

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

EDILENE M. DE CARVALHO LEAL

**TEORIAS SOCIOLOGICAS SOBRE A MODERNIDADE E PRÁTICAS
CIVILIZATÓRIAS CONTEMPORÂNEAS**

DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

SÃO CRISTOVÃO

2013

EDILENE M. DE CARVALHO LEAL

**TEORIAS SOCIOLOGICAS SOBRE A MODERNIDADE E PRÁTICAS
CIVILIZATÓRIAS CONTEMPORÂNEAS**

Tese apresentada à Banca examinadora do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe/NPPCS/UFS, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutora, sob a orientação do Prof. Dr. Franz Josef Brüseke.

SÃO CRISTOVÃO

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

EDILENE M. DE CARVALHO LEAL

**TEORIAS SOCIOLOGICAS SOBRE A MODERNIDADE E PRÁTICAS
CIVILIZATÓRIAS CONTEMPORÂNEAS**

DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke (Orientador)

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell

Prof. Dr. Rogério Proença Leite

Prof. Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves

SÃO CRISTOVÃO

2013

Dedico a Esmeraldo e a Pablo,
porque compreenderam minha presença ausente e minha ausência presente,
durante o correr desses últimos quatro anos.

Dedico ao meu pai (in memoriam),
em cuja prática de vida sempre me inspirei.

AGRADECIMENTOS

O processo de construção de qualquer trabalho científico não é um trabalho solitário, ainda que na maior parte do tempo tenhamos essa impressão. Essa tese, especificamente, contou com uma série de contribuições importantes que vai, desde contribuições materiais, passando pelas intelectuais até as afetivas. E são às instituições que disponibilizaram as condições materiais e às pessoas que estiveram direta e indiretamente envolvidas, que desejo agradecer.

Às instituições:

À Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que tornou possível meu afastamento do trabalho de professora de filosofia de nível médio em escolas do Estado.

À Secretária de Educação do Estado de Sergipe por ter me liberado das minhas atividades de professora.

Ao meu orientador:

Prof. Franz Brüseke, cuja orientação não se restringiu às reuniões marcadas com esse fim, mas se estendeu às discussões em salas de aula durante as quais pude ler e discutir vários dos autores listados na bibliografia. Nessas ocasiões, beneficiei-me de suas excelentes qualidades de professor e orientador, em que empenho, rigor e competência eram destacadamente atualizados. Agradeço ainda por sua generosidade ao me deixar trilhar meu próprio caminho.

Ao professores:

Ao Prof. Rogério Proença Leite, com quem tive uma segunda oportunidade de dialogar e aprender, em salas de aulas, colóquios de doutorandos e qualificação de doutoramento; cujas críticas e comentários foram fundamentais para definir o percurso argumentativo dessa tese.

Ao Prof. Frédéric Vandenbergue pelo que, em uma rápida conversa de intervalo entre sessões do GT da ANPOCS 2011, pôde contribuir para a clareza do que desejava escrever.

Aos colegas de curso de doutorado:

Aos meus colegas de turma de 2009, Dênio, Marcos, Joseane, que, apesar de tudo, pudemos criar um ambiente descontraído e produtivo. As conversas fora e dentro das salas de aula contribuíram muito para que não desistisse do doutorado. Agradeço-lhes muito por isso.

Aos colegas do grupo de pesquisa SOCITEC:

Claúdia, Cristina, Roberto, Viviane, pelo cotidiano compartilhado, pelas conversas divertidas e pelas amizades feitas. Mas também desejo agradecer ao grupo dentro do grupo SOCITEC no qual discutimos textos e autores importantes para a produção desta tese. E nesse grupo, um reencontro e encontros foram possíveis: o reencontro com Silvia e os encontros com Lucas, João e Ashley.

Em especial, agradeço a Roberto por quem desenvolvi uma afeição muito merecida.

Aos amigos de sempre:

Selma, Derley, Michele, Vanessa, Edvan, Gilvan, pela possibilidade, geralmente aberta, de praticar a “boa” conversa; aquela em que “tudo” pode ser, em princípio, dito.

À minha família: mãe, irmãos e irmãs:

Porque, durante a feitura da tese, experimentamos um luto inesperado. Sem a partilha mútua da dor, tudo teria ficado muito mais difícil.

“Sou apenas um de vossos mais humildes monges,
fitando de minha cela a vida lá fora,
das pessoas mais distante que das coisas

Não me julgueis presunçoso se digo:
Ninguém realmente vive sua vida.
As pessoas são acidentes, vozes, fragmentos,
medos, banalidades, muita alegria miúda, já crianças, envoltas em dissimulação,
quando adultas, máscaras; como rostos – mudas.

Penso muita vez: deve haver tesouros
onde se armazenam todas essas muitas vidas,
como armaduras ou liteiras, berços
que nunca portaram alguém francamente real,
vidas qual roupas vazias que não se sustentam
de pé e, despencando, agarram-se
às sólidas paredes de pedra abobada.

E quando à noite vagueio
fora de meu jardim, imerso em tédio,
sei que os caminhos todos que se estendem
levam ao arsenal de coisas não vividas

Não há árvore ali, como se a terra se guardasse
e como ao redor da prisão ergue-se o muro,
sem janela alguma, em seu sétuplo anel.
E seus portões, de trancas de ferro,
que repelem os que querem passar,
têm suas grades todas feitas por mãos humanas”.

(De Rainer Maria Rilke, citado por Norbert Elias em: “A Sociedade dos Indivíduos”. Rio de Janeiro:
Zahar, 1994:59-60)

RESUMO

O objetivo central desta tese é analisar as possibilidades efetivas de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Para isso, duas hipóteses fundamentais nortearam, de maneira sub-reptícia, mas enfática, as argumentações desta análise: a primeira seria a recusa da crença moderna nos poderes amplos e inexoráveis da racionalidade – tanto daquela que apontava para seus resultados universalmente positivos, quanto da que consistia numa crítica mordaz à sua incapacidade de produzir um mundo civilizatoriamente compartilhado; a segunda refere-se à recusa de uma desconstrução crítica pós-moderna da racionalidade, que resultou no mundo do relativismo e da consequente configuração do mundo vazio de valoração ética. Na ocasião, analisamos a metafísica que animava a modernidade: a tentativa incansável de separar a racionalidade da influência negativa dos dados da irracionalidade. Entretanto, nem todos os pensadores se renderam ao projeto racionalista da modernidade. Freud, Arendt, Foucault, por exemplo, perceberam que o processo civilizatório é ontologicamente constituído pela mistura prática de vários elementos díspares: é, simultaneamente, racional e irracional; factual e valorativo; regular e contingente. Foram esses e outros importantes autores que nos ajudaram a pensar sobre a segunda hipótese de trabalho desta tese, ou seja, a de que o significado dos termos modernidade e civilização, bem como todos os outros termos que lhes são referentes, são construídos em seu uso cotidiano, nas práticas sociais, nos embates coletivos e nas lutas políticas. Sendo assim, não existem significados prévios às suas inscrições no mundo, ou seja, mundo é resultado do efeito de cada coisa, cada objeto, cada processo. Com isso, não se quer dizer que determinado significado de civilização não possa manter-se ativo na orientação de condutas coletivas (de sociedades), como se estivéssemos negando a possibilidade de constituição de consensos duradouros. Não nos posicionamos em favor do relativismo, ao contrário, temos defendido que, mesmo nas sociedades contemporâneas, podem ser visualizadas produtivas tentativas de elaboração de práticas civilizatórias. Por último, o que articula tais hipóteses é o entendimento de que as práticas, de qualquer natureza, são cravejadas de ponta a ponta por relações de poder, por relações de força e de interesses, que fornecem o tom e a textura das dinâmicas científicas, sociais, políticas e culturais, dinâmicas essas que caracterizam, sobremaneira, o desenvolvimento da ação civilizatória.

Palavras-chave: Práticas civilizatórias; modernidade; relações de força; racionalidade.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze the effective possibilities of civilizing practices in the contemporary societies. For this, two fundamental hypotheses guided, so surreptitious but emphatic, the arguments of this analysis: the first would be the denial of the modern belief in the broad and inexorable powers of the rationality – both the rationality which pointed to their universally positive results, as that which was a scathing criticism of its inability to produce a civilly shared world; the second refers to the denial of a postmodern critical deconstruction of rationality, which resulted in the world of the relativism and the consequent configuration of the world without ethical appreciation. On occasion, we analyze the metaphysics that animated the modernity: the tireless attempt to separate the rationality from the negative influence of the irrationality data. However, not all thinkers surrendered to the rationalist project of the modernity. Freud, Arendt, Foucault, for example, realized that the combination of various disparate elements: it's, simultaneously, rational and irrational; factual and evaluative; regular and contingent. It was these and other important authors who helped us to think about the second working hypothesis of this thesis, namely, that meaning of the terms modernity and civilization, as well as all the other terms relating to them, are constructed in their daily use, social practices, the collective shocks and political struggles. Thus, there is no meanings that precede their subscriptions in the world, i.e. the world is the result of the effect of each thing, each object, each process. With this, we are not saying that particular meaning of civilization cannot remain active in the orientation of collective conduct (of societies), as if we were denying the possibility of creating lasting consensus. We are not positioned in favor of the relativism; to the contrary, we have argued that, even in contemporary societies, can be viewed attempts to develop productive practices civilizing. Finally, what articulate such hypotheses is the understanding that the practices of any kind are studded end to end by relations of power, relation of force and interests, which provide the tone and texture of the scientific, social, political and cultural dynamics, which characterize, deeply, the development of the civilizing action.

Keywords: Civilizing Practices; Modernity; Power Relations; Rationality.

ÍNDICE

Introdução-----01

1.0 Recortando o objeto e situando o problema-----	01
1.1 Teorias sociológicas e civilização-----	05
1.2 Resumindo capítulos-----	07

Capítulo I:

Os descaminhos da modernidade dos modernos: a centralidade da razão-----13

1.1 Introdução ao capítulo-----	13
1.2 A centralidade da razão na modernidade-----	17
1.3 Paradoxo entre racionalidade técnica e racionalidade valorativa-----	23
1.4 A maximização da ambivalência entre racionalidade técnica e valorativa-----	30
1.5 Política e modernidade: à espera de um milagre-----	34
1.6 A ampliação da interpretação: a ênfase na prática civilizatória-----	40
1.7 A recuperação da razão pura-----	42
1.8 Compreensão moderna da técnica: coisa disponível à dominação humana-----	48
1.9 O cinismo prático e o ceticismo teórico: é possível encontrar, respectivamente, Habermas e Luhmann nessas posições?-----	58
1.10 O golpe final no humanismo sociológico: a diferença sistemas/entorno-----	60
1.11 Outra forma de afirmar a centralidade da técnica: processos sociais evolutivos desacoplados de contextos ou orientações valorativas-----	68
1.12 A “purificação” dos sistemas sociais: condição sine qua non da manutenção da ação civilizatória-----	76

Capítulo II:

Civilização sem razão, razão sem civilização: a crítica à civilização moderna ----80

2.1 Introdução ao capítulo-----	80
2.2 Processo civilizador: o acontecimento do sentido e o discurso racionalizante/antropologizante-----	86
2.3 A ambigüidade do processo civilizador ocidental-----	89
2.4 A centralidade da ambigüidade civilizatória e seus herdeiros-----	96
2.5 A internalização civilizatória do habitus da descivilização: o processo civilizador alemão-----	101
2.6 Percursos e recursos do processo civilizatório: poder, conflito e resistência-----	108
2.7 O sonho da reconciliação romântica x perda da significação da ambigüidade civilizatória-----	115
2.8 Discutindo uma polêmica: universalização cultural e relativismo cultural-----	117
2.9 Alternativas à polêmica: a supressão do “direito sagrado” à origem-----	119

2.10 Ato fundador da civilização: a ética da elevação e da secessão-----	126
2.11 A impossibilidade de defesa do Estado-nação como mediação civilizatória-----	132
2.12 Civilização e unilateralização valorativa-----	138
2.13 A recusa da compreensão “naturalizada” de formações sociais: o acento nas relações de poder-----	140

Capítulo III:

O Brasil e seus “usos” de teorias de modernidade e de civilização-----153

3.1 Introdução ao capítulo-----	153
3.2 Recortando um “uso” da teoria da modernidade e da civilização-----	155
3.3 O lugar comum da interpretação da modernidade brasileira: entre o modelo e o atraso----	161
3.4 Interpretações do Brasil e sua baliza dominante: a episteme culturalista-----	165
3.5 A singularidade da modernização brasileira: a cultura da “permissão” e a neutralização da luta cultural-----	170
3.6 Atraso e cordialidade na modernização do Brasil: a visão do paraíso moderno-----	174
3.7 Um espectro e uma entidade rondam o Brasil: a perenidade do iberismo e da “elite má”--	187
3.8 O engano da crítica de Jessé Souza: confundir Faoro e Buarque de Holanda-----	191
3.9 O Brasil atual e “usos” da concepção de modernidades múltiplas e de modernidade civilizacional-----	196
3.10 A modernidade negativa do Brasil-----	208
3.11 A modernidade civilizacional e o Brasil-----	216
3.12 Críticas ao paradigma civilizacional das “modernidades múltiplas”: a perda do acento na contingência-----	230

Capítulo IV:

A desnaturalização da modernidade e as práticas civilizatórias-----238

4.1 Introdução ao capítulo-----	238
4.2 Racionalização e prática civilizatória-----	240
4.3 Prática civilizatória como ação política-----	247
4.4 O pensamento do novo e o funcionamento “real” das sociedades atuais: a recusa da explicação racionalizante-----	254
4.5 Possibilidades efetivas de prática civilizatória: a desnaturalização científica e política da modernidade-----	256
4.6 Elementos basilares da desnaturalização da modernidade: construcionismo e relações de poder-----	263
4.7 A diferença que faz a diferença da ANT: o interesse pela análise de possibilidades da convivência comum-----	266

4.8 Recapitulação das hipóteses da tese em curso-----	272
4.9 A proposição política de uma vida em comum: a atualização de práticas civilizatórias----	278
4.10 O que existe de ético nas práticas civilizatórias? Lutas cotidianas e ações de resistência-----	282
4.11 A decisão pelo acontecimento crítico da modernidade-----	290
4.12 Práticas civilizatórias como a prática do cuidado de si/cuidado com ou outros, governo de si/governo dos outros-----	300
4.13 As práticas civilizatórias e o acontecimento crítico da Aufklärung-----	306
4.14 Práticas civilizatórias: inquietação diante das estruturas vigentes-----	316
4.15 Para finalizar: reencontros teóricos-----	322
 Considerações Finais-----	325
 Referências Bibliográficas-----	335

INTRODUÇÃO

1. Recortando o objeto e situando o problema

A tentativa de apreender sociologicamente uma concepção de prática civilizatória nas sociedades atuais demanda alguns esforços interpretativos, algumas reconstruções teóricas e, principalmente, demanda uma demarcação espaço-temporal bem como conceitual claramente definida. Com o termo civilização poderíamos remontar às grandes civilizações: grega, babilônica, macedônica, egípcia, romana, etc.; ou às civilizações constituídas em torno de uma cultura religiosa como a mulçumana, cristã, hinduísta e outras. Ou ainda à civilização moderna (Ocidental e Oriental), em si mesma demasiadamente complexa e ambígua. Ou seja, a pesquisa remontaria desde os fins do período Neolítico até as contemporâneas constelações civilizatórias; e, certamente, ou o empreendimento mostrar-se-ia logo de cara ser um desvario ou incorreria em mera compilação rasa e inútil. A intenção dessa pesquisa, entretanto, tem uma direção precisa: reconstituir um “uso”, em sentido wittgensteiniano¹, de civilização que guarde sua dimensão ética nas sociedades hodiernas. Todavia, mesmo assim, alguns acertos mais específicos devem ser feitos para melhor nos cercamos do problema, pois esse objetivo, aparentemente delimitado, implica na relação de amplo espectro entre civilização e modernidade ainda que sob a perspectiva apenas sociológica. Pois, se existe uma concepção sociológica à qual a grande maioria de seus pensadores e intérpretes se vincula é que as sociedades presentes são o resultado revolucionário de um longo processo evolutivo de racionalização de suas instituições, de suas condutas individuais e de suas experiências práticas. Ainda que o termo “racionalização” seja, normalmente, relacionado a Max Weber, porque este se manteve como a preocupação central de suas obras, não se pode deixar de considerar que a preocupação com o caráter racional dos espaços e tempos modernos é a marca de praticamente todos os pensadores que se voltaram para o estudo da novíssima configuração social que se lhes apresentava e para a fundação de uma ciência que apreendesse, de maneira metodologicamente moderna, os elementos que a separavam das sociedades anteriores.

¹A noção de “uso”, em Wittgenstein, significa que os significados das coisas e do mundo são resultantes de jogos de linguagem ou de jogos de verdade cujas regras são constituídas pelo uso ou pela convenção, ou seja, pelos seres humanos no espaço social. Ver para tanto: (Wittgenstein, 1995:240-243).

Talvez essa seja uma das razões para que a sociologia do século XIX até um quarto do século XX, não se reporte a esse processo como civilização e sim como racionalização ou modernidade, ou seja, a razão e sua quase infinita capacidade de conhecer e transformar as sociedades ocupava de tal maneira a mente do cientista social moderno que este concebeu as modernas sociedades como o ápice estrutural e dinâmico da evolução racional. Na verdade, seu locus de acontecimento seria o ocidente europeu, tidocomo ponto de partida inicial e privilegiado mediante o qual se alastraria para os cinco cantos do mundo e, para a maioria desses pensadores, de maneira inexorável e incontrolável. Essa compreensão comparece, tanto entre os defensores de certo progresso historicamente determinado quanto entre aqueles que defendem uma compreensão mais cientificamente elaborada e historicamente coerente da formação social, passível de ser encontrada em seus principais representantes, respectivamente, Marx e Weber. E permanece atuante, de forma bastante viva, nas teorias atuais que se voltam para a explicação e o entendimento do processo de modernização, do processo civilizador² e civilizacional que discutiremos em capítulos posteriores. Por isso, é importante a apresentação rápida dessas tendências teóricas da análise civilizatória, inclusive para esclarecermos as razões que nos levaram a discutir certa tendência em detrimento de outras e, por conseguinte, certos autores à custa de outros.

Para uma apresentação rápida e didaticamente coordenada, mesmo que correndo o risco de certa generalização, poderíamos, primeiro, encontrar um denominador comum entre essas tendências sociológicas iniciais que seria a tentativa de entender a textura, a constituição e a direção das estruturas amplas e complexas sob uma premissa macro-histórica e/ou macro-sociológica. Ou seja, as experiências modernizantes que se percebiam em curso nas sociedades tenderiam à expansão universalizante. Sendo assim, de um lado, teríamos a inclinação sociológica representada por autores como Condorcet³, Comte⁴, Durkheim⁵ e até Marx⁶, numa versão progressista e teleológica da

² Chamamos de processo civilizador aquele conceito que pressupõe a manutenção de uma matriz minimamente universalista de aspectos civilizatórios ainda que reconheça processos práticos singulares, tal como percebemos em N. Elias. Processo civilizacional é o nome dado às análises ligadas às perspectivas teóricas das “múltiplas modernidades”, cujo principal defensor é S. Eisenstadt.

³ Raymond Aron, 1967/1999.

⁴ A visão teleológica e progressista comteana encontra-se, principalmente, em seu livro: “Curso de Filosofia Positiva”, 1991.

⁵ Em “De la Division du Travail Social” (1893/1983), Durkheim traça um quadro evolutivo da passagem das sociedades tradicionais (de tipo de solidariedade mecânica) até as sociedades moderno-industriais (solidariedade orgânica), na qual é possível perceber os aspectos comparativamente positivos.

⁶ Marx, “A Ideologia Alemã”, 1846/1996.

história das sociedades; e de outro, teríamos a tendência compreensiva representada, principalmente, por Weber e Simmel. Por meio de análises diferenciadas e com destaque para a importância fundamental que, principalmente, a teoria marxiana teve sobre o pensamento e as práticas sociais por longo tempo e em amplo espaço, esses autores da tendência teleológica concebiam as sociedades modernas como o resultado mais acabado de um longo processo evolucionário que obedeceria a uma linha interna e necessária, quase que independentemente da vontade e da ação humana na história; na verdade parecia obedecer a um fim passível de ser vislumbrado desde seu começo. Essa visão simétrica e linear do processo evolutivo das sociedades pode ser percebida, por exemplo, em Durkheim, que pressupôs uma macro-transição do período segmentário, tribal, homogêneo até o período orgânico e especializado da modernidade industrial; ou em Marx, cujo acento nas fases pelas quais passou as forças produtivas responderia pelos modos de produção asiático, feudal até alcançar o momento mais complexo do capitalismo moderno; bem como em Comte, cuja concepção estática da história implicou na compreensão de que existiria uma linha tão abstrata que a história e suas formações sociais pareciam apenas encaixar-se e conformar-se a ela. Ou seja, referimo-nos à sua já bastante conhecida lei dos três estágios: mágico, metafísico e científico. Ora, embora devamos ressaltar as diferenças na qualidade da argumentação e no refinamento analítico desses autores, particularmente entre Marx e Durkheim em relação a Comte, não podemos, entretanto, deixar de apontar que contribuíram para uma concepção essencialista e acachapante do processo de formação civilizatória, que não escapou a uma visão estritamente normativa e positivada do tipo de sociedade que tinham diante deles: a sociedade moderna, como aquela que representava o triunfo da racionalidade sobre a irracionalidade, da civilização sobre a incivilização ou a barbárie.

Quando esses autores, aqui agrupados em torno da tendência teleológica e progressiva, concebem a sociedade moderna no singular (industrial ou capitalista), como se as experiências e as transformações complexas de sociedades a partir das quais escreviam – em geral, Inglaterra, França e Alemanha – fossem exemplares de um processo que se tornaria, inevitavelmente, universal, pressupõem tal visão simétrica e homogênea do que seja o processo civilizador que acontecimentos conflitivos, destrutivos (guerras, p. ex.) e até acontecimentos revolucionários são previstos e, portanto, necessários. Ora, uma reconstrução histórica de processos sociais, culturais e políticos na qual até mesmo a possibilidade de revolução, em si mesmo um

acontecimento contingente e imprevisível, pode ser prevista, dá uma ideia bastante razoável de suas implicações práticas, e não apenas teóricas, sobre a efetiva formação de processos civilizatórios. Pois, se é uma coisa que se pode aprender com Marx e que responde por uma de suas mais consistentes formulações é que a teoria produzida por intelectuais e cientistas não existe separada da existência social que lhe deu ensejo e muito menos esta existência se constitui livre de orientações teóricas determinadas, mas ao contrário, participam de uma relação mútua e inextrincável. Por conseguinte, entender o processo produtivo das teorias, os vários modos nos quais começam a fazer parte das práticas concretas e, fundamentalmente, mostrar criticamente como se tornaram a “segunda pele da realidade” ou mesmo assumiram seu lugar, é um passo muito importante na compreensão sociológica das formações civilizatórias.

E essa recomendação crítica não decorre apenas de um segundo elemento nessa concepção de Marx da relação teoria/prática, ou seja, o de que as teorias são sempre ideologicamente condicionadas. É de fato difícil acreditar que ideias, concepções, teorias sejam totalmente desinteressadas no sentido em que são construções culturalmente neutras e, por isso, universalizáveis. Nesse ponto concordamos com Marx, mas isso não significa que concordemos com a premissa de que respondem meramente aos interesses de classe social. Se partirmos do entendimento de que a teoria é prática social, devemos lembrar, tal como o fez Wittgenstein, que a palavra não “significa” como entidade distante da prática, mas é a atualização de seu uso no cotidiano ordinário que determinará “arbitrariamente” seu significado. Desse modo, o uso, por exemplo, da expressão racionalidade técnica nas sociedades modernas (em suas fábricas, em sua burocracia administrativa, etc.) deu vazão ao significado produzido na teoria social.

Partindo dessa premissa básica de análise: se as teorias, ideias e concepções científicas de sociedade têm seu “uso” na realidade e somente assim ganham seu significado enquanto tal, podemos recusar grande parte das formulações desses autores da tendência teleológica da histórica, pois, seu essencialismo e universalismo açambarcador impedem qualquer compreensão crítica do que seja civilização e modernidade. Mesmo porque, gozando do “privilegio” histórico de escrever a partir de um tempo que conheceu o quanto teorias dessa natureza podem ser nocivas aos processos sociais, principalmente aqueles desencadeados pelos totalitarismos do século XX e tantos outros que esse século conheceu, pudemos perceber a urgência de

“desnaturalizar” a “coisa efetivada” e não apenas o processo a partir do qual a “coisa foi efetivada”. Isto é, entender que as formações sociais efetivas respondem por processos contingentemente construídos e teoricamente orientados, pode nos ser bastante útil para compreender como certa atitude acrítica sobrevive inclusive no interior de teorias que inauguram o procedimento crítico, tal como é o caso de Marx. Deve-se dizer, este o faz de uma maneira muito clara, posto que, inserir na lógica da história da humanidade algo que é da alçada de sua criação teórica, a lógica das sociedades tradicionais até a sociedade capitalista e socialista, com o peso especial sobre seu próprio entusiasmo com as conquistas técnico-científicas da sociedade moderna e seu triunfo final, dá-nos uma ideia insofismável da contribuição de um importante inventor da teoria crítica para o essencialismo teórico e suas práticas políticas e sociais correspondentes.

Por isso, recusamos suas formulações sobre a compreensão do processo civilizatório ocidental europeu para os fins específicos dessa tese. Com isso, desejamos ter esclarecido as razões para que esses autores e tantos outros que os seguiram não compareçam de forma direta e detida nos capítulos seguintes. Ainda porque, rigorosamente falando, não existe nesses autores uma concepção cientificamente válida de civilização, uma vez que seus aportes não se referem a temas caros às teorias da civilização: comparação entre culturas, indagação sobre as diversas formas de vida social, cultural e política, relação entre modos de vidas e constituição de instituições sociais, etc.

2. Teorias sociológicas e civilização

É certamente entre os escritos de Simmel e Weber que vamos encontrar a primeira tematização da civilização da ciência sociológica. Devemos a Simmel notáveis e imprescindíveis aportes sobre a teoria da cultura atual, por isso muitos estudiosos desse tema se voltam para seus textos. Mas o alcance da sociologia da civilização de Weber, se se pode falar nesses termos, sobre o que ainda hoje se produz em matéria de concepções científicas de civilização, independentemente, da vertente analítica (se é da teoria da modernização ou da perspectiva civilizacional ou da teoria do processo civilizador), mantém-se plenamente em vigor. E fazemos essa afirmação com uma ressalva: isso a despeito do fato de que Weber não parecia interessado no estudo da civilização e nem mesmo chegou a empregar o termo em seus escritos. A explicação para isso, parece-nos clara, advém de duas questões chaves no pensamento weberiano.

A primeira refere-se ao enfoque central que Weber dava ao tema da racionalização, mediante o qual estabeleceu relação comparativa entre a cultura da moderna Europa e tantas outras civilizações: a chinesa, judaica, cristã, hindu; com o objetivo de avaliar analiticamente como cada uma dessas singularidades civilizatórias desenvolveu seus processos históricos de racionalização. É essa ideia motriz que ordena sua investigação sobre temas variados como, por exemplo, o sentido da casta brâmanica na Índia, a função da administração imperial romana, a influência das ideias do confucionismo na China, etc. Essa ideia está presente inclusive quando Weber analisa os efeitos ambivalentes desse processo racionalizador que se expande para todas as esferas da vida gerando as irracionalidades de quaisquer espécies: ao analisar a transformação do tipo de dominação carismática e profética em dominação rotineira do sagrado e administração legal do poder, ou quando um ethos de vida religiosa como elemento fundador de ordenamentos sociais transforma-se em vidas aprisionadas em gaiolas de ferro.

Essas dimensões centrais do estudo da civilização ainda pressupõem um tratamento metodológico de grande validade para as pesquisas atuais; basta lembrar a centralidade que a comparação entre culturas assumiu no seu pensamento, principalmente, sua concepção de tipos ideais que antecipa largamente a discussão atual sobre a construção subjetiva do conhecimento, bem como sua demanda pela consideração do conhecimento científico como aquele que tem validade temporal circunscrita. Por conseguinte, é perfeitamente justificável porque Weber comparece na grande maioria das teorias e perspectivas atuais sobre civilização, inclusive onde estas mostram requinte analítico. Eis-nos, entretanto, diante da segunda questão que fornece pistas sobre a ausência da expressão “civilização” nas formulações weberianas: embora tenha considerado o aspecto contingente, desviante e até mesmo casual dos processos constitutivos das principais instituições sociais e do modo de vida modernos, Weber acreditou que as experiências singulares (Inglaterra, França, Alemanha e EUA) que analisou se ofereceriam como espelhos mediante os quais as outras partes do globo ver-se-iam, mais cedo ou mais tarde, refletidas. Ou seja, a caracterização do tipo racional de vida e de relação social criada pelas modernas sociedades europeias e a sociedade americana se expandiria para outras sociedades que ainda não tinham desenvolvido plenamente esse tipo racionalizante. Ademais, pesa sobre essa análise historicamente generalizante e socialmente envolvente, sua concepção de que não seria o tipo

valorativo da racionalidade que se expandiria, mas o tipo instrumental responsável pelo viés impessoal, frio e calculista das ordens sociais. As conclusões mais específicas sobre a estruturação das civilizações resultantes dessa assertiva – predomínio da racionalidade instrumental à custa da racionalidade valorativa no contexto do mundo moderno -, que Weber nos legou, indica-nos o quanto a centralidade da racionalização na sua argumentação produziu embaraços incompreensíveis em sua teoria da civilização: a pressuposição da universalização da racionalização ocidental europeia, nascida em seu quadrante espaço-temporal com seus traçados culturais específicos, ganha o mundo depurado de sua racionalidade valorativa. E esse seria exatamente o problema mais trágico para as culturas modernas, ou seja, deixar para trás o tipo de racionalidade mais produtivo e mais adequado à conquista da autonomia dos indivíduos, ao desenvolvimento das potencialidades próprias, à constituição dos laços de solidariedade, enfim, a racionalidade referente aos valores.

Suspeitamos inclusive que é essa presença marcante da razão e de certo ideal de razão moderna em seu pensamento que implica em certo “culturalismo”, isto é, certa tendência em considerar os fatores culturais como mais fundamentais que os fatores institucionais e sociais na constituição de sociedades. Diante do debate de forte repercussão entre os intelectuais e cientistas de sua época, primordialmente, entre os alemães, Weber, possivelmente, teria se inclinado pela positivação da cultura à custa da negativização da civilização como um acontecimento restrito ao mundo da produção tecnológica e da reprodução social. Para um autor que entendeu de forma tão lúcida a constituição das ordens sociais, a exemplo das jurídicas e das burocráticas, essa tomada de posição soa bastante embaraçosa. Assim, se Weber pôde, de um lado, elaborar inegavelmente uma poderosa crítica à ambivalência da razão moderna, compreendida como afirmação da razão civilizatória e negação dos valores da cultura; por outro, esqueceu que a chamada “civilização moderna” é um projeto que responde aos contextos, eventos, conflitos entre grupos, lutas pela dominação, temporal e espacialmente, europeia-moderna. Weber compreende o conceito de civilização enquanto um homem moderno para quem a racionalidade se oferece praticamente como plano consciente da ação para todas as partes do mundo.

3. Resumindo capítulos

Mas, ainda assim, sua teoria da modernidade é importante para pensar as ambivalências da civilização que viveu sob a égide da racionalização moderna. Por isso, figurará no primeiro capítulo como o autor que inspirou grande parte das teorias sociais sobre modernidade e civilização. É essa compreensão de modernidade civilizatória, em que esta última aparece nos limites da primeira e a partir da qual outras concepções e experiências civilizatórias desapareceram no horizonte de possibilidade histórica, que será mobilizada por outras teorias da civilização moderna: Adorno, Horkheimer, Habermas e Luhmann que, cada qual a sua maneira, elaboraram suas concepções sob a orientação de algumas ideias e inclusive de alguns dos possíveis limites de Weber. Deve-se registrar a particularidade das reflexões de Hannah Arendt em face dos outros pensadores, uma vez que ela perseguiu certa crítica da civilização moderna tendo como base a retomada de outros modos de acontecimento civilizatório, inclusive sob o ponto de partida que nos interessa nessa pesquisa, ou seja, sob a relação geral entre ética e civilização e sob uma relação mais específica entre cultura política e criação de uma prática civilizatória.

Se o objetivo principal dessa tese é a investigação de possibilidades efetivas de práticas civilizatórias nas sociedades atuais, uma crítica às essas teorias sociais, que colocam a racionalidade como elemento central da modernidade mediante o qual todos os outros são subsumidos, mostra-se como um passo necessário. Por isso, no segundo capítulo, serão examinadas concepções que se voltam diretamente para o tema da civilização e, em particular, para o significado de civilização como elemento fundante da modernidade. Para dar conta dessa temática, Sigmund Freud é um autor essencial, dentre outros motivos, porque foi um dos primeiros a considerar que a estrutura da psique humana é, fundamentalmente, constituída pela irracionalidade e não pela racionalidade, de maneira que o id é um registro psíquico que atravessa de ponta a ponta as dimensões do ser humano: em seu fazer, sentir, agir, pensar. Por conseguinte, as formas de sociedades civilizadas, isto é, estruturadas em consensos e leis de convivência mútua, demandam um esforço permanente de autocoação da força desejante do inconsciente por meio da ação da consciência e das leis sociais de regulação. Talvez, por isso mesmo, Freud nos fale nos termos da civilização, e não da racionalização, como o acontecimento que fez emergir a modernidade. Posto que, para ele, a marca da modernidade é a ambivalência, é o fato de que o civilizado convive com o incivilizado

desde seu acontecimento primordial: o assassinato do pai funda as leis de convivência social entre os irmãos em “Totem e Tabu”⁷.

E é esse conceito de civilização, elaborado por Freud, que influenciou grande parte dos teóricos sociais do primeiro quartel do século XX; tal como Weber, cuja teoria sobre racionalização também orientou vários pensamentos sobre a modernidade. Mas esse comentário vale apenas como explicação para o fato de que Freud figure como autor analisado nesta pesquisa e cujos argumentos servem de baliza compreensiva de outros pensadores, no caso: Marcuse, Elias e Sloterdijk. Os dois primeiros estruturam suas teorias com base em premissas freudianas; já o segundo possibilita uma crítica mordaz, inclusive ao próprio Freud, às expectativas de teorias da modernidade de que fosse possível conter os traços irracionais do ser humano em nome do projeto racionalizante da modernidade. Veremos como esses pensadores poderão contribuir na compreensão de que as formações civilizatórias das sociedades modernas e contemporâneas perpassam por dimensões conflitantes, por arrumações contingentes, e pela mistura de vários elementos que as constituem e as definem. Ressaltaremos, ainda neste capítulo, as contribuições fundamentais de Foucault para que possamos entender esse processo como a atualização permanente das relações de poder e lutas de resistência.

Sem esse estudo prévio dos conceitos de racionalização e de civilização, nos termos críticos mediante os quais foram analisados, dificultaria enormemente o trabalho analítico que será efetuado no terceiro capítulo. Posto que, nesses capítulos anteriores concentramo-nos no entendimento de que, de um lado, a modernidade atualizou um “uso” específico de sociedade civilizada segundo o qual sua característica predominante seria a racionalização crescente e universalizante de todas as suas formas de atuação e que atravessaria todas as fronteiras espaciais e temporais; por outro, também encontramos outras teorias que perceberam que esse seria exatamente o trabalho da civilização e não o resultado de um processo inevitável em curso, ou seja, que compor uma sociedade orientada por padrões racionais seria propriamente a empreitada de uma época que se atualizaria por meio de práticas internas e externas voltadas para os valores civilizatórios. Porém, enquanto constitutivamente ambivalentes, as práticas civilizatórias poderiam engendrar resultados descivilizatórios que não apenas negariam

⁷Freud, 1913/1996.

o elemento civilizatório de base, a liberdade de autocontenção interna e externa, mas também a própria possibilidade de realização de sociedades modernas civilizadas.

Essa caracterização das sociedades modernas, juntamente com o diagnóstico sobre suas condições atuais de orientação civilizatória, dizem respeito aos contextos mais variados e múltiplos de sociedade. Ou seja, embora seus teóricos se inscrevam e partam do contexto europeu específico, basicamente Alemanha e França, eles acreditam que esse modo de ser da época moderna é uma condição válida para todos os cantos do mundo; autores como Weber, por exemplo, defendiam que a modernidade tinha sua marca de origem, o Ocidente, mas que, com o tempo, torna-se-ia o modo de ser dominante do resto do mundo. Evidentemente que as teorias, ainda que tenham inscrição espacial e temporal determinada, em geral têm alcance universal. Atestar isso não oferece nenhum comprometido universalista. A questão, teoricamente comprometedora, encontra-se na compreensão de que o modo como uma sociedade ou um grupo de sociedades desenvolve seu processo de formação social e histórica sirva como modelo reflexivo para outras práticas formativas, sem a consideração devida pelo fato de que os processos formativos respondem a contextos singulares e a acontecimentos que se efetivam por meio de desvios, retrocessos, casualidades. De maneira que não há como pensar que sociedades reproduziriam modos de acontecer de outras sociedades, que realizariam um tipo específico de modernidade tal como se percebeu em ação em outros cantos.

Ainda que pareça uma prática científica desconcertante, esta caracterizou a forma de análise de cientistas sociais brasileiros sobre a formação do Brasil e de outros tantos estudiosos que se voltaram para as nações da América Latina. A chamada “geração de 30” – período que compreende os escritos de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda -, já era uma revisão refinada e crítica de uma geração ainda mais voltada para a concepção de que o Brasil seria uma nação “inferior” em face de nações que já haviam realizado a cultura individualista, a economia de mercado capitalista, a democracia racional, etc., isto é, a geração de Nina Rodrigues e de Silvio Romero. O Brasil, segundo essas gerações, não teria atualizado “adequadamente” a modernização e a modernidade civilizatórias que nações europeias e a americana realizaram, por conseguinte estaria em déficit, em falta, em atraso. E essa, como se verá, não é uma questão que ficou e fica apenas nos domínios teóricos, conduziu, porém, como em alhures, as práticas políticas, econômicas, sociais e culturais desse País. Assim, é em

virtude da importância de se recortar uma singularidade histórica para que a percebamos como um “uso” dessas concepções de modernização e de modernidade civilizatória e para levarmos adiante uma análise crítica de certos traços dessas concepções que, no terceiro capítulo, voltar-nos-emos para a análise de concepções sobre a formação moderna do Brasil. E isso a partir, basicamente, de alguns autores da “geração de 30” (Gilberto Freyre, Buarque de Holanda e Raymundo Faoro) bem como de autores da geração de cientistas sociais contemporâneos, como é o caso de Jessé Souza, Maurício Domingues e Marcelo Neves.

O que pudemos entender, mediante a exposição argumentativa desses capítulos, é que a concepção de modernidade e de civilização mobilizada por pensadores e práticas histórico-sociais – como é o caso do Brasil -, atualizou e atualiza uma visão centralizada da razão, a partir da qual esta aparece sob a luz de certa transcendência e neutralidade em relação aos contextos, desvios, irracionalidades que se operam incessantemente na imanência do mundo vivido, praticado, combatido e reformulado. A razão aparece sob o espectro da “purificação”, ou seja, sob o espectro do distanciamento em relação às formas de ser, acontecer e agir dos seres humanos. Assim, uma modernidade centrada na razão é uma modernidade na qual seus domínios são bifurcados em torno de tipos: o tipo de ação técnica, procedimental, operativo e o tipo de ação que pressupõe valores, fins últimos, consensos. O mesmo é válido para concepções de civilização – tal é o caso, por exemplo, de Freud, Marcuse, Sloterdijk -, que recusam a ideia de processos históricos orientados, prioritariamente, pela racionalização, uma vez que acreditam responder a fatores múltiplos, aspectos desviantes e possibilidades de retrocessos que inviabilizam qualquer plano transcendente da razão. Mas, de qualquer sorte, quando analisaram as consequências do processo civilizador moderno, recorreram ao mesmo conceito de razão “purificada” para encontrar limites ao seu domínio técnico-científico responsável pela possibilidade de destruição parcial ou total dos consensos ético-políticos, duramente construídos, entre os seres humanos.

Tal compreensão de modernidade e de civilização em que se divisa uma razão bifurcada somente poderia engendrar um diagnóstico pessimista do mundo vivido sob sua dominação, pois, as práticas efetivas são constitutivamente impedidas de confirmá-la, em qualquer dos seus sentidos, dado as características que as constituem. Nesse sentido, o último capítulo dessa tese desenvolverá uma concepção de prática

civilizatória a qual pressupõe uma crítica a essas concepções de modernidade e de civilização. Posto que, entendemos práticas efetivas como aquelas nas quais se misturam, se colidem e se engatam todos os elementos que compõem os seres humanos e o mundo do qual fazem parte. Ou seja, toda sorte de acontecimentos imprevisíveis, de padrões de conduta constituídos historicamente, de formas variadas de racionalidade⁸, de técnicas de ação, de procedimentos científicos, de irracionalidades, compõe as práticas histórico-sociais. Mais do que: “Nada que é humano me é indiferente”, pois também os aspectos que não são propriamente humanos, a exemplo daqueles que dizem respeito à natureza, aqueles que foram considerados pelos pensadores da modernidade como inumanos ou meramente produtos da racionalidade técnica, como as máquinas, as operações tecnológicas, a evolução do fazer técnico-científico, por fim, também aqueles, é claro, que sempre foram considerados da alçada exclusiva do humano: o desenvolvimento de modos de ser e agir, a elaboração de tecnologias de ação e de relação, e a constituição de práticas generalizáveis. Sendo assim, as práticas nunca se dão de maneira a separar a técnica de valores ou racionalidade de irracionalidade, ou liberdade de heteronímia, mas ao contrário, atualizam permanentemente nessa mistura indivisa e incontornável. E o que resulta como prática civilizatória, isto é, como aquela que mobiliza certa orientação ética, certo cuidado com outro, certa liberdade crítica, pressupõe, em geral, essa luta entre forças contrastantes, um embate entre poder e resistência ao poder. Com isso, fica fácil pressupor que o quarto capítulo empreenderá uma análise das teorias de Latour e de Foucault sobre a modernidade e de alternativas práticas aos modos de existência em comum desenvolvidos modernamente.

Nas considerações finais, faremos apenas uma síntese rápida das conclusões que, de qualquer forma, foram apontadas ao longo da exposição dos capítulos. Com uma ênfase especial no conceito de práticas civilizatórias a partir das importantes análises de Latour e de Foucault.

⁸Esse é um conceito especificamente foucaultiano que, ao invés de uma razão pensada modernamente como bifurcada, concebeu-a como formas variadas de racionalidade que se atualizam, se combinam e se recombina no mundo das práticas. Esse tema será discutido no último capítulo quando analisaremos o conceito de prática civilizatória a partir de Foucault.

PRIMEIRO CAPÍTULO:

OS DESCAMINHOS DA MODERNIDADE DOS MODERNOS: A CENTRALIDADE DA RAZÃO

1. Introdução ao capítulo; 2. A centralidade da razão na modernidade; 3. Paradoxo entre racionalidade técnica e racionalidade valorativa; 4. A maximização da ambivalência entre racionalidade técnica e valorativa; 5. Política e modernidade: à espera de um milagre; 6. A ampliação da interpretação: a ênfase na prática civilizatória; 7. A recuperação da razão pura; 8. Compreensão moderna da técnica: coisa disponível à dominação humana; 9. O cinismo prático e o ceticismo teórico: é possível encontrar, respectivamente, Habermas e Luhmann nessas posições?; 10. O golpe final no humanismo sociológico: a diferença sistemas/entorno; 11. Outra forma de afirmar a centralidade da técnica: processos sociais evolutivos desacoplados de contextos ou orientações valorativas; 12. A “purificação” dos sistemas sociais: condição sine qua non da manutenção da ação civilizatória.

1. Introdução ao capítulo

A intenção desse capítulo é a análise de algumas ambivalências da modernidade, com destaque para a que consideramos a principal delas: a centralidade da razão como categoria analítica e como modelo das práticas sociais. Essa proposta é, evidentemente, uma proposta de análise teórica que se dará no âmbito específico da teoria social e da filosofia, principalmente desde interpretações produzidas a partir de finais do século XIX até interpretações mais recentes. Trata-se, em uma primeira instância, da tentativa de discutir criticamente as autodescrições que autores modernos fizeram da modernidade. Duas questões já se antecipam: primeira, dado que esse é um tema abordado por uma variabilidade de autores, em si mesmos e entre eles mesmos, díspares e complexos, quais autores serão convidados à discussão e em que medida estes foram convidados e não outros? A segunda se interroga sobre o que seriam propriamente essas “autodescrições” da modernidade e da civilização elaboradas por esses autores? Por que chamamos autodescrições da modernidade e não apenas interpretações ou concepções ou teorias, como seria mais usual?

Ao respondermos essas questões, estaremos recortando, metodologicamente, o tipo de interpretação da modernidade a qual aderimos no intuito de garantir uma maior clareza à argumentação em curso. Pois, acreditamos que as principais teorias da modernidade assumem aspectos claramente valorativos, ainda que expressem exatamente o contrário. Na verdade, toda teoria responde a contextos específicos, mas as teorias da modernidade têm um teor posicional ainda mais tangível porque lida com um variegado de ações e pensamentos humanos fundamentais para a constituição da

história recente do Ocidente. Por isso, há a necessidade de retomar o sentido do termo, “autodescrição”, que pertence à base de argumentação de Luhmann e compõe um dos mais importantes acessos à sua teoria sociológica. Em linhas muito gerais, significa que toda teoria sobre o real (no caso, a realidade moderna) é sempre uma construção possível e não necessária, ou seja, nunca o real em seu ser verdadeiro e universal comparece a observadores privilegiados, mas são recortes e seleções construídas por observações sobre a realidade que, inclusive, podem ser de segunda ordem. Tal como a observação que ele próprio faz da caracterização da modernidade: observa as observações que foram feitas por outros observadores, mais próximos temporalmente de sua constituição efetiva.

A perspectiva crítica de Luhmann aqui em tela é, exatamente, a explicitação de que os modernos se autodescreveram como modernos com todos os limites contextuais e abstratos que caracterizam descrições de si mesmos; assim, seu ponto de vista ganhou distanciamento e a possibilidade de enxergar sob percepções atuais o significado da modernidade. Entretanto, esse construtivismo teórico parece enredar o conhecimento em um relativismo que questiona a natureza científica de suas próprias observações do mundo social. Pois, como considerar a validade científica de observações que representam apenas um dos lados do fenômeno a despeito de todos os outros que ficaram de fora? Luhmann sugere, para resolver essa dificuldade epistemológica, o círculo da “unidade do diferente” (Luhmann, 2007:471). Embora, por um lado, essa expressão questione o princípio de não-contradição sob o qual nos movemos desde a formulação aristotélica, por outro lado, atem-se a premissas explicativas aparentemente muito simples e incontestes. Ou seja, as auto-observações da modernidade elegeram a racionalidade como sua característica primordial a custo de outras igualmente possíveis, mas concebendo-a como universal e determinante.

Eis aí delineado o equívoco de toda tradição que pensou a modernidade: apresentar o contingente como necessário. Se tivermos claro, contudo, que essa visão apenas faz sentido no interior dos sistemas modernos, mas que não é válido para o resto do mundo como pensavam os modernos europeus, essa diferença é produtiva porque é com base nela que se pode falar em estruturas sociais e semânticas especificamente européias (unidade) porque distintas de todas as outras que são extra-européias. Ou seja, em meio à caracterização mais geral da modernidade como aquela que atualizou a complexidade, com todas as informações, valores díspares e concorrentes,

contingentemente estruturada em múltiplos acontecimentos, os modernos recortaram a racionalidade como seu elemento dominante. É isso: o mundo moderno é contingente e apenas fora dele é possível visualizar padrões de ação e unidades distintas como termos de sua descrição.

De qualquer maneira, essa lógica circular parece apenas dificultar a possibilidade de contestação de seus conceitos, mas não chega a resolver adequadamente o problema do excesso de relativismo. Pois, como quase todas fecundas teorias, e a de Luhmann consideramos uma dessas, seus arremates argumentativos têm uma poderosa consistência se vista de dentro do próprio sistema, porém pode perder grande parte de sua força se vista de fora⁹. Faz todo sentido lógico quando a teoria dos sistemas afirma que procede por meio de seleção de unidades fixas que servem como explicações gerais e, portanto, científicas do mundo social, mas, pensando essa solução fora da teoria dos sistemas a pergunta imediata é: mas quem ou o que garante que essa unidade seja a mais adequada, quem ou o que observa essa unidade a manterá? Teríamos que, quanto às conclusões luhmannianas, considerá-las cientificamente válidas apenas porque ele é um observador estritamente sagaz e competente?

Esse é, em nosso entender, a encruzilhada que todo construtivismo pós-moderno acarreta, mas poderemos evitá-la retomando dois construtivismos temporalmente anteriores: de Weber e Heidegger. Pode parecer estranho associar Weber¹⁰ ao construtivismo epistemológico - já que o construtivismo social praticamente desaparece no Weber da racionalização -, porém a metodologia concebida por Weber em termos do conceito como artifício humano, recorte contextual do fenômeno, visão parcial e superável do conhecimento científico, etc. tocam nos principais temas do construtivismo largamente discutido de épocas atuais. Inclusive, já aconselhava o professor Weber¹¹ aos seus alunos iniciantes sobre a necessidade de se saber verdadeiramente vocacionado para a ciência a fim de não se frustrar diante dos limites que a ciência moderna impõe aos seus praticantes, principalmente aquele de ser permanentemente passível de ser superada por novos resultados ou novas “unidades distintas”. Nem por isso a ciência é menos universal e menos geral do que antes, pois aquilo que se concebe atualmente em termos de “resultado científico” sobre um

⁹Granger, 1989.

¹⁰Weber, 2001.

¹¹Weber, 1982.

fenômeno qualquer é validado cientificamente. Ser um conhecimento não absoluto não significa necessariamente ser um conhecimento relativo: aos olhos weberianos, é um conhecimento potencialmente substituível, mas este substituto adquire em seu lugar a tão desejada aura científica.

Quanto ao construtivismo social weberiano é, aparentemente, o que faz com que ele escape às armadilhas do relativismo radical. Isso porque permanece certa ambigüidade em sua teoria da história, caracterizada, de um lado, pela formação de padrões, regularidades e normatividades que orientam as ações humanas; e de outro, pela criação plenamente contingente de visões de mundo. Ainda que esse processo de criação seja ocasional, seu resultado perdura como mapas intelectuais e práticos a seguir. Isto é, em Weber o contingente, o irracional, o singular, pode, eventual e normalmente, tornar-se padronizado e/ou rotinizado, possibilitando, assim, sua apreensão teórica.

Parece-nos que é num registro semelhante a este que Heidegger percebe essa concepção pós-metafísica do real. Tendo em vista sua percepção de que as teorias sobre a realidade refletem as imagens construídas em seu contexto e em seu lugar. O ser é epocal, por isso ele se manifesta de diversos modos, estes são apreendidos de acordo com a ênfase em determinada entidade privilegiada. Mas essas imagens tornam-se o ser dos fenômenos, a verdade dos fenômenos, a temporalidade dos fenômenos. Aqui temos um equivalente filosófico ao conceito sociológico de Weber: esquecimento do ser e racionalização do mundo.

Em Heidegger¹², entretanto, o grau em que a modernidade se autoconstituiu como uma época privilegiada porque desterrou sua subjetividade pensante e sua ciência racional, é incomparavelmente mais intenso do que no pensador da racionalização. É curiosa sua interpretação do construcionismo de Descartes. Em seu entender, Descartes nos oferecera nada mais nada menos do que uma determinada construção do real dentre tantas outras construções possíveis: seu edifício científico é construído com base na formulação de regras e na dúvida com o fito de angariar a certeza, esta sim, o fundamento absoluto da verdade. Mas até chegar a certeza (verdade), tudo que se tem são passos para reconstruir o objeto de conhecimento mediante representação. Até mesmo a suposta consciência de si (penso, logo existo) deixa de ter aquele caráter tão

¹²Heidegger, 1971.

conhecido de um sujeito que dá as cartas no processo do conhecimento, passando a ser a estrutura formal na qual e a partir da qual se realiza a representação do objeto. Por conseguinte, essa solidez formalizante dificultaria a associação do conhecimento verdadeiro ao relativismo; uma vez que os sujeitos são produzidos por objetos, consituindo-se formas sem corpos e sem almas, sem posições e sem valores. Heidegger parece vincular a emergência da modernidade à época da história do esquecimento do ser na qual se faz história sem sujeito e sem finalidade.

Isso nos soa muito estranho porque dizer que a relação identidade-diferença, sujeito-objeto, conhecimento-realidade, é produto de auto-criação de sujeitos e depois afirmar que a base dessa criação constituiu-se de subjetividades esvaziadas de valores, sugere uma contradição que gostaríamos de nos deter rapidamente. De um lado, essa conclusão elimina todas aquelas concepções humanistas da modernidade segundo as quais a modernidade e os modernos obedeciam a um projeto de bem-comum, solidariedade, fraternidade, liberdade, igualdade; ou denominações menos evidentes, processos intersubjetivos ou reflexivos, ao gosto dos mais tímidos. De outro, porém, elimina a possibilidade de discursos sobre a modernidade, uma vez que impossibilita a crítica e as visões diferenciadas sobre a modernidade: construída sobre uma estrutura pensante, seus produtos não teriam partido e nem preferência.

2. A centralidade da razão na modernidade

Já aqui é preciso retomar o fio da trama específica: por que a visão de como os próprios modernos descreveram a modernidade nos interessa? O que significa uma teorização da modernidade? Apontamos para as contribuições de Weber e Heidegger na tentativa de apreender, através dessas contribuições, lições metodológicas sobre a validade de se recuperar uma interpretação da modernidade que se autodescreve como modernidade racional. Isso porque, esse é o tempo em que se poderia supor: já não há mais sentido em falar sobre modernidade, principalmente de desterrar um de seus maiores equívocos, a racionalização, independentemente de seus modos de atualização. Contudo, é com dois dos pensadores mais fecundos sobre a modernidade e sobre a modernidade que ainda vivemos hoje que apreendemos que, em primeiro lugar, a modernidade e suas imagens de mundo foram autocriadas; por conseguinte, em segundo, suas criações não existem em si e para si mesmas, não são absolutos desprovidos de gosto e de vontade. Nesse sentido, apartamo-nos de Heidegger que, às avessas do relativismo, também

dificulta a tarefa de pensar criticamente sobre a modernidade. E seguimos Weber que aposta na possibilidade de que construções podem se tornar reconhecidas em padrões e regularidades, exatamente porque não se pode controlar o que a história pode fazer com as autoconstruções de seus agentes.

É em Weber, mais do que em qualquer outro teórico da modernidade, que encontraremos os elementos necessários para a demarcação de um conceito específico de modernidade. Não exatamente porque construiu uma concepção impecável e irreparável da modernidade; ao contrário, tentaremos mostrar o quanto o próprio Weber se deixou enredar pelas próprias ambigüidades que julgou caracterizarem os tempos modernos. Entretanto, na comparação com outros teóricos, suas ideias são, em nossa perspectiva, consistentes e lúcidas para ajudar-nos, de um lado, a evitar a crença nos poderes reconciliativos da razão moderna; e de outro, a recusar também o pessimismo excessivo que ronda seus principais críticos. Curiosamente, entre os autores do século XX e XXI, são muito poucos aqueles que defendem a razão, por isso convidaremos à discussão o mais importantes deles: Habermas e sua teoria da racionalidade comunicativa. Para reforçar e intensificar a crítica weberiana à razão técnica, tantos e tão excelentes pensadores poderiam ser aqui aventados que dificulta enormemente a seleção: Adorno, Horkheimer, Hannah Arendt, Heidegger. Todavia, não pretendemos exaurir o tema e muito menos as obras desses autores; e de mais a mais, o pessimismo crítico que os caracteriza faz com que possamos discutir um ou outro sem perder de vista uma visão de conjunto sobre a temática da modernidade técnica. Pois, de maneira geral, chegam a conclusões e proposições semelhantes ainda que por caminhos diferentes.

Para começar, partiremos dessas duas premissas metodológicas e conceituais: o que se tem sobre a modernidade são visões de uma época que se tornaram orientações regulares de ação e, em sendo visões, são constitutivas de interesses e ideias. Por conseguinte, a modernidade enquanto fenômeno histórico não existiu, o que existe é a modernidade como conceito. O espaço e o tempo a partir do qual a modernidade começou a existir, varia de acordo com o teórico que se debruce sobre ela: para uns, a Espanha de 1492 de Cristovão Colombo¹³, para outros, a Revolução Francesa de 1789¹⁴,

¹³Sloterdijk, 2004.

¹⁴Foucault, 2010 – “Governo de Si e dos Outros”.

ou talvez, a Revolução Americana de 1776¹⁵. Mas esses acontecimentos, embora tenham sido fundamentais para o processo de formação do Ocidente, não parecem adequados para situar conceitualmente o sentido comum da modernidade. Por outro lado, defender a racionalidade como a característica específica da modernidade, também é acompanhada de equívocos, uma vez que a razão é velha conhecida dos gregos antigos e dos latinos medievais, portanto, anterior ao advento da modernidade.

Podemos, e assim o faremos, seguir a linha de raciocínio histórico de Weber recortando a modernidade como um fenômeno no interior de um processo fenomênico bem mais amplo: o processo de racionalização. Esse processo de racionalização, carregado de percalços, retroações, eventos inesperados, etc., parece, aos olhos weberianos, responder a uma evolução que, longe de ser um plano previamente estabelecido seria o acontecimento dinâmico de uma série de coincidências históricas. A marca, por excelência, dessa dinâmica e dessa contingência histórica seria o fato de que, primeiro, a razão é um modo de ser e um modo de pensar, por conseguinte atualiza-se em torno de uma polissemia de sentidos; segundo, sua definição e sua especificidade são concebidas em face de seu outro, ou seja, da irracionalidade. Assim, o conceito de racionalidade é relacional: apenas sabemos se um fenômeno é racional pelo que ele não tem, ou tem em menor grau, de aspectos irracionais.

Como vimos, a racionalização pode assumir uma série de sentidos ao longo de sua trajetória: desencantamento religioso ou científico, racionalização econômica, racionalização política, etc. Todos esses tipos de racionalização têm acentos diferenciados em cada época na qual são atualizados. Apenas em um período específico da história, a racionalização se tornou dominante em todas as esferas de ação e de pensamento humano: esse momento é chamado modernidade. Weber chega a essa conclusão comparando tempos e espaços diferenciados: o Ocidente e o Oriente da era filosófica, do mito, da ética religiosa, do estado patrimonialista, etc.; a singularidade comparativa de nações ocidentais e orientais; e por fim, o tipo puro de ação racional que se disseminou apenas e exclusivamente na religião, na ciência, na economia, na música, na erótica, etc., de nações ocidentais: basicamente, num primeiro momento, nações européias e EUA. Dessa maneira, o procedimento metodológico que dota um recorte histórico específico de racionalidade pressupõe outros recortes que são menos racionais,

¹⁵Tocqueville, 2005.

fazendo com que entendamos que o processo de racionalização moderno ocidental seja a atualização de sua diferença em relação às irracionalidades de quaisquer espécies.

Muito esquematicamente apresentamos o passo metodológico e conceitual a partir do qual Weber concluiu pela racionalização geral e intensa da modernidade em face de outros períodos da história ocidental e oriental, caracterizados por sua média, baixa ou ausência de racionalidade. Enfatizamos seu conceito de racionalidade e de irracionalidade. Ou seja, conhece-se Weber basicamente por sua investigação sobre a racionalização, como se a irracionalização não tivesse comparecido entre os focos de seus interesses sociológicos. Entretanto, se dermos uma rápida olhada em sua obra perceberemos, ainda que de maneira apressada e relacional, o tema da irracionalidade perpassando-a, contribuindo na produção de seus principais conceitos. O fato de não aparecer como conceito positivo, ou seja, como aquele que doa sentido a determinado aspecto ou evento, não significa que não possa interferir, inversamente, nas principais conclusões de seu pensamento. Supomos que Weber, inclusive, parece confundir a dimensão metodológica da racionalidade com uma dimensão ontológica, como se escapasse do teórico e compusesse a prática existencial de seus agentes.

Essa suposição é o resultado da análise de um dos traços mais fundamentais do pensamento weberiano e que, diga-se de passagem, explica porque sua teoria da modernidade é a mais consistente na comparação com outras teorias sociológicas: sua crítica impiedosa da razão moderna. Mas, como as coisas em Weber nunca são tão simples assim, essa crítica vem acompanhada pelo contraditório entusiasmo pelos feitos da racionalidade moderna. Talvez possamos dizer de Weber o que Luhmann disse dos primeiros observadores da modernidade: que teriam a concebido como um moderno nativo, como se a analisassem de dentro de seu processo de constituição, como se fizessem parte de sua realização.

Deve-se considerar que, a pergunta por um sentido unificado do que seja racional ou irracional encerra uma discussão de amplos espectros no terreno da filosofia, da religião e da ciência. A título de ilustração dessa dificuldade podemos lembrar como entre os gregos antigos a delimitação da filosofia e da epistémé face à mitologia dá-se, respectivamente, mediante um conhecimento racional (logos) e um conhecimento irracional porque fundado em crenças (**písti**). Todavia, entre os filósofos medievais o racional é tudo aquilo que é revelado por Deus e fundamentado na fé.

Assim, o próprio sentido do racional e do irracional muda conforme as diversas interfaces histórico-filosóficas, e não apenas no contexto das esferas de ação. Isso acontece porque as teorias de compreensão e explicação do ser e de seus correlatos (mundo, sociedade, política, etc.) produziram auto-descrições de si mesmas, isto é, se auto-definiram estabelecendo distinções de teorias que as antecederam ou mesmo das que lhes são atuais¹⁶. Em nenhum outro momento da história isso foi tão marcante quanto na era moderna, cuja base comum do variegado repertório de auto-descrições pode ser apontada na recusa dos móveis irracionais que caracterizaram a era anterior e na auto-identificação como a era da racionalidade.

É essa demanda por racionalidade que nos interessa particularmente porque, dentre outras razões, produziu consequências sociais e políticas que alcançam os tempos atuais bem como porque formatou todo projeto do Estado, da ciência, da técnica, da religião, etc., modernos, do qual trata Weber. Assim, os ilustradores como Voltaire e Diderot incorporados num discurso enciclopédico sobre sua época, o século XVIII, defendem a liberdade de pensar e de agir contra as interferências irracionais das tradições e da teologia. Hobbes em um terreno mais específico da política lembra a todos o quanto os contratos políticos são fundamentais para pôr fim à liberdade das paixões e dos desejos relativos à natureza humana. Isto é, o bem comum seria instituído através da abdicação de todos de suas liberdades individuais em função de direitos e deveres igualmente repartidos. No plano da revolução científica iniciada desde o século XVII e ampliada com a emergência das ciências humanas (história, antropologia, sociologia), a busca pela autonomização de seus métodos de análise, definição de objeto, etc., conflui para o entendimento de que a ciência é uma esfera racional e, por conseguinte, deve ser depurada de móveis passionais, demoníacos (o demônio cartesiano que poderia induzi-lo a erros) e idiossincráticos. Se Bacon conclamava a ciência para a “caça aos ídolos”, Descartes gostaria de dominar matematicamente o mundo e submeter à natureza ao controle da racionalidade científica, Conte desejava expandir o progresso racional das ciências e das sociedades industriais para o âmbito da religião, fundando uma religião racional-universal. Não podemos esquecer o quanto o processo da Revolução Francesa (1789) esteve fortemente baseado na crença de que os problemas (a exemplo, de pestes, fome, tradições políticas recrudescidas, desigualdades sociais, etc.) pelos quais passavam a Europa, especialmente a França, seriam resolvidos

¹⁶Luhmann, 1997:17.

com a implementação do projeto das Luzes, da autonomia, do bem comum, em uma palavra, com o projeto da racionalidade.

Esse projeto racionalizante de todas as esferas da vida tornou-se ao longo dos tempos e até os dias de hoje tão central para a cultura ocidental que as ofertas teóricas de sociedades, mesmo antípodas como o liberalismo e o comunismo forjados entre o século XVIII e o XIX, dividem a crença no progresso técnico e científico, dentre outros elementos como liberdade, igualdade, fraternidade, como base do desenvolvimento de uma dada sociedade¹⁷. A relação entre progresso científico e liberalismo já foi exaustivamente estudada. No marxismo de Marx destaco que sua própria reconstituição material da história recorta, prioritariamente, a evolução dos meios técnicos de trabalho, seu aprimoramento científico como uma das faces dialéticas do desenvolvimento dos modos de produção até o comunismo. Talvez por isso mesmo seu olhar sobre a racionalização moderna seja de quase deslumbramento diante de suas realizações materiais e de suas ainda não exploradas potencialidades. Marx, assim como os liberais modernos, alia um projeto de emancipação coletiva, nos outros individual, à expansão do progresso racional.

Dizer que as condutas humanas se tornaram evolutivamente mais conformes à razão, ou seja, mais planejadas e/ou padronizadas, pressupõe um nível de análise do pensamento weberiano que já suscitou bastantes discussões e desacordos, a saber, de que obedeceria a uma premissa da história como metanarrativa. Sem pretender adentrar nos meandros dessa disputa, acreditamos que dificilmente Weber - assim como outros que se dedicaram a uma teoria reconstrutiva da história dos seres humanos com base em uma ideia geral e conclusiva para pensar essa história como unidade científica -, poderia escapar às armadilhas de uma compreensão teleológica da história. Pois negar qualquer unidade de análise e assumir as múltiplas histórias seria, consequentemente, negar a possibilidade do conhecimento científico da história. Assim, embora Weber tenha tentado evitar os excessos analíticos cometidos por teóricos afinados com as tendências interpretativas do século XIX, pressupôs a racionalização de todas as esferas de atuação humana desde o primeiro grande acontecimento da racionalização teórica da filosofia grega, passando pela complexa racionalização prática mobilizada pelo cristianismo e pela simultânea expansão da razão prática e teórica operada pela modernidade a partir

¹⁷Brüseke, 2010.

da qual a racionalidade é considerada um valor a ser perseguido e atualizado como um bem supremo.

3. Paradoxo entre racionalidade técnica e racionalidade valorativa

Esse seria um dos principais limites que apontamos na concepção weberiana da racionalização, pois, assim como as autodescrições modernas que criticou veementemente, também pressupõe a racionalidade como um ideal fundamental a ser perseguido. Evidentemente, naqueles aspectos em que um evento, um pensamento, uma ação é menos racional ou mesmo irracional, perde-se substancialmente seu interesse epistemológico e sociológico. Pode-se dizer, a título de justificação dessa premissa weberiana, que o irracional não geraria regularidades sociais e, por conseguinte, escaparia à apreensão científica. Entretanto, o irracional – e é o próprio Weber que nos ajuda nesse conceito –, é a característica mais marcante da realidade social, uma vez que irracionalidades de quaisquer espécies¹⁸ nada mais são do que as intrincadas, contingentes e complexas relações e situações do mundo moderno. Na verdade, as regularidades, as normatividades, as padronizações, embora sejam tão duramente criticadas como estruturas que dinamitam a liberdade e a criação humanas, são formas de racionalização duramente construídas. Nesse sentido, o irracional é a situação geral no mundo, é o processo de racionalização que normaliza (legal, política e socialmente) seu domínio conflitivo, singular, ocasional.

Diante disso questões se apresentam: Por que positivar a racionalidade e negativizar a irracionalidade? Por que enfatizar excessivamente a primeira à custa da indiferença com a segunda? Qual o sentido de afirmar o domínio da racionalização como se a própria irracionalização não pudesse irromper e recobrar esse domínio? Por que se espantar diante dessa última possibilidade? Para todos esses questionamentos, sugerimos uma possível resposta direta e simples: racional e irracional são termos que adquiriram sentidos diversos ao longo de seu uso, mas que, durante a época moderna, assumem um sentido valorativamente paradoxal: o que seja racional é perfeito e desejável e o que seja irracional é imperfeito e repudiável. Mas não sabemos se essa resposta se aplica tão facilmente à perspectiva weberiana, porque uma coisa é dizer que Weber não problematizou adequadamente a irracionalidade – vendo-a apenas de soslaio, à deriva, a mercê da racionalidade –, outra coisa é dizer que concebeu o domínio da

¹⁸Weber, 2002.

racionalização sobre a irracionalização como o evento mais desejável e promissor para as sociedades modernas. Muito ao contrário. Sua crítica da razão moderna perpassa exatamente essa recusa em considerar o processo de racionalização com os mesmos olhos deslumbrados, romantizados ou esperançosos com o livre uso da razão. Ainda que, à custa de recair no terreno movediço da grande narrativa, Weber apresentou-nos duas fortes conclusões sobre a racionalização moderna, a partir das quais se depreende seu conceito específico de racionalização formal ou técnica.

A primeira resulta de sua premissa de que apenas no Ocidente moderno a racionalização foi levada às suas últimas conseqüências, expandindo-se, de maneira impar na história, por todas as esferas de atuação. A política, o direito, a burocracia e a economia são o resultado da conjugação de uma série de fatores históricos que orientaram as ações do homem ocidental cada vez mais para a adequação entre meios e fins, de modo que valores, conteúdos gerais e situações específicas deixassem de compor o quadro de influência das ações. No interior desse processo de racionalização das condutas modernas, é gestado um paradoxo segundo o qual a racionalidade formal¹⁹ (técnica, instrumental, meios/fins) jamais é consoante com a racionalidade material²⁰ (valorativa). Essa incompatibilidade, contudo, não se explica apenas porque Weber, fiel ao kantismo, defende uma racionalidade dicotomizada, para melhor dar conta da exigência dos limites positivos do conhecimento científico, face ao ilimitado que caracteriza todo o resto do mundo humano: seus valores éticos, suas particularidades expressivas, etc.

Embora Weber deixe entreaberto - segunda conclusão - certo caráter visceralmente paradoxal entre as racionalidades, pois seu processo constitui-se mais ontologicamente do que historicamente, o forte de suas análises é a reconstituição das ações na prática histórica na qual os agentes sociais configuram ações e as realizam sem

¹⁹Deve chamar-se de “racionalidade formal” uma gestão econômica na medida em que a “previdência”, essencial em toda economia racional, possa expressar-se em reflexões **sujeitas a número ecálculo** – embora com completa independência de qual seja a forma técnica deste cálculo, isto é, se o mesmo se realiza com estimativas em dinheiro ou em espécie. Este conceito é, pois (se bem, como se mostrará logo, somente de modo relativo), **inequívoco** no sentido de que a forma em dinheiro representa o máximo desta calculabilidade **formal** – claro que também isto, ceteris paribus! (WEBER, 2002:64).

²⁰Pelo contrário, o conceito de **racionalidade material** é completamente equívoco. Significa somente este conjunto de coisas: que a consideração não satisfaz com o fato inequívoco (relativamente) e puramente formal de que se proceda e calcule de modo “racional” com relação a fins com os meios factíveis tecnicamente mais adequados, mas que se colocam **exigências** éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas, estamentais, igualitárias ou de qualquer outra classe e que dessa sorte se medem as conseqüências da gestão econômica – ainda que seja plenamente **racional** desde o ponto de vista formal, isto é, calculável – com relação a valores ou fins **materiais** (Idem).

que possam controlar suas consequências no mundo. O texto da “Ética Protestante”²¹ é conclusivo nesse sentido, uma vez que nos lembra, num primeiro momento, o quanto racional era a ação do crente calvinista, na medida em que se definia em termos de fins últimos (a salvação) e meios (dedicação ao trabalho, poupança ascética). Mas, num segundo momento, quando a configuração de sua ação contribuiu para o desenvolvimento de ordens sociais plenamente intramundanas (como o capitalismo moderno) que não se encontravam entre suas intenções mais íntimas, os meios passaram a se sobrepor sobre os fins. Além dessa percepção de que um fenômeno de dimensão racional-valorativa colaborou, não intencionalmente, na vigência de uma ordem social, Weber refere-se à confluência de elementos ideais (valorativos) e econômicos que explicaria o surgimento da democracia participativa nas cidades do Ocidente medieval. Entretanto, também esse “surto” de adequação dos tipos de racionalidade inscrita em uma conduta social de dimensões estruturais, denominada por Weber “dominação não-legítima”²², foi rapidamente reconfigurada a partir da emergência de outra ordem social: o Estado racional moderno.

Essa situação – em que ações até podem ser planejadas, mas sem que o mundo complexo possa ser igualmente orquestrado em termos de meios e fins -, gerou um paradoxo entre racionalidade e irracionalidade. Lembremo-nos que, o primeiro paradoxo apresentado foi aquele entre racionalidade formal e racionalidade substantiva, cuja atualização no mundo moderno gerou outro paradoxo: racionalidade e irracionalidade. Em ambos os paradoxos, permanece esse viés teleológico, porém com uma importante diferença: se no primeiro tratava-se da razão como pressuposto valorativo de análise, no segundo temos a perda de valores, basicamente o valor liberdade como prerrogativa de análise. O que queremos dizer com isso é, nada mais e nada menos, que as análises e as conclusões weberianas são orientadas por determinadas escolhas valorativas e determinados recortes teóricos que precisam ser destacados para melhor e mais adequadamente situarmos criticamente seu pensamento sobre a modernidade. Se ele é o autor, por excelência, desse conceito de modernidade cujo centro é a racionalidade técnica²³, faz-se necessário aludir à sua compreensão

²¹Weber, 1998.

²²Weber, 2002:938.

²³A partir dessas leituras weberianas bem como das leituras de Heidegger (2007) da modernidade, o professor Franz Brüseke (2010) acredita que se possa chamar a modernidade centrada na razão técnica de “modernidade técnica”. Escreve: “O fato de que a modernidade, como época histórica, nasce com a ciência e a técnica moderna mostra hoje toda sua virulência. Podemos até dizer que essa modernidade é

valorativamente enviesada, para ficarmos somente com aqueles aspectos que nos pareçam mais conformes à sua conhecida perspicácia científica. Ou no caso de considerarmos também os aspectos nos quais Weber é valorativamente orientado, termos a plena consciência disso e deixarmos registrado; afim de não tomarmos por evidências históricas o que diz respeito aos pressupostos do cientista. Mesmo porque, e é o próprio Weber que nos ajuda com essa compreensão, “não existe ciência livre de pressuposições” (Weber, 1982).

Nesse sentido, é com um tom desolado, sombrio e inquieto que Weber se lança à caracterização do mundo dominado pela racionalidade técnica: impessoal, objetivo, frio e rotineiro para o qual valores, inquietações existenciais, sentimentos, etc., perderam substancialmente seu sentido e sua relevância prática. Frisamos, entretanto, que os valores não desapareceram do mundo moderno, paradoxalmente, nunca vivemos em um tempo no qual houvesse tantos valores e tamanha liberdade de escolhas. Weber nos quer dizer outra coisa e é esta coisa que o envolve nessa teia apocalíptica da metanarrativa histórica, pois, do que não dispomos é da liberdade²⁴ prática de efetivamente escolher sob quais valores desejados ser conduzidos. Uma vez que as esferas de atuação modernas (capitalismo, direito, religião, erótica, etc.) disputam entre si, como deuses e demônios, qual delas vai assumir o controle sobre os “cordões de nossas vidas”. Assim, não é apenas que o processo de racionalização adentrou todos os espectros sociais e privados da existência humana, mas também que o tipo de racionalidade que deixou essa existência à deriva da heteronímia e da irracionalidade é a racionalidade técnica. Essa condição é inexorável, ou seja, não há como simplesmente parar o processo de racionalização.

Weber é tão enfático nessa questão que parece que a expressão, inexorabilidade, não é o suficientemente forte para caracterizar devidamente sua ideia. Talvez seja melhor recorremos à própria escrita weberiana. Em *Economia e Sociedade* recusa veementemente o projeto da teoria marxista de superação da racionalização crescente

tão penetrada pela técnica, que ela pode ser denominada e caracterizada como modernidade técnica” (Brüseke, 2010:33).

²⁴“O fruto da árvore do conhecimento, inevitável, mesmo que seja incômodo para a comodidade humana, não consiste em outra coisa que não fato de ter de saber da existência daquelas oposições, e, portanto, de ter que ver toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcorrer como um fenômeno puramente natural, mas pretende ser conduzido conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas, mas em virtude das quais a alma, assim como em Platão, escolhe o seu próprio destino – isto é, o sentido do seu fazer e do seu ser. (Weber, 2001:374)

nas fábricas e na administração estatal, pois acredita que a característica marcante das sociedades atuais é o domínio da racionalização.

Quem se atreveria a negar que algo do estilo [domínio estritamente racional, tal como o domínio da máquina] figura entre as possibilidades do futuro: suponhamos por um momento que precisamente essa dita possibilidade constitua o destino ineludível: quem não sorriria em tal caso ante o temor de que a evolução política e social pudessem conduzir-nos no futuro a um “individualismo”, uma “democracia” ou a outra coisa de estilo excessivo, e de que a “verdadeira liberdade” somente brilhará quando a “anarquia” atual de nossa produção econômica e a agitação partidarista de nossos Parlamentos fossem eliminados em benefício da “ordem social” e da “articulação orgânica” ou, em outras palavras, do pacifismo da impotência social sob o domínio do único poder realmente inevitável: a burocracia no Estado e na Economia? (2002:1074).

Neste recorte persiste ainda um tom ameno já que fala em termos de “possibilidades do futuro”. Contudo, se retornamos ao texto da “Ética” veremos um Weber tão certo do predomínio ineludível da racionalização técnica como força condutora das práticas humanas “até que queime o último fóssil”²⁵, que se não podemos considerá-lo contraditório, pelo menos podemos apontar para a construção de uma teleologia dentro de uma teoria da história que teria abandonado o historicismo e a metanarrativa. Visto que, sua reconstrução do processo de racionalização poderia ser materializado numa gangorra: em determinado momento da história os valores assumiram o andar de cima, mas que, no contexto atual da modernidade, a razão de meios/fins passou a ocupar seu lugar, sem que existam chances efetivas de reconfiguração desses lugares. Pressupomos que Weber se deixou levar pela compreensão açambarcadora da história possivelmente porque se ressentia da perda de significado da racionalidade valorativa em face do predomínio da racionalidade instrumental.

Essa tese, elaborada como diagnóstico de um tempo, serviu de inspiração para muitos teóricos sociais, mas ela própria foi inspirada por uma determinada visão de ser humano e de mundo ínsita no romantismo, particularmente na filosofia romântica

²⁵Weber, 2002.

alemã. A rigor, Weber tinha toda clareza de que, como cientista, não poderia apreender a totalidade dos fenômenos sociais e que, se assim o fizesse, estaria sendo desonesto com o alcance da ciência sociológica. Porém, a metanarrativa adentra sua crítica da racionalidade moderna a ponto de estabelecer um abismo entre suas prerrogativas metodológicas e suas análises históricas. Na medida em que, de um lado, enfatiza a necessidade científica de separar a ciência dos mitos, das cosmovisões, dos pressupostos metafísicos, de outro, mantém-se motivado por sua crença na liberdade de ação, na razão desprendida e no ideal de homem completo e criativo que caracterizava as ambições de pensadores românticos (Löwith, 1969). De posse desses ideais, a sociedade que se deslindava aos seus olhos parecia conceber outro tipo de ser humano que os parágrafos finais da “Ética Protestante”, parafraseando Nietzsche, descrevem com acuidade: “(...) os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espíritos, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes atingido’” (Weber, 1998: 131).

Em Weber, todavia, a permanência desses elementos “metafísicos” tão duramente criticados depois das experiências de regimes totalitários do século XX, é nuançada por percepções teóricas que anteciparam muitas elaborações conceituais posteriores. Não precisaríamos esperar o “desconstrutivismo” e o “construtivismo” da era pós-moderna para entendermos que não se pode conceber o conhecimento como absoluto, pois, Weber já havia alertado para seu caráter construído, artificial e contextualizado, nem tampouco para a crítica à racionalidade moderna na qual suas fraquezas fundamentais fossem reveladas. Dentre essas fraquezas gostaríamos de ressaltar aquela que caracterizava a base do próprio projeto iluminista da modernidade: sua crença de que a razão pudesse, efetivamente, afugentar quaisquer rastros irracionais e tornar-se absoluta.

Weber mostrou que a própria criação moderna de uma racionalidade plenamente voltada para si mesma, ou seja, depurada de móveis passionais e/ou valorativos, no auge de seu domínio e de posse de sua força expansiva, engendrou a situação de ausência de autonomia de ação. Isso significa dizer que o que é autonomia para Weber subtrai-se ao conceito dominante de autonomia na modernidade de Kant, pois atualiza-se aquém e além da racionalidade, uma vez que seu sentido é a escolha de valores em todo caso não sujeita à análise racional. E isso é incompatível com o projeto da

modernidade. Não é que a racionalidade técnico-instrumental autonegue-se para uma eventual recuperação de si mesma, como sugeriria uma visão hegeliana do mundo, mas que é impensável um mundo, ou melhor, sociedades conduzidas unilateralmente por qualquer tipo de racionalidade, sem que outras situações surjam e reconfigurem suas práticas. Com isso, queremos lembrar que, para Weber, o florescimento da racionalidade não elimina a possibilidade de que fenômenos irracionais surjam e sobreponham-se aos fenômenos racionais. A propósito disso, Philippe Raynaud acredita que Weber antecipa largamente a problemática posterior da fenomenologia heideggeriana, especialmente a questão fundamental da sua obra e, por tabela, da desconstrução derridariana²⁶, ou seja, a questão da diferença ontológica. Irracionalidade da história e diferença ontológica, respectivamente, compartilham o “‘sem fundo’ que permanece inacessível à investigação racional porque se encontra pressuposta por toda racionalidade – e é no interior desse poder criador que se origina a diversidade irreduzível das figuras históricas (‘imagens de mundo’ em Weber, ‘épocas do ser’ em Heidegger)” (Raynaud, 1987:148).

Dessa maneira, subsistem, no pensamento weberiano, contradições difíceis de serem explicadas, pois a dramatização da expansão da racionalidade instrumental encenada num tom apocalíptico e normativo não combina com a crítica da modernidade na qual revela os problemas internos à própria construção moderna de racionalidade. Isto é, Weber comete os mesmos equívocos que denunciou no projeto moderno da racionalidade, particularmente aquele em que considera a autonomização da racionalidade técnica em face da racionalidade valorativa como infortúnio a ameaçar drasticamente o destino da história. Entretanto, ainda que pudéssemos atestar a efetividade desse acontecimento, seria preciso perguntar o porquê de valores como autocriação, desprendimento, realização criativa e autonomia serem tão fundamentais para o ser humano a ponto de, em sua ausência, caracterizar sua decadência. Além disso, também caberia perguntar o porquê do espanto e da dramatização diante da possibilidade de tal acontecimento como se a racionalidade técnica não cumprisse rigorosamente a função para a qual os modernos a desenvolveram. Quando Bacon e Descartes, por exemplo, definiram a tarefa da ciência como aquela de domínio matematicamente planejado da natureza não tinham, provavelmente, outra coisa em mente senão o aprimoramento de instrumentos técnicos de controle da observação e

²⁶Derrida, 2006.

experimentação das leis naturais: conhecer para melhor dominar. Portanto, se o agir técnico-instrumental foi blindado pelo “milagre” da razão moderna contra as interferências de quaisquer elementos irracionais que pudessem interferir em seu curso planejado, consequências não desejadas na esfera ético-cultural não descaracterizam a configuração lógica e prática da ação já que, por si mesma, é um fazer que dispensa sentidos últimos, sejam subjetivos sejam espirituais sejam filosóficos.

Diante do que já foi dito, é preciso retomar algumas ideais weberianas sobre a modernidade: sem a recusa de Weber de que a razão possa se desvencilhar, apenas por ser o que é, das instâncias ordenadoras de ação e das armadilhas éticas que caracterizaram a modernidade, o projeto de entender criticamente a constituição da “modernidade técnica” torna-se impraticável. Contudo, é sua surpresa tragicizada diante do *factum* da técnica e sua visão ambígua da racionalidade que, ora se apresenta em sua versão racional ora em sua versão irracional, como se fossem efetivamente dimensões compartimentalizadas, que embarçam a argúcia de seu olhar crítico sobre o mundo moderno.

Em incontáveis momentos de seus textos parece que Weber vai produzir, a partir de suas fecundas análises sobre os tempos modernos, conclusões que colocariam por terra os mais conhecidos equívocos da teoria moderna: especialmente, o ideal de um humanismo e de um subjetivismo a conduzir e a dominar o mundo em todos seus aspectos e dimensões. Mas, ao contrário, deixa-se enredar por seu fascínio, por isso, concentra-se na partição das razões, na posituação de uma em detrimento da outra, na técnica que se aparta do controle humano, na consequente perda de significado do mundo, etc. Se seu projeto mais instigante foi a reconstituição da racionalização do mundo, por que não entendeu que a técnica com todos seus arranjos e desarranjos é um modo de acontecimento dessa racionalização, e não uma anomalia, uma excrescência, uma escuridão a controlar o destino do homem contemporâneo? Por que entendeu a técnica apenas como gerenciamento de meios e fins, se a técnica, além de ser agenciamento de meios e fins, também é um dos principais modos de agir no mundo do homem?

4. A maximização da ambivalência entre racionalidade técnica e valorativa

Estenderemos essas questões a outros autores que, de maneira ainda mais enfática que Weber, recusaram à racionalidade técnica quaisquer outras características que não fosse a de se tornar dominante na era moderna; tal condição gerou a tragédia da cultura. Com

Adorno e Horkheimer, todos os atos e cenas dessa tragédia atualizaram-se e atualizam-se por meio da constituição, ontologicamente determinante, de um homem alienado, dominado, bárbaro, violento.

Os autores da *Dialética do Esclarecimento* parecem maximizar tanto a caracterização da ambivalência da racionalidade moderna quanto seus efeitos sobre a vida humana. Nessa obra em particular, pretendem responder à questão: “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (1985:11). Para tanto, retomam o momento mediante o qual o grego antigo escapou à barbárie e instaurou a civilização: o momento caracterizado pela narrativa e pela reorganização poética dos mitos. Os autores assinalam para o fato de que, desde seu começo, o esclarecimento é marcado por um duplo caráter: o caráter irracional do mito e o caráter racional da linguagem, do discurso, em uma palavra, do esclarecimento. Essa tese controversa, que já se encontra sutilmente delineada por Weber, quando discute as ambivalências da racionalidade moderna, rejeita o núcleo duro do positivismo moderno segundo o qual a racionalidade é plenamente depurada de influências irracionais. Paradoxalmente, os mitos antecipam fortemente o tipo de racionalidade que transforma meios em fins últimos da ação humana, isto é, o tipo de racionalidade que é erigida, especialmente na modernidade, a racionalidade instrumental, cujo sentido traduz-se na frase: “mito já é esclarecimento”. Todavia, esses teóricos não se limitam a afirmar que o começo da racionalização ou da civilização ocidental é, de ponta a ponta, marcado por impulsos e estruturais irracionais, mas também que a forma na qual foi traduzida na modernidade revela o fato de que o “esclarecimento acaba por se reverter em mito”; e isso significa dizer em processos irracionais.

O que permitiu a formulação dessa tese prenhe de múltiplas consequências para a crítica da modernidade é a relação que estabelecem entre razão e dominação. Distantes da teoria da dominação marxista em que o centro se encontra nas relações de classe e de propriedade, Adorno e Horkheimer (1985:53) buscam, em Nietzsche e Freud, inspiração para pensar nos modos desenvolvidos pela razão, para dominar a natureza externa e interna. Dessa apropriação, formulam uma das teses mais instigantes do século XX, de acordo com a qual, o “como”, o “porquê” e o “para quê” da existência da dominação e da razão inscrevem-se na própria relação que o ser humano mantém com a natureza, consigo mesmo e com os outros. Essa inscrição é interpretada a partir da passagem em

que Ulisses realiza a façanha de passar pelas sereias sem, em princípio, maiores consequências para ele mesmo e para seus homens. Como sabemos, Ulisses, senhor de Ítaca e de toda sua embarcação, ordenou a todos os marinheiros que tapassem os ouvidos para que não ouvissem o canto belo e sedutor das sereias. Contudo, outra providência tomou para si mesmo para que não fosse impedido de ouvir o canto de beleza única sem a consequência imediata de se atirar ao mar e morrer: ordenou aos marinheiros que o amarrassem no mastro do navio. No âmbito da racionalidade instrumental, sua ação foi “perfeita”, a completa adequação entre meios e fins, porém no âmbito mais específico da existência humana, de sua autonomia e de sua cultura, aos marinheiros coube apenas o trabalho alienado da contemplação do belo e/ou da cultura enquanto ao seu senhor, Ulisses, coube apreciá-lo, mas sem a possibilidade de realização completa. De maneiras diferentes, ambos padeceram da alienação, da suspensão da completude, do desprendimento estético (Adorno & Horkheimer, 1985:46).

Essa reinterpretação da Odisséia traduz a história da razão que se desfaz dos encantamentos e dos mitos para engendrar a dominação e a liberdade modernas. Freud retratou-a na figura da criança polimorfa e cruel que tece suas redes de relações até tornar-se um adulto racional e controlado. Weber a entendeu através de um longo processo histórico de desencantamento do mundo, interno e externo ao indivíduo, que gerou a situação de domínio da racionalidade instrumental. Esse processo, entretanto, não aconteceu de maneira harmoniosa, pacífica e iluminada como queriam seus mais famosos defensores, os iluministas, mas mediante pressão, controle, violência, crueldade. Adorno e Horkheimer enfatizam o preço pago pela humanidade para viver sob a égide da racionalidade.

Se em tempos mais mitológicos – menos marcados pela égide da racionalidade – a existência humana era aprisionada aos códigos de conduta predeterminados, nas sociedades nas quais dominam a racionalidade instrumental, são os interesses econômicos e burocráticos que orientam, predominantemente, as condutas. De maneira muito semelhante a Weber, os autores verberam que vivemos, atualmente, sob a insígnia do “mundo administrado”. Com isso querem dizer que o ser humano é alienado, dominado, heterônomo, rotineiro, frio, calculista, a despeito de outras possibilidades de ser: autônomo, criativo, capaz de fruição estética, de solidariedade social.

Diante disso, faz-se necessário perguntar por que esses autores aventam possibilidades de serem jamais efetivadas pelo ser humano. Pois, se a história da humanidade é contada a partir da história da razão, cuja expressão primordial é a inversão/reversão do mito à razão, da razão ao mito, não existiram momentos nos quais a realização dessas possibilidades últimas rendesse memória suficiente para que lembrássemos com pesar seu desaparecimento do mundo. Por que nos ressentir, como fazem Adorno e Horkheimer, dos feitos da racionalidade moderna, se não conhecemos outra realidade na qual nos inspirasse para conduzir diferentemente nossas ações? Se do mito à razão, da razão ao mito, fomos e somos caracterizados pela dominação, alienação, violência, por que ser o homem do romantismo alemão e do iluminismo francês pareceria tão desejável a ponto de lamentarmos a perda de sua efetividade? Acreditamos que esse diagnóstico tão fatalista dos autores da Dialética do Esclarecimento promoveu contradições lógicas no conjunto de sua argumentação que o fizeram recair nos mesmos limites que apontaram na razão moderna: a razão produziu sua autodestruição, assim como a crítica da razão, sua autonegação.

Essa dificuldade, criada no interior da própria crítica da razão de Adorno e Horkheimer, não deve obnubilar a força e a perspicácia de sua reconstituição da história da razão, segundo a qual racionalidade e irracionalidade convivem em todos seus momentos fundamentais, particularmente em tempos de domínio crescente do tipo de racionalidade instrumental. Em “As Estrelas descem à Terra”²⁷, Adorno aprofunda essa ideia a partir da análise de um microfenômeno, bem ao estilo simmeliano de fazer sociologia, que poderia parecer “futilidades” de um intelectual se tal não fosse um dos mais importantes pensadores do século XX e se a construção teórica não ensejasse uma poderosa análise das formas de irracionalidade de nosso tempo: a análise de uma coluna de astrologia do Los Angeles Times. De maneira resumida, Adorno (2008:30) destaca que em sociedades altamente racionalizadas, nas quais predominam a orientação planejada nas ações, vamos encontrar forças antagônicas operando no interior dessa racionalidade, resultantes de “transtorno de processos racionais de conservação”. Nesse sentido, o interesse cada vez mais redobrado de pessoas aparentemente informadas e eruditas pelo aconselhamento da “Coluna” de astrologia, mostra como convivem processos racionais e irracionais.

²⁷ Adorno, 2008.

O problema dessa conclusão, consistentemente elaborada, é o excesso de humanismo que a orienta, que a deturpa e que a corrói. A reclamação lamentosa e ressentida com o domínio instrumental sobre as forças criativas do ser humano impossibilita uma visada mais crítica e propositiva sobre o factum dos tempos atuais. Não se trata de um velho conselho popular, “não se deve chorar sobre o leite derramado”, a técnica é um factum, mas não no sentido de que, já instaurado, não há como parar seu processo de execução. Pelo menos não é só isso. Trata-se de tentar entender a técnica como compondo, ontologicamente, o mundo moderno. Não existe técnica, existe um tempo no qual a técnica é um dos seus modos de acontecer, um de seus modos de ser, um de seus modos de atualização, essencialmente, social, coletiva ou partilhada. A execução da técnica pode ser individual, mas seu acontecimento é, universalmente, partilhado.

5. Política e modernidade: à espera de um milagre

Possivelmente essa visão de técnica, esquematicamente apresentada, encerre graves dificuldades com autores que, como Hannah Arendt, revelam a perda do sentido do político e, portanto, da ação política em meio a um mundo dominado pela técnica. É importante entendermos a técnica sob o viés da política porque é disso mesmo que se trata quando pontuamos essas questões sobre liberdade, perda de sentido do mundo, domínio da técnica, etc. Não poderemos, neste espaço, recobrar todos os textos de Arendt que, de maneira geral, tratam direta ou sub-repticiamente do tema. Mas traremos à baila alguns elementos que podem ser encontrados em “A Condição Humana” (1997), “Da Violência” (2010), “O que é a Política” (1993) ou ainda em “Origens do Totalitarismo” (1997).

Hannah forneceu-nos um conceito muito peculiar e fundamental da política, cujo processo de construção passou pela recusa crítica de toda uma tradição que vinculou a política à racionalidade técnica, à violência bem como à dominação de uns homens sobre outros homens. Nesse caldeirão de pensadores modernos, uma imensa maioria compôs seu conteúdo: Weber, Marx, Sorel, Sartre, Baudelaire, Clausewitz, etc. Dentre esses, poremos em destaque Weber, vivamente citado nos seus textos. Na verdade, é com base no seu conceito de racionalidade técnica que Arendt constroi grande parte de sua argumentação, inclusive chegando a conclusões semelhantes tanto às conclusões weberianas quanto às conclusões adornianas e horkheimianas. Mas com importantes ressalvas, principalmente a de que Arendt vivia “à espera de milagres”.

Lembre-mo-nos de que, também para Arendt, é importante reconstituir a história da racionalização ocidental para pôr em evidência, primeiro, que nem sempre vivemos sob a égide da racionalidade técnica; segundo, que não sendo esta uma condição ontológica fundamental, pode-se refazer as relações políticas atuais. É o mundo da política grega que a fascina e a ajuda a pensar porque é entre os gregos que se encontra a dimensão própria à condição humana: *vita activa*. A *vita activa* compreende o labor, trabalho e ação. Muito esquematicamente, a primeira atividade diz respeito à reprodução, ao crescimento e ao metabolismo espontâneo do ciclo da vida humana, por isso é uma atividade incessante e que se esgota em seu ato. A segunda corresponde ao processo de saída da reprodução natural da existência humana que caracteriza o labor, na medida em que intervém no mundo, transformando-o por meio da *tekné*, da criação, da artificialidade. Nessa modalidade de atividade, o homem se definiria em sua mundanidade construindo objetos postos para seu uso e manuseio. Já a terceira pressupõe de alguma maneira todas as interfaces da condição humana, mas sua característica essencial é o fato de que a ação se dá entre humanos, sem mediação de objetos ou artifícios; sendo propriamente, o habitar dos homens sobre a Terra²⁸. A essas atividades corresponderia, entre os gregos antigos, ao que modernamente chamamos, respectivamente, esfera privada e esfera pública. É a publicidade, a pluralidade e a liberdade que caracterizam a política em sentido grego, e é esta esfera de ação que assumiu um alto nível de dignidade humana, a única atividade capaz de possibilitar continuamente que algo novo surja e reconfigure o mundo dos homens. Por conseguinte, conclui Arendt sobre o sentido específico da política, não mais apenas para os gregos, mas também para a si mesma:

Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (Arendt, 1997:17).

Essa bela passagem nos envia para a tentativa arendtiana de dessacralização do milagre. Ou seja, a política, por suas próprias características de natalidade e de liberdade, seria a única capaz de nos salvar por meio de um milagre. Todavia, antes de nos voltarmos para a tentativa de dessacralização do milagre, perguntemos a autora

²⁸ Arendt, 1997:15.

sobre “do que” a política poderia nos salvar. E já adiantamos: excetuando o viés estritamente político da abordagem arendtiana sobre o conteúdo da salvação, existe uma confluência de interpretações com os autores anteriormente discutidos, particularmente com a premissa weberiana da racionalidade técnica.

Essa confluência se dá em dois níveis fundamentais. O primeiro seria aquele que segue a linha de raciocínio do texto “A Condução humana”, no qual Arendt nos esclarece sobre o processo de transformação da *vita activa* dos gregos antigos na forma atualizada dos modernos. No meio das sutilezas históricas e teóricas desse texto, destaco o fato histórico de que a era moderna mudou a disposição hierárquica e valorativa das atividades da *vita activa* na medida em que passou a considerar a contemplação (atividade que se exerce fora do mundo e em direção à eternidade) como superior à atividade da ação que era considerada a excelência entre os gregos antigos exatamente porque era meio do mortal se tornar imortal, no exercício cotidiano da liberdade, da publicidade de seu discurso e no reconhecimento dele mesmo na coletividade. Além disso, promoveu o trabalho (enquanto *labor*) à categoria de fonte de todos os valores, confundiu a ocupação do *homo laborans* com a ocupação, tradicionalmente considerada como criativa e racional, ou seja, com a ocupação do *homo faber*. Por isso, Hannah Arendt se demora tanto na crítica à Marx e ao marxismo, visto que compartilham, com os teóricos do liberalismo econômico, o apreço incomensurável pelo trabalho, concebendo-o como aquele que faz do homem aquilo que ele é.

Essa matriz civilizatória da ação política, a excelência da liberdade, que é perdida ao longo de seu percurso histórico com a emergência das ordens racionais modernas: capitalismo, burocracia, ciência, Estado, etc., faz-nos recobrar a análise weberiana da emergência dessas mesmas ordens racionais produzindo a situação de esfacelamento da racionalidade valorativa à custa do predomínio da racionalidade técnica. Com Hannah Arendt, entretanto, as coisas se dão de maneira diferente. Posto que, entre o que Weber chama de racionalidade valorativa e o que Arendt chama de civilização não sabemos se é possível estabelecer uma relação de identificação absoluta ou apenas relacional. Pois, o que seja essa ação política parece estar acima de qualquer tipo possível de racionalidade, provavelmente, mais próxima de um ideal de vida grega que escapa à mera vigência de ações orientadas por valores: mais do que atividade racional é todo um estilo, uma prática, uma vida voltada para o reconhecimento de si

mesmo no “simples gozo da convivência humana” (Arendt, 1997a:192). Weber, ao contrário, chamou de ação racional valorativa o empenho dos crentes calvinistas em dedicar-se ao trabalho, por meio de uma ascese muito próxima à ascese antiga, sem que a “satisfação com o mundo” (e com o mundo político) aparecesse como motivação. Hannah Arendt escreve que:

A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível uma enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego (1997a:266).

Assim, a racionalização valorativa, aquela que Weber e outros se ressentem de sua perda de significação no mundo moderno, pode atualizar-se em sua “desumanidade patética” (como o próprio Weber denomina). Ou seja, está-se tão voltado para si mesmo que se perde o link com o mundo, desdobrando um tipo de alienação que Marx não conheceu: a alienação em relação ao mundo²⁹. Essa alienação em relação ao mundo é um conceito bastante significativo no pensamento arendtiano, pois, com base nele, Arendt apresenta as causas para a emergência de regimes totalitários do século XX.

Ainda nos passos analíticos de Weber, mais ainda nos passos genuinamente de Marx, o capitalismo comparece como uma instância social a demandar continuamente a alimentação e retroalimentação do processo vital: a liberação da força de trabalho, a expropriação material e social, o acúmulo de lucros, etc., espalhou-se por todas as classes sociais, produzindo a situação de demanda incessante por riqueza. A condição para que esse estado de coisas fosse atendido liberou o trabalhador de sua capacidade criativa e racional e o lançou ao mundo do mecanismo de movimentos, de saciamento de necessidades básicas e de desconsideração de suas potencialidades humanas. O indivíduo, nesse passo, procura seu lugar numa esfera social cujo sentido é dado por uma busca, aparentemente racional, de atendimento de suas necessidades que sempre tendem a se renovar, numa dinâmica que, ao invés de se esgotar, encontra reforço na ausência de uma vida pública.

Essa vida pública, lugar em que os gregos antigos encontravam o sentido de toda sua existência, é plenamente esvaziada no âmbito de Estados modernos, organizados

²⁹ Arendt, 1997:266.

burocraticamente e legitimados pelo monopólio da violência. Hannah Arendt faz eco, mas um eco crítico, à famosa e repetida definição weberiana de Estado, ou seja, “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima, quer dizer, supostamente legítima”³⁰. Mas, pergunta-se a autora, de onde vem essa ligação intrínseca entre poder e violência, tão consensualmente aceite a ponto de ter motivado e legitimado ações historicamente efetivas de violência³¹? De antemão, está certa de que não é uma condição ontologicamente determinada da vida política; ainda que várias teorias tenham aparecido, desde o século XVII de Hobbes, para defender a ideia de que existe uma natureza humana e tal natureza tende, inexoravelmente, ao domínio de uns sobre outros e à violência de uns contra os outros. Por isso, o Estado deveria se apossar desse poder de mando e de violência com fins de pacificação civilizatória, embora a violência pudesse irromper inadvertidamente³².

Arendt acredita que essas teorias reforçam situações e inflexões históricas que nada têm de inexorável e progressivamente determinantes. A burocracia, como domínio setorial no qual nenhum homem, nenhum mais capacitado, nenhum dos melhores, nenhuma maioria ou minoria, toma as rédeas do poder e responsabiliza-se sobre as ações, de fato, caracteriza as administrações políticas modernas. Mas como resultado de transformações políticas e sociais profundas que retiraram do mundo político o sentido próprio ao poder e à ação. Essas instâncias modernas (capitalismo, Estado, burocracia, etc.) constituíram situações nas quais o homem moderno se sente alienado, mais que isso, desenraizado e isolado da sua capacidade de agir. O significado do isolado remete-se ao mundo no qual todas as atividades humanas se resumem em trabalhar:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como homo faber, mas tratado como animal laborans cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém (Arendt, 1989:527).

³⁰Weber, 1982b.

³¹Arendt, 2010.

³²“Se considerarmos a história em termos de um processo cronológico contínuo, cujo progresso é ademais inevitável, a violência sob as formas da guerra e da revolução pode parecer constituir a única interrupção possível. Se isso fosse verdadeiro, se apenas a prática da violência fosse capaz de interromper processos automáticos na esfera dos assuntos humanos, os apologistas da violência teriam ganho um ponto importante” (Arendt, 2010:47).

Esse homem isolado, desenraizado e alienado do mundo tornou-se presa fácil da dominação totalitária. Totalitarismo Nacional-Socialista e totalitarismo Comunista constituem, na perspectiva de Arendt, duas faces de uma mesma moeda. Moeda esta cujo valor principal é dado pela racionalidade técnica, perfeitamente visível no uso indiscriminado da revolução tecnológica na guerra e na forma de organização da substância da ação violenta, ou seja, a relação meio-fim. Mas sempre que se tenta aplicar a técnica à feitura dos negócios humanos, não se pode pretender a previsão absoluta nem relativa de seus resultados, pois é o inusitado ou o inesperado que pode irromper e refazer o curso normal das coisas³³.

O inesperado pode advir onde e quando menos se espera tal como um milagre que não marca sua hora de acontecer. A história do Ocidental já presenciou um milagre: a criação grega e helenística da política entre os homens, espaço no qual a genuína liberdade e espontaneidade puderam florescer. Esse milagre³⁴ nada tem a ver com influências sobrenaturais ou sobre-humanas que marcam seu sentido religioso e místico. Mas a “infinita improbabilidade” de que certos acontecimentos, estatisticamente impossíveis de prever, simplesmente se dão, sem que nem ciência e nem religião possam simplesmente nos ofertar uma explicação causal irrefutável. Embora essa caracterização de milagre resguarde algumas semelhanças com a idéia de contingência, não podemos ignorar as diferenças substanciais que fazem do milagre arendtiano ainda mais carregado de espontaneidade. Pois, a contingência se não pode ser totalmente prevista e inclusive planejadamente extinta, pode, ao menos, ser calculada como probabilidade: o que pode ou não acontecer; a técnica é, inclusive, o esforço de se apossar eficientemente da contingência.

É exatamente a grandeza de se subtrair ao domínio da técnica que confere ao milagre a dignidade de poder nos salvar. Mas porque devemos considerar a dignidade de um milagre que se deu faz tantos séculos e que não teve a força necessária para permanecer? Longe de referendarmos uma crítica usual ao pensamento de Hannah Arendt, ou seja, de que sua aposta na política grega seria resultado de seu viés conservador e elitista³⁵, desejamos destacar que sua reconstituição positiva da pólis grega como lugar da liberdade e da espontaneidade humanas pode ser entendida como um exemplar histórico que, se aconteceu uma vez, pode acontecer de novo. Embora isso

³³Arendt, 2010:19.

³⁴Arendt, 2009:43.

³⁵Lafer, 1997.

seja, de qualquer sorte, estranho, já que exemplos não podem ser retirados simplesmente de seu contexto e recolocados no interior de outros contextos. Mas, também essa possibilidade não parece fazer parte da proposição arendtiana. Esta se resume na formulação de certa percepção de política como aquela que é construída pelos homens na medida em que se relacionam e exercem sua liberdade. Assim, desfazendo-se de toda tradição que acredita ser a política a essência do ser humano, Arendt a vincula à idéia de natalidade: a cada ser humano que nasce é sempre uma possibilidade de recomeço, de acontecer o inesperado, de se materializar um milagre³⁶.

6. A ampliação da interpretação: a ênfase na prática civilizatória

Como vimos, a concepção de Hannah Arendt de racionalidade técnica não se distingue, substancialmente, de outras concepções, particularmente da concepção de Weber. De maneira geral, mantém essa separação entre o mundo frio, calculista e dominador da técnica longe do espaço público da ação. Note-se que não dissemos: longe do espaço no qual vigora a racionalidade valorativa. Porque parece que, mesmo permanecendo essa dicotomia, não é mais em torno e no âmbito específico da pura racionalidade. É também nela, mas em algo mais, algo que se avizinha do civilizatório, do exercício público como prática de si. Por isso, quando nos referíamos à técnica como acontecimento coletivo e universalmente partilhado, pretendíamos destacar seu vínculo essencial com o processo de racionalização e com processo de civilização. Por isso, a teoria arendtiana nos interessa nessa pesquisa. Suas análises nos enviam para uma compreensão diferenciada da relação entre racionalidade técnica e civilização.

Além disso, não seria difícil encontrar a premissa arendtiana da “espera de um milagre” em outros autores, inclusive em Weber e Heidegger. Em Weber, quando analisa o domínio inexorável da racionalização técnica no mundo moderno, acreditava que apenas acontecimentos inusitados poderiam irromper e reconfigurar as instâncias de ação³⁷. Em Heidegger quando assevera que vivemos sob a égide do esquecimento do ser também espera que algo advenha onde menos se espera para nos salvar. Entretanto, esses autores esperam milagres da ação humana a despeito de pressuporem uma história linearmente tracejada. Em Hannah Arendt também existe uma linha interpretativa da história, ainda que mais alcance o sentido de inflexões do que épocas de decaída, respectivamente, da racionalidade valorativa, do sentido do ser, da ação pública.

³⁶Arendt, 1997; Arendt, 2009.

³⁷Weber, 1993.

Todavia, a ação que se desenvolveu entre os gregos antigos e poderia florescer em tempos atuais, aconteceu como construção dos seres humanos; nada, portanto, que nos lembre uma existência ontológica ou uma existência ontologicamente racional e racionalizante.

Já aqui é necessário arrematar algumas formulações da racionalidade técnica que nos interessa: a técnica, a despeito de algumas concepções, não é uma entidade ontológica fora de um tempo e fora de um espaço. Ela é uma das principais características da modernidade, seu desdobramento tornou-se universalmente partilhado. Teremos dificuldade em defender a ideia de que os domínios da racionalização tomaram para si todas as sociedades (do Ocidente ao Oriente) orientando, orquestradamente, as ações de seus agentes. Pois, quando falamos de racionalização, vimos, falamos da racionalização valorativa (política, cultural e social) bem como em racionalização formal cuja expressão mais profunda pode ser vista no amplo desenvolvimento da ciência e da técnica; esta sim, perfeitamente ampliada para os quatro cantos do mundo. Mas essa bifurcação não aconteceu porque, historicamente, a racionalidade valorativa perdeu suas prerrogativas de orientação de ação sobre a racionalidade técnica, sugerindo que mazelas atuais decorreram dessa situação. Quando se afirma isso, esquece-se que é no próprio projeto da racionalização moderna que se encontra suas possibilidades construtivas e destrutivas, uma vez que, se de fato constituiu valores de liberdade, igualdade, justiça, bem comum, etc., foi a partir da premissa de que esses valores estão disponíveis às escolhas livres dos seres humanos. Ou seja, é apenas no terreno da individualidade, e da individualidade livre, que faz sentido uma tal racionalização valorativa.

Essa racionalidade valorativa perde sua significação face à eficácia da técnica porque as esferas sociais sob as quais se assentam as escolhas, definiram-se, mesmo porque não poderia ser diferente, em torno de ordenamentos e regulações. Nesse caso, os valores nunca estiveram de outro lado que não fosse do lado da existência humana, no seu reduto mais singular e contingente. Nessa perspectiva, a racionalização caracteriza-se por suas ambigüidades: de um lado, uma ação é mais racional porque é mais diligente e livremente planejada, por outro, irracionaliza-se exatamente porque de onde retira seus valores e sua liberdade de escolher valores é caracterizado pelo excesso de racionalização. Parece mais cínico do que contraditório, ou as duas coisas simultaneamente. De qualquer sorte, todas as vezes que se considerou a razão moderna

como o acontecer de um “milagre”, cujo seu mais sublime refugio seria na realização plena do indivíduo, da subjetividade, do agente, independentemente de como se denominou, emergiram problemas para explicar a efetividade desse acontecimento. Por que não é possível pensar a técnica como uma das modalidades de ser da racionalidade moderna, obviamente com tudo que isso guarda de “revolucionário” se pensarmos em contextos sociais anteriores, mas sem referirmos a uma como a causadora de sua expansão e sem lamentarmos a inação da outra? Possivelmente essa questão perca substancialmente seu interesse sociológico, se nos perguntarmos se é ainda possível conceber as sociedades modernas como efetivamente dotadas desse caráter altamente racionalizante que os modernos acreditavam: planejamento, controle, regulação sistêmica, etc.? De fato, os seres humanos contemporâneos vivem sob a égide de sociedades plenamente reguladas e previamente planejadas, sem que os conflitos, as contingências, os acasos, as redes de disputas possam invadir suas estruturas impessoais? Talvez fosse ainda mais produtivo perguntar pela própria centralidade da racionalidade - tanto na sua acepção positiva de estabelecimento de solidarizações valorativas quanto em sua acepção negativa de regulações técnicas -, para os contextos atuais de pluralidade valorativa e de autonomização societária? Ou seja, é ainda possível manter a racionalidade moderna, tal como formulada desde o século XVII, como padrão de referência normativa, dadas as particularidades vigentes?

7. A recuperação da razão pura

Se Weber, Hannah Arendt e toda a Teoria Crítica apontaram para um excesso da razão moderna cujas conseqüências se fazem sentir nas mais variadas dimensões da ação humana, Habermas reclama exatamente do contrário de uma razão excessiva. O procedimento de crítica à modernidade que realiza, particularmente em “O Discurso Filosófico da Modernidade” (2000), denuncia uma insuficiência da razão; evidentemente, da razão em seu molde comunicativo que evitaria uma recaída tanto nos percalços da razão absoluta quanto da dissolução relativista da razão. Habermas busca, por conseguinte, no interior da própria modernidade, a fundamentação de um vínculo duradouro – o que significado não contingente – entre racionalidade e modernidade. O ponto de partida do construto desse vínculo é uma crítica cuidadosa à tradição filosófica e sociológica moderna. Mas, como o estudo aprofundado dessa crítica é inviável nesse espaço, deter-nos-emos mais diretamente na crítica apropriativa que fez da concepção de Weber de racionalização.

Habermas atualiza essa crítica às modernas tradições filosóficas com a elaboração de um conceito de racionalidade e de ação humana em duas vias. A primeira é a ação instrumental orientada para o sucesso, em que o agente calcula os meios adequados para a realização de fins específicos. Nesse sentido, esse tipo de ação caracteriza o âmbito do trabalho humano, entendido como ações orientadas para a dominação efetiva da natureza e para a organização funcional da sociedade, possibilitando, dessa maneira, a reprodução material da sociedade. A segunda, a ação comunicativa, refere-se ao paradigma do entendimento intersubjetivo, o qual pressupõe, necessariamente, o embate discursivo e o reconhecimento, pelo outro, de reivindicações e pretensões de validade. Para orientar sua ação, o agente recorre aos recursos disponíveis no mundo da vida, ou seja, padrões normativos e culturais construídos historicamente pelos homens; recorre também às formações institucionais nas quais é socializado e aos processos de aprendizado e de constituição da personalidade.

Nesse sentido, mantém-se ligado ao paradigma fenomenológico de Husserl (mundo da vida x mundo sistêmico), entendido como possibilidade de se manter a liberdade da ação e da criatividade humana. Por conseguinte, para Habermas, a racionalidade instrumental responde a uma lógica sistêmica, ao passo que a racionalidade comunicativa responderia à lógica própria ao mundo da vida.

Esse dualismo social estaria plenamente resolvido e continuaria necessário se não fosse pelo acontecimento contemporâneo de colonização do mundo da vida, isto é, a invasão das formas de racionalidade econômica e administrativa com seus respectivos privilégios do dinheiro e do poder sobre as tradições, os valores, a práxis cotidiana, implicando no empobrecimento e na reificação da prática comunicativa. A preocupação mais atual de Habermas é com o fato de que uma das expressões mais destrutivas da racionalidade sistêmica, a técnica moderna, ameaça o reduto natural das capacidades morais do ser humano, reduto este que atua como a priori da racionalidade comunicativa. Isso acontece, e Habermas³⁸ faz eco aqui à concepção de técnica de Heidegger, porque seu interesse efetivo é com a disponibilização da natureza humana e não-humana, tornando tudo reserva de material para uso futuro³⁹. Sob determinados aspectos, essa visão da técnica moderna é ainda mais trágica do que aquela pintada por Weber e pelos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt. Pois,

³⁸Habermas, 2004.

³⁹Habermas, 2004

uma coisa é dizer que a técnica adentrou o circuito das decisões humanas neutralizando a liberdade, outra coisa é dizer que a técnica dispõe da estrutura somática dos seres humanos, procedimento denominado de Eugenia liberal, que promoveria uma autocompreensão espontânea que cada um tem de si mesmo. Se o que cada um será fisicamente é determinado pela escolha seletiva de material genético, supera-se a separação entre coisas e pessoas⁴⁰.

Engana-se, todavia, aquele que supôs que Habermas simplesmente se curva diante desse quadro tão devastador do mundo contemporâneo. Ao contrário, perfaz um caminho de reabilitação do potencial de racionalidade comunicativa, segundo ele, desentranhado pela própria modernidade ocidental. Por isso, deseja encontrar meios racionais de justificação para a conduta coletivamente condicionada à custa do abandono das contextualidades que caracterizam nossas decisões individuais. Acrescentamos: e isso não apenas no terreno da ação individual, esta somente faz sentido no interior de uma comunidade ou de uma sociedade universalmente partilhada. Até aí o conjunto de argumentação possui uma inteireza e uma consistência dificilmente criticável; o que incita-nos à problematização é o adendo, pós-metafísico e destranscendentalizado, de acordo com o qual essa proposta teórica de uma sociedade universalmente condicionada por uma razão pura, ou seja, isenta de conteúdos ou valores singulares, possa, de fato e de direito, ser considerada pós-metafísica e incondicionada.

Diante disso, a concepção habermasiana, de que a modernidade logrou para os tempos hodiernos um tipo de racionalidade que deixa para trás todos seus entraves individualistas, instrumentalistas, solipsistas, alienantes e teleológicos, parece carecer de uma fundamentação não-metafísica e, ademais, deságua em um malogro irrevogável. Referimo-nos, essencialmente, ao fato de que a condição de um projeto ético-político de sociedade deva ser exatamente a manutenção das radicais dicotomias: razão comunicativa x razão instrumental, mundo da vida x técnica moderna. Pois se assim for, no mundo dominado pela técnica moderna, que amplia o alcance de sua essência, não se pode mais falar de um projeto de emancipação individual imaginada como algo universal, tal qual aspira Habermas. Senão, teríamos que perguntar: como essa razão atuaria em seu projeto de acabamento da salvação da humanidade, se se mantém um conceito dual de sociedade? Aquele fundado pela racionalidade instrumental ao qual

⁴⁰Habermas, 2004:49.

responde uma lógica de integração sistêmica; outro fundado pelo paradigma comunicativo ao qual responde à lógica própria ao mundo da vida. Ora, se estamos lidando com lógicas racionais distintas e impermeáveis, como então criticar e possibilitar a emancipação humana face à dominação da economia e da administração, problema, por excelência, dos pensadores da modernidade?

Segundo Axel Honneth (2003), Habermas teria incorrido no mesmo “déficit sociológico” de Adorno e Horkheimer, na medida em que também neutralizou a ação social como elemento mediador entre estas duas ficções, isto é, não entendeu devidamente que a racionalidade comunicativa é construída com base nos conflitos sociais, nas disputas políticas, nas lutas diárias pelo reconhecimento. Também Habermas, portanto, reduz a ação social às estruturas sociais e culturais⁴¹; vale dizer que ele critica, enfaticamente, a ênfase weberiana na esfera da personalidade como base e resultado de sua teoria da racionalização, por entender que o indivíduo está subsumido no padrão intersubjetivo que fundamenta a comunicação, ou seja, numa relação social na qual o sentido de sua ação não é jamais individual, mas partilhado através de contextos remissivos.

Em outros termos, podemos afirmar que a teoria habermasiana da emancipação está fundada no pressuposto de que o domínio da estruturasistêmica pode ser superado por uma racionalidade constituída sob os auspícios da mesma “revolução” moderna e que essa racionalidade foi e é construída historicamente e, portanto, podemos contarcomelapura e simplesmentecomosujeitosemsituaçãoideal de fala. Sendo assim, entendemos que Habermas incorre no mesmoprojeto malogrado e inacabado de modernidade. Como ele mesmo afirmou em “Discurso filosófico da Modernidade” (2000:125), de Hegel aos hegelianos de direita e de esquerda (Marx), desenvolve-se uma “crença” no poderreconciliador e emancipatório da razão. Entretanto, esses autores mantinham-se dentro de uma perspectiva teleológica da história, como se esta cumprisse um destino delineado pela razão, que justifica pensar a razão nos termos que lhes foram consagrados. Habermas, porém, definiu-se tão repetidamente como pós-metafísico e pós-transcendentalista que se espera dele a ênfase numa racionalidade situada e criticamente “desconstruída” de suas pretensões salvacionistas. Mas, é exatamente esta

⁴¹Para Habermas, na situação de uma desordem social em que, mesmo se cumprindo os pressupostos pragmáticos necessários para a práxis comunicativa – o próprio Habermas reconheceu as limitações e dificuldades de se cumprir efetivamente esses pressupostos –, não se chega a um consenso válido, é possível e necessário recorrer aos padrões normativos universais, por exemplo, às normas jurídicas (o direito).

uma de suas principais contradições: reforça a crítica nietzscheana à razão ao mesmo tempo em que a adota em sua pureza. Escreve em “Discurso Filosófico da modernidade”:

Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral (Habermas, 2000:137).

Ao que parece, Habermas, a despeito de si mesmo, define-se como um continuador da crítica radical nietzscheana pela via da razão comunicativa, que apresenta exatamente essas características: a descentralização do sujeito e autonomia frente aos limites das estruturas cognitivas e sistêmicas. Todavia, essa tentativa de saída habermasiana não resolve completamente os impasses da sua teoria e da sua crítica da modernidade, uma vez que a proposta de Nietzsche o encaminha para o irracional, ou seja, para o outro da razão que foi negado e subjugado pela deusa razão moderna. Além disso, Nietzsche não parece muito preocupado com a emancipação universal, mas ao contrário, apenas alguns podem – a palavra de ordem aqui é poder – ser “sobre-homens”. Embora, em Habermas, a razão não seja mais a razão centralizadora e essencialista, ele permanece nas suas bifurcações contemporâneas e “sonha” que esta razão comunicativa “salve”, apenas por ser o que é, a humanidade.

É talvez por isso que sua proposta de um modelo ético discursivo para minar as forças da techno-ciência e recolocá-la em seus limites essenciais não parece muito produtiva, pois esbarra na mesma compreensão “apocalíptica” e teleológica de Max Weber e de seus colegas da teoria crítica (Adorno e Horkheimer) que tanto Habermas criticou e pretendeu superar. A diferença entre ele e tais pensadores, principalmente em relação a Weber, é que estes não acreditavam na possibilidade de recuperar as forças criativas e autônomas da razão valorativa, livrando-a das investidas da razão técnico-instrumental. Tal dessemelhança é o que, em nosso entender, torna Weber mais coerente com sua perspectiva crítica. Já Habermas, mesmo admitindo a degenerescência da racionalidade comunicativa, continua acreditando no seu potencial equalizador e neutro

como única alternativa viável e efetiva para resolver conflitos prático-políticos da sociedade atual.

Diante do que foi escrito, perguntamos: como o conjunto dessas análises pode contribuir com uma concepção crítica da modernidade, principalmente, crítica daquela concepção de modernidade que (se) autodescreve como centrada na racionalidade técnica? Com Weber tivemos a experiência analítica de quem reconhece, de maneira consistente e coerente, os limites da racionalização moderna. Com ele, estaremos a salvo da estrita confiança nos poderes inabaláveis da razão. É nos autores da “Dialética do Esclarecimento” que encontramos uma compreensão mais completa, que não significa dizer mais complexa, da racionalidade, na medida em que pressupõem o irracional fazendo parte de sua constituição teórica e efetiva. Habermas, por seu turno, ajudou-nos a reforçar o necessário distanciamento da premissa de uma razão salvacionista, exatamente por ser essa premissa fundadora de seu projeto de acabar a modernidade inacabada. Hannah Arendt, diferentemente desses autores, contribuiu em outro registro inclusive fora da crítica da racionalização moderna ou fora da demanda por sua força salvadora. Permitiu-nos pensar o tempo e espaço de domínio da técnica como uma transformação no modo a partir do qual os seres humanos se relacionam com a técnica, com o mundo e entre eles mesmos. Esse modo é o modo da ação, que não se confunde com uma estrutura de ação comunicativa porque não tem registros fixos numa razão prática, mas no puro acontecimento no que se dá entre os homens, no construído civilizatoriamente porque não formalizado, não planejado e não condicionado por uma razão pura; por isso sempre passível de recomeço.

Se destacamos essa compreensão arendtiana é porque parece-nos guardar um distanciamento consequente dos pilares da racionalização moderna altamente sobrecarregada de um subjetivismo, um humanismo e de um salvacionismo romântico que a tornou presa fácil de uma compreensão de toda e qualquer relação como relação de domínio. Até mesmo quando, generosamente, preocupada com a emancipação individual (entre os liberais como Weber e tantos outros) ou com a emancipação coletiva (entre Marx e os marxistas), do domínio crescente e inexorável da racionalização técnica, essas concepções de racionalidade moderna mantinham a condição primeira de que os seres humanos deveriam se apossar da técnica a fim de recobrar a liberdade. Essa condição se mantém inclusive quando a generosidade é atualizada por aqueles que defendem a liberdade democrática (Habermas) cuja proposta,

em suma, é o domínio sobre a técnica como condição do resguardo irredutível da racionalidade prática (valorativa) contida na ação comunicativa. Diante dessas considerações sobre a modernidade de domínio técnico, pergunta-se: o que é a técnica que se põe como uma coisa que se deva dominar, submeter, inclinar por uma suposta vontade livre? Se a técnica é um tipo de racionalização e um acento significativo de uma época, como considerá-la uma coisa posta para ser controlada? Mais que isso: se a técnica é atualização de um devir e a transformação no modo humano de produzir e criar, como inseri-la na relação sujeito/objeto?

É com base nas leituras weberianas, mas principalmente das leituras heideggerianas, da modernidade que Franz Brüseke⁴² acredita que se possa de “modernidade técnica”, pois centrada na razão técnica. Escreve: “O fato de que a modernidade, como época histórica, nasce com a ciência e a técnica moderna mostra hoje toda sua virulência. Podemos até dizer que essa modernidade é tão penetrada pela técnica, que ela pode ser denominada e caracterizada como modernidade técnica” (Brüseke, 2010:33). Com essa denominação de uma época que marca, adequadamente, uma de suas características decisivas, não temos nenhuma dificuldade em concordar. Porém, quando esse intérprete mantém a compreensão bifurcada de modernidade que subjaz a esse conceito de modernidade técnica, acaba por perder o aspecto no qual a concepção heideggeriana avança: sua crítica ao “uso” antropologizante, humanista e racionalizante da técnica moderna. Por conseguinte, o que seja a técnica e, em razão disso, a “modernidade técnica” para esses autores - e para o autor do conceito de modernidade técnica -, convidados à discussão, resume adequadamente a compreensão tradicional da técnica que, segundo Heidegger, seria necessário abdicar para um questionamento da essência da técnica.

8. Compreensão moderna da técnica: coisa disponível à dominação humana

As dificuldades, que essa reconstituição crítica da modernidade mais revelou do que propriamente resolveu, deixam-nos mais seguros para investir na abordagem heideggeriana da técnica. Porque, independentemente do transcorrer analítico desse texto, já de início o autor⁴³ nos apresenta as razões para chamar seu empreendimento de questão e não de conceituação ou definição ou concepção. Essas razões repousam em sua recusa do tratamento exclusivamente humanista das abordagens anteriores da

⁴²Brüseke, 2010.

⁴³Heidegger, 2007:11.

técnica. Sem humanismo significa sem representação em que a técnica apresentar-se-ia como objeto a ser apreendido, dominado, submetido. Por isso, o que seja a essência da técnica apenas pode ser enunciado negativamente, isto é, por meio do que a técnica não é em face de suas determinações anteriores. Quais são essas determinações?

Ora, fundamentalmente, a compreensão de técnica moderna como uma atividade que reúne um meio para um fim. Estamos em terreno muito conhecido, pois, refere-se à noção de técnica como atividade instrumental. Heidegger⁴⁴, para elucidar criticamente essa concepção generalizada da técnica moderna, retoma as quatro causas de Aristóteles, lembrando a todos seu sentido de operação, por isso a ênfase recai sob a causa eficiente a despeito da importância das demais. Causa eficiente é aquela que opera por meio da relação causa e efeito; a partir daí se consagrou a visão de que à causa se vincularia a instrumentalidade. Heidegger pretende desarticular essa visão mostrando que causa, entre os gregos antigos, teria uma relação com a ideia de comprometimento e não com instrumentação. Pois, a ideia de causa perde o efeito se não for uma relação entre produção da coisa e a finalidade da coisa, ou seja, o para quê a coisa está sendo produzida. Por conseguinte, diferentemente da concepção moderna da ideia de causa, a técnica não se limita a atividade de fazer um objeto, mediante um meio, para um fim; como se fossem processos desarticulados entre si mesmos. Ao contrário, o que está entre esse processo de produção e destino da coisa produzida é alguma coisa que se deixa acontecer ou que se deixar desvelar em seu modo de ser. O que se deixa desvelar é a essência do objeto, é sua alethéia, sua verdade. Assim, longe do sentido estritamente instrumental da técnica, em Heidegger assume o sentido de desvelamento da verdade.

É uma visão bastante diferenciada de técnica porque, não apenas recupera o sentido de técnica como “produção” (em latim, *producere*, interpretado por Heidegger como “trazer à luz”), mas também vincula a técnica à operação de desocultamento da verdade. Parece que assim o terreno já está devidamente liberado da tradicional redução da técnica ao agenciamento de meios para fins, para que uma reflexão da essência da técnica como “produção” e verdade possa ser elaborada. Mas o problema é que esse sentido de técnica aplica-se ao seu *modus operandi* grego e não ao moderno. Lembremo-nos que as concepções anteriores de técnica a apanharam no seu reduto moderno, possivelmente se se voltassem para esse momento da técnica chegariam a

⁴⁴Idem, p.14.

conclusões semelhantes. Hannah Arendt, por exemplo, perfez esse percurso e apresentou-nos a técnica como produção e criação. Entretanto, não a associou, de maneira tão visceral, à ideia de verdade porque a ação, em sua acepção, era a atividade, por excelência, do desocultamento. Talvez por isso filiou-se à concepção dominante de técnica moderna como aquela atividade que perdeu seu potencial de criar e desencobrir a verdade.

Heidegger⁴⁵, todavia, acredita que essa premissa de desocultamento estende-se à técnica moderna bem como à relação que mantém com a ciência exata. Por conseguinte, à sua característica de (produção) deve-se acrescentar a de dispor da natureza para o uso e consumo mediante a intervenção humana na natureza. Mas isso acontece de duas maneiras diferenciadas: primeiro, para o camponês ou o lavrador existia uma espécie de continuação entre a natureza e a intervenção humana na natureza, porque seu uso e consumo possibilitavam tal empreitada, mas não a provocavam e nem a desafiavam, ao contrário, deixavam que sua verdade fosse liberada, por exemplo, que a ponte de madeira sobre o rio revelava a verdade do rio como um caminho a ser transposto. A segunda maneira de intervir na natureza pretende dispor dela para promover “o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto” (Heidegger, 2007:19); por isso, todas as coisas da natureza se transformam em reserva ou estocagem para uso futuro: o rio deixa de ser um caminho a ser transposto para tornar-se disponível para o acionamento de turbinas e a ponte deixa de ser o lugar pelo qual se transpõe o rio para ser o lugar por onde se transporta mercadorias. Então, afirma Heidegger, aparentemente sem reprovação e nem desolamento diante dessa condição da técnica moderna: “Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina” (Heidegger, 2007:20).

Mesmo diante dessa diferença substancial entre técnica pré-moderna e técnica moderna Heidegger enfatiza sua vinculação com o desocultamento. O que muda aqui é o que exatamente é desocultado, ou seja, o que se mostra em sua verdade para o homem moderno: desocultar é dispor da natureza para saciar suas necessidades, sejam essas básicas ou superficiais, mas não mais sob a prática da produção, mas da intervenção utilitária na natureza. Parece-nos que é isso que significa o recorte acima: o rio está na

⁴⁵“O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna” (Heidegger, 2007:18).

usina. Pois o que importa para a técnica moderna é o que lhe ocorre como verdade, sendo o seu processo o deixar acontecer dessa verdade.

O caráter instrumental, portanto, não desaparece nessa formulação heideggeriana, mas ganha um acento diferenciado. Posto que, o que ocorre como verdade da técnica moderna não é seu domínio exclusivo, mas também da ciência moderna. Lembremo-nos de como os primeiros cientistas concebiam a relação do saber científico com a natureza: Descartes gostaria de dominar matematicamente a natureza, Bacon pretendia saber cada vez mais para melhor dominar a natureza. Assim, a técnica como instrumentalidade já se anuncia e se enuncia na verdade da ciência na medida em que essa verdade compõe uma determinada época do ser na qual e a partir da qual o homem acredita dispor dos entes para seu uso e para seu domínio. Ora, essa época é a época da modernidade, poderíamos chamar, agora com muito mais propriedade histórica, de época da modernidade técnica, já que a técnica integra seu processo revelador de verdade.

Nesse sentido, desfaz-se o sentido da técnica como mera aplicação ao passo em que sobressai seu sentido como a resposta ao apelo de uma época, pois: “A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino” (Heidegger, 2007:27). Aquilo que é desocultado pela técnica moderna comparece como “destino” (Geschick) ao qual o homem deve cumprir. Temos aqui dois problemas: primeiro, que destino é esse ao qual a técnica está irremediavelmente ligada e que o homem deve cumprir? Segundo, que significado assume o “destino” no contexto de “A Questão da Técnica”? Para Heidegger, o homem se faz disponível para intervir na natureza de maneira instrumental; essa disponibilidade atualiza-se em termos de “composição” (no alemão Ge-stell). Heidegger reconhece a dificuldade de explicitação desse termo porque o transpõe de seu sentido comum (significando um equipamento qualquer) para outro sentido “até agora inteiramente inusitado” (Idem, p.23). Diz-se composição porque reúne os elementos e dá sustentação a esses elementos sem, todavia, confundir-se com nenhum deles em particular; porque a essência da técnica nada tem de técnico, daí a composição referir-se à técnica, mas também nada tem de técnico (de uso, instrumento, meio, intervenção, etc.). Pois a essência da técnica moderna é um modo descoberto pelo homem no qual experiencia a técnica ao mesmo em que se experimenta nela.

A circunstância da experimentação responde a um destino para o qual o homem é chamado a cumprir. Mais uma vez Heidegger reconfigura o sentido de um termo quase como contraste do seu uso tradicional, pois destino não significa fatalidade ou processo inexorável sobre o qual se postaria o homem sem ação, mas ao contrário, acredita que a possibilidade de liberdade do homem moderno se dá em dois atos: o destino que é ofertado ao homem e o modo no qual o homem se doa a esse destino. Destaquemos duas questões críticas apresentadas. Uma é a tentativa de compreender a técnica sem julgá-la como aquela que se oferecesse como causa da perda de liberdade e de completude do homem moderno⁴⁶; a outra é que a técnica não acontece como um processo teleológico, inescapável e ineludível, como concebiam os autores anteriormente analisados. A recusa de uma compreensão, destacadamente, antropológica nos faz pensar que é possível pensar fora dos parâmetros da racionalidade moderna sem que uma subjetividade, um agente social, um agente comunicativo pretenda ser o senhor de si e do outro. Sem que, por outro lado, seja preciso abandonar o processo no qual e mediante o qual a técnica mostre-se em sua verdade como configurando o destino de uma época do ser, ou seja, o processo de racionalização.

Se pararmos, no entanto, nesse levante positivo da desantropologização da técnica e esquecemos que a essência da técnica é Gestell, teremos visto a questão sobre a técnica pela metade. Pois, não é simples concluir que a essência da técnica é Gestell se agora sabemos que a técnica comparece como um modo de ser de uma época e de um destino. Isso deixa transparecer certa apreensão em Heidegger porque existem dois caminhos dispostos ao homem: ou se compreende como um ente diferente dos outros entes para quem a técnica é um destino, ou se aventura na sua identificação com os entes disponíveis na técnica, tornando-se apenas mais um ente dentre outros possíveis. Escreve o próprio Heidegger:

A essência da técnica repousa na com-posição. Sua regência é parte do destino. Posto pelo destino num caminho de desencobrimento, o homem, sempre a caminho, caminha continuamente à beira de uma possibilidade: a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se des-encobre na dis-posição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Assim, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o homem empenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se des-

⁴⁶Heidegger, 2007:28.

encobre e seu desencobrimento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento (Heidegger, 2007:29).

A pressuposição do homem moderno de que deve dominar a técnica, submetendo-a à sua vontade constitui, na verdade, um deixar-se conduzir pela essência da técnica como Gestell. Pois como poderia manter sua autonomia face às demandas da técnica se se comportar tal como a técnica como “disposição” e “composição”? Encontramo-nos aqui diante de duas premissas fundamentais. Com a primeira sentimo-nos plenamente à vontade porque é com base nela que recusamos uma compreensão antropologizada da técnica, a qual animou e sustentou as mais variadas teorias sobre a técnica (de Weber a Habermas). Essa recusa (da antropologização da técnica), que tentamos percebê-la também em Hannah Arendt, é consistentemente discutida por Heidegger de maneira a nos permitir entender que a técnica é a atualização de um sentido, de uma época, de uma imagem de mundo, que se tornou vigente no tempo e espaço da modernidade. O que acontece é que a técnica reúne seu sentido essencial, ou seja, requer da natureza, do mundo, dos objetos do mundo e até mesmo dos homens, o domínio, a posse, o controle. Assim, quando essas teorias apresentam como projeto de emancipação do homem contemporâneo em face da técnica, a recuperação de sua essência perdida como senhor de si e senhor do mundo (da técnica), nada mais fazem do que incorporar o próprio discurso da modernidade. Isto é, estão mergulhas em uma auto-percepção de uma época, o modo de ser da modernidade, na qual a racionalidade é a pedra de toque e de ancoragem de um sujeito que se sabe senhor de si mesmo e do mundo. Heidegger, enquanto interlocutor de Nietzsche, sabe que a filosofia do sujeito se assenta na vontade de saber e na vontade de poder, de maneira que uma das ações necessárias da destruição da metafísica tradicional é o desvelamento desse sujeito que se pensou como aquele que poderia substituir o ser enquanto fundamento ontológico. A ontologia fundamental não possui uma referência privilegiada a partir da qual todo o resto se voltasse para garantir, no plano epistemológico seus critérios de verdade, ou no plano sócio-cultural suas instâncias normativas de ação; estabelece-se enquanto um fundamento sem fundo, ou seja, sem uma base privilegiada⁴⁷. Com isso, na verdade, Heidegger se movimenta no

⁴⁷O privilégio do ente Dasein do qual nos fala Heidegger (Ser e Tempo: 1995:38) desautoriza uma compreensão de seu pensamento como uma continuação da filosofia do sujeito ou mesmo de uma metanarrativa. Pois, o privilégio é pensado dentro do universo dos entes, o ente Dasein em face de outros entes, entendido como aquele que efetivamente coloca a pergunta pelo ser e enquanto o faz elabora a diferença entre ser e ente.

terreno movediço do relativismo pós-moderno que, ao tempo em que nega qualquer base de referência normativa para as culturas, propõe uma leitura da história como aquela que produz autodescrições de si mesmas, invariavelmente, contingentes e contextuais.

Essa prerrogativa relativista de Heidegger não o impediu de constituir um “pacote emancipatório” visível na premissa de que o homem apenas se torna livre na escuta de seu destino bem como na diferença com os outros entes. Na verdade, essas metáforas heideggerianas (“escuta do destino”, “liberdade no envio” e tantas outras) normalmente induzem a certa dificuldade de compreensão, não porque são metáforas, mas porque são metáforas de uma transcendência na imanência que são, de certa maneira, metafísicas. Lembremo-nos o que dissemos mais acima sobre sua concepção de modernidade: constituída a partir de formas estruturais, sem posições e sem valores, uma vez que a emergência da modernidade está vinculada à época da história do esquecimento do ser na qual se faz história sem sujeito e sem finalidade. Sua desumanização da técnica ganha sentido porque a ideia de destino corresponde a essa história do ser, a esse suposto chamado da existência que não reconhece preferências, domínios específicos, etc. Mas a partir de que o ser humano moderno poderia perceber as diferenças de possibilidades de condução de sua relação com a técnica e com o mundo se não existem parâmetros, não existem registros de motivação, não existem referenciais diversos, sob os quais e pelos quais escolher o caminho da liberdade?

Heidegger não apenas não tentou responder a essa questão, mas principalmente esta questão não faz sentido no contexto de sua filosofia. Pois, o Heidegger da “A Questão da Técnica” corrobora uma concepção já presente no Heidegger de “Ser e Tempo”, ou seja, aquela concepção segundo a qual o convívio com os outros, o mundo das relações sociais (em seus termos: a co-presença⁴⁸, o ser-com-os-outros-Mit-sein) é o mundo no qual o Dasein perde as possibilidades de que dispõe para encontrar-se com seu ser-próprio, o que é dizer o mesmo, com sua existência autêntica. Esse encontro é, invariavelmente, um encontro solitário, pessoal, individual; quanto mais se deixa levar pelo convívio com os outros, mais distante estará esse Dasein de se apropriar de si mesmo. Também o Dasein que existe sob as determinações da modernidade técnica encontra-se limitado por essas relações que o atam ao mundo do domínio, ao mundo das

⁴⁸Heidegger, 1995:168.

demandas sociais de controle sobre os outros entes; também aqui a possibilidade de saída dessa condição imprópria, heterônoma e inautêntica está a passos largos das interações sociais, mas exatamente na fuga para outras dimensões inacessíveis pelas vias sociais. Como sabemos que Heidegger de fato superou a filosofia do sujeito? Ora, quando podemos afirmar com certeza que tão pouco as vias de acesso ao destino ofertado pelo ser podem ser abertos pela racionalidade moderna. Mas à custa de uma imersão num mundo aquém e além do mundo social: da radical experiência com o nada⁴⁹ que o Dasein de “Ser e Tempo” deve perfazer em seu percurso a caminho de sua totalidade (o-ser-para-morte)⁵⁰ até a experiência do Dasein como guardião do ser⁵¹ que se submete ao destino ofertado pelo Ser, respectivamente, em “Ser e Tempo” e nos textos do Heidegger do pós-guerra. Assim como nem todos Daseins conseguem se apropriar de uma existência autêntica a partir do mergulho angustiado no mundo partilhado da publicidade e da impessoalidade, também nem todos são convidados para o abandonar-se ao Ser, deixando-se conduzir por seu destino. Tanto lá como cá, apenas alguns têm o privilégio de transcendência na imanência.

Se o objetivo em pauta nessa pesquisa, todavia, é a busca de uma compreensão sociológica de como as sociedades constituem seu arremate civilizatório em tempos e espaços atuais cada vez mais hostis aos consensos éticos, uma teoria da modernidade que não opera com as dimensões do social e do cultural na sua argumentação é-nos de pouca serventia. Ainda que reconheçamos a importância da contribuição do pensamento de Heidegger para a crítica da modernidade a partir da qual pudemos perceber o quanto as teorias da modernidade (de Weber a Habermas) são orientadas pela crença no primado da racionalidade e como a adoção dessa crença inviabilizou uma compreensão mais fecunda e crítica da realidade social. Por isso, ironicamente, não é possível não concordar com Habermas quando escreve em “Discurso Filosófico da Modernidade”:

Lembremo-nos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto, à

⁴⁹Heidegger, 1989:144.

⁵⁰Idem, p.46.

⁵¹Heidegger, 2007.

faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve demasiado bem: a questão da autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial já está decidido (Habermas, 2000:60-61-grifo no original).

Na perspectiva habermasiana, as tentativas de autores do século XX (particularmente, Heidegger⁵² e Luhmann⁵³) para escapar a essa encruzilhada da modernidade autoreferente e de sua conseqüente filosofia do sujeito redundaram em equívocos incontornáveis. Porém, se de um lado concordamos com sua crítica à saída de Heidegger pela via de uma ontologia fundamental e depois pela via da virada lingüística mítica, por outro, sua própria via de saída por meio da recuperação de uma racionalidade comunicativa produtora de consensos também não escapa com sucesso dos problemas que a defesa de um padrão racional e universalizante de conduta enfrenta, necessariamente, nas sociedades ocidentais contemporâneas. Estas são fundamentalmente marcadas pelos ganhos positivos da modernidade – por exemplo, a consideração legítima do dissenso nas democracias – bem como pelos ganhos negativos – a exemplo das consequências históricas decorrentes, em grande parte, do ideal de racionalidade “perfeita”, aparentemente representativa dos interesses e valores de

⁵²“Embora Heidegger destrua, em um primeiro passo, a filosofia do sujeito em favor de um contexto de remissões que possibilita relações sujeito-objeto, em um segundo, recai na pressão conceitual da filosofia do sujeito, quando se trata de tornar concebível, a partir de si mesmo, o mundo como processo do acontecer universal” (Habermas, 2000: 212).

⁵³Habermas demora na análise das conseqüências que a escolha de Luhmann pelo primado dos sistemas como, segundo ele, substituição do conceito de sujeito do conhecimento” (2000:512) produz para sua teoria das sociedades modernas, mas uma em específico deve ser marcada: “Nessa separação abstrata entre sistema psíquico e sistema social, impõe-se igualmente uma herança da filosofia do sujeito: nem a relação sujeito-objeto nem a relação sistema-mundo circundante oferecem ligações conceituais com a intersubjetividade lingüística genuína do consenso e do sentido comunicativamente compartilhado. Todavia, Luhmann oscila, por um lado, entre a construção da inter subjetividade com base no cruzamento de perspectivas particulares presas à noção de sujeito – uma adaptação, em termos de teoria evolutiva, das soluções da filosofia do sujeito implementadas desde Fichte até Husserl – e, por outro, a co-originariedade evolutiva da consciência individual e de um sistema de perspectivas auto-sustentado” (Habermas, 2000:525).

totalidade humana. Então como falar em consenso que inclusive tenha a força para a regulação das interações sociais e para a validação ética de seus resultados, independentemente de seus contextos específicos?

Habermas, mais do que qualquer outro pensador listado no “Discurso Filosófico da Modernidade”, tem plena consciência de que a modernidade se tornou autoreferente, ou seja, que estabelece a partir de si mesma sua própria configuração normativa na medida em que superou a moral tradicional hierarquicamente condicionante de todos os pólos das sociedades. Nas condições das sociedades modernas, também a racionalidade comunicativa e a esfera pública⁵⁴ que constituem a base de sua argumentação dos consensos universais encontram toda sua força no interior da própria modernidade. Posto que, o mundo da vida, enquanto referencial de sentido disponível a todo e qualquer participante da comunicação, atualiza-se em torno de contextos e contingências históricas. Isto é, responde a épocas e espaços específicos; e, enquanto tais, nem sempre se caracteriza em sua racionalidade aparentemente intrínseca. Por que todas as sociedades do planeta Terra, aquelas que não partilharam as experiências do ocidente, deveriam reconhecer e validar a moral pós-convencional⁵⁵ e o Estado de direito⁵⁶, a princípio formulados sob os auspícios da “condição ideal de fala”? Como se pode argumentar que a base premente, nas atuais circunstâncias, deve ser aquela na qual os consensos devem imperar sobre os dissensos se é a própria possibilidade do dissenso que poderia convergir em torno da “condição ideal de fala”? Ora, não existe “condição ideal de fala” se esta última já aconteceu sem que todos os participantes tenham podido se referir ao mesmo mundo da vida sem que dispusessem de estruturas societárias simétricas e sem que pudessem dispor das regras performáticas para a comunicação. Segundo Habermas, todas essas condições são perfeitamente partilhadas se tivermos em conta que, moral pós-convencional e consenso universal são o avesso da racionalidade substantiva, isto é, são o avesso de uma base moral hierarquicamente condicionante. Habermas não reclama, como crítico da modernidade e de sua razão absoluta, que se estabeleçam valores culturais e interesses político-sociais como balizas das relações intersociais ou intergrupais, mas ao contrário, propõe que essas relações sejam reguladas pela razão procedimental.

⁵⁴Habermas, 2003b.

⁵⁵Habermas, 2003a.

⁵⁶Habermas, 2003a.

9. O cinismo prático e o ceticismo teórico: é possível encontrar, respectivamente, Habermas e Luhmann nessas posições?

Como nomear essa atitude própria aos modernos que se apropriam da crítica a uma razão e a uma moral unificada como base de conduta das sociedades tradicionais e exatamente em nome dessa crítica mantêm a crença na sua existência, seja lamentando sua perda de significado seja reconfigurando-a sob outras dimensões conceituais e práticas? Sloterdijk⁵⁷ escreveu o livro “Crítica da Razão Cínica” para entender seu ponto nodal e estabelecer sua identidade: essa é a atitude do tipo contemporâneo de cinismo⁵⁸ que esgarçou a crítica iluminista em torno do desvelamento das ilusões da própria possibilidade crítica da razão moderna. Dessa forma, o cínico rearticula a sua maneira uma contradição semelhante àquela desenvolvida pelo ceticismo moderno, ou seja, enquanto este último se depara com a deslegitimação de sua posição de descrença da verdade, também o cínico se encontra diante da deslegitimação de seu projeto racional, uma vez que resulta em ideologia e ilusão. Adorno e Horkheimer já haviam apontado para essa consequência prática do projeto crítico da modernidade na medida em que o ato de superação dos mitos confluía para o retorno destes sobre as pretensões da própria racionalidade, destruindo suas bases. Mas talvez seja em Nietzsche⁵⁹ que encontramos uma imagem ainda mais tangível dessa contradição cínica: a diferença entre a crença na verdade e a vontade de verdade é que a primeira pressupõe uma verdade objetiva e a segunda é atualizada ainda que sua crença tenha desaparecido.

Se Sloterdijk, ao longo de seu livro, perfez o caminho dessa “falsa consciência ilustrada”⁶⁰ nas diversas esferas da ação e do pensamento humano moderno (desde o cinismo religioso até o cinismo no cinema), Luhmann achou necessário especificar algumas falsas consciências ilustradas, mais particularmente uma: Habermas. Habermas seria aquele que, em face de toda tradição européia de pensamento social, tomou a via do cinismo para definir os caminhos de sua teoria na medida em que tinha plena consciência de que, em circunstâncias modernas, não era mais possível defender o continuum da racionalidade, ou seja, a “superação de todas as diferenças, inclusive a de

⁵⁷Sloterdijk afirma que a forma antiga de cinismo (chamado por ele “quinismo”) não encontra nenhum parâmetro comum com o cinismo moderno. Ver: Sloterdijk, 1989.

⁵⁸Idem, 1989.

⁵⁹Nietzsche, 2007a.

⁶⁰Sloterdijk, 1989: 09.

atuar e suceder, a de ser e pensar”⁶¹, mas mesmo assim acreditou que a teoria da racionalidade e a teoria da sociedade se condicionassem mutuamente⁶².

De fato, Habermas pode ser considerado um rigoroso crítico das pretensões metafísicas da modernidade, seja porque estas recorrem a embasamentos teóricos externos à própria racionalidade (subjetividade transcendental, coisa-em-si, hipostasiação do mundo, etc.)⁶³ seja porque produzem consequências práticas devastadoras, a exemplo de ideologias totalizantes, seja ainda porque resvalam na negação do único potencial construtivo do pensamento e da ação, ou seja, a razão. Inclusive poderíamos ler o “Discurso Filosófico da Modernidade”⁶⁴ como uma espécie de caderno de anotações críticas sobre os percursos que todo e qualquer pensador pós-metafísico deve evitar para não recair em suas armadilhas⁶⁵. Habermas é também um crítico aguçado da modernidade quando destaca sua capacidade de autocrítica. Em “Mudança Estrutural da Esfera Pública”⁶⁶, acentua a importância que a prática da contestação e do dissenso teve para a constituição da democracia, cuja legitimação do poder era conquistado mediante a crítica do público, ou seja, uma embrionária esfera pública. Assim, Habermas, até certo ponto, levou às últimas consequências os ensinamentos da “Teoria Crítica” de Adorno e Horkheimer, mas percebeu que outro caminho interpretativo da modernidade ficou de fora das teorizações não apenas desses autores, mas também de Weber, Heidegger, Foucault, Nietzsche e Luhmann: o caminho percorrido pela racionalidade comunicativa. Essa racionalidade, engendrada no interior dos contextos modernos a partir de seus embates discursivos e de seus referenciais valorativos diversos, encontra sua fundamentação destranscendentalizada na intersubjetividade e no consenso universal. Porque é possível pensar em consenso universal e comunicação intersubjetiva? Porque existe a pressuposição de uma racionalidade universalmente partilhada a partir da qual todos os seres humanos capazes de fala reconhecem a validade de discursos conforme as regras de verdade, regras de

⁶¹Luhmann, 2007:130.

⁶²“Cruzar a fronteira até o outro lado da forma se considera ‘cinismo’” (Luhmann, 2007:132). Se comparado a outros pensadores como Weber, Adorno e Horkheimer, Habermas teria esse cinismo ainda mais agravado uma vez que, em pleno “fins do século XX, [pretendeu sustentar] a tese de que a teoria da sociedade e a teoria da racionalidade se condicionam mutuamente” (Idem, p.133).

⁶³Habermas, 2002:23.

⁶⁴Habermas, 2000.

⁶⁵Uma das principais armadilhas que Habermas desejou superar é aquela da filosofia do sujeito entendida enquanto uma consciência transcendental capaz de apreender o mundo dos objetos e o mundo dos homens em sua pura abstração.

⁶⁶Habermas, 2003b.

justiça e regras de atuação. Escreve: “Até aqui temos investigado o uso destranscendentalizado da razão a partir da suposição de um mundo objetivo comum e da suposição mútua de racionalidade que os atores devem efetuar quando estabelecem uma ação comunicativa” (Habermas, 2002:42).

Dessa forma, encontrou uma correspondência pragmaticamente efetiva entre racionalidade e sociedade. Isso talvez tenha lhe custado, não dá para não concordar com Luhmann, a entrada na lista daqueles autores que perdem a consistência interna e externa de suas teorias porque não conseguem escapar às crenças da modernidade, em particular, à crença na racionalidade, ainda que pressuponham claramente suas ilusões. A questão que nos ocupará agora é: que percurso Luhmann escolheu para escapar a essa armadilha? Para começar, sua escrita, por si só, denuncia sua intenção de inaugurar um paradigma novo em face do que chamou de “crise de caráter teórico”⁶⁷ da sociologia. Em algumas passagens, inclusive, temos a impressão de que não se trata de um texto de teoria social, mas de lingüística, biologia, cibernética, dado a utilização de termos novos para o leitor de clássicos e contemporâneos da ciência social. Todo o arsenal que buscou nessas ciências e em outras lhe serviram para desconstruir os principais “obstáculos epistemológicos” que impediam que a tradição descrevesse cientificamente a sociedade e “promoviam expectativas impossíveis de satisfazer”⁶⁸. Em “A Sociedade da Sociedade”, elencá-os da seguinte maneira:

- 1) Que a sociedade está constituída por homens concretos e por relações entre seres humanos. 2) Que, por conseguinte, a sociedade se estabelece – ou pelo menos se integra – através do consenso dos seres humanos, de concordância de suas opiniões e da complementariedade de seus objetivos.
- 3) Que as sociedades são unidades regionais, territorialmente delimitas. (...)
- 4) E que, portanto, as sociedades podem observar-se desde o exterior como grupos de seres humanos ou como territórios (Luhmann, 2007:12).

10. O golpe final no humanismo sociológico: a diferença sistemas/entorno

Embora esses obstáculos sejam intercambiáveis, destacaremos o primeiro e o quarto, pois dão conta, de forma mais direta, da crítica de Luhmann à teoria da ação e à filosofia do sujeito que ocupam lugar de destaque na tradição. Para Luhmann, as mais variadas teorias sociológicas são apenas matizes de uma mesma teoria, a teoria da ação,

⁶⁷Luhmann, 1998:07.

⁶⁸Luhmann, 2007:11.

cuja característica fundamental é a ligação indissolúvel com certo humanismo. Isto é, traduz a substituição do continuum entre Deus e o mundo por aquele entre a razão humana e o mundo. Nesse continuum, ressaltam-se as ações humanas, aquelas que seriam responsáveis pela feitura dos sistemas sociais, sem as quais não seria possível também sua evolução. Com isso, o caráter central dos sistemas é o ser humano que deve submeter todos os âmbitos societários à satisfação de suas preferências valorativas diversas e de seus anseios igualmente variados de emancipação⁶⁹. Mesmo porque, essa ação não é uma ação humana qualquer, mas aquela que pode, sempre que quiser, atualizar seu potencial racional no controle das forças da natureza, dos ordenamentos sociais que ele próprio constituiu, da demarcação de sua esfera de atuação, do destino generalizado mediante consensos pré-definidos, etc. Ou seja, o continuum da modernidade movimenta-se não apenas a partir da vontade de verdade, mas também da vontade de poder: sabe-se limitado, mas mesmo assim enseja o poder sobre todas as coisas.

Compreender a modernidade e seus autores a partir da perspectiva da racionalidade não é, em si mesmo, um procedimento científico novo. Vimos que essa se constitui em diretriz central tanto para enaltecer seus feitos quanto para destacar seus fardos e seus excessos. O que se apresenta de maneira nova na teoria luhmaniana seria o método de análise e as conclusões retiradas dessas análises. Pois, quando se volta para as pesquisas de Spencer Brow⁷⁰, lembra-nos que a operação da observação (ou em todo processo de conhecimento) pressupõe uso da diferença para definir um do lado e não o outro daquilo que é observado. Contudo, o lado que é definido ou indicado, não se chega de um só golpe; demanda uma série de operações recursivas a partir das quais se pode chegar a um resultado impossível de ser descartado. Para que se realize, por conseguinte, a operação da observação (ou seja, da diferenciação) demanda que exista um sistema autoconstitutivo (autopoietico) atuante para processar a comunicação da observação. A observação demanda, portanto, tempo entre o que foi observado antes e o que será observado depois: antes/depois é já uma diferença. Ora, o observador não tem poderes divinos para estar em dois pontos temporais simultaneamente, ou ele vê um lado ou vê o outro lado da diferença. Porquanto, na teoria da observação permanece uma assimetria de base, uma vez que o observador apenas maneja um dos lados da

⁶⁹“As construções baseadas em ideais (emancipação, conceito normativo de racionalidade) assumem somente um papel quando se trata de ‘suspender’ (aufheben) a diferença” (Luhmann, 2007:21).

⁷⁰Luhmann, 2009:86.

diferença, vendo o outro lado apenas de relance; quando se situa num “ponto fixo” toda a observação é operacionalizada a partir dele e não de outro. É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009:158), referindo-se a Spencer-Brown, chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

Essa difference that makes a difference⁷¹ tem amplas consequências para as observações científicas sobre a sociedade. Destacaremos três: a primeira é que, do lado a partir do qual o sociólogo parte, a sociedade, implica que se assuma a diferença basal entre sistema/ambiente. A segunda supõe a existência de vários sistemas sociais que se distinguem entre si (subsistemas político, econômico, educacional, científico, etc.) e distinguem-se das máquinas, dos organismos e dos sistemas psíquicos, uma vez que se caracterizam por processos autoreferenciais e autopoieticos irreduzíveis uns aos outros. O que nos interessa aqui é a exclusão recíproca entre sistemas sociais (operam com comunicação) e sistemas psíquicos (operam com a consciência), ainda que ambos trabalhem com a produção de sentido fazem-no com base em operações autológicas, isto é, os sistemas sociais não podem condicionar o fluxo do pensamento e nem tão pouco os sistemas psíquicos podem determinar as estruturas comunicacionais que circulam na sociedade. A diferença entre indivíduo e sociedade⁷² se estabelece em torno da exclusão recíproca: a sociedade não se ocupa e nem é ocupada por seres humanos e o indivíduo movimenta-se a partir de operações próprias, inclusive a que possibilita a observação externa da sociedade. Em “Introdução à Teoria dos Sistemas” Luhmann dá-nos indicações claras sobre isso:

Evidentemente, somos observadores externos da sociedade: reconhecemo-nos fazendo parte de uma vida social já constituída, que paga aos pensionistas, ou na qual temos lido livros que nós mesmos teríamos querido e podido escrever. Contudo, não podemos nos ocupar da sociedade, na qualidade de sociólogos, como se esta pudesse ser observada externamente. Os sistemas de consciência podem, indubitavelmente, observar a sociedade a partir de fora; mas, socialmente, isso fica sem efeito, quando não se comunica; ou seja, se a observação não é realizada dentro do sistema da sociedade (Luhmann, 2009:99).

⁷¹Luhmann, 2009:83; Luhmann, 2007:61.

⁷²Luhmann, 2007:63.

Com a prerrogativa de que não existem seres humanos no lado da forma sociedade, Luhmann pretendeu pôr por terra dois dos principais avatares da tradição de pensamento social: a teoria da ação social e a filosofia do sujeito⁷³. Na medida em que essa tradição recusou a diferença sistema/ambiente não pôde conceber, de acordo com Luhmann, uma concepção sociologicamente adequada de sociedade. Toda tradição, inclusive Parsons⁷⁴, assumiu a perspectiva ontologizante e analítica da sociedade que torna possível que o sujeito adentre o sistema social, integrando-o, bem como possa redefini-lo a partir de seus interesses e de sua vontade. Pois, é factível ao sujeito operar transformações sobre a sociedade não apenas porque o observaria de fora⁷⁵, mas primordialmente, porque é um sujeito capaz de ação racional⁷⁶.

Essa crítica às teorias da ação social torna-se ainda mais pungente quando se trata de sua versão comunicativa⁷⁷, pois, mais do que supor a produção de ações de forma detalhada (com intenção ou motivo, relação meio-fim) tende a incorporar parceiros da ação, ou seja, tende a considerar que a ação sempre se dá numa interação e que todos, mesmos aqueles que não participam efetivamente da ação comunicativa, partilhem regras e valores racionais. Ora, como supor um comprometimento ético com o funcionamento lógico da ação comunicativa da parte dos agentes da comunicação? Apenas sob a hipótese de um estado social às avessas do estado de natureza hobbesiano, isto é, plenamente livre, igual e, principalmente, conduzido pela mão firme do “imperativo categórico”, no plano da consciência; e pelo tratado da “paz perpétua”, legitimamente assinado por todos os participantes da comunicação, no plano

⁷³Luhmann, 1998.

⁷⁴Parsons, inclusive, assume que a condição para a integração social depende da estrutura de um consenso de valores que estaria na base da cultura. Ver, para tanto: “La Estructura de la acción social”, 1968.

⁷⁵Luhmann, 2007:110.

⁷⁶Segundo Luhmann, a modernidade se auto-observou e se autodescreveu a partir da racionalidade. Porém, se esta for entendida como atributo exclusivo do ser humano também não faz parte do sistema societal, mas do lado da forma sistema psíquico. Temos então que: ação social e racionalidade são elementos de um mesmo lado em relação ao outro lado da forma, a sociedade. Enquanto tais, evidentemente, mantêm uma relação de mútua importância um para o outro, na medida em que compartilham a função de produzir sentidos (possibilidades de ação e de comunicação), na medida em que para marcarem uma diferença pressupõem o outro como o lugar não-marcado (relação de interdependência), bem como na medida em que articulam uma relação dialética sem síntese possível, entre reação a ordem normativa e afirmação da ordem normativa; porque são ambientes um para outro. Apenas ecos, ruídos, irritações providos do ambiente (dos sistemas psíquicos) podem ou não ser selecionados e integrados na ordem social. De qualquer forma, o mecanismo que operaria com esses elementos não é da alçada da consciência, mas da comunicação; assim como o processo que o embala, o processo evolutivo, não pressupõe nenhuma lógica racional que lhe seja externa.

⁷⁷Luhmann, 2007.

político/social. Essa parece ser a descrição do “melhor dos mundos possíveis”, mas não é a descrição do mundo efetivo; este último nos informa sobre os passos e descompassos dos consensos, sobre os conflitos de interesses particulares, sobre a improbabilidade da comunicação, etc. Talvez essa pareça ser uma crítica dura à proposta habermasiana, principalmente quando Luhmann acusa Habermas de “fundamentalista”⁷⁸.

Quando nos deparamos com teorias tão fecundas como a de Habermas na qual podemos encontrar elementos ainda válidos para pensar alguns problemas decorrentes da fixação da modernidade na racionalidade⁷⁹, mas que, mesmo assim, esbarram em dificuldades quando confrontadas com a realidade social, pensamos se a saída mais produtiva para uma teoria das sociedades atuais não seria aquela que tenta recolocar a questão da sociedade não mais sob o ângulo da razão moderna, mas sob ângulo da diferença sistema/ambiente. Pois, em um ponto todos devem concordar: Luhmann não diz nada de novo quando afirma a autonomização e autopoiesis dos sistemas sociais em face do mundo ambiente. O que muda, e isso é muito, é sua postura diante desse acontecimento: sem apontar para uma tragédia da cultura (Weber), sem lamentar a dialética negativa (Adorno), sem diagnosticar a colonização do mundo da vida (Habermas). Afirma encontrar-se no lado do sistema sociedade e não do ambiente dos sistemas para o qual esse apontamento, essa lamentação e esse diagnóstico tornam-se neutralizados.

A pergunta que se pode colocar é: será que, fora das salas de aula e de seu escritório de cientista, Luhmann se posicionou do lado do ambiente enquanto sistema de consciência? Uma questão inócua, mas tem lá sua importância, pois recoloca o velho problema do positivismo – tanto aquele deslindado por Comte no século XIX quanto aquele imiscuído nas reviravoltas do positivismo lógico e da filosofia analítica do século XX -, segundo o qual o cientista mantém-se neutro e distanciado de seu objeto de pesquisa a fim de mais adequadamente apreendê-lo e validar seu conhecimento. Embora se possa dizer que Luhmann resolveu, em parte, essa dificuldade, uma vez que fez desaparecer a relação sujeito/objeto⁸⁰ do universo teórico da sociologia mediante a

⁷⁸Luhmann, 2007.

⁷⁹Sua crítica às metanarrativas, ao sujeito auto-centrado, etc., que perpassa todas as suas obras e oferece uma ampla e interessante discussão sobre o tema dos limites da racionalidade moderna.

⁸⁰Essa questão não faz sentido para a sociologia luhmaniana porque, primeiro, não existem sujeitos no sistema sociedade, segundo, a comunicação se oferece como substituição dessa relação mantendo-se aquém e além dela; enfim, o substrato dessas características da teoria sistêmica: quando a racionalidade

premissa da diferença, pode-se ainda assim pressupor que sua solução o inclui em outro problema: o do relativismo da teoria. Em linhas gerais, seu esquema de conhecimento procede da seguinte maneira: o ato de conhecer revela-se enquanto ato de observar; este por sua vez se estriba sobre os esquemas de distinções (as formas) que não foram criadas por um deus *exmachinae* nem tão pouco por sujeitos racionais, mas por sistemas produtores de sentido. O sentido, a partir do momento em que é selecionado em face de todas as outras possibilidades, deixa de ser pensamento de um sistema psíquico e torna-se uma comunicação social passível de ser observado pela observação de segunda ordem: não é da ordem do particular, mas da ordem do compartilhamento social, um estar aí à disposição. Nesse tipo de observação é possível que um sistema social, a ciência sociológica, observe as autodescrições que a sociedade produz de si mesma. Sendo que ele próprio é um fenômeno social como outro qualquer que opera por meio de esquemas de distinções e ocupa um dos lados da forma. Por conseguinte, não faz sentido falar em termos de sujeito/objeto, esta distinção é substituída pela distinção interna aos próprios sistemas pela distinção sistema/ambiente. Porém, se se observa a partir da seleção de um dos lados da forma, o outro lado ficou de lado, ou seja, não foi considerado ainda que mantivesse a mesma estatura de possibilidade de observação. Como evitar a recusa pós-moderna das “pretensões universalistas da racionalidade” que resvalou no pragmatismo, relativismo, multiculturalismo, historicismo? Luhmann responde diretamente a essa questão:

Porém, quando todo observar se vê obrigado a dissolver seu próprio paradoxo, sem dá razões idôneas (inocentes) para isso, os teoremas da incompletude em todas as suas formas perdem o desejo de permanecer pequenos diante do que seria desejável. De agora em diante, deve-se partir da universalidade da coação de selecionar, da universalidade do distinguir, do estabelecer limites; e se existe razão para não se reconhecer isso corre o perigo de permanecer associada a uma lógica totalitária ou até mesmo terrorista (Luhmann, 2007:143).

Isso significa dizer que o procedimento de diferenciação se universaliza, mas de maneira nenhuma o conteúdo das diferenciações⁸¹. No texto “Observações da

perde seu horizonte de atuação nas sociedades implica no desaparecimento da separação entre sujeito/objeto.

⁸¹Luhmann assume de bom grado que é um teórico dos sistemas, que seu projeto de descrição das sociedades atuais resulta da diferença que é paradoxizada e desparadoxizada como unidade (como sistema). Isto é, a aplicação desse conceito na principal diferença de Luhmann (2009:87),

Modernidade” Luhmann deixa claro esse seu arremate teórico. Sua observação de segunda ordem da modernidade revelou a delimitação do “ponto fixo” a partir do qual a modernidade se auto-observou e se autodescreveu: a racionalidade. Assim, a modernidade e seus observadores puderam concluir que enquanto modernos foram iluminados pela razão e que resta todo um mundo por iluminar, já que o outro termo da diferença é medido e avaliado a partir do termo selecionado como autodefinição de si mesmo. Para Luhmann, observar a racionalidade na modernidade somente faz sentido se partimos do fato de que a racionalidade é um fenômeno estritamente europeu e de que sua observação leva a formulação da “unidade distinta”. Isto é, a razão assumiu o sentido açambarcador apenas no interior dos sistemas modernos que desde os fins da Idade Média definiram seus contornos complexos e funcionalmente diferenciados, mas não é válido para o resto do mundo como pensavam os modernos europeus. Essa diferença é produtiva porque é com base nela que se pode falar em estruturas sociais e semânticas especificamente européias (unidade) porque distintas de todas as outras que são extra-européias. “Isto leva finalmente a tese de que somente a partir desta racionalidade consciente da diferença se pode observar e descrever a diferença entre as semânticas européias e outras semânticas mundiais” (Luhmann, 2007:51). Essa semântica especificamente européia realizou plenamente a ruptura com a tradição, pois abandonou o continuum da racionalidade e operou o segundo salto em direção ao impulso da re-entry. A subjetividade auto-centrada da modernidade não permitia o retorno reflexivo das figuras do ser e da natureza; na produção de suas observações (distinções) via-se apenas a si mesma no espelho como a figura suprema e transcendental do sistema/entorno.

Se as observações sobre a modernidade feitas pelos modernos orientaram-se pela pretensão de abraçar a totalidade da forma, Luhmann inclinou-se na direção de

sistema/entorno, revela que o indicador da diferença está do lado do sistema e não do lado do entorno; este se posiciona fora e os sistemas se auto-diferenciam e se auto-constituem (autopoiesis) do outro lado indicado. Esse processo é autopoietico porque a diferença se reproduz no interior de sua própria operação, com a reentrada (re-entry) da diferença na diferença: o sistema que precisa se diferenciar do entorno para poder observá-lo e diferenciá-lo é ele mesmo a diferença entre sistema/entorno: auto-referência e hetero-referência numa relação de simultânea dependência. Quando um sistema se auto-refere executa a observação de segunda ordem, pois “observa como ele mesmo divide em dois o mundo através do esquema de auto-referência e hetero-referência” (1997:71), ou seja, na observação de segunda ordem se observa outras observações. Por exemplo, no subsistema político, o Estado se orienta regularmente pela opinião pública; o subsistema da arte orienta-se pela observação da natureza ou do real; o econômico, pelas flutuações do mercado, etc. Isso significa que os sistemas se espelham nessas observações e a partir delas constroem suas funções específicas e seus códigos próprios de atuação.

reconstituição da evolução da sociedade moderna a partir de anglos conceituais bastante distintos. Pois, se por um lado, compartilha com Habermas e os demais pensadores sociais que a modernidade ocupou um lugar de destaque no contexto da evolução social, por outro, refaz esse conceito desligando-o de pressuposições racionais. Nesse conceito de evolução, recusa pressupostos teleológicos, estágios necessários de desenvolvimento, relação de causa e efeito⁸², como suas características; como também as teorias que formataram as ideologias liberais em torno da compreensão darwinista de seleção⁸³ do mais apto como arremate para a evolução societária; da mesma maneira rejeita a compreensão da evolução como aquela que existe para realizar um ideal ou um valor qualquer, tal como pressuposta nas teorias hegeliana e marxista. Entretanto, diferentemente de Habermas⁸⁴, recusa também entender seu processo como obedecendo a uma lógica de desenvolvimento que se alia aos contextos, acasos e dinâmicas da história para constituir sociedades e culturas. Essa lógica, ainda que apareça numa relação e condicionamento mútuo com as dinâmicas históricas, mantém-se para além da própria história: tal como é perceptível em Weber com sua lógica da racionalização que, mesmo considerando os contextos, mantém-se orientando as ações, como também em Habermas cuja lógica é aquela da racionalidade comunicativa dando o tom das interações sociais.

Em Luhmann, ao contrário, a evolução social apresenta-se a partir da transformação do improvável no provável. Ou seja: “A teoria da evolução remete o problema ao tempo e tenta explicar como é possível que algumas estruturas cada vez mais carregadas de pressupostos – isto é, cada vez mais improváveis – surjam e logo funcionem como normais” (Luhmann, 2007:326). Isso significa dizer que ocorre evolução quando elementos que se apresentavam como desvios são incorporados pelos sistemas sociais, mas sem que expectativas de necessidade possam ser satisfeitas: o desvio pode ou não pode ser incorporado, pois a dimensão na qual ele se apresenta é, invariavelmente, da contingência. Pois os sistemas operam a integração do desvio não a partir de uma lógica que lhe seja exterior, mas a partir de configurações próprias ao sistema, de suas demandas internas, das condições próprias aos contextos nos quais se situam os sistemas⁸⁵. Sendo assim, os elementos da evolução (variação, seleção e

⁸²Principalmente, as teorias do progresso defendidas pelos iluministas.

⁸³Luhmann, 2007:332.

⁸⁴Habermas, 1987.

⁸⁵“As aquisições evolutivas não surgem, então, porque são aptas para a solução de determinados problemas. Melhor, os problemas surgem com as aquisições. Somente quando existe a magia é possível

restabilização⁸⁶) atualizam-se de formas diferentes a depender dos contextos societários aos quais dizem respeito: nas sociedades segmentárias a variação e a seleção se confundem, uma vez que existe baixo grau de variação de forma que o desvio aparece como estranho à sociedade. Nas sociedades estratificadas o desvio é considerado como um ato interno à sociedade cujo tratamento é dado pelas regras sistêmicas (jurídicas) e pela moral hierarquicamente condicionante de toda a sociedade; o grau de alteração das regras e, principalmente, da unidade moral são baixos, dada as condições estruturantes dessas sociedades. Apenas em contexto moderno se pode falar em atualização plena dos mecanismos de integração evolutiva, tendo em vista seu caráter funcionalmente diferenciado. A configuração de sua unidade não depende mais dos limites estabelecidos pela moral conteudística que impedia a autonomização sistêmica e suas operações internas de seleção do desvio, integração e reestabilização.

11. Outra forma de afirmar a centralidade da técnica: processos sociais evolutivos desacoplados de contextos ou orientações valorativas

Essa concepção, aparentemente simples da modernidade, inaugura uma perspectiva de sociedade totalmente diferente daquela que a tradição sociológica produziu e produz. Para começar, poderíamos perguntar o que, na teoria luhmanniana, produz a unidade das sociedades, independentemente se se trata de sociedades segmentárias, estratificadas ou modernas? A comunicação⁸⁷. É esta que deslinda tanto a diferença da unidade quanto a unidade da diferença: a diferença da unidade ocorre quando a comunicação desvia-se do modelo estrutural da sociedade surgindo uma comunicação imprevista, que assume aspecto de ameaça contra expectativas já estabilizadas. A reação a essa comunicação imprevista é dada por outra comunicação que, ou recusa ou aceita a integração desse desvio, para produzir a reestabilização por meio da unidade da diferença⁸⁸. Ou seja,

ver para que se pode usá-la. Somente quando se instituem cargos públicos para desfazer-se dos reis deve-se politizar, em consequência, aqueles que os ocupam, e com isso se criam as condições que mais tarde se celebram como 'democracia'. Por isso, o conceito não inclui tão pouco a ideia de uma busca de soluções cada vez melhores para os problemas. O que melhor explica ao mesmo tempo é que a evolução da sociedade pode permanecer detida em aquisições limitadas (ou até inadequadas) quando com elas se satisfaz o nível de exigências que com elas surgira; ou, como no caso da magia, quando cumprem funções que nem se quer estão contempladas" (Luhmann, 2007:402).

⁸⁶Luhmann, 2007:393.

⁸⁷"O crescimento da probabilidade do improvável constituiu a fórmula em que se entrecruzam a teoria social, a teoria da evolução e a teoria dos meios de comunicação. A normalização das estruturas sociais mais improváveis impõe elevadas exigências aos meios de comunicação, que se refletem na sua semântica; a evolução é o conceito que deve esclarecer como é possível que possa ocorrer algo semelhante" (Luhmann, 2008:24).

⁸⁸Luhmann, 2007:471.

mesmo quando a seleção é negativa existe uma variação uma vez que a manutenção da ordem anterior foi selecionada ao invés da integração do desvio⁸⁹. Esses elementos da unidade evolutiva são intensamente complexificados na situação das sociedades modernas caracterizadas, sobretudo, pela avalanche de possibilidades (alternativas) que não podem ser incorporadas ou realizadas. E estas não desaparecem simplesmente, continuam fazendo parte do mundo ambiente no qual parecem caber tudo que não adentra a diferença operada no interior dos sistemas. Eis aqui sempre à espreita o ponto de partida da teoria dos sistemas: a diferença entre sistemas sociais e mundo-ambiente dos sistemas. A função de cada subsistema (todos fazem parte do sistema social) é garantir sua própria autonomia interna não permitindo que o mundo exterior adentre seus limites e reconduza suas operações: essa possibilidade seria sua morte. Assim, a “normalização” e normatização do social na perspectiva sistêmica dependem do que toda tradição do pensamento social moderno considerou nefasto para as culturas humanas, ou seja, a distinção entre técnica e valor, entre procedimento e moralidade, entre código e razão substancial.

Reparem que a distinção não se estriba mais sob aquela entre racionalidades (instrumental ou substantiva). Luhmann esforça-se por manter a diferença entre sistemas e racionalidade, mas apenas enquanto um esquema de distinção possível, uma vez que a forma sistema/ambiente não se reduz a forma sistema/racionalidade; senão estaríamos ignorando a compreensão mais ampla e complexa que a teoria sistêmica desenvolve do mundo ambiente. Pode-se traduzir, de maneira mais direta, essa relação de dois lados entre técnica/valor a partir da comparação entre os processos evolutivos do amor romântico e a técnica. Posto que, tal como a técnica desacoplou-se das estruturas valorativas (concepções cosmológicas, religiosas e moralizantes) tornando-se uma técnica de comunicação ou uma “simplificação que funciona”⁹⁰, também o amor romântico desacoplou seu “código de comunicação generalizada” de contextos valorativos condicionantes, como os interesses familiares. Assim, a técnica tal como o amor romântico, a política, a economia, a educação, etc., procede por meio de seleção de possibilidades plurais senão não poderíamos inclusive conhecer sociedades minimamente coesas ou mesmo civilizadas. No caso do amor, a falência da comunicação e de seus códigos na seleção das possibilidades resulta em circunstâncias

⁸⁹“Toda variação traz forçosamente como consequência uma seleção. Ainda quando não tenha lugar uma seleção positiva acontece de todos os modos uma seleção, porque então a variação (ligada à operação) desvanece-se sem mudar as estruturas, deixando tudo tal como era e como é” (Luhmann, 2007:374).

⁹⁰Luhmann, 2007:414; Luhmann, 2006:135.

semelhantes àquela vivida por Don Juan⁹¹, cuja insatisfação e incompletude o aniquilavam. Portanto, a técnica é um importante operador da comunicação que perfaz a estruturação dos sistemas, fundamentalmente importante na evolução social, e, exatamente por isso, nada tem a ver com o caráter racional ou não racional das sociedades.

Dessa maneira, passa a segundo plano a clássica problemática da eleição dos meios para alcançar um fim (ou melhor, de um fim para os meios existentes), e perde também com isso o tão debatido debate da racionalidade intencional muito de seu significado. A preocupação por outras formas de racionalidade (descritiva, como em Max Weber, ou a comprometida, como em Habermas) perde igualmente importância. A forma da técnica perde, por conseguinte, sua propriedade característica de ser uma forma da racionalidade, não tendo então muito sentido opô-la a outras formas de racionalidade (isto é, sobre sua distinção determinativa). A técnica é uma instalação (eficaz, mais ou menos eficaz, ineficaz). A crescente utilização da técnica na sociedade moderna não implica, então, nenhum juízo acerca da racionalidade da sociedade (Luhmann, 2008:137).

Esse conceito de comunicação⁹² ao qual a técnica se liga distingue-se, profundamente, daquele conceito de comunicação empreendido por Habermas. Habermas é um pensador estritamente vinculado a chamada “virada lingüística” do século XX em que a linguagem e/ou a comunicação tornaram-se o elemento fundamental para as ciências bem como para a filosofia. Particularmente nesse pensador, a comunicação, mediante procedimentos generalizados do uso da fala e remissões ao mundo da vida culturalmente compartilhado, produz a possibilidade da sociabilidade, cujo relacionamento intersubjetivo é sua condição necessária. Em Luhmann as coisas assumem outra feição: a comunicação não se limita a produzir mensagem, amplia-se em torno da compreensão, ou seja, imprime uma compreensão sobre algo, ao (mesmo) tempo em que informa sobre algo. Antes mesmo de acontecer como embate discursivo, à maneira habermasiana, a linguagem é pré-definida. Pois, a comunicação é, por si mesma, a unidade dessas seleções: mensagem, informação e

⁹¹Luhmann, 2007:416; Luhmann, 2008:38.

⁹²Esse tema da comunicação, de ampla repercussão para ambas as teorias em questão e com um gradiente alto de complexidade, não será tratado de forma aprofundada nesse capítulo, pois será retomado no quarto capítulo quando da discussão da ideia de consenso e dissenso em Luhmann; ocasião em que retomaremos seu debate com Habermas.

compreensão; de maneira que, enquanto se atualiza, já produz sociabilidade, já pressupõe a convivência com outros, pressupõe a interação entre sistemas psíquicos (indivíduos concretos); sem que para isso seja necessário o “entendimento comunicativo entre as partes”, sem que seja necessário existir consenso. Diante disso, Habermas reage:

O complexo de problemas considerado até aqui refere-se, de modo geral, à dissolução empirista dos fundamentos supra-subjetivos dos processos de entendimento – o uso de expressões com significado idêntico e a formação de consenso sobre a base de pretensões de validade – a fim de neutralizar, com um conceito minimalista de linguagem, as estruturas da intersubjetividade linguisticamente gerada. A consciência individual e a sociedade só conquistaram a autarquia de sistemas particulares que podem constituir mundos circundantes um para o outro, se seu intercâmbio não é regulado por relações internas, logo, se a cultura, a sociedade e a pessoa não estão mais internamente entrelaçadas pelas estruturas do mundo da vida. Todavia, surge imediatamente um segundo complexo de problemas, assim que o primeiro é tratado, e é assegurada a premissa de que os sistemas psíquicos e sociais só se encontram de forma contingente e só entram no tipo de interdependências que resultam de relações externas (Habermas, 2000:530).

Habermas não deixa de ter razão, pois se sociedade e consciência estão em lugares separados, mantendo apenas relações externas (irritações recíprocas e eventualmente integrações de elementos), como então pensar na existência efetiva de culturas altamente complexas e densas sem que nenhum padrão normativo de sentido estabeleça o relacionamento interno e conduza ao consenso social? Isso talvez traduza a principal crítica de Habermas a Luhmann segundo a qual este último teria criado uma “engenharia social”⁹³ ao invés de uma teoria da sociedade, totalmente pautada em torno de mecanismos e objetivismos vazios. Com isso, pôde excluir qualquer estrutura normativa como médium das relações internas entre sistemas como possibilidade efetiva na qual se assentam as sociedades. Ainda que pareça apenas discordar de Luhmann, Habermas compartilha elementos importantes de sua concepção de modernidade, principalmente com a assertiva de que as sociedades modernas seriam

⁹³Habermas, 2000:532.

resultantes da diferenciação funcional e autonomização sistêmica⁹⁴; como também da derrocada da unidade moral conteudística. Todavia, Habermas é um racionalista que acredita que a modernidade também produziu um caminho contrário àquele caracterizado pelos sistemas sociais, ou seja, o caminho da racionalidade comunicativa, perceptível numa ética pós-convencional (sem conteúdo moral determinado) e no construto de uma esfera pública⁹⁵ como médium entre os sistemas e o mundo da vida. Essa esfera pública - ligada à esfera privada da família, ao circuito da amizade, etc. - teria como tarefa a tematização dos problemas e dos conflitos ínsitos no corpo social de maneira a que parte deles se eleve à condição de tema de preocupação da relação intersubjetiva e possa ser discutido com base em critérios universais de uma razão procedimental.

De fato, Habermas tem razão. Luhmann rejeita uma esfera pública nos termos acima apresentado, cujo espaço para os conflitos, as lutas, as diferenças, é amortizado em virtude da pré-condição do consenso. Mas consideramos que essa rejeição é plenamente sustentável, pois qual a produtividade efetiva de uma concepção que afirma ser a esfera do consenso atuante apenas no nível do procedimento e ser improvável no nível da facticidade? Isso significaria desconsiderar o contexto de estilhaçamento da ética e da racionalidade, ainda que se suponha, como o faz Habermas, uma racionalidade “fraca”, ou seja, que atuaria no nível dos procedimentos e não no nível dos conteúdos. Posto que, continua embalada na suposição de ideais éticos como: sinceridade, relação intersubjetiva, situação simétrica de reivindicação, etc. Por conseguinte, concordamos com a conclusão de Marcelo Neves⁹⁶ de acordo com a qual Luhmann não rejeita toda e qualquer ideia de esfera pública apenas aquela desenvolvida por Habermas; ao contrário, propõe uma esfera pública como “arena do dissenso”.

Essa leitura, perfeitamente plausível no contexto do livro “A Sociedade das Sociedades”⁹⁷, no qual Luhmann perfaz uma importante análise de temas, a princípio, espinhosos para qualquer teoria dos sistemas: as diferenças entre movimentos de protestos/sistemas, dissenso/consenso, centro/periferia, inclusão/exclusão, etc.; serve-nos para considerar como - a despeito do próprio Luhmann e, principalmente de seus

⁹⁴Habermas, 1987.

⁹⁵Habermas, 2003b.

⁹⁶Neves, 2008:131-136.

⁹⁷Publicada em sua primeira versão em alemão “Die Gesellschaft der Gesellschaft” em 1997, foi traduzida e publicada em espanhol pela editora Herder em 2007.

críticos – a teoria dos sistemas oferece-nos uma consistente e produtiva ferramenta conceitual para pensar em formas atuais de atualização da civilização. Pois, o que executa com a teoria dos sistemas é, na verdade, elevar à condição de ponto de partida positivo a conclusão negativa a que chegou grande parte dos teóricos da sociedade e da modernidade (Weber, Arendt, Adorno, Horkheimer, Habermas, e até certo ponto, Heidegger), ou seja, a de que a especificidade da modernidade em seu começo e a modernidade de sua atualidade é a preponderância de sistemas sociais autônomos, autoregulados e autopoieticos, desvinculados de qualquer padrão normativo e/ou valorativo.

Com isso, o que esses autores concebiam como uma existência social civilizada, isto é, orientada por valores éticos (liberdade, solidariedade, bem comum, responsabilidade, etc.) não têm lugar no âmbito das comunicações sociais sistêmicas, posto que, encontra-se apenas indicado no outro lado da forma (sistemas/ambientes) inacessível à perspectiva do cientista da sociedade. Lembremos que mesmo assim, o ambiente e suas infinitas possibilidades não deixam de irritar os sistemas e, principalmente, não deixam de constituírem-se em ameaça ao funcionamento adequado dos sistemas. Ora, ainda que não nos lembrássemos disso, o próprio conceito de diferença de Luhmann, em que supõe que o outro lado não tematizado é indicado, nos faz pensar sobre o “conteúdo” das indicações do mundo ambiente o qual, inclusive, supõe uma aproximação com o conceito husserliano⁹⁸ de mundo como horizonte de sentido – não exatamente subjetividades, como em Husserl – mas sistemas reagem e internalizam, ao seu modo, essas possibilidades de sentido. Por isso que é possível ler esse mundo ambiente como a esfera própria às lutas cotidianas, às disputas políticas, aos conflitos valorativos, para alcançarem à condição de norma geral e vinculante das sociedades.

Essa leitura - como foi dito, a despeito do próprio Luhmann porque considerou esse lado inacessível à sua observação – é plausível se confrontarmos o conceito de diferença de Luhmann com aquele desenvolvido por Derrida (2006). Neste último, a diferença vem acompanhada da desconstrução da noção moderna de centro mediante o qual a idéia de que o valor do centro deve ser afirmado, e sempre o é, pelo não-valor de seu oposto. Por isso, os binarismos (homem/mulher, Deus/diabo, natureza/cultura,

⁹⁸Husserl, 1984.

fala/escrita, etc.) que todo o pensamento ocidental entendia como possuindo valor e significado intrínsecos, são compreendidos a partir de sua diferença com o outro. Não há nenhum significado essencial, nenhuma verdade transcendente, nenhuma finalidade fundamental caracterizando esses pares, para Derrida⁹⁹. Ao contrário, estamos diante de construções culturais que sistematicamente foram concebidas como se verdades absolutas fossem.

Por diversas vezes Luhmann¹⁰⁰ destaca a similitude de seu conceito de diferença com o de *différance* de Derrida. Claro inclusive nesse breve arremate da concepção de Derrida. Contudo, se Derrida procede por meio da crítica desconstrutiva das autodescrições modernas como aquelas que fundam sistemas societários que se estendem a toda a vida em sociedade por meio de procedimentos e de regras pré-estabelecidas de ação funcional em virtude da valoração de certas possibilidades autodescritivas à custa da desvalorização de outras tantas, Luhmann parece esquecer-se disso à medida que tenta se autoproteger e proteger sua teoria na afirmação de que o outro lado indicado permanece enquanto “ponto cego” da diferença e disponível a outras observações que não, evidentemente, a observação de segunda ordem da ciência sociológica; possivelmente, à disposição das observações dos sistemas psíquicos. Esse relativismo de perspectiva que gera, necessariamente, paradoxos ou binarismos ou contradições ou conflitos (em si mesmos irresolvíveis), não recorre a nenhum consenso ou padrão de conduta normativo, mas a técnicas de resolução dos paradoxos decorrentes da situação de se saber qual das possibilidades de ação disponíveis e simetricamente fundamentais deve-se selecionar e decidir (lembrando que a seleção é já um fazer). Por exemplo, no direito o observador/operador do direito seria o responsável por, recorrendo ao código jurídico (clausura operativa) e às respostas internas às irritações do ambiente (clausura cognitiva), encontrar uma decisão para o paradoxo em questão. Sendo assim, não se age no vácuo absoluto do relativismo, mas ao contrário, o relativismo encontra seus limites no processo de produção - ainda que interna aos

⁹⁹“Externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência. E de qual ciência? De uma ciência que não mais pode responder ao conceito clássico de episteme porque seu campo tem como originalidade – uma originalidade que ele [Saussure] inaugura – que a abertura da “imagem”, que nele se dá, aparece como a condição da “realidade”: relação que não se deixa mais pensar na diferença simples e na exterioridade sem compromisso da “imagem” e da “realidade”, do “fora” e do “dentro”, da aparência” e da “essência”, com todo o sistema das oposições que aí se encadeiam necessariamente” (Derrida, 2006:41).

¹⁰⁰Luhmann, 1998:242; Luhmann, 2007.

sistemas decisórios - de programas, códigos, técnicas ou procedimentos (termo tão caro a Habermas) generalizados e, talvez se possa dizer, vinculantes das relações sociais. Mas também, esse sistema decisório, que seleciona possibilidades a despeito das outras, é um construto cultural e valorativamente condicionado, uma vez que decorre, como o próprio Luhmann atesta, do processo evolutivo da sociedade.

Isso porque, entender que a modernidade constituiu sistemas auto-regulados tecnicamente não significa que seu processo de constituição não tenha sido o resultado de embates valorativos e de conflitos de interesses, e ainda menos que sua constituição plenamente estabelecida signifique o desaparecimento desses embates. Ou seja, concordamos que a modernidade de fato inviabilizou a atuação de uma moral expansiva e condicionante dos ordenamentos sociais (estado, economia, ciência), cujos processos de autonomização se encontram plenamente desenvolvidos na atualidade. Mas isso não nos convida a separar esses ordenamentos (de estrutura técnica) do mundo das relações e interações sociais, das lutas culturais, políticas e éticas que perfizeram seu curso histórico e os tornaram possíveis. Essas ordens