progress* do esquema geral de seu programa de intervenção; 3) na autonomia radical do tempo-espaço estéticos e desestetização arte-cotidiano, na relativização total dos critérios definidores das instâncias "arte" vs. "não-arte", na arte como dimensão coerente do estético-ético-político.

Numa passagem do livro de Jacques (2001), a autora cita um longo depoimento de Lygia Pape, artista amiga de Oiticica, também participante do grupo neoconcreto, em que ela relata as transformações pessoais vividas por Oiticica quando da descoberta da Mangueira. Diz Pape:

Hélio era um jovem apolíneo, até um pouco pedante, que trabalhava com o seu pai na documentação do Museu Nacional, onde aprendeu uma metodologia: era muito organizado, disciplinado (...) Em 1964, seu pai morreu; um amigo nosso, o Jackson,

então, levou o Hélio para a Mangueira, para pintar os carros, foi aí que ele descobriu um espaço dionisíaco, que não conhecia, não tinha a menor experiência. Parecia uma virgem que caiu do outro lado; ele não tinha mais o pai que poderia ser um super-ego. Descobriu, aí, o ritmo, a música. Ficou tão entusiasmado que começou a aprender a dançar, para poder participar dos desfiles, dos ensaios; se integrou na escola de samba, fez grandes amigos, ele descobriu o sexo, aí então foi uma esbórnica total na vida do Hélio, tanto que o Jackson dizia assim: 'nada como se perder o pai!'. Hélio virou uma outra pessoa (...) Isso começa a interferir na obra dele, em 1964. A morte do pai coincidiu com o fim do movimento neoconcreto, já não havia aqueles compromissos mais ortodoxos. Aí ele começou a incorporar essa experiência do morro [L.P. conta em detalhes como era a Mangueira na época], aquilo começa a fazer parte dos conselhos dele, da vivência dele [L.P. cita longamente os Parangolés e a obra Tropicália como exemplos dessa incorporação da nova experiência]. Ele muda radicalmente, até eticamente; ele era um apolíneo e passa a ser dionisíaco [L.P. discorre sobre a descoberta do sexo e da homossexualidade por H.O.] . Essas barreiras da cultura burguesa se rompem lá, é como se ele vestisse um outro Hélio, um Hélio do 'morro', que passou a invadir tudo: sua casa, sua vida e sua obra (Pape in Jacques, idem, p.27).



Grande núcleo [Big nucleus] 1960

Itinerários de um labirinto

No que se segue, procuraremos desenvolver uma caracterização mais ampla do programa experimental de Hélio Oiticica, partindo de certas indicações orientadas pela literatura já existente. Assim serão considerados alguns estudos substantivamente reveladores dos elementos que compõem um sentido de arte

antiarte no artista e que situam a singularidade do seu trabalho no âmbito da arte contemporânea. Em conjunção com essa discussão, a iniciativa será no sentido de uma tentativa de identificação do impulso alegórico na obra de Oiticica, a partir, mais especificamente de suas elaborações discursivas.

Do que já foi dito sobre Hélio Oiticica, poderíamos interpretar sua obra como algo que se caracteriza em termos de uma imbricação cultural em que o que se configura é um diálogo efetivo entre o campo estético das vanguardas construtivistas ocidentais e a descoberta da sensorialidade vernacular da cultura brasileira, levando o projeto de Oiticica a se apresentar nos moldes de uma singularidade que, no dizer de Favaretto (1992), assume uma transvalorização da própria arte – impulso central da arte contemporânea.

Estabelecendo as *Bases fundamentais para uma definição do "Parangolé"*, diz Oiticica:

A descoberta do que chamo Parangolé marca o ponto crucial e define uma posição específica no desenvolvimento teórico de toda a minha experiência da estruturador bi espaço, principalmente no que se refere a uma nova definição do que seja, nessa mesma experiência, o 'objeto plástico', ou seja, a obra. Não se trata, como poderia fazer supor o nome parangolé derivado da gíria folclórica, de uma implicação da fusão do folclore à minha experiência, ou de identificação desse teor, transposta ou não, de todo superficiais e inúteis (...) Aqui a especificidade é também bem marcante, nascida da criação do que chamo *Penetráveis, Núcleos e Bóides*, e que aqui assume dentro da arte contemporânea uma posição definida em correlação com as experiências desse teor. Não quero aqui a apreensão objetiva transposta dos materiais que se constitui a obra (...). Nessa procura de uma fundação objetiva, de um novo espaço e um novo tempo na obra no espaço ambiental, almeja esse sentido construtivo do *Parangolé* a uma 'arte ambiental' por excelência, que poderia ou não chegar a uma arquitetura característica, Há como uma hierarquia de ordens na plasmação experimental de *Núcleos, Penetráveis e Bóides*, todas elas, porém, dirigidas para essa criação de um mundo ambiental onde essa estrutura da obra se desenvolva e teça a sua trama original. A participação do espectador é também aqui característica em relação ao que hoje existe na arte em geral: é uma 'participação ambiental' por excelência. Trata-se da procura de 'totalidades ambientais' que seriam criadas e exploradas em todas as suas ordens, desde o infinitamente pequeno até o espaço arquitetônico, urbano etc. Essas ordens não estão estabelecidas *a priori* mas se criam segundo a necessidade criativa nascente. O uso, pois, de elementos pré-fabricados ou não que constituem essas obras importa somente como detalhe de totalidades significativas, e a escolha desses elementos responde à necessidade imediata de cada obra (Oiticica, 1986b, p. 65-7).

Ou ainda, quando indica as possibilidades do crelazer, diz Hélio sobre a descoberta da idéia de *Parangolé*:

Parangolé é a descoberta da *raiz-aberta* pela primeira vez – *Tropicália* (a imagem-estrutura) e *Barracão* (comportamento-estrutura) são as evoluções naturais disso ou o projeto da raiz-Brasil (...) a fecundação universal da raiz-Brasil: as possibilidades culturais intransferíveis se expressam através de estruturas puramente universais (...) a busca imediata para o que denominei *Parangolé coletivo* (redundância, já que *Parangolé* desde o início propunha o coletivo como condição inerente): *propor* já em 1966-67 era a condição primeira de tudo: *Tropicália* foi a proposição de uma condição aberta e descoberta dessa *raiz-estrutura-proposição* de um completo ambiente-comportamento – a idéia de *Barracão* absorve, como o super-mata-borrão, estrutura e participação-proposição, no que chamo comportamento-estrutura: a descoberta do *relaxer* como essencial à conclusão da participação-proposição: a catalização das energias não-opressivas e a proposição do lazer ligado a elas” (Oiticica, 1981, p.48).

Essa transvalorização, pode-se dizer, se encontra em nítida relação com o processo de abertura estrutural do projeto do artista, em termos da conexão construtividade-experiência vivencial. Com efeito, o programa de arte em Hélio Oiticica procurou questionar o espaço representativo na arte pela incorporação do tempo e pela proposição do corpo como elemento central de sua intervenção no ambiente artístico. Com isso, Oiticica tendeu a uma atitude que torna insolvente a esfera da arte-objeto dentro do processo de criação coletiva, em sua abertura para a participação do espectador na construção do sentido vivencial daquela experiência estética – entendendo-se por isso, como já indicado, a força de uma proposição de expansão das capacidades sensoriais dos espectadores-participadores de modo a que possam explorar mais e mais seu próprio potencial criativo. Este é o sentido radical de antiarte para o artista, bem como, de pós-moderno para Mário Pedrosa (in Oiticica, 1986, p.9-13).

Veja-se, por exemplo, como Hélio se pronuncia a esse respeito, numa importante passagem de definição do seu campo experimental *Éden*, em que procura elaborar a conceituação do sentido do “Supra-Sensorial”:

O *Éden* é um campus experimental, uma espécie de taba, onde todas as experiências humanas são permitidas – humano enquanto possibilidade da espécie humana. É uma espécie de lugar mítico para as sensações, para as ações, para a feitura de coisas e construção do cosmo interior de cada um – por isso, proposições ‘abertas’ são dadas e até mesmo materiais brutos e crus para o ‘fazer coisas’ que o participante será capaz de realizar. (...) Nunca estive tão contente quanto com este plano do *Éden*. Senti-me completamente livre de tudo, até de mim mesmo. Isto me veio com as novas idéias a que cheguei sobre o conceito de ‘Supra-Sensorial’, e para mim toda arte chega a isto: a necessidade de um significado Supra-Sensorial da vida, em transformar os processos de arte em sensações de vida. (...) Mas, quando uma proposição é feita para uma ‘participação sensorial’, ou uma ‘realização da participação’, quero relaciona-la a um sentido supra-sensorial, no qual o participante

irá elaborar dentro de si mesmo suas próprias sensações, as quais foram ‘despertadas’ por tais sensações. (...) Este processo de ‘despertar’ é o do ‘Supra-Sensorial’: o participante é retirado do campo habitual e deslocado para um outro, desconhecido, que desperta suas regiões sensoriais internas e dá-lhe consciência de alguma região do seu ego, onde valores verdadeiros se afirmam. Se isto não se dá, é porque a participação não aconteceu (Oiticica, 1996, p.12).

E, ainda, referindo-se a dois Bólides criados na ocasião da experiência do Edem, diz o artista:

Considero-os como trabalhos ‘abertos’ e ‘cósmicos’. Quero que o espectador crie suas próprias sensações a partir deles, mas sem condiciona-lo a uma ou outra sensação. A areia, a palha, são apenas diferenças qualitativas, e o espectador irá ‘atuar’ sobre estas áreas buscando ‘significados internos’ dentro de si mesmo, ao invés de tentar apreender significados externos ou sensações. (...) Música rítmica e dança tem sido a introdução principal dessas convicções para mim: quero chegar ao todo dessa área de atuação: social, psicológica, e ético. Outros processos similares podem ocorrer em sonho, meditação ascética e, em condições especiais, a chamada ‘emoção artística’ (...) “eu quero os sentidos especiais [da criação artística] que tomam lugar agora no meu trabalho e em muitas modernas manifestações de participação individual na ‘obra de arte’ – participação num sentido total, não apenas ‘manipulação’ que apele para os sentidos em isolamento (idem, ibidem).

O sentido mais amplo da negatividade em Hélio Oiticica é o da temporalização das estruturas, na medida mesmo em que desloca o caráter formalista da estrutura construtiva para um processo de resignificação da participação cultural dos protagonistas, o que leva essa experiência a um redimensionamento cultural do público, pelo entrelaçamento daquela construtividade com o caráter vivencial do processo participativo. No fundo, trata-se de um processo que procura introduzir a dimensão da expressividade no âmbito do projeto construtivo: transformando vivência e cotidiano em expressão contraposta ao formalismo da objetualização da cor. Por outro lado, associar as necessidades e possibilidades do presente com os matizes do moderno se parece ser o ponto central a que Favaretto identifica como anamnese do moderno. Este aspecto do projeto de Oiticica nos leva, mais uma vez, ao sentido da alegoria moderna em Benjamin, na qual a constituição da experiência, que sofre o seu declínio na modernidade, se dá a partir da afluência de traços mnêmicos que irão compor o processo de redimensionamento perceptivo dos envolvidos no momento da abertura à participação tal como o artista apresenta em seu programa experimental. Esse redimensionamento assenta por sua vez no sentido da positividade que Benjamin identifica no caráter destrutivo de uma nova barbárie, o que ele denominaria de alegre destrutividade. Numa sugestiva

passagem, Oiticica deixa pistas dessa relação de destrutividade alegre e positiva como princípio de construção, ou melhor, de transformação do cotidiano em expressão de felicidade e de liberdade no interior da própria ambiência vivencial buscada em seu projeto:

Já afirmei e torno a lembrar aqui: o meu programa ambiental a que chamo de maneira geral *Parangolé* não pretende estabelecer uma ‘nova moral’ ou coisa semelhante, mas ‘derrubar todas as morais’, pois que estas tendem a um conformismo estagnizantes, a esteriotipar opiniões e criar conceitos não criativos. A liberdade moral não é uma nova moral, mas uma espécie de antimoral, baseada na experiência de cada um: é perigosa e traz grandes infortúnios, mas jamais trai a quem a pratica: simplesmente dá a cada um o seu próprio encargo, a sua responsabilidade individual; está acima do bem, do mal, etc. Deste modo estão como que justificada todas as revoltas individuais contra valores e padrões estabelecidos: desde as mais socialmente organizadas (revoluções, p.ex.) até as mais viscerais e individuais (a do marginal, como é chamado aquele que se revolta, rouba e mata). São importantes tais manifestações, pois não esperam gratificações, a não ser a de uma felicidade utópica, mesmo que para isso conduza a autodestruição. Como é verdadeira a imagem do marginal que sonha ganhar dinheiro num determinado plano de assalto para dar casa à mãe ou construir a sua num campo, numa roça qualquer (modo de voltar ao anonimato), para ser ‘feliz!’ Na verdade o crime é a busca desesperada da felicidade autêntica, em contraposição aos valores sociais falsos, estabelecidos, estagnados, que pregam o ‘bem-estar’, a ‘vida em família’, mas que só funcionam para uma pequena minoria. Toda a grande aspiração humana de uma ‘vida feliz’ só virá à realização através de grande revolta e destruição: os sociólogos, os políticos inteligentes, teóricos que o digam! O programa do *Parangolé* é dar ‘mão forte’ a tais manifestações. Sei que é isto uma afirmação perigosa, de dois gumes, mais que vale a pena. (...) A antiarte é pois uma nova etapa (...); é o otimismo, é a criação de uma vitalidade na experiência humana criativa; o seu principal objetivo é o de dar ao público a chance de deixar de ser público espectador, de fora, para participante na atividade criadora. É o começo de uma expressão coletiva. O *Parangolé*, ou Programa Ambiental, como queiram, seja na sua forma incisivamente plástica (uso total dos valores plásticos táteis, visuais, auditivos, etc.) mais personalizada, como na sua mais disponível, aberta à transformação no espaço e no tempo e despersonalizada, é antiarte por excelência. (...) A conclusão fundamental de toda essa posição é a de que, sobrepujando todas as eficiências sociais, éticas, individuais, está uma necessidade superior em cada um de criar, fazer algo que preencha interiormente o vácuo que é a razão dessa mesma necessidade – é a necessidade de realização, completação e razão de ser da vida. (...) O princípio decisivo seria o seguinte: a vitalidade, individual e coletiva, será o soerguimento de algo sólido e real, apesar do subdesenvolvimento e caos – desse caos vietnamesco é que nascerá o futuro, não do conformismo e do otarismo. Só derrubando furiosamente poderemos erguer algo válido e palpável: a nossa realidade (Oiticica, 1986, p. 81-3).

Corolário dessa visão veja-se os termos de um princípio homológico na perspectiva pessoal assumida por Hélio Oiticica quanto a sua própria marginalidade artística. Numa carta a Lygia Clark, acentua o artista:

Hoje, recuso-me a qualquer prejuízo de ordem condicionante: faço o que quero e minha tolerância vai a todos os limites, a não ser o da ameaça física direta: manter-se integral é difícil, ainda mais sendo-se marginal: hoje sou marginal ao marginal, não marginal à pequena burguesia ou ao conformismo, o que acontece com a maioria, mas marginal mesmo: a margem de tudo, o que me dá surpreendente liberdade de ação – e para isso preciso ser eu mesmo segundo o meu princípio de prazer: mesmo para ganhar a vida faço o que me agrada no momento (Oiticica, 1996b, p.44-5).

E, em conclusão:

Para Marcuse, os artistas, filósofos, etc. são os que têm consciência disso ou ‘agem marginalmente’ pois não possuem ‘classes’ social definida, mas são o que ele chama de ‘desclassificados’, e é nisso que se identificam com o marginal, isto é, com aqueles que exercem atividades marginais ao trabalho produtivo alienante: o trabalho do artista é produtivo, mas no sentido real da produção-produção, criativo, e não alienante como os que existem em geral numa sociedade capitalista. Quando digo ‘posição à margem’ quero algo semelhante a esse conceito marcuseano: não se trata da gratuidade marginal ou de querer ser marginal à força, mas sim colocar no sentido social bem claro a posição do criador, que não só denuncia uma sociedade alienada de si mesma mas propõe, por uma posição permanentemente crítica, a desmistificação dos mitos da classe dominante, das forças da repressão, que além da repressão natural, individual, inerente à psique de cada um, são a ‘mais-repressão’ e tudo o que envolve a necessidade da manutenção dessa mais-repressão (idem, p.74-5).

No seu importante ensaio sobre a questão do nacional-popular nas artes plásticas no Brasil, Zílio (op. cit.), dedica os seus momentos finais a uma discussão acurada sobre a obra de Hélio Oiticica. Importa, nessa passagem, a análise que o autor faz sobre o marginalismo do artista Oiticica. Um primeiro aspecto significativo por ele apontado, diz respeito à “intransigência” de Hélio Oiticica para com “qualquer forma de conciliação com a ideologia dominante”. Trata-se de um trabalho fora de esquemas já estabelecidos pela arte moderna no Brasil. Dois aspectos Zílio observa dessa situação: de como a obra de Oiticica estaria reservada ao esquecimento e a indiferença; e de como a “diarréia” denunciada pelo artista a respeito do sistema de arte local, torna esse sistema de arte “incapaz até de formular sua própria história, fazendo com que movimentos como o Neoconcretismo acabem sem conseguir constituir um processo” (idem, p. 54).

Zílio interpreta a identidade de Oiticica com o marginalismo como uma reação romântica à sua própria marginalidade, mas sem glorificações da marginalidade. A marginalidade de Oiticica tanto se deve à sua posição incômoda e mal definida, relativamente às concepções dominantes na arte brasileira, quanto, como vimos, a uma opção radical pela liberdade. Como acentua, ainda, Zílio, nos últimos parágrafos de seu ensaio:

Estava longe do pitoresco das tendências neomodernistas e nacionalistas-populistas em suas várias versões, como alegórico-tropical, surrealismo nordestino, construtivismo afro-brasileiro, realismo marginal carioca etc. etc. Não podia ser contido nem pelo mercado, ainda ligado ao universo modernista, nem pela cultura dita contestadora, uma vez que seu trabalho não se limitava ao discurso capaz de satisfazer o estreito maniqueísmo político. Só restava mesmo aplicar-lhe alguns rótulos, como vanguardista e elitista, e situa-lo à margem da 'Verdadeira Cultura', aquela capaz de trazer o sucesso. (...) Negada pelo poder e pela oposição, não havia lugar para ela [a obra de Hélio Oiticica] no sistema de arte brasileiro, dado o seu nível de transgressão, a não ser à margem. Ou seja, o seu trabalho não estava fora do sistema de arte (como talvez ele supusesse), mas também não podia ser submetido à vida de 'asilo'. Era um 'louco' cuja obra, mesmo localizada lateralmente, trazia uma tensão intolerável para a harmonia do sistema de arte. (...) A obra de Hélio Oiticica ocupa, assim, uma posição singular na arte brasileira. Ela não só participa, junto com outras, da criação do espaço contemporâneo no Brasil, mas formula ainda uma nova relação desta produção com a questão da arte brasileira. Isto a coloca na própria trama do tecido cultural brasileiro, com a mesma pertinência dos seus momentos mais importantes, como no esforço criativo e cultural da primeira fase modernista. (...) ao mesmo tempo, sua posição desvendou a fragilidade das concepções dominantes de arte brasileira, colocando à mostra um mecanismo ideologizado e apenas superficialmente operante. Uma posição também intransigente com um mercado primitivo, com seus padrões estéticos conformistas, sua crítica e instituições de apoio. Contra a 'diarréia' geral, a indagação e a invenção num compromisso permanente com o novo e o exercício da liberdade (idem, p.54-56).

Retornando ao ponto acima da temporalização das estruturas e de seu redimensionamento enquanto exercício de uma anamnese do moderno, convém enfatizar que é o contemporâneo um campo de tensões que articula os elementos existentes com o que vai surgindo, e que transita do estético ao cultural. Em Oiticica ressalta-se esse processo em termos da tensão entre o espaço artístico e extra-artístico. Como acentua Favaretto, o programa *in progress* de Hélio Oiticica vai da realização ou enunciação de todos os seus projetos ainda no nível estético, participação lúdica do público, com os Núcleos, à sua realização em termos culturais nos *Parangolés* – que é o momento da conquista da participação do público em sentido cultural. O que o autor caracteriza como urbanismo

generalizado ou generalização da arte no público. Coerentemente, o processual em Oiticica é estrutural, uma vez que só se dá um salto adiante na medida em que algo anterior esteja garantido. A coerência desse processo não se localiza apenas no princípio de uma lógica de pensamento evolucionário contínuo e unilinear, movido por um *telos*. Ao contrário, o processual aqui é motivado pelo impulso visionário, segundo uma dimensão alegórica. Com efeito, diz Hélio Oiticica:

Desde o primeiro 'estandarte', que funciona como o *ato de carregar* (pelo espectador) ou *dançar*, já aparece visível a relação da dança com o desenvolvimento estrutural dessas obras da 'manifestação da cor no espaço ambiental'. Toda a unidade estrutural dessas obras está baseada na estrutura-ação que é aqui fundamental: o 'ato' do espectador ao carregar a obra, ou ao dançar ou correr, revela a totalidade expressiva da mesma na sua estrutura: a estrutura atinge aí o máximo de ação própria no sentido do 'ato expressivo'. A ação é pura manifestação expressiva da obra. A idéia da 'capa', posterior ao do estandarte, já consolida mais esse ponto de vista: o espectador 'veste' a capa e se constitui de camadas de pano de cor que se revelam a medida em que este se movimenta correndo ou dançando. A obra requer aí a participação corporal direta; além de revestir o corpo, pede que este se movimente, que *dance* em última análise. O próprio 'ato de vestir' a obra já implica uma transmutação expressivo-corporal do espectador, característica primordial da dança, sua primeira condição. (...) Não há aí a participação da valorização obra-espaço e obra-tempo, ou melhor, obra-espaço-tempo, para a consideração da sua transcendentalidade como obra-objeto no mundo ambiental. Toda a minha evolução, que chega à formulação do *Parangolé*, visa a essa incorporação mágica dos elementos da obra como tal, numa vivência total do espectador, que chamo agora 'participador'. Há como que a 'instituição' e um 'reconhecimento' de um espaço intercorporal criado pela obra ao ser desdobrada. A obra é feita para esse espaço, e nenhum sentido de totalidade pode-se dela exigir como apenas uma obra situada num espaço-tempo ideal demandando ou não a participação do espectador. O 'vestir', sentido maior e total da mesma, contrapõe-se ao 'assistir', sentido secundário, fechando assim o ciclo 'vestir-assistir'. O *vestir* já em si se constitui numa totalidade vivencial da obra, pois ao desdobra-la tendo como núcleo central o seu próprio corpo, o espectador como que já vivencia a transmutação espacial que aí se dá: percebe ele, na sua condição de núcleo estrutural da obra, o desdobramento vivencial desse espaço intercorporal. Há como que uma violação do seu *estar* como 'indivíduo no mundo, diferenciado e ao mesmo tempo 'coletivo', para o de 'participar' como centro motor, núcleo, mas não 'motor' como principalmente 'simbólico' dentro da estrutura-obra. (...) Aqui o espaço-tempo ambiental transforma-se numa totalidade 'obra-ambiente'; há vivência de uma 'participação coletiva' *Parangolé*, na qual a 'tenda', isto é, o 'penetrável' *Parangolé* assume uma função importante: é ele o 'abrigo' do participador, convidando-o a também nele participar, acionando os elementos nele contidos (...) Importa aqui, agora, procurar determinar a influência de tal ação no comportamento geral do participador; seria isto uma iniciação às

estruturas perceptivo-criativas do mundo ambiental? Toda obra de arte, no fundo, o é; resta saber aqui qual a especificidade característica nessa concepção do que seja o *Parangolé*” (1986b, p. 70-72).

Favaretto indica como, até a experiência neoconcretista, em que predominavam formas estéticas, o social em Oiticica era, pode-se dizer, virtual. Com efeito, é só com os *Parangolés*, no pós-neoconcretismo, que nele se redefinirá uma outra ordem do simbólico.

Por outro lado, a idéia do simbólico na arte do ocidente se irá apresentar como da ordem da estetização da vida. Em certo sentido, isso leva à idéia da aura artística, que Benjamin denunciou, por exemplo, no seu ensaio sobre a reproduzibilidade técnica da obra de arte (1980), identificando o princípio fantasmagórico da estetização da política na situação vivida pela Alemanha na época de emergência do nazismo.

Escapando da ordem do simbólico, Oiticica recusa a idéia de exercício da pura imaginação criativa, isolada, do artista; e sai à procura de uma objetividade criativa, fundada na experiência coletiva – cuja vinculação cultural remete a um princípio de desestetização. Nesse sentido, a abertura da arte contemporânea à participação, tendeu a dissolver o simbólico, de ordem totalizante na sua representação, fazendo emergir toda uma constelação fragmentária da expressão, todo um processo labiríntico, uma esfera de indeterminação e de processo inacabado, cuja chave de entendimento analítico tem no impulso alegórico, por certo, uma categoria convincente de interpretação.

Em três momentos substantivos, essa questão é desenvolvida por Hélio Oiticica, quando procura responder os pontos relativos a uma tendência da arte coletiva, bem como, do ressurgimento da antiarte e do princípio que fundamenta o projeto *Parangolé*. A elucidação desses depoimentos se dá de um modo tão preciso, que optei, assim como em outras ocasiões por sua citação extensiva. Veja-se, no que se segue:

Há duas maneiras de propor uma arte coletiva: a 1ª. seria a de jogar produções individuais em contato com o público das ruas (claro que produções que se destinem a tal, e não produções convencionais aplicadas desse modo); outra, a de propor atividades criativas a esse público, na própria criação da obra. No Brasil essa tendência para uma arte coletiva é a que preocupa realmente nosso artista de vanguarda. Há como que uma fatalidade programática para isto. Sua origem está ligada intimamente ao problema da participação do espectador, que seria tratado então já como um programa a seguir, em estruturas mais complexas. Depois de experiências e tentativas esparsas desde o grupo neoconcreto (Projetos e *Parangolés* meus, *Caminhando* de Clark, *happenings* de Dias, Gerchman e Vergara, projeto para parque de diversões de Escosteguy), há hoje como que uma solicitação urgente, no dia de hoje, para obras abertas e proposições várias: atualmente a preocupação de uma ‘seriação de obras’

(Vergara e Glauco Rodrigues), o planejamento de 'feiras experimentais' de outro grupo de artistas, proposições de ordem coletiva de todas as ordens, bem o indicam. (...) São porém programas abertos à realização, pois que muitas dessas proposições só aos poucos vão sendo possibilitadas para tal. Houve algo que, a meu ver, determinou de certo modo essa intensificação para a proposição de uma arte coletiva total: a descoberta de manifestações populares organizadas (escolas de samba, ranchos, frevos, festas de toda ordem, futebol, feiras), e as espontâneas ou os 'acazos' ('arte das ruas' ou antiarte surgida do acaso). Ferreira Gullar assinalara já, certa vez, o sentido de arte total que possuiriam as escolas de samba onde a dança, o ritmo e a música vêm unidos indissolavelmente à exuberância visual da cor, das vestimentas etc. Não seria estranho então, se levarmos isso em conta, que os artista em geral, ao procurar à chegada desse processo uma solução coletiva para suas proposições, descobrissem por sua vez essa unidade autônoma dessas manifestações populares, das quais o Brasil possui um enorme acervo, de uma riqueza expressiva inigualável. Experiências tais como a que Frederico Moraes realizou na Universidade de Minas Gerais, com Dias, Gerchman e Vergara, qual seja a de procurar 'criar' obras de minha autoria, procurando, 'achando' na paisagem urbana elementos que correspondessem a tais obras, e realizando com isso uma espécie de *happening*, são importantes como modo de introduzir o espectador ingênuo no processo criador fenomenológico da obra, já não mais como algo fechado, longe dele, mas como uma proposição aberta à sua participação total (1986b, p. 96-97).

E, na passagem que trata do problema da antiarte, diz Oiticica:

Por fim devemos abordar e delinear a razão do ressurgimento do problema da antiarte, que a nosso ver assume hoje papel mais importante e sobretudo novo. Seria a mesma razão por que de outro modo Mário Pedrosa sentiu a necessidade de separar as experiências de hoje a sigla de 'arte pós-moderna' – é, com efeito, outra atitude criativa dos artistas frente às exigências de ordem ético-individual, e as sociais gerais. No Brasil o papel toma a seguinte configuração: como, num país subdesenvolvido, explicar o aparecimento de uma vanguarda e justificá-la, não como uma alienação sintomática, mas como um fator decisivo no seu progresso coletivo? Como situar aí a atividade do artista? O problema poderia ser enfrentado com uma outra pergunta: para quem faz o artista sua obra? Vê-se, pois, que sente esse artista uma necessidade maior, não só de *criar* simplesmente, mas de *comunicar* algo que para ele é fundamental, mas essa comunicação teria que se dar em grande escala, não numa elite reduzida a *experts* mas até *contra* essa elite, com a proposição de obras não acabadas, 'abertas'. É essa a tecla fundamental do novo conceito de antiarte: não apenas martelar contra a arte do passado ou contra os conceitos antigos (como antes, ainda uma atitude baseada na transcendentalidade), mas criar novas condições experimentais, em que o artista assume o papel de 'proposicionista', ou 'empresário' ou mesmo 'educador'. O problema antigo de 'fazer uma nova arte' ou de derrubar culturas já não se formula assim – a formulação certa seria a de se perguntar: quais as proposições, promoções e medidas a que se devem recorrer

para criar uma condição ampla de participação popular nessas proposições abertas, no âmbito criador a que se elegeram esses artistas. Disso depende sua própria sobrevivência e a do povo nesse sentido (idem, p. 97-98).

Noutra passagens das *Bases Fundamentais para uma Definição do Parangolé*, Oiticica define essa experiência, inclusive no que se refere à participação do público, mas também, os elementos *Parangolé* de um “achar” na paisagem urbana ou rural, na forma que se segue abaixo definida:

O ‘achar’ na paisagem do mundo urbano, rural etc. elementos ‘Parangolé’ está também aí incluído como o ‘estabelecer relações perceptível-estrutural’ do que cresce na trama estrutural do *Parangolé* (que representa aqui o caráter geral da estrutura-cor no espaço ambiental) e o que é ‘achado’ no mundo espacial ambiental. Na arquitetura da ‘favela’, p. ex., está implícito um caráter do *Parangolé*, tal a organicidade estrutural entre os elementos que o constituem e a circulação interna e o desmembramento externo dessas construções, não há passagens bruscas do ‘quarto’ para a ‘sala’ ou ‘cozinha’, mas o essencial que define cada parte que se liga a outra continuidade. Em ‘tabiques’ de obras em construção, p. ex., se dá o mesmo em outro plano e assim em todos esses recantos e construções populares, geralmente improvisados, tivemos todos os dias. Também feiras, casas de mendigos, decoração popular de festas juninas, religiosas, carnaval etc. Todas essas relações poder-se-iam chamar ‘imaginativo-estruturais’, ultra-elásticas nas suas possibilidades e na relação pluridimensional que delas decorre entre ‘percepção’ e ‘imaginação’ produtiva (Kant), ambas inseparáveis, alimentando-se mutuamente. Todos esses pontos restam para uma teorização crítica e ainda outro que surge, qual seja, o da verificação de uma verdadeira retomada através do conceito de *Parangolé*, dessa estrutura mítica primordial da arte, que sempre existiu, é claro, mas com maior ou menor definição. Da arte renascentista em diante houve como que um obscurecimento desse fator que tendeu, com o aparecimento da arte do nosso século, a emergir cada vez mais. Resta verificar no *Parangolé*, p. ex., a aproximação com elementos da dança, mítica por excelência, ou a criação de lugares privilegiados etc. Há como que uma ‘vontade de um novo mito’, proporcionado aqui por esses elementos da arte; há uma interferência deles no comportamento do espectador: uma interferência contínua e de longo alcance, que se poderia alçar nos campos da psicologia, da antropologia, da sociologia e da história. Este é outro dos pontos a ser desenvolvido criticamente em detalhes num estudo implícito nessas definições; resta talvez uma procura da definição de uma ‘ontologia da obra’, uma análise profunda da gênese da obra enquanto tal (1986, p. 87-88).

A esse respeito do “achar” na paisagem urbana importa perceber como a evolução do trabalho de Hélio Oiticica, no sentido da saída para o espaço, e que contempla o espaço extra-artístico, vai assumir um princípio de homologia com o espaço urbano das favelas, levando-o, neste momento, mais e mais ao processo de encaminhamento da arte para uma tensão entre espaço público de

um urbanismo generalizado e o espaço interior destinado a participação. O sentido de homologia entre espaço arquitetônico real e espaço imaginário de seu projeto ambiental, que se caracteriza como “espaço de fantasia e memória infantil abstraídos e sintetizados” (Brett in Oiticica, 1986), nos leva mais uma vez a pensar no nível amplo de radicalização de seu processo de criação, em que elementos da fragmentação, do espaço labiríntico, da dança, do corpo envolvidos nesses experimentos demonstram ter um claro sentido de construção da alegoria moderna: como campo de tensão entre os elementos circundantes da existência ambiental e sua transfiguração naquilo que emerge, indeterminadamente, como sentido demandado da experiência enquanto traço mnêmico, que se manifesta na esfera individual e coletiva, sendo capaz de revelar aspectos que, advindos de experiências primárias (Prokop, 1986), remetam a uma práxis coletiva da arte. Os *Parangolés* e os Penetráveis são, por excelência, o momento de conquista dessa dimensão épica em Oiticica.

A identificação desse processo leva-me a propor a caracterização, em algum momento e em certo sentido, da possibilidade de se aceitar um dado procedimento analítico de uma homologia de alegoria moderna que o presente estudo estabelece com relação aos trabalhos de Benjamin sobre a Modernidade e Baudelaire.

Por certo, o ponto mais visível dessa homologia diz respeito ao princípio de destruição da aura artística que, em Oiticica, pode ser identificado na noção desestetizante de antiarte, configurada pela abertura à participação do público, e que se traduz pela incorporação de elementos extra-artísticos como negação do objeto-arte; aqui é mais apropriado falar de experiência-vivência e de trabalho do que de obra de arte. A idéia de experiência e de ambientação na arte contemporânea, leva a um sentido de trabalho como transcendência do objeto artístico, cuja intencionalidade e elementos envolvidos se mostram como instâncias fora das convenções do padrão artístico, num processo o qual não se tem controle prévio sobre seu desfecho: sendo a dinâmica do cotidiano e não o *telos* essencialista da idéia do Belo o elemento que informa a sua motivação.

Um outro sentido da homologia pode ser identificado, agora, na posição assumida tanto por Oiticica quanto por Baudelaire relativamente a uma posição de marginalização de suas obras e de suas vidas seguindo o itinerário de uma profunda imersão de sua arte na vida. Em Baudelaire, Benjamin identifica no *Flâneur* o tipo social que se faz presente no poeta e na obra poética, dada a visceralidade com que a poesia e a vida pessoal de Baudelaire traduz os sinais da modernidade parisiense da época: fragmentação da experiência cotidiana, ambivalência do jogo melancólico ante a novidade e o passado, a marginalidade. Em Oiticica, o princípio anárquico de uma exigência incondicional de exercício de liberdade pessoal e artística, pode muito bem traduzir o processo em que se funda a sua opção pela marginalidade, a partir da qual o artista se posiciona, na sua vida e na sua “obra”, na direção de um estado de invenção total.

Em dois momentos, é possível perceber a alusão deste estado homológico entre Baudelaire e Hélio Oiticica. Assim, como diz Pedrosa:

Baudelaire das *Flores do Mal* é talvez o padrinho longínquo desse adolescente aristocrático, passista da Mangueira (sem contudo o senso cristão do pecado do poeta maldito). O aprendizado concretista quase o impedia de alcançar o estágio primaveril, ingênuo da experiência primeira. Sua expressão toma um caráter extremamente individualista e, ao mesmo tempo, vai até a pura exaltação sensorial, sem alcançar no entanto o sólio propriamente psíquico, onde se dá a passagem à imagem, ao signo, à emoção, à consciência. Ele cortou cerce essa passagem. Mas seu comportamento subitamente mudou: um dia deixa sua torre de marfim, seu estúdio, e integra-se na Estação Primeira, onde fez sua iniciação popular dolorosa e grave, aos pés do morro da Mangueira, mito carioca. Ao entregar-se, então, a um verdadeiro rito de iniciação, carregou, entretanto, consigo para o samba da Mangueira e adjacências, onde a 'barra' é constantemente 'pesada', seu impenitente inconformismo estético (Pedrosa, 1986, p.10).

Em sua tese *Estética da ginga* (op. cit.), em que procura investigar a arquitetura da favela como um fenômeno cultural que emerge e se manifesta para além de uma arquitetura de arquitetos, numa forma de rizoma que ocupa o espaço citadino e modifica cotidianamente sua paisagem, Jacques vai estabelecer algo próximo de uma homologia dessa arquitetura vernacular com a obra de Hélio Oiticica. Assim, a autora vai identificar na experiência de Hélio Oiticica na Mangueira um processo que o leva ao desenvolvimento de um pensamento estético cada vez mais convencido da necessidade de abertura ao espaço de participação, inclusive, com a construção do ambiente vivencial, a partir de elementos que dão bem o sentido das indeterminações do cotidiano. A referência mais imediata, aqui, estaria ligada a noções como fragmento, labirinto, rizoma. Com respeito, ainda, ao aspecto da visceralidade da relação obra-vida, homologicamente identificada em Baudelaire e em Hélio Oiticica, pode-se considerar a seguinte passagem no comentário de Jacques:

É falso dizer que Oiticica imitou os favelados ou que simplesmente ilustrou a favela em sua arte. Hélio Oiticica, como vimos, viveu na Mangueira, na sua escola de samba, experimentou essa favela, vivenciou-a. Reproduziu subjetivamente em seu trabalho de artista sua experiência de vida no morro, que é diferente da daqueles que lá vivem, por nunca ter sido um verdadeiro favelado. Como veio do exterior – da Zona Sul –, mesmo estando dentro da favela, guardava em relação a ela uma visão externa. Valladares, em seu discurso, faz referência a outros artistas 'da categoria dos renomados' (*sic*) que tiveram as favelas como tema. Mas uma enorme diferença separa esses artistas de Oiticica: eles não entraram de verdade numa favela para aí viverem essa experiência como Oiticica fez. Os pintores ditos renomados só fazem ilustrações da favela, de longe, em seus quadros. Oiticica ao contrário trabalha a

estrutura dessas construções populares, a ambiência desse espaço singular. A estrutura dos *Parangolés* retoma o essencial das construções de favelas, e sua diferença maior em relação às construções convencionais é sua temporalidade singular (Jacques, 2001, p. 35-36).

Importante ver, nessa passagem, que além do aspecto vivencial com que Hélio se lança relativamente ao seu programa experimental, é o fato de que o interesse do artista para com o fenômeno popular está muito longe de configurar a sua imagem como a de um artista-intelectual populista. Pelo contrário, mantém-se aí a coerência de um interesse pelo popular nos aspectos construtivos de sua arquitetura (das favelas) e nas suas manifestações culturais. Mas não das “raízes” culturais do povo. Particularmente, as preocupações de Oiticica com as questões culturais do povo estão voltadas para pensar as estruturas dessas manifestações e não a sua manifestação pura e simples. Seu objetivo, nesse modo de observação, é o de entender tais estruturas de manifestações como receptáculos abertos de resignificação, mais uma vez, levando-nos a perceber no artista, uma maneira de refletir intimamente coadunada com os princípios da alegoria moderna em Walter Benjamin. Nesse sentido, não se prende Oiticica a uma visão de conservação das tradições e dos conteúdos da cultura popular, ou, mesmo, de uma politização da estética da cultura popular, voltando-se, mais especificamente, para as condições que presidem essas produções em termos de resignificações emanados da própria cultura: aí se encontram, por certo, as manifestações e elementos dessas resignificações. Não se trata aqui, de uma manifestação da arte, enquanto símbolo, mas da cultura enquanto primado do alegórico.

Um exemplo desse processo de diálogo do trabalho de Oiticica com os elementos da cultura popular mostra-se particularmente significativo, no que respeita a experiência do *Parangolé*. De acordo com Zílio, no *Parangolé* deve-se tomar o simbólico como campo de atuação. Para ele, Oiticica se utiliza de um repertório de sua cultura de classe desenvolvendo um objeto plástico capaz de integrar o corpo, no âmbito de sua expressão-manifestação: corpo vestindo “capas”. Esse envolvimento do corpo se encontra intimamente associado à dança, a partir de uma componente da cultura popular, que é o samba. Nesse sentido, pode-se indicar os componentes culturais do *Parangolé* como elementos surgidos de uma realidade pluri-classista. Por outro lado, não é o *Parangolé* o espaço de uma relação harmônica entre as categorias culturais de distintas classes, mas, algo que se insere a partir de um processo cuja programação inicial tende a estabelecer um estado de estranhamento, acompanhado de um aguçamento das tensões. Trata-se assim, da apropriação de componentes culturais fora de seu próprio contexto, o que levaria à necessária tensão entre universos simbólicos. Como diz Zílio:

Nisto está implícita uma relativização cultural: o 'samba' conquista o sacrossanto 'museu', e o 'museu' 'desce' à quadra do samba. Isto tudo acontece num clima de festa, sem mensagens, operando ludicamente a abertura para a fantasia e outras 'vivências' possíveis, mas até então ignoradas. Vale dizer, num movimento de libertação (Zílio, 1982, p. 38-39).

De acordo com a definição de Benjamin do caráter alegórico, em contraposição ao sentido fraudulento do simbólico, tal como desenvolvido pelos românticos; o uso do simbólico em Zílio mais se aproxima do conceito de alegoria em Benjamin, visto que na conceituação dada por Zílio, o simbólico se define segundo parâmetros relativistas, e não por formas absolutizantes de representação, como denunciado pelo pensador alemão em relação ao desenvolvimento ocidental do conceito de símbolo.

Diferentemente da posição assumida pelas tendências da esquerda, em particular das manifestações ocorridas em torno dos Centros de cultura popular, que procuravam adotar o princípio de preservação dos valores nacionais a partir do uso da linguagem da arte popular aliada a uma tematização política dos problemas brasileiros (arte popular considerada como a única genuinamente nacional, mas carente de proteção contra a invasão do imperialismo cultural), em Oiticica a compreensão da cultura brasileira em termos de uma dimensão global o leva a uma postura que se abre a distintas tradições da manifestação cultural. Além do mais, sua visão traduz a capacidade de compreender politicamente o modo de operação dos centros de poder no interior da cultura universal (Zílio, *idem*, p. 39-40). Estes centros de poder

...graças a poderosos aparelhos culturais montados em torno de núcleos universitários e de um sistema de arte solidamente estruturado, mantém o domínio do saber e uma relação de supremacia cultural. O que Oiticica propõe é a superação da dependência não pelo fechamento em si, mas pelo confronto crítico com estas culturas (Zílio, 1982, p. 40).

Em Gullar (1965), o conceito de cultura popular se caracteriza de um modo mais complexo do ponto de vista de uma reflexão sobre a identidade entre nacionalismo e cultura popular. Tal definição, além de assumir uma conceituação ampla de cultura popular, envolve a questão dos intelectuais e sua inserção no processo de transformação ou conservação culturais. Outro elemento significativo estaria no fato de Gullar pensar a cultura popular em termos de sua relação com elementos mais universais do debate sobre a identidade. Tais como, a relação da cultura com o problema da educação, bem como, cultura e indústria cultural. Contudo, Gullar não escapa à conceituação do estado da cultura nacional, seu subdesenvolvimento e o fenômeno do imperialismo cultural. Implícito à visão de intelectual no autor, encontra-se a visão de intelectual orgânico em

Gramsci. Na citação que se segue, isto fica evidenciado, quando o autor procura dar um sentido de cultura popular como a:

...consciência de que a cultura tanto pode ser instrumento de conservação como de transformação. E é essa visão desmistificada dos valores culturais que, naturalmente, leva o intelectual a agir em primeira etapa sobre seus próprios instrumentos de expressão para, através deles, contribuir na transformação geral da sociedade. É preciso, no entanto, deixar claro que tal decisão por parte do intelectual é consequência direta de se ter esvanecido aquela figura ideal do homem de cultura como pairando acima dos problemas concretos, lhe dando com valores absolutos e desempenhando uma função sempre benéfica à sociedade. Para a jovem intelectualidade brasileira, o homem de cultura está também mergulhado nos problemas políticos e sociais, sofre ou lucra em função dele, contribui ou não para preservação do *status quo*, assume ou não a responsabilidade social que lhe cabe. Ninguém está fora da briga (Gullar, 1965, p. 83-84).

Revelador é o estudo de Dias (1999) sobre a questão dos intelectuais frente a políticas culturais nos anos 60, em que, analisando a trajetória intelectual de Gullar, evoca uma conceituação dada por Alberto Moreyras sobre a permanência de dois paradigmas de auto-reflexão dos intelectuais latino-americanos: paradigma da identidade, definidor do princípio de engajamento político na cultura; e paradigma da modernização, associado ao vanguardismo de um modo geral. Na trajetória intelectual de Gullar, Dias percebe a transição do paradigma da modernização para o da identidade. Isso evidencia em Gullar, a condensação da tensão entre os dois paradigmas em pauta; particularmente, quando se tem conhecimento de que o poeta vem da experiência concretista da vanguarda brasileira dos anos 50, passando pela virada neoconcretista, em que o problema da participação já se apresenta virtualmente, para desembocar numa posição de engajamento político dentro de um modelo próximo ao definido pelo CPC da UNE, cuja exigência de ação se volta para a idéia de transformação da cultura popular através de um ponto de conscientização da idéia de povo.

Por sua vez, Zílio indica como, para Oiticica, o problema da arte brasileira deve ser situado, com base numa análise dos processos envolvidos na nossa formação cultural. Implica isso, na consideração do caráter de nossa formação: entendido aqui, em termos tanto do registro cultural e seu contexto social, quanto de um sentido mais amplo do ético-político-social. Diz Zílio, “Deste campo nascem as necessidades criativas e mais particularmente nos ‘hábitos’ inerentes e próprios da sociedade brasileira, que ele assim resume: ‘cinismo, hipocrisia, ignorância’” (Zílio, 1982 p. 43) .

Nesse sentido, para Oiticica, produzir arte no Brasil é ter consciência da ausência de um sistema estruturado de arte. O que leva a reconhecer a permanência de um quadro marcado por uma diversidade de referências de manifestações

estéticas tanto universais quanto locais, inclusive pelo efeito das modas e por acontecimentos culturais importantes. Com efeito, tem-se que reconhecer tal realidade e assumir uma atitude no interior mesmo de suas contradições. Seria a cultura brasileira, portanto, esse complexo posto em confronto sistemático com o universal, em que a *diarréia* é a particularidade da nossa cultura, onde não há fórmulas, mas a necessidade de reconhecer a adversidade e o esforço de sua superação no quadro das ambivalências (Zílio, *idem*, p. 44).

Ainda para Zílio, a *diarréia* seria a “negatividade contemporânea que compreende a arte brasileira como uma tensão permanente criada por inúmeras variáveis”. Trata-se do deslocamento do modelo de uma arte brasileira para uma situação que envolve a inserção da obra num nível particular da cultura: tal relação é, pois, radicalizada pela “diarréia”. Nota-se, assim, que a proposta de Oiticica se dá orientada para uma abertura e de um modo ambivalente. Distintamente, enquanto o Gullar da fase cepecista, sai na defesa de uma arte figurativa fundada numa retórica social, em Oiticica, a relação entre a linguagem e o social se dá na emergência do novo em termos *inconsciente* de “tensões entre multivariáveis”, que inclui a própria atitude do artista que insere na luta ideológica, de um modo radical, a sua obra. Em Gullar, o novo emerge como imagem racional de uma interpretação da realidade. Como acentua Zílio, “em Oiticica é a forma que toma sentido, enquanto em Gullar o sentido é que toma a forma” (*idem*, p.46).

Zílio vai discutir o problema da acusação do vanguardismo em Hélio Oiticica, procurando apontar para a necessidade de se reconhecer, aí, as interações dialéticas entre o nacional e o internacional. O exame de uma idéia de vanguardismo em Oiticica exige a confrontação de sua obra em relação à história da arte. Por exemplo, compreendeu-se no âmbito da arte contemporânea, que a diluição da arte no social, como nas investidas das vanguardas históricas, finda por negar a especificidade da arte. Assim, enquanto para a arte moderna as transformações da linguagem exerceriam influências na transformação social, para a arte contemporânea, tal processo sempre redundou na recuperação da arte pelo mercado. A arte contemporânea procuraria compreender as limitações da arte, concebendo-a no interior do próprio sistema de arte, não passivamente, apenas atuando em seu campo ao nível do simbólico e do sistema da arte: “à luta ideológica travada nestas duas instâncias, ela a compreende como explicação na sua área de luta social mais ampla e atua de modo a aguçar suas contradições” (*idem*, p. 50).

No caso de uma relação possível entre o vanguardismo e a obra de Oiticica, que se daria baseada numa ideologia moderna de unidade arte-vida, Zílio reputará ao ativismo marcante na atitude de Oiticica em correspondência para com a própria militância vivida pela cultura brasileira nos anos 60 (*idem*, *ibidem*). Com efeito, é desse princípio ativista, que opera uma aproximação do

vanguardismo com a obra de Oiticica, e que se funda na premissa do que Bürger chama de práxis-vital das vanguardas históricas, que se pode verificar, na obra de Hélio Oiticica, a condição de um princípio alegórico nos termos benjaminianos, em contraposição a muito do esteticismo produzido na arte contemporânea: esteticismo que tende mais facilmente a um processo de recuperação aurática.

Veja-se, a respeito, o que diz Oiticica na apresentação do *Crelazer*:

Não ocupar um lugar específico, no espaço ou no tempo, assim como viver o prazer ou não saber a hora da preguiça, é e pode ser a atividade a que se entregue um 'criador'.

Que é ou quem poderia ser um criador? Criar pode ser aquele que cria uma cria, um criador de cavalos, por exemplo. Mas, pode um criador de cavalos ser 'o criador'? Talvez, por que não?, mais do que muito fresco que anda pintando por aí. Clã, claro – depende de como o faça, como se depare no lazer-prazer-fazer. Adeus, ó esteticismo, loucura das passadas burguesias, dos fregueses sequiosos de espasmos estéticos, do detalhe e da cor de um mestre, do tema ou do lema.

Sim, hoje ainda há o esteticismo da *Pop*, ou da *Op*, da Minimal e também do *happening*. Os que não se defrontam com o *crelazer* não o podem saber, nem crer que se possa viver sem um 'pensamento' que vem a priori sempre e que foi a glória do mundo ocidental, já que o oriental sempre olhou com indiferença ou incompreensão a 'loucura branca' européia. (...)

Quero viver! Mas não quero crer! Não quero que a vida me faça de otário! Sim, porque crer é projetar-se de si mesmo no nada, *néant*. Prefiro a salada da vida, o esfregar dos corpos. Quero meu amor! (Oiticica, 1981 p. 46).

Mas Zílio nos dá algumas pistas de como refletir sobre o aspecto contraditório que ao mesmo tempo confirma e nega um vanguardismo em Hélio Oiticica. Primeiramente, o vanguardismo em Oiticica parece se manifestar em sua própria indicação da permanência da pintura como meio de expressão contemporâneo. Para ele, a discussão sobre suportes seria um desvio da "questão da convivência entre os suportes tradicionais e as instituições garantidoras do conceito de 'artes plásticas'". Em sua crítica, Zílio observa que ainda que correta, essa perspectiva é limitada: instituições são instrumentos de recuperação, mas também servem como processo de "internacionalização do mercado" e absorção de novas linguagens e suportes. Por outro lado, a mediação ideológica do mercado se traduz como a centralidade da relação obra-público. Enquanto os suportes são apropriados de um modo indistinto no mercado (*idem*, p.50-51).

Para Zílio o aspecto da força recuperadora pode ser apontado como fator de desmistificação da crença da arte moderna em seu projeto revolucionário. Assim, a arte moderna ao mesmo tempo em que acreditou em suas estratégias para escapar do sistema de arte, viu-se desmentida em sua crença, dado o poder de adaptação do sistema de arte e do mercado. Com isso, o crítico indica que a recusa da pintura por Hélio Oiticica se deve às suas origens modernas. Essa discussão da atitude de negação só tem sentido como sinal de vanguardismo.

Mas Oiticica não tinha uma visão retilínea do processo da arte como no caso do formalismo construtivista: realizou um sistema só possível na contemporaneidade, que é a fusão entre Construtivismo e Duchamp e os dadaístas. Aliás, tal feito só demonstra o poder de relativização que os conceitos adquirem na arte contemporânea, em contraposição a certa absolutização programática e autoritária dos conceitos na postura de alguns dos movimentos das vanguardas modernas (idem, p. 51).

Por fim, Zílio assume que o seu objetivo é o de retirar a obra de Hélio Oiticica das acusações simplistas de vanguardismo feitas pelo nacional popular. Com efeito, o vanguardismo de Oiticica vincula-se ambigualmente à negação-afirmação da memória: ao mesmo tempo em que afirma a disponibilidade da experiência e do novo, compreende que esse novo não nasce da geração espontânea, mas rearticulando a memória na experiência presente. Veja-se o que diz Zílio a respeito:

Esta relação conflituada com a memória provinha também das suas origens neoconcretas. A experiência construtiva brasileira, pela primeira vez na história da nossa arte, elaborou uma leitura sistemática da história das formas. Foi a primeira manifestação de uma memória na arte brasileira. Uma memória, no entanto, seletiva e curta, mas que de qualquer modo conseguiu formalizar um percurso. (...) A obra de Oiticica, como participante de um período de ruptura é demarcada por conter em si a contradição entre dois períodos. Ela realiza a fusão de dois momentos opostos da arte moderna, mas permanece em parte ligada a conceitos próprios às suas características modernas. Vê a falta de memória brasileira como algo positivo, mas participa da construção de uma memória. Esta tensão entre dois momentos da história da arte percorreria a maior parte de sua trajetória. Nas suas últimas entrevistas, Oiticica, embora em linhas gerais mantivesse as mesmas posições, algumas vezes sugere revisões, contudo sem chegar a fornecer dados suficientes que permitissem uma nova avaliação crítica (Zílio, 1982, p.52).



Parangolé P4 capa1 1964

Impulso alegórico

De acordo com a argumentação que até aqui vimos conduzindo, é-nos possível afirmar que para se situar o programa experimental de Hélio Oiticica, deve-se percebê-lo como uma instância que não se encontra fechada no plano de um projeto exclusivamente estético, sendo, portanto, um trabalho que a cada momento mais se distancia da obra de arte num sentido tradicional do termo, para se traduzir enquanto processo de manifestação artística – que Oiticica prefere chamar de programa *in progress*. Isso implica, portanto, em se considerar o seu trabalho como de uma ampla inserção seja no campo da arte, seja no âmbito da esfera ético-política, como já mencionado anteriormente. Em todo caso, não se trata aqui de um processo político cuja dimensão se restringe apenas ao plano do conteúdo da obra. Ao contrário, e de um modo mais complexo, o ético-político é aqui tratado no sentido de uma intervenção no fazer artístico de um modo capaz de promover uma profunda transformação na percepção tanto do processo artístico quanto do meio ao qual se insere.

De acordo com Favaretto (op. cit.), o projeto de Hélio Oiticica não se caracteriza apenas por suas intervenções experimentais, mas por expor “o processo de integração e esfacelamento dos projetos modernos” brasileiros. Há, assim, uma dupla inscrição de sentido épico no percurso moderno de Oiticica: reativar intuições e datar postulados de manifestações artísticas pretéritas, em geral vinculadas ao projeto construtivo, na direção de “possibilidades abertas pela superação do quadro e da pintura”. A isso se pode caracterizar como “um impulso de desestetização”, quase sempre orientado para o “desenvolvimento de práticas culturais” transgressoras da “normatividade modernista” (idem, p.15-6).

Um tal impulso cintila, no dizer do autor, puramente como estado do *experimental* – definido pela indeterminação dos seus resultados, do “artista-inventor”: definidor de “suas próprias regras de criação e categorias de julgamento” –, e não apenas como estágio de uma *arte experimental*, o que leva Favaretto a evocá-lo como “o imaginário de uma saga” (idem, p.16), na qual se dá o “exercício experimental da liberdade” (Pedrosa in Favaretto, idem, ibidem). Nesse sentido, as exigências de mudança dos meios e das concepções artísticas no programa de Hélio Oiticica, estão situadas no âmbito de um exercício de liberdade tal, que a própria situação de marginalidade que daí emerge é em nada circunstancial. Observa-se que, em seu programa, o impulso para a desestetização, gerado pelo reconhecimento da “crise” de linguagem na pintura, e a partir das próprias limitações da arte concreta, operou uma “negatividade do inconformismo estético e a posição crítica sobre o valor cultural das práticas em desenvolvimento” – enfim, denunciando a *conví-conivência* na cultura brasileira, que é todo processo de diluição, conservadorismo, ignorância e cinismo que aí se instaura (idem, ibidem).

No seu Brasil Diarréia, Oiticica (1981) assim manifesta a situação do meio cultural no Brasil:

O QUE IMPORTA: a criação de uma linguagem: o destino da *modernidade* no Brasil, pede a criação desta linguagem: as relações, deglutições, toda a fenomenologia desse processo (com inclusive, as outras linguagens internacionais), pede e exige (sob pena de se consumir num academismo conservador, não o faça) essa linguagem: o conceitual deveria submeter-se ao fenômeno vivo: o deboche ao “serio”: quem ousará enfrentar o surrealismo brasileiro? (...)

A formação brasileira, reconheça-se, é de uma falta de caráter incrível: diarréica; quem quiser *construir* (ninguém mais do que eu, ‘ama o Brasil!’) tem que ver isso e dissecar as tripas dessa diarréia – mergulhar na merda.

Experiência pessoal: minha formação, o fim de tudo o que tentei e tento, levou-me a uma direção: a condição brasileira, mais do que simplesmente marginal dentro do mundo, é subterrânea, isto é, tende e deve erguer-se como algo específico ainda em formação; a cultura (detesto o termo) realmente efetiva, revolucionária, construtiva, seria essa que se ergueria como uma SUBTERRÂNEA (...): assume toda a condição de subdesenvolvimento (sub-sub), mas não como uma ‘conservação desse subdesenvolvimento’, e sim como uma... ‘consciência para vencer a *super* paranóia, repressão, impotência...’ brasileiras; o que mais dilui hoje no contexto brasileiro é justamente essa falta de coerência crítica que gera a tal *convi-conivência*; a reação cultural, que tende a estagnar e se tornar ‘oficial’ (...)

Não existe ‘arte experimental’, mas o *experimental*, que não só assume a idéia de modernidade e vanguarda, mas também a transformação radical no campo dos conceitos-valores vigentes: é algo que propõe transformações no comportamento-contexto, que deglute e dissolve a *convi-conivência*.

No Brasil, portanto, uma *posição crítica universal permanente* e o *experimental* são elementos construtivos.

Tudo o mais é diluição na diarréia. (Oiticica, 1981, p.43-45)

Ainda para Favaretto, dois aspectos são dignos de nota: 1) a marginalidade, além do sentido apresentado anteriormente, da condição da obra no contexto do sistema de arte e da própria condição do artista, se desdobra num nível intrínseco a todo o programa experimental de Hélio Oiticica e “inscreve o desejo singular e a utopia diferenciadora no movimento de transmutação de valores” – artísticos e sociais; 2) a singularidade do artista não se encontra unicamente na “coerência de programa e lucidez crítica”, mas, também, nas “formulações teóricas específicas” que acompanham suas invenções, seus experimentos (idem, p.17). Discurso e produção artística se mostram como instâncias coerentes do “dispositivo delirante” de Hélio Oiticica, em que todo um repertório de questões se localiza na lógica do discurso e em que se estabelece, no próprio deslocamento de seu programa *in progress*, a tensão entre continuidade e ruptura (idem, p.18).

A formação de Hélio Oiticica está permeada pela imbricação do rigor

construtivo e da experiência ambiental. Quer dizer, o experimental no artista estabelece o entrecruzamento entre as tendências intelectualista e sensorialista das vanguardas históricas, particularmente, a vertente do construtivismo, de um lado, e a experiência pessoal de Marcel Duchamp, de outro. Como indica Favaretto, isso vai possibilitar ao programa de Oiticica uma “original composição de sentido de construção e desestetização” (idem, *ibidem*).

Também nessa direção, Zílio (op. cit.) vai apontar o momento do pós-neoconcretismo no Brasil como o da contemporaneidade, que Pedrosa chamaria de “pós-moderna”; momento que estaria pautado por um distanciamento crítico capaz de possibilitar um pensamento sobre as próprias limitações históricas da arte moderna (p.25).

Em Oiticica, isso se manifesta no fato de seu trabalho está pontuado e em constante diálogo com aspectos do construtivismo e dadaísmo, que são, como vimos, tendências historicamente opostas. Com efeito, a obra de Oiticica será marcada, especialmente, pela influência de Malevitch e Duchamp. Por certo, Duchamp e os dadaístas serão o fundamento da negatividade que tornou possível se estabelecer um parâmetro crítico de equidistância frente o “reformismo construtivo”. Exemplo da influência de uma postura mais negativa na experiência da manifestação artística são as “apropriações”, que não são muito diferentes da definição dos ready-made em Duchamp. A singularidade das “apropriações” pode ser observada no “tipo de objeto escolhido”, compreendendo um nível determinado de participação do público, situando-o em relação ao ambiente social. A essa experiência Oiticica chamou de antiarte.

Por sua vez, antiarte designa o próprio sentido e condição do artista na contemporaneidade, sua “compreensão e razão de ser”. Uma vez que o papel do artista vai sofrer um importante deslocamento de uma situação tradicional de criador de obras de contemplação, para a de um propositor ou motivador para o processo da criação. Para que se dê o momento da criação, nessa concepção, é de fundamental importância a participação ativa do “espectador” como “participador”. A antiarte é entendida, assim, como algo que atende a uma “necessidade coletiva de uma atividade criadora latente”, motivada pelo artista de um dado modo. Diz Zílio:

...não há proposição de um ‘elevator o espectador a um nível de criação’, a uma ‘meta-realidade’, ou de impor-lhe uma ‘idéia’ ou um ‘padrão estético’ correspondentes àqueles conceitos de arte, mas de dar-lhe uma simples oportunidade de participação para que ele ‘ache’ aí algo que queira realizar (...) é pois uma ‘realização criativa’ o que propõe o artista, realização esta isenta de premissas morais, intelectuais ou estéticas – a antiarte está isenta disto – é uma simples posição do homem nele mesmo e nas suas possibilidades criativas vitais. O ‘não-achar’ é também uma participação importante, pois define a oportunidade de ‘escolha’ daquele a que se propõe a participação (Zílio, 1982, p.26-27).

Segundo essa orientação, só tem sentido falar de “obra” para o artista, se se tiver em mente a sua completção pela ação do público participante, que é aquele que vai emprestar significado à obra (p.27). Isto implica reconhecer a existência de uma indeterminação na “obra”, já que nem tudo pode ser previsto pelo artista-propositor, como, por exemplo, os sentidos emanados pelo participante. Assim, artista-propositor e público-participante são as categorias de uma definição de arte ambiental vernacular em Oiticica. De uma arte que se coletiviza como reunião de singularidades e não de individualidades, cuja dimensão política, advinda dessa união entre construtivismo e dadaísmo, só é comparável a do construtivismo russo.

É o que nos diz Zílio:

Curiosa a trajetória de Oiticica. Das suas origens na arte construtiva, entrando em contato com o Dadaísmo, acaba por formular uma síntese que em termos políticos o aproximaria do Construtivismo soviético. Tal como neste movimento, o único da arte construtiva que possuía uma visão política da arte, Oiticica elabora uma concepção antimetafísica da arte e considera o artista como um propositor. Ou seja, uma arte coletiva que se manifestasse por uma reunião de singularidades e não de individualidades” (idem, *ibidem*).

Por outro lado, Favaretto indica que tanto Hélio Oiticica quanto outros artistas contemporâneos seus se beneficiaram da “situação nacional e internacional da arte de vanguarda na passagem dos anos 50-60”: em particular, pelos feitos da *pop-art*. Tudo pode surgir e se relacionar com tudo em jogo permanente na nova produção artística e do novo espaço estético: campo da colagem contra a autonomia da pintura: montagem aleatória: produção de outro espaço estético como negação do quadro ilusionista (idem, p.19). O quadro é transmutado em coisa e, em seguida, fruto da “desindividualização da prática pictórica”, a produção se lança no aleatório: da arte pura chega-se ao puro experimental. Em Hélio Oiticica, o estrutural (na seqüência: quadro, relevos, penetráveis) se libera num campo “invadido por ações, pela vida”; cujo primado é a abertura das proposições: arte-vida (p.19).

Como disse Hélio Oiticica em depoimento:

“Quero aqui dizer q tenho felizmente essa indiferença a meu favor: toda essa gente implicada em ‘programas culturais’ nada significam para o q tem mesmo algum significado grande e duradouro: tudo o q eu faço e virei a fazer *nada* tem a ver com qualquer tipo de programa cultural!: nada!: pelo contrário é a tentativa mais concreta de demolir e tornar impossível qualquer significado real a tudo o q seja demagogia cultural ou programa para tal demagogia: todo esse corta barato q quer dizer o q ‘tem q fazer o artista’ ou de como ‘deva proceder’ ou q ‘caminho tomar’: não há ‘caminho’ ou ‘direção’ para a criação: não há ‘obrigações’ para o artista: quem pensa

poder fazer o q quer ao mesmo tempo q assume compromisso q nada tem haver com a atividade q têm cometem um erro fatal: e como conseqüência deste erro tornam-se demagogos e um poço de equívocos (...) Ninguém menos alienado do que eu: ninguém também menos otário: otários são os que se mantêm indiferentes ao q é criativo e à INVENÇÃO” (Oiticica, in Pereira e Hollanda, 1980, p.151).

Ainda segundo Favaretto, referindo-se a modernidade vanguardista da virada para o século XX, a crença na força de ruptura com o sistema da arte, bem como, a “valorização absoluta da idéia da desconstrução-construção”, levou à tentativa de instituir o caráter de arte autônoma. Isso se fez com base no compromisso com o descentramento do olhar, com a “desnaturalização da percepção”, crença no valor do novo, do estranho, do choque. Como diz o autor, a respeito das investidas da modernidade vanguardista:

Simultaneamente, por efeito do ímpeto utópico, pretende tirar partido de uma situação história que permite aos artistas a ilusão de poder utilizar a arte como aspecto da luta pela transformação social, agenciando experimentalismo, inconformismo estético e crítica cultural que, imbricados, compõe a atitude ético-político. Intempestiva, pretendendo representar a verdade da arte liberta das ilusões transcendentais; evidenciando a materialidade dos processos e conspirando contra o mito, que ela produz, de uma essência da arte, a modernidade investe o desejo na desmontagem das mistificações que recobrem a concepção idealizada da arte, sem a imposição de qualquer realidade e individualidade prévias (idem, p.20).

Tais aspectos passaram a fazer parte, inclusive, do próprio repertório levado a efeito pelas manifestações e tendências das décadas de 50 e 60, notadamente, nas chamadas neovanguardas. Duas são as alternativas que o autor evidencia no âmbito desse processo. De um lado, “renovação sintático-formal” (princípio intelectualista das vanguardas), de outro lado, articulações das “dimensões semânticas e pragmáticas” (princípio sensorialista das vanguardas: relativização da ênfase formalista). “Ambas as direções pretendem, freqüentemente, pôr em causa a significação da pintura e do processo estético em geral; impugnam convenções da representação tradicional e da abstração” (Favaretto, idem, ibdem).

A partir dos anos 60, vai se evidenciar a constituição “espaço estético aberto”: em que se questiona o próprio estatuto tradicional e existencial da obra de arte, que tornou anacrônica a “dicotomia abstração/figuração”. Duchamp, Dada, construtivismos são referência para o entendimento dos inventos nos anos 60-70.

Dentre os aspectos básicos da diferença entre vanguardas e neovanguardas, pode-se indicar as transformações nas expectativas de eficácia pelos próprios artistas quanto a suas ações, devido às mudanças de recepção em função da

especialização do mercado, que se tornou determinante na produção artística. As opções do artista passam a oscilar entre a integração ao mercado e a diferenciação de propostas de resistência a tal integração. Tais posições são diversamente ambíguas. A relação com o mercado promoverá necessária alteração da relação artista-circuito-público (*idem*, p.21).

Ainda com respeito a essas mudanças na relação artista (produção), público (recepção-participação) e circuito (sistema de arte), Favaretto indica, no tocante à situação de integração e de marginalidade frente ao sistema de arte, a necessária consideração sobre algum tipo de ação do público no espaço da produção artística. Com efeito, as estratégias dos artistas em relação às expectativas do público levaram a uma reviravolta no tema da criação e problematização do circuito. O público como realizador de propostas e como participante interessa ao artista como contribuinte da destruição do mito da transcendentalidade da arte. Trata-se da tentativa de destruição dos tradicionais parâmetros da idéia e da prática da arte orgânica. Nos termos do autor, essa é a característica de uma “luta bifrontal”: 1) confronto mercado-público e 2) exacerbação ao limite expressivo de procedimentos. São tentativas de explosão do sistema da arte, enquanto campo. Efeito de desrecalque da produção: tal radicalidade volta-se para o desejo de distanciamento da origem ou função da arte, visando instaurar um espaço puramente estético, longe das avaliações tributárias da história da arte (p.22).

Nesse quadro de questões, mas sem a determinação de suas soluções predominantes, o programa de Hélio Oiticica “cifra as propostas da vanguarda brasileira”, numa espécie de “trabalho de anamnese” (Lyotard apud Favaretto, *idem*, p.23). São intervenções cujas proposições manifestam criticamente, por sua ousadia, a precariedade do quadro situacional apresentado pelo projeto de modernidade artística brasileira. Tais intervenções se apresentam, igualmente, como explicitação dos conflitos da pesquisa dos “pressupostos implícitos na modernidade” e da “tentativa de elaboração das inquietações presentes”. É o que Favaretto chama de uma investigação “excêntrica”, que, saída da experiência das vanguardas, a partir do concretismo, mostra-se capaz de deslocar, de uma perspectiva singular que põe o artista em estado puro de invenção, as “margens do processo de integração da modernidade” (*idem*, p. 23).

Por outro lado, a proposta de Oiticica de composição de uma vivência e de uma construção ambiental, a partir dos elementos do cotidiano, elementos quase sempre caracterizados como banais ou pequenas coisas sem importância, entranhados no comportamento humano, mas, capaz de transformá-lo por suas próprias particularidades, na medida em que se tornam perceptíveis e podem superar o estado *blasé* (Simmel), nos leva a estabelecer uma associação com o princípio das *imagens dialéticas* no método da história de Walter Benjamin. Como se pode depreender da citação abaixo:

Há então, longa e paulatinamente, a passagem desta posição de querer criar um mundo estético, mundo-arte, superposição de uma estrutura sobre o cotidiano para a de descobrir os elementos desse cotidiano, do comportamento humano, e transformá-lo por suas próprias leis, por proposições abertas, não-condicionadas, único meio possível como ponto de partida para isso. (...) O artista não é então o que declancha os tipos acabados, mesmo que altamente universais, mas propõe estruturas abertas diretamente ao comportamento, inclusive propõe propor, o que é mais importante como consequência (Oiticica, 1986, p. 120).

As imagens dialéticas, como vimos, remetem a uma idéia de experiência coletiva relativamente ao processo de redefinição da memória. Isso não implica numa afirmação direta dos elementos biográficos ou subjetivos. No sentido das *imagens dialéticas*, a memória é reconstituída enquanto processo de dessubjetivação, permitindo à percepção de processos exteriores dispersivamente dados no cotidiano. A memória, nesse sentido, assume a forma de temporalidade em que a vivência dos elementos da experiência traduz um traço mnêmico essencial de imagens do passado sob a ótica do presente, projetando-se num tempo futuro.

Em Benjamin, ainda, as *imagens dialéticas*, se apresentam sob o prisma do olhar sobre as coisas pequenas, mínimas, fragmentárias, dispersas no cotidiano e, tidas como sem importância ou significação. Não se trata, aqui, de um pensar o cotidiano como um transcorrer unilinear e ininterrupto de acontecimentos, mas, de perceber nos acontecimentos o elemento da surpresa, do inusitado, da indeterminação de processos, sob o qual não se tem controle efetivo. Nesse sentido, as imagens dialéticas se definiriam por um reencontrar das potencialidades daquilo que, indiferenciado no mundo, pode assumir uma orientação de liberalização dos sentidos e das percepções em face das determinações formais em que o jogo programático já se encontra dado e acabado a priori. Com efeito, o sentido dessa definição, deixa pistas ao entendimento das proposições em aberto, identificadas por Hélio Oiticica, no sentido da descoberta dos elementos do cotidiano e de suas potencialidades em termos das suas transformações por leis próprias e não-condicionadas. A permanência de um estado de indeterminação na obra de Hélio Oiticica, que se pode identificar no seu projeto experimental enquanto programa *in progress* que se dá pela tensão entre continuidade e ruptura, e retomadas, sistematicamente, pareceu-me uma configuração singular na arte contemporânea para se pensar o traço de uma manifestação artística crítico-emancipatória capaz de revelar, pela abertura à participação, as possibilidades de se reconstruir experiências coletivas cujo sentido liberalizador se dará pela problematização da memória no presente em termos de um impulso alegórico que se mostre como expressão individual e coletiva de realização do prazer, tanto no nível estético quanto da vida, cuja orientação se ponha na sua contraposição utópica ao princípio de realidade.

Conclusão

Como tentei demonstrar, o programa experimental de Oiticica se traduz numa clara desmistificação e desfetichização do artístico. Trata-se de uma experiência que se abre para uma intencionalidade de vivência coletiva da arte, em que não mais se pode valorizar uma essencialidade orgânica do artístico; e sim, ter no artístico não um objeto de culto e de representação a ser contemplado, mas o próprio momento-espaco ambiental a ser vivido. Com efeito, esse é um caminho indicativo de um processo marcado pela indeterminação, cujo sentido só se dá na experiência coletiva. É em consideração a esse aspecto que se pode perceber o traço alegórico da arte como experiência de construção coletivamente ou compartilhada, que tende a apagar as fronteiras entre autor-obra-público e, conseqüentemente, da destruição da aura, visto que esse programa artístico-estético se legitima na forma de uma relativização radical das considerações do que vem a ser arte e não-arte.

Se as idéias de aura e de alegoria apresentam sentidos convergentes, no fundo são termos antinômicos. A aura se define como a aparição única da imagem longínqua, é o outro que se revela; ao passo que a alegoria é o outro não revelado. Se há, pois, uma característica comum a ambas as categorias, elas se distinguem, por sua vez, no seu sentido. A aura se caracteriza pela sacralização absoluta e superior do outro: caráter único; a alegoria indica o outro ocultado, reprimido, apreendido como fragmento. A aura tem uma característica de centramento; a alegoria, de descentramento, dispersão, fragmentação – indicando provisoriamente e possibilidades múltiplas de significação: o sentido de totalidade, característico da aura, só sugestivamente surge na alegoria.

A da reprodutibilidade não se traduz, para Benjamin, como o único modo de se identificar o momento de declínio da aura artística, uma vez que tal processo não pode ser visto apenas pela referência à relação tecnologia/arte. O declínio da aura pode se dar tanto em relação à reprodutibilidade técnica, quanto no que tange ao objeto da produção individual ou coletiva, num plano de linguagens ou manifestações artísticas não efetivamente massivas.

É possível identificar, como fez Benjamin, um sentido de destrutividade na manifestação artística não apenas do processo aurárico, mas, inclusive, da própria tecnologia (da qual a arte, em muito, se vale) – o que leva a arte a vivenciar um estado de tensão na sua relação com a tecnologia. Essa tensão se dá, em particular, pelo estreito vínculo que as tecnologias mantêm junto à ideologia burguesa do progresso, considerando-se o grau de autonomia e dependência que o campo cultural estabelece frente as esferas econômica e industrial, que são o lugar de maior expressão dos avanços da tecnologia. Assim, o uso artístico da tecnologia pelas vanguardas não apenas tentou, em muitas ocasiões, quebrar o sentido de razão instrumental a ela vinculado, como procurou atacar a associação

feita entre tecnologia e progresso, e entre arte e sua definição enquanto natureza orgânica e de autonomia esteticista, desvinculada da relação arte-vida.

Para um entendimento do projeto artístico de Hélio Oiticica, procurei me valer da configuração do alegórico e da aura artística orientada por Benjamin. Esse momento, em Oiticica, pode ser caracterizado como aquele em que se reúnem duas tendências contrapostas historicamente: Construtivismo e Dadaísmo – em especial Duchamp, que é o ponto a partir do qual Oiticica forma um parâmetro crítico do reformismo da corrente construtivista. É a partir desse diálogo de contraponto entre aquelas tendências, que Oiticica vai estabelecer a interação dos elementos construtivos ocidentais com a descoberta da sensorialidade da cultura brasileira, levando sua experiência a se por no âmbito de uma singularidade tal, que atua por uma transvalorização da própria arte – impulso central da arte contemporânea.

Dessa interação resulta a abertura à participação do espectador, o que leva Oiticica a denominar seu trabalho de antiarte, compreensão e razão de ser de todo o seu programa experimental: o que se caracteriza aqui não é o processo de produção da obra para a contemplação do público, mas sim a proposição inicial do artista como meio de motivação para a criação – que só se completa no envolvimento ativo do “espectador” como “participador” no processo. A antiarte seria, assim, uma atividade criadora latente, motivada pelo artista, orientada para uma forma de necessidade coletiva. Não se tratando tanto de atribuir ao espectador a função de criador, mas de possibilitar-lhe algum nível de “participação” em que “ache” o que realizar de modo criativo, e onde mesmo o não participar ativo se traduzirá como um tipo significativo de participação.

É nesses moldes que Oiticica é levado a definir seu programa como característico de uma arte ambiental, que reúne indivisivelmente o conjunto das modalidades de que pode se apropriar. Tanto as que lhe são familiares, quanto as que resultam da inventividade do artista ou da participação do espectador. Com esse projeto da participação, Oiticica assumiu uma atitude que dissolve a esfera da arte-objeto dentro do processo da criação coletiva, em que a abertura à participação leva à construção do sentido vivencial da experiência estética. Aspecto que se dimensiona na força de uma proposição de expansão das capacidades sensoriais dos espectadores-participadores de modo a que explorem o seu potencial criativo.

A negatividade no programa de Hélio Oiticica se dá, assim, pela temporalização das estruturas, quando desloca a fundamentação construtiva através de um processo que leva a uma ressignificação da participação cultural dos protagonistas, desdobrando a experiência num redimensionamento cultural do público, a partir do seu caráter vivencial como participador. Com efeito, resulta esse processo na tentativa de se fundir expressividade e construtividade, em que vivência e cotidiano se transformam em expressão contraposta ao

formalismo da objetualização da cor. Há assim o recurso mnêmico de associar necessidades e possibilidades da contemporaneidade com os matizes fundamentais da modernidade (construtiva e duchampiana).

É este aspecto do projeto de Oiticica que nos leva ao sentido da alegoria moderna em Benjamin, em que a constituição da experiência se dá a partir da afluência de traços mnêmicos que irão compor o processo de redimensionamento perceptivo dos envolvidos no momento da abertura à participação – como o artista procura apresentar em seu programa experimental. Esse redimensionamento, por sua vez, assume a configuração da destrutividade alegre identificada por Benjamin nas manifestações alegóricas da modernidade. É o que ele caracterizaria como a nova barbárie, que se contrapõe à barbárie burguesa, e que se mostra como caminho necessário a uma reconstrução da experiência. Pelo que se pode perceber nas *falas* de Oiticica, há nas suas *intencionalidades* a presença da destrutividade alegre e positiva como princípio de construção, capaz de transformar o cotidiano em expressão de felicidade e de liberdade no quadro da própria ambiência vivencial buscada em seu projeto.

Cabe aqui um último reconhecimento: onde quer que um impulso visionário nos lance sinais de ressignificação, desmapeando sentidos dados naquilo que Lefebvre (1991) chamou de *prosa do mundo* – princípio aurático secularizado numa razão instrumental, fundada numa calculabilidade fantasmagórica –, ali há de haver o princípio de uma destrutividade alegre desse elemento prosaico, em favor de uma nova *poesia da vida*, que é o reencantamento do mundo pelo compartilhar da experiência individual-coletiva, capaz de nos indicar itinerários de um novo labirinto, que, momentaneamente, nos faça escapar da força recuperadora do simulacro – ainda que seja para cair em suas malhas logo em seguida, para, de novo, recomeçar, interminavelmente. O trabalho de Oiticica foi exemplar nesse sentido. Como assinala Favaretto:

Não se pode prever para onde se encaminhavam; talvez sejam ensaios de fixação de processos incorporados como linguagem: tática para vôos futuros. Pois Oiticica sempre dizia estar apenas começando. A sua morte deixou suspensa a questão: depois que a arte deslizou para o além-da-arte, o que poderia sobrevir? Ainda nisso o trajeto de Oiticica é exemplar: como não se pode repetir, cabe a análise, a transformação das experiências em anamnese, perlaboração que relança os fios soltos do experimental (idem, p. 226).



Sala de bilhar [pool room] 1966

Referências

- ADES, Dawn. (1976). *O Dada e o Surrealismo*. Barcelona: Labor.
- _____. (1997). *Arte na América Latina*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ADORNO, Theodor W. (1982). *Teoria Estética*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1986). *Sociologia*. São Paulo: Ática (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- _____. E HORKHEIMER, Max. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- AMARAL, Aracy A. (1983). *Arte e meio artístico (1961-1981): entre a feijoada e o x-burguer*. São Paulo: Nobel.
- _____. (1987). *Arte para quê? A preocupação social na arte brasileira, 1930-1970: subsídio para uma história social da arte no Brasil*. São Paulo: Nobel.
- ANDRADE, Oswald. (1978). *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- ARANTES, Otília Beatriz Fiori. (1983). Depois das Vanguardas. *Artes em Revista*. N. 7, agosto. São Paulo, CEAC.
- _____. (1991). *Mário Pedrosa: Itinerário Crítico*. São Paulo: Scritta.
- _____. (Org.) (1998). *Acadêmicos e Modernos: Mário Pedrosa*. São Paulo: Edusp.
- ARTE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA (1978, 1979, 1980, 1982), Rio de Janeiro: FUNARTE. (Carlos Vergara, Anna Bella Geiger, Rubens Gerchman, Barrio, Antonio Dias, Lygia Clark, Wesley Duke Lee, Waltercio Cardas Jr.)
- ARTE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA (1980, 1981, 1983). Caderno de Textos 1, 2.e 3. Rio de Janeiro, FUNARTE.
- BAITELLO Jr., Norval. (1993). *Dadá-Berlim: des/ montagem*. São Paulo: Annablume.
- BAKHTIN, Mikhail. (1981). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 2 ed. São Paulo, Hucitec.

- BASBAUM, Ricardo. (2001). *Arte Contemporânea Brasileira*. Rio de Janeiro: Marca d'Água.
- BATTCKOCK, Gregory. (1975). *A Nova Arte*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- BECKER, Howard S. (1977). Mundos artísticos e tipos sociais. In: Velho, Gilberto (Org.) *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. (1990). Os surtos modernistas. In: Belluzzo, A.M.M. (Org.), *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo, Memorial/Unesp.
- BENJAMIN, Walter. (1985). *Sociologia*. São Paulo: Ática (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- _____. (1985b). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, brasiliense (Obras Escolhidas I).
- _____. *et al.* (1980). *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- _____. (1984). *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1986). *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix/EDUSP.
- BOLLE, Willi (1994). *Fisiognomia da Metrópole Moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (1996). “*As siglas em cores no Trabalho das passagens, de W. Benjamin*”. Estudos Avançados, 10 (27). USP.
- BOURDIEU, Pierre. (1996). *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.
- _____. (1996b), *As Regras da Arte: Gênese e Estrutura do Campo Literário*. Lisboa: Ed. Presença.
- BRITO, Ronaldo. (1985). *Neoconcretismo, vértice e ruptura do projeto construtivo brasileiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE/ Instituto Nacional de Artes Plásticas.
- BÜRGER, Peter. (1993). *Teoria da Vanguarda*. Lisboa: Vega.
- CABANNE, Pierre. (1987), *Marcel Duchamp: engenheiro do tempo perdido*. São Paulo: Perspectiva.
- CAMARA, Rogério. (2000). *Grafo-sintaxe concreta: o projeto Noigandres*. Rio de Janeiro: Marca d'Água.
- CAMPOS, Augusto de. (1978). *Poesia, antipoesia, antropofagia*. São Paulo: Cortez & Moraes.
- CAMPOS, Haroldo. (1977). *A arte no Horizonte do Provável*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- CENTRO DE ESTUDOS DE ARTE CONTEMPORÂNEA (CEAC), *Arte em revista*. São Paulo: Kairós n. 1 (1979). n. 2 (1979), n. 3 (1980), n. 5 (1981); CEAC n. 7 (1983), n. 8 (1984).
- COCCHIARALE, Fernando. (sd). *Da Adversidade Vivemos*. Acd.ufrj.Br/pacc
- _____. & GEIGER, Anna Bella (comp.) (1987). *Abstracionismo, geométrico e informal: a vanguarda brasileira nos anos cinquenta*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- CRUZ, Nina Velasco e (1999). *O Dentro é o Fora: as trajetórias de Lygia Clark e Hélio Oiticica e as transformações na obra de arte contemporânea*. Rio de Janeiro, UFRJ/ECO. Dissertação de mestrado. Datilo.
- DIAS, Ângela Maria. (1999). *A Missão e o Grande Show: Políticas culturais no Brasil: Anos 60 e depois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- DUARTE, Claudia. (2000). *Marcel Duchamp, olhando o Grande vidro como interface*. Rio de Janeiro: Marca d'Água.
- DUARTE, Paulo Sergio. (1998). *Anos 60, transformações da arte no Brasil*. Rio de Janeiro: Campos Gerais.
- ECO, Umberto. (1979). Entrevista com Umberto Eco. In: Arias, M.J.R., *Os movimentos pop*. Rio de Janeiro: Salvat Editora do Brasil (Biblioteca Salvat de Grandes Temas).

- FABBRINI, Ricardo Nascimento. (1991). *O Espaço de Lygia Clark*. São Paulo, USP. Dissertação de mestrado. Datilo.
- FABRIS, Annateresa. (org.) (1994). *Modernidade e modernismo no Brasil*. Campinas, Mercado de letras.
- _____. (2000). *Antonio Lizárraga: uma poética da radicalidade*. Belo Horizonte/São Paulo: C/arte/EDUSP/FAPESP.
- FAVARETTO, Celso. (1979). *Tropicália: Alegoria, alegria*. São Paulo: Kairós.
- _____. (1992). *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo, Fapesp/Edusp.
- FERREIRA, Glória, VENANCIO FILHO, Paulo (org.) (1998). *Arte e Ensaio*. No.5. Rio de Janeiro: PPGAV/Escola de Belas Artes/UFRJ/
- _____. (1999). *Arte e Ensaio*. No.6. Rio de Janeiro: PPGAV/Escola de Belas Artes/UFRJ.
- FOSTER, Hal. (1989). Polêmicas (pós)-modernas. *Revista do Pensamento Contemporânea*. n. 5/maio, Lisboa (Número especial “estéticas da Pós-Modernidade”).
- FREIRE, Cristina. (1999). *Poéticas do Processo: arte conceitual no Museu*. São Paulo: Iluminuras.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (1982). *Walter Benjamin*. São Paulo: brasiliense.
- _____. (1982b). *Walter Benjamin*. São Paulo: Brasiliense (Encanto Radical).
- GALLERANI, Maria Aimée Chaguri. (1991). *Concretismo e Neoconcretismo nas artes plásticas: a vanguarda construtiva brasileira nos anos cinquenta e início dos sessenta*. PUC-SP. Dissertação de mestrado. Datilo.
- GOODMAN, Nelson. (1995). *Modos de Fazer Mundos*. Porto: Ed. ASA.
- GULLAR, Ferreira. (1965). *Cultura Posta em Questão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1969). *Vanguarda e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (Org.) (1973). *Arte Brasileira Hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1982). *Sobre Arte*. Rio de Janeiro: Palavra e Imagem.
- _____. (1999). *Etapas da arte contemporânea. Do cubismo à arte neoconcreta*. 3 ed. Rio de Janeiro, Revan.
- HELENA, Lucia. (1985). *Totens e tabus da modernidade brasileira: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro/Niterói, Tempo Brasileiro/Universidade Federal Fluminense.
- HEYWOOD, Ian. (1997). *Social Theories of Art: a critique*. New York/Washington Square: New York University Press.
- HOISEL, Evelina. (1980). *Supercaos, os estilhaços da cultura em “Pan-América” e “Nações Unidas”*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque. (1980). *Impressões de viagem: cpc, vanguarda e desbunde: 1960/70*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (org.) 1991). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. e GONÇALVES, Marcos A. (1982). *Cultura E Participação s anos 60*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. PEREIRA, Carlos Alberto M. (1980). *Patrulhas ideológicas, marca reg.: arte e engajamento em debate*. São Paulo: Brasiliense.
- HUYSEN, Andréas. (1991). Mapeando o pós-moderno. In: Hollanda, H.B. (Org.), *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.

- _____. (1997). *Memórias do Modernismo*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. (2000). *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- JACQUES, Paola Berenstein. (2001). *Estética da ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- JUSTINO, Maria José. (1998). *Seja marginal, seja herói: modernidade e pós-modernidade em Hélio Oiticica*. Curitiba: UFPR.
- KOTHE, Flávio. (1976). *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (1978). *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática.
- _____. (1985). "Introdução". In *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- LAGES, Susana Kampff. (2002). *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia*. São Paulo: Edusp.
- LEFEBVRE, Henri. (1991). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática.
- LIMA, Marisa Alvarez. (1996). *Marginalia: arte & cultura "na idade da pedrada"*. Rio de Janeiro: Salamandra Consultoria Editorial.
- LOSADA, Teresinha. (1996). *Artífice, artista, cientista, cidadão: uma análise sobre a arte e o artista de vanguarda*. Teresina, EDUFPI.
- MACEDO, Cid Ney Ávila. (1992). *Visualidade e Discurso, Oiticica: a mestria da enunciação*. PUC-São Paulo. Dissertação de mestrado. Datilo.
- MANSUR, Mônica, PAULA, Marcus Vinícius de (org.) (1997). *O Objeto da Arte como Sujeito, reflexão e fazer artístico*. Rio de Janeiro: UFRJ, EBA.
- MARCUSE, Herbert (s.d.). *A Dimensão Estética*. São Paulo: Martins Fontes.
- MILLIET, Maria Alice. (1992). *Lygia Clark: Obra-Trajeto*. São Paulo: edusp.
- MONTEIRO, Paulo Filipe. (1996). *Os Outros da arte*. Oeiras: Celta.
- MURICY, Kátia. (1999). *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- NUNES, Benedito. (1979). *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva.
- OEHLER, Dolf. (1997). *Quadros Parisienses: Estética antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine (1830-1848)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- OITICICA, Hélio. (1986). *Aspiro ao Grande Labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1996). CENTRO DE ARTE HÉLIO OITICICA, *Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: RIO ARTE.
- _____ e CLARK, Lygia. (1996). *Lygia Clark_Hélio Oiticica: Cartas, 1964-74*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- OWENS, Craig. (1989). "O Impulso Alegórico: Para uma teoria do Pós-Modernismo". *Revista do Pensamento Contemporânea*. n. 5/maio, Lisboa (Número especial "estéticas da Pós-Modernidade").
- PAPE, Lygia. (1998). *Lygia Pape: Entrevista a Lúcia Carneiro e Ileana Pradilla*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- PATRIOTA, Margarida. (2000). *Modernidade e Vanguarda nas Artes*. Brasília, PAZ, Octávio. (1977). *Marcel Duchamp ou o Castelo da Pureza*. São Paulo: elos.
- _____. (1984). *Os filhos do Barro: Do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- PÉCAUT, Daniel. (1990). *Os Intelectuais e a Política no Brasil: Entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática.
- PECCININI, Daisy. (1978). *Objeto na arte: Brasil anos 60*. São Paulo, Fundação Armando Álvares Penteado.

- _____. (1999). *Figurações Brasil anos 60: neofigurações fantásticas e neo-surrealismo, novo realismo e nova objetividade*. São Paulo: Itáu Cultural/EDUSP.
- PEDROSA, Mário. (1975). *Mundo, Homem, Arte em Crise*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1986). “Arte ambiental, arte pós-moderna, Hélio Oiticica”. In: Oiticica, Hélio, op. Cit.
- _____. (1995). *Política das artes*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (1996). *Forma e Percepção Estética*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (1998). *Acadêmicos e Modernos*. São Paulo: EDUSP.
- PICÓ, Joseph. (compilación) (1988). *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- POR QUE DUCHAMP? *Leituras duchampianas por artistas e críticos brasileiros*. São Paulo: Itáu Cultural/Paço das Artes.
- PROJETO CONSTRUTIVO NA ARTE: 1950-1962 (1977). Rio de Janeiro/São Paulo, Museu de Arte Moderna/Pinacoteca do Estado.
- PROKOP, D. (1986). *Sociologia*. São Paulo: Ática (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- RAMOS, Nuno. (2001). *À espera de um sol interno*. <http://www.jb.com.br>
- RESTANY, Pierre. (1979). *Os novos realistas*. São Paulo: Perspectiva.
- REVISTA DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO. n. 5/maio, Lisboa (Número especial “estéticas da Pós-Modernidade”) Estéticas da Pós Modernidade.
- REVISTA DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO. n. 2/nov.87, Lisboa (Número especial “Filosofia e Pós-Modernidade”).
- RIBEIRO, Marília Andrés. (1997). *Neovanguardas: Belo Horizonte – anos 60*. Belo Horizonte: C/arte.
- RICHTER, Hans. (1993). *Dada: Arte e Antiarte*. São Paulo: Martins Fontes.
- RICKEY, George. (2002). *Construtivismo – origens e evolução*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ROUANET, Sergio Paulo. (1984). “Apresentação”. In BENJAMIN, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense.
- SALOMÃO, Wally. (1996). *Hélio Oiticica: Qual é o Parangolé*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SANTAELLA, Lúcia. (1986). *Convergências: poesia concreta e tropicalismo*. São Paulo: Nobel.
- SCHWARTZ, Jorge. (1983). *Vanguarda e cosmopolitismo*. São Paulo: Perspectiva.
- VELOSO, Caetano. (1997). *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIEIRA, Regina Melim Cunha. (1995). *A Experiência Ambiental de Hélio Oiticica*. PUC-SP. Dissertação de mestrado. Datilo.
- WALKER, John. (1977). *A arte desde o pop*. Barcelona: Labor.
- ZACCHARIAS J., Rubens. (1999). *Um Beijo e uma Capa. Corpo e visualidade na arte*. PUC-SP. Dissertação de Mestrado.
- ZÍLIO, Carlos et al. (1982). *Artes Plásticas e Literatura (O nacional e o popular na cultura brasileira)*. São Paulo: Brasiliense.

RESUMO

O impulso alegórico na arte contemporânea brasileira: uma leitura da neovanguarda dos anos 60 a partir da obra de Hélio Oiticica

O presente trabalho discute a pertinência do uso, para o estudo da arte contemporânea, de dois conceitos centrais de Walter Benjamin: o de *aura*

artística e o de alegoria. O caminho percorrido aqui é o da aplicação desses conceitos na investigação da experiência estética de Hélio Oiticica, um dos principais inventores no campo da arte no Brasil dos anos 60. Nosso tema é o da investigação da tensão existente na formulação de um projeto de arte nacional a partir do interior dos conflitos e contradições presentes no âmbito das manifestações da arte contemporânea entre nós. Nossa proposta de trabalho visa identificar em Oiticica o princípio de uma experiência que se apresenta como um projeto artístico dos anos 60, orientado para a intervenção no ambiente cultural e sócio-político daquele cotidiano. Isto no sentido de organização de “vivências” rumo a uma total destruição do que Benjamin chamou de “aura” artística. Nos termos atribuídos por Benjamin, da *aura* como relacionada à idéia de símbolo, enquanto concepção universalizante e restauradora de obra de arte como valor culto, em contraposição ao alegórico que, segundo pensa, expressa uma distinção na forma como arte e história se articulam, de modo não adequado aos interesses dominantes. É, pois, no âmbito dessa configuração do alegórico que se vai procurar abordar, neste estudo, a obra de Hélio Oiticica.

Palavras-chave: neovanguarda; antiarte; impulso alegórico

ABSTRACT

The allegoric impulse in contemporary Brazilian art: a reading of the 1960s new avant garde from the work of Hélio Oiticica

The present work discusses the relevance of the use, for the contemporary study of art, of two key concepts of Walter Benjamin: artistic aura and allegory. This is attempted by means of the application of these concepts in the investigation of the aesthetic experience of Hélio Oiticica one of the principal innovators in the field of art in Brazil in the 1960s. Our theme is the investigation of the tension, present in the formulation of a national art project, of conflicts and contradictions present in the contemporary art manifestos. Our aim is to identify in Hélio Oiticica the principle of an aesthetic experience, which constitutes an artistic project of the 1960s, and which is aimed at an intervention in the everyday cultural and sócio-political sphere. This is the meaning of the organization of “experiences” whose aim is the total destruction of what Benjamin calls artistic “aura”. In Benjamin’s terms, *aura* as related to symbol and as a universalizing and restoring concept of the art work as cult value, is opposed to the allegoric which, he thinks, expresses a distinction in the way that art and history articulate in a manner not conducive to dominant interests. It is, therefore, within the ambit of this configuration of the allegoric that it is aimed to approach, in this study, the work of Hélio Oiticica.

Keywords: new avant garde; antiart; alegoric impulse

Recebido para apreciação: outubro de 2004

Aprovado para publicação: fevereiro de 2005

Resenhas

SERRES, Michel. 2004. *Variações sobre o Corpo*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. 141 p.

Jonatas Ferreira

Embora vários de seus livros tenham sido traduzidos para o português, três deles pela Bertrand Brasil, as ciências sociais no Brasil têm manifestado interesse moderado na obra de Serres. Eu próprio, tendo adquirido já há alguns anos um ou dois volumes do autor, apenas recentemente tive a motivação para estudá-lo mais sistematicamente. Motivação indireta, diga-se de passagem. Ao escrever recentemente sobre Bruno Latour, deparei-me com Serres. Com alguma frequência, Latour tem reconhecido a importância do empiricismo do autor de *Statues, Hominescências, Notícias do Mundo* no desenvolvimento de alguns de seus temas favoritos. As relações entre as ciências e seus objetos, as relações entre o animado e o inanimado, conceitos importantes como ‘quase-objetos’, o próprio fato de a natureza figurar-lhe como ator, e não apenas algo passivo, são alguns exemplos dessa influência. Acerca deste último aspecto, em livro recentemente traduzido para o português pela EDUSC (*Políticas da Natureza. Como fazer ciência na democracia*), como não ouvir os ecos do *Contrat Naturel* de Michel Serres? Ocorre-me uma passagem do *Contrat Naturel* em que o olhar de Serres se desloca da narrativa homérica acerca das façanhas do jovem Aquiles, em perseguição aos troianos, para se fixar na natureza que num dado momento passa a o ameaçar. As águas de um rio ao transbordar ameaçam a vida do filho de Tétis. O leitor talvez tenha assistido à última produção hollywoodiana a recontar essas façanhas: ‘Tróia’. O que falta miseravelmente ali, se contrastarmos o filme com a *Ilíada*? A voz dos elementos, a voz da natureza, dos deuses olímpicos, como parte integrante da trama humana – obviamente, é preciso frisar, ninguém é obrigado a contar uma estória a partir de minhas necessidades intelectuais, estéticas, ambientalistas, ou de quem quer que seja. A observação, entretanto, permanece: como seria contar a história humana se a natureza fosse entendida como ator dessa história? Essa é uma pergunta que move intelectualmente tanto Serres quanto Latour.

De um modo muito evidente, esse é ainda o foco em *Variações sobre o corpo*. O corpo é ali a unidade primordial da existência humana. A descoberta do que pode o corpo, o que pode e o que é essa existência, no entanto, só é possível se atentarmos para as relações sensuais e elementares que ele estabelece com o mundo natural. É preciso tolerar nas considerações acerca do alpinismo, que costumam boa parte do livro, não tanto a produção de uma metáfora acerca do

processo de hominização – ou do amadurecimento, apogeu do corpo e seu inevitável declínio de nosso corpo – mas uma reflexão, idiossincrática em seu gosto por escaladas, acerca do corpo humano em interação com a natureza, com os elementos. Qual a descoberta primordial, então, que se destaca dessa reflexão acerca de um corpo em interação muito mais ambiental do que social? A sua capacidade de metamorfose.

Assim, a primeira das quatro partes que compõem o ensaio de Serres tem precisamente esse título: ‘Metamorfose’. É essa capacidade flexível, de se adaptar a ambientes vários, de tornar-se macaco, aranha ou peixe, que caracteriza a virada do antropóide que se locomove ainda sobre quatro patas para esse bípede de equilíbrio precário que é o ser humano. A experiência de alpinismo fala dessa capacidade e de um retorno: em sua escalada, o alpinista se torna um ser de quatro patas, um ser menos pensante que agente. A possibilidade de reconfigurar o corpo, de reajustar sua forma de sentir e lidar com o mundo demandada nessa atividade decorre dessa qualidade metamórfica. Para Serres, o cogito pertence a esse corpo como uma decorrência desse desequilíbrio primordial. Privado de um corpo que é ao mesmo tempo abrigo, exposto às intempéries por sua posição vertical, o animal humano terá que se fabricar abrigos, suprir através do artifício, da técnica, a instabilidade de sua nova postura.

Mas se tradicionalmente o pensar está vinculado a uma dissociação dos sentidos, em que um corpo passivo investiga o mundo a partir da distância do olhar, contra tal exercício de distanciamento e objetivação, Serres conclama seu leitor a um exercício reflexivo que parta da solidariedade entre os sentidos, que parta do corpo atlético, do corpo alegre em sua saúde, do corpo em estado de êxtase.

Nada de artificial existia nessa experiência, pois ela aconteceu em momentos em que eu me alimentava pouco, bebia apenas água e toda minha atenção nervosa e muscular era continuamente requisitada para impedir que eu escorregasse: esse êxtase durante períodos ativos em que a dura realidade mobilizava todo o meu corpo (p. 21).

Reflexão significa sempre se desalojar e essa é uma experiência a ser vivida no concreto do corpo. “A encarnação é o ponto culminante do concreto tanto quanto do saber, mesmo o mais abstrato” (33).

O segundo capítulo desse ensaio chama-se ‘Poder’. Também em Nietzsche a valorização de um pensar físico, de um pensar que se funda na saúde do corpo, leva a reflexões acerca do poder. Há algo mesmo do estilo do ‘profeta sem morada’ já na abertura do capítulo.

Nenhum professor que permaneceu sentado à frente de sua mesa ensinou-me o que é trabalho produtivo, o único que vale a pena, enquanto meus professores de ginástica, treinadores e, mais tarde, meus guias, condicionaram meus músculos e ossos. Eles ensinaram o poder do corpo (p. 35).

Bem, de um certo modo o discurso de uma “geração saúde” (na década de 1980 foi bastante popular) nunca perdeu seu encanto. O concreto do corpo é o último refúgio para aqueles que sofrem com a idéia de uma comunidade (utópica ou vivida) perdida, diriam alguns. Serres, com toda razão, trata com cuidado a confluência dos conceitos de corpo e poder. “O que podem os nossos corpos? Quase tudo” (p. 37). Por isso mesmo, eles podem também se perder facilmente diante da “atividade competitiva ignóbil do dinheiro, que cultiva vícios nocivos e espalha o fascismo” (Ibid.). O fascismo, a comodificação do corpo só são possíveis, todavia, diante do endurecimento da potencialidade metamórfica do corpo. A dignidade do corpo individual, seu humano desequilibrar-se, são capturados pela dureza do capital ou do corpo coletivo. O que existe de humano nele, todavia, é que, em sua dignidade, ele não é um corpo da espécie.

Por ser indigno o enrijecimento dessas capacidades metamórficas, e assim todo corpo humano é necessariamente virtual, Serres se pergunta até que ponto a *celebração do corpo* não passa por um convívio necessário com a dor. Entre a analgesia e uma moral fundada na dor, Serres parece oscilar; ambos os extremos produziram rigidez. A dor, portanto, tem uma “dupla face” que destrói possibilidades e cria outras tantas. “O otimismo do exercício e do combate continua verdadeiro, mas reverte-se e rapidamente desaparece quando se justifica o darwinismo social e a exploração dos homens por seus semelhantes” (p. 42). A negociação de aspectos políticos importantes, então, surge com nitidez dessa celebração. Creio que um elemento importante dessa negociação é o estabelecimento paulatino de uma oposição entre um corpo sábio no seu esquecimento de si e uma consciência, uma inteligência arrogante em seu constante esforço por antecipar conseqüências. Ao corpo saudável então pertence uma coragem (e mesmo uma transcendência) de afirmar-se confiante em meio aos elementos, esquecido de si ele age. A consciência só entra em cena se esse corpo padece. Serres prepara, assim, o terreno para aprofundar as tensões dessa polarização. De um lado, temos uma cabeça que “contabiliza”, que atua no mundo mediante “uma aritmética triste e simplista dos prazeres”; de outro, um corpo que, “sem reflexão e sem extensa mediação”, descobre “imediatamente a harmonia e a misericórdia” (p. 49). Necessário comentar de modo breve: a oposição corpo-mente pertence ao logocentrismo, ao pensar triste, e não avança qualitativamente sobre seus impasses e escapadas. Inverter a ordem de prioridades dessa oposição é ainda manter a economia interna que a põe em movimento.

Os tópicos finais desse capítulo já prepararam os termos em que se tratará

do ‘Conhecimento’ no capítulo subsequente. Como é possível conceber um conhecer que pertença diretamente a esse corpo? Serres distingue o tipo de empiricismo que ele advoga do sensorialismo característico da velha tradição de Condillac, La Metrie e tantos outros. O dado fundamental do conhecimento não é a impregnação da mente pelo conjunto de sensações a que estou aberto, a consciência não é o depósito dessas sensações. O elemento fundamental do conhecer é a própria vivência desse corpo virtual, metamórfico e, portanto, capaz de imitar a natureza circundante. O conhecer não é uma faculdade transcendente, mas imanente ao corpo em sua qualidade mimética. Serres procura resgatar, assim, esse conceito que já foi objeto de tanta depreciação a partir de Platão: a *mimesis*. Quais as conseqüências políticas de tornar o conhecimento imanente à experiência corporal? Creio que Serres responde a essa questão quando associa imitação, concorrência e violência:

Se como um pecado original, a violência, companheira da imitação na origem da aprendizagem, continua como uma das últimas e melhores realizações do saber, nós, filhos de Hiroshima, de Seveso e das tentativas de eugenia não podemos nos surpreender. A violência do conhecimento decorre menos de suas relações com o poder, como se acreditava, do que do próprio nascimento do saber (p. 94).

Assim como a imitação passou a ser a base do conhecimento, a técnica precisa ser igualmente explicada pela imitação da natureza. Esse é o propósito do quarto capítulo, ‘Vertigem’. “As mãos emprestam seu formato para a colher; os dedos para o forçado e o garfo” (p. 112). Imitamos e subjetivamos o mundo ao conhecê-lo e o reproduzimos objetivando, “descarregamos” aquilo que aprendemos mediante a produção de aparatos técnicos. Para que nos tornemos plenamente humanos, tanto a capacidade de subjetivar como a de objetivar são necessárias. Serres acredita que a objetivação é aquilo que nos torna criativos e, portanto, propriamente humanos. O conceito de criatividade, entretanto, precisaria ser explicitado com maior cuidado à luz e dentro dos limites definidos pelos conceitos de *mimesis* e metamorfose. Serres nos priva dessa explicação final e, portanto, deixa em aberto o entendimento desse conceito usualmente associado à idéia de transcendência.

Em sua totalidade, a meu ver, trata-se de um livro consistente em seu argumento e que propõe questões que devem ser discutidas por aqueles que no terreno das ciências sociais se interessam por um tema ainda atual. Precisamente agora quando alguns falam do fim, ou da obsolescência do corpo, Serres, na tradição de pensadores como Nietzsche ou Merleau-Ponty, procura resgatar-lhe a dignidade. Seu livro merece ser lido e debatido.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). 2005. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Editora Universitária / Edições do GREM. 107p.

Ricardo Bruno Cunha Campos

O livro *Medos Corriqueiros e Sociabilidade* é composto por nove ensaios, organizados e coordenados pelo professor Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Nele encontramos reflexões e os primeiros resultados dos trabalhos desenvolvidos e em desenvolvimento no GREM – Grupo de pesquisa em Antropologia e Sociologia de Emoção, na pesquisa *Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*.

Os ensaios buscam compreender e decifrar a sociabilidade, os processos culturais contidos no cotidiano das relações, e os usos dos espaços existentes, sob a ótica do medo, tendo como *locus* a cidade de João Pessoa, capital da Paraíba. O medo, enquanto conceito, é considerado como um sentimento presente em qualquer sociabilidade, e um importante instrumento analítico para se compreender a sociabilidade urbana contemporânea.

O conceito de medo, enquanto incentivador e definidor de possíveis ações sociais nos e entre os indivíduos, revela-se de fundamental importância para o entendimento das conformações e dos processos de configuração e reconfiguração das cidades, e da vida social do indivíduo urbano no Brasil. O conjunto de ensaios procura desvendar como o medo aparece no imaginário dos cidadãos e é transposto no real vivido pelos mesmos, enquanto conhecimento de si próprios e dos outros, individuais ou em grupo, com que se defrontam cotidianamente no processo de inter-relação societária.

Os ensaios, bem concatenados, se fundem nas premissas teóricas acima relatadas, ao mesmo tempo em que ampliam os horizontes compreensivos para a análise da cidade de João Pessoa. Variam, porém, enquanto local base de pesquisa, situando-se em ruas, bairros populares e de classe média, em um parque e em um movimento social urbano.

O primeiro dos ensaios é escrito pelo organizador da coletânea, e se intitula *Os Medos Corriqueiros e a Constituição da Sociabilidade na Cidade de João Pessoa*. O autor situa o conjunto dos ensaios, e apresenta o pano de fundo teórico-metodológico da pesquisa *Medos Corriqueiros*, que possibilita o leitor posicionar-se na discussão proposta.

Aborda a ação social dos indivíduos em seu sentido criador, traz o

conceito de segredo formulado por Simmel, onde o medo da traição faz com que os indivíduos busquem associar-se a outros criando projetos coletivos ou individuais, para reforçar a importância do sentimento medo e dos medos corriqueiros na análise antropológica. Análise, enfim, que se propõe a decifrar e compreender a construção e configuração do *ethos* de uma sociedade, através de olhares sobre a cidade de João Pessoa.

Os aspectos gerais da sociabilidade estudada sob a ótica dos medos corriqueiros, e suas peculiaridades se relacionam, enquanto categoria antropológica, e são trabalhadas junto a conceitos como o de vergonha em Norbert Elias e de estigma em Erving Goffman. Aqui o autor deixa clara a meta e proposição da coletânea, que visa situar o medo em seus diversos aspectos sociais a partir do imaginário do homem comum da cidade de João Pessoa.

O segundo ensaio intitula-se: *Medos corriqueiros e sociabilidade em Cruz das Armas*. Nele, Alessa Cristina P. de Souza faz uma síntese de sua pesquisa sobre a construção do medo e a sociabilidade entre os moradores de um bairro popular e de classe média baixa, e um dos mais antigos da cidade, o bairro de Cruz das Armas. Alessa fala da reestruturação por que o bairro passa e passou como resultado da urbanização recente e crescente de João Pessoa. Associa este processo ao desenvolvimento das cidades no mundo ocidental, trazendo autores como Benjamin, Menezes, Magnani e DaMatta como leituras diretrizes para a compreensão das mudanças nos hábitos e comportamentos do bairro.

A autora busca compreender a sociabilidade no bairro, através do processo de ruptura e ambigüidade entre as construções e representações modernas *versus* tradicionais presentes no comportamento dos seus habitantes. O bairro, enquadrado no processo geral de modernização e de uma cultura do medo e da violência, mostra diferenças no imaginário de seus habitantes mais pobres em relação aos mais abastados. Enquanto os moradores mais pobres fingem não ter medo em relação aos perigos que o *outro* possa proporcionar, e procurem conservar reatualizando os laços de comunidade e os aspectos de uma vida mais tradicional, os mais abastados assumem o imaginário midiático dos medos e redirecionam suas ações e comportamentos para um sentido mais individualista e de reclusão, estigmatizando certas áreas e pessoas do bairro.

O terceiro ensaio, de Maria Sandra Rodrigues dos Santos, também analisa um bairro popular da capital, o bairro da Ilha do Bispo. O ensaio intitula-se *Medo e cotidiano no Bairro da Ilha do Bispo*, nele, a autora, seguindo o movimento de estranhar o familiar caro a Gilberto Velho, mapeia as diversas áreas geográficas do bairro e seus marcos, observando o que ocorre entre os moradores mais antigos em relação a outros habitantes de certas áreas mais pobres do bairro. Descobre um processo de estigmatização e estereótipo em curso, dos moradores mais antigos em relação aos habitantes de ocupação recente nas áreas limites e mais pobres do bairro. Estes últimos são vistos através de estigmas de perigosos, violentos e ruins, pautados no sentimento de medo.

Medos corriqueiros que assumem formas ambivalentes no bairro. Ao mesmo tempo em que há um movimento no sentido de segregar o outro, considerado como estranho e usurpador, ocorre uma oscilação no sentido inverso, de formação de alianças e no reforçar dos laços sociais comunitários, com o outro considerado conhecido. O que serve para reforçar e restaurar valores considerados positivos, de identificação e pertença ao bairro, e dos moradores em relação à cidade.

Medos Urbanos e Sociabilidade em Tambaú, escrito por Anne Grabiele Lima Sousa, é o quarto ensaio desta coletânea. O ensaio reflete sobre Tambaú e as mudanças bruscas em sua conformação, advindas do crescimento e desenvolvimento da cidade. O que transformou o bairro, antes de gente simples, composto em sua maioria por pescadores unidos ainda em laços comunitários e tradicionais, em um bairro de classe alta, centro de lazer para toda a cidade e de grande heterogeneidade de indivíduos, em um bairro nobre, enfim, e de grande visibilidade na cidade de João Pessoa.

Há no bairro o exemplo das mudanças rápidas da modernidade, transformando uma vida social calma em agitada. Tambaú, um dos cartões postais da cidade, atrai vários personagens que nele atuam em apropriações e usos heterogêneos. A partir desta diversidade, a autora estuda a percepção e imaginário dos moradores do bairro sobre o medo. Divide os moradores em três categorias: os moradores antigos, morando desde os primórdios no bairro, os medianos, que chegaram quando o bairro já se urbanizava e desenvolvia, e os moradores recentes, que vieram para Tambaú já no seu contexto urbano atual. Os espaços mais pobres do lugar concentram a maior parte dos habitantes antigos, e é onde existe e ainda são remanescentes laços comunitários e sociais mais fortes. Os moradores mais abastados mostram maiores sinais do individualismo e da objetificação cada vez maior nas relações.

Através da percepção dos moradores, a autora apreende uma variedade de concepções sobre o bairro e a propósito do outro relacional. Os medos são percebidos de diferentes formas, orientando e recriando as ações dos distintos indivíduos e a sociabilidade do bairro. A autora reflete, ainda, sobre a banalização em relação a uma certa cultura da violência, sobre o medo e o estranhamento, e as argumentações a favor e contra o processo de modificação ocorrido e incessante no bairro, e que parecem orientar ações de diversos tipos entre os habitantes e usuários de Tambaú.

Andréia Vieira da Silva analisa o bairro dos Estados no ensaio *Medos Urbanos: um estudo de caso no Bairro dos Estados*. De recente fundação, datada de 1952, é um bairro de classe alta com fronteira com diversos bairros populares e carentes. A autora centra a análise tanto nos moradores, como nos que o frequentam, a partir de seus usos comerciais, de lazer e outros.

Andréia detecta o medo no imaginário de seus moradores, nas narrativas

sobre as fronteiras, e em relação aos que moram fora do bairro e além de suas fronteiras. Compreende o estigma com que estes são classificados, por serem desconhecidos e diferentes e, conseqüentemente, proporcionarem perigo. O que reforça o isolamento, como busca de segurança, os moradores do bairro fechando-se em suas casas, colocando cercas elétricas, muros altos e outras parafernálias de aparente proteção. A urbanização da cidade de João Pessoa, e em especial o processo vivido pelo bairro dos Estados, segundo a autora, parece legitimar uma outra forma de sociabilidade influenciada em larga escala pelo medo, e onde o ordenamento social parte de atitudes que levam ao isolamento e individualismo.

O sexto ensaio chama-se *A Rua como espaço de Sociabilidade e Medos*, de Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho. O autor debruça-se sobre uma rua de um bairro de João Pessoa, o Mangabeira VII, composta por vários blocos de apartamentos. Parte da hipótese de que a rua é um espaço importante para o estudo e a análise da sociabilidade, e que nela a ambigüidade entre a semelhança e dessemelhança ocorre bem demarcada. Como espaço público dá-se a possibilidade do encontro com o estranho, o desconhecido e, ao mesmo tempo, há a o sentimento de pertença e de comunhão de valores e projetos comuns, dentro das inter-relações entre os vizinhos e próximos. Francisco percebe os embates e tensões entre diversos projetos na sociabilidade da rua, pautadas por um imaginário onde o medo atua como definidor, inclusive, do uso do espaço público. A cultura do medo é vista neste ensaio como abalizada pelos moradores, que utilizam, definem, rejeitam ou legitimam o espaço social e a sociabilidade existente.

O sétimo ensaio, *A personalidade em uma Rua do Bairro do Valentina de Figueiredo*, de Alexandre Paz Almeida, assim como o anterior, centra-se na análise de uma rua, só que no bairro de Valentina de Figueiredo. O autor se propõe a, a partir da rua, entender o processo de sociabilidade em um bairro popular, voltando-se para a ótica do medo, enquanto provocador de configurações e rearranjos sociais. O bairro estudado é recente, sua ocupação datando de 1980, na expansão dos conjuntos habitacionais em João Pessoa, feitos por instituições públicas, no caso, o Banco Nacional de Habitação e o Instituto de Previdência do Estado da Paraíba. Alexandre detecta a forte presença de raízes interioranas nos hábitos dos moradores, e de tentativas de preservação dos laços de sociabilidade mais coesos e homogêneos presentes na tradição. O autor mostra que na rua e no bairro de Valentina de Figueiredo, a sociabilidade existe ainda de maneira pessoalizada, apesar de estar inserida no patamar moderno da indiferença e impessoalidade, característicos das formações citadinas no Ocidente.

No ensaio seguinte, Patrick César da Silva estuda o Parque Solon de Lucena em busca de compreender o imaginário das pessoas que lá transitam, ou freqüentam, a respeito do próprio local enquanto espaço público. Intitulado *O*

Parque Solon de Lucena na visão dos seus usuários, o ensaio mostra o parque através das representações sociais dos habitantes da cidade de João Pessoa. O espaço é definido através de uma pluralidade de formas, de gentes e de usos, e no sentido, também de marco para a cidade, e para o sentimento de pertencer a ela.

O último ensaio, *A ocupação Urbana em João pessoa: Entre o estranhamento e a Convivência*, de Gabriela Buonfiglio Dowling, dedica-se à análise do movimento de luta pela moradia (MLM). A autora busca entender a sociabilidade e como as relações entre os indivíduos dentro dos espaços ocupados são construídas e, também, entre estes e os que estão fora do projeto coletivo do MLM. Discute o movimento através de uma articulação teórico-metodológica com a situação histórico-social das cidades sob a globalização capitalista, e o desenvolvimento cada vez mais rápido e excludente do processo de urbanização e crescimento das cidades, em especial a cidade de João Pessoa, onde o estranhamento, a competição, e o desconhecimento dos sujeitos aparecem como propulsores de uma nova sociabilidade.

Este livro é um esforço coletivo de análise de um grupo de pesquisas em antropologia, e tem o grande mérito de reunir ensaios interligados a um mesmo processo compreensivo das formas de sociabilidade hoje presentes na cidade de João Pessoa, do seu processo de transformação e criação social, bem como das possibilidades projetivas em direção às possibilidades de futuro em seus formatos e configurações. É um livro destinado a um público acadêmico, mas não só, interessando a todos aqueles que vivem e refletem sobre o destino das cidades no mundo atual e nas ações sociais que as constroem e dão significados.

NESTA EDIÇÃO:

DOSSIÊ: COSMOPOLITISMO OU GLOBALIZAÇÃO? REPUBLICANISMO E CIDADANIA NO SÉCULO 21

DEMOCRACIA COSMOPOLITA E SEUS CRÍTICOS: UMA RESENHA BIBLIOGRÁFICA

Daniele Archibugi

DO DIREITO INTERNACIONAL AO DIREITO COSMOPOLITA: OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE JÜRGEN HABERMAS

Danilo Zolo

(SUB)CIDADANIA E NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE: UM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO SOCIAL NA MODERNIDADE PERIFÉRICA

Jesé Souza

A MORALIDADE DO MERCADO: UMA INTERVENÇÃO NO DEBATE SOBRE RECONHECIMENTO ENTRE NANCY FRAZER E AXEL HONNETH

Roberto Dutra Torres Júnior

ARTIGOS

DESIGUALDADES SOCIAIS E SUB-CIDADANIA NA PERSPECTIVA DO LIFE COURSE RESEARCH: A CONDUÇÃO DA VIDA COTIDIANA E ORIENTAÇÕES BIOGRÁFICAS NO BRASIL

Thomas Kühn

PROCESSO COMUNICACIONAL E INTERSUBJETIVIDADE EM GABRIEL TARDE

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA? EM TORNO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY

Giovanni da Silva de Queiroz

O PROBLEMA NACIONAL, GLOBALIZAÇÃO E O PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL: NOTAS SOBRE AS IMPLICAÇÕES DO "NACIONAL" EM MANOEL BOMFIM

Jean Carlo de Carvalho Costa

O IMPULSO ALEGÓRICO NA ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA: UMA LEITURA DA NEOVANGUARDA DOS ANOS 60 A PARTIR DA OBRA DE HÉLIO OITICICA

Paulo Marcondes Ferreira Soares

RESENHAS

SERRES, Michel. 2004. *Variações sobre o Corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 141 p.

Jonatas Ferreira

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). 2005. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Editora Universitária / Edições do GREM.

Ricardo Bruno Cunha Campos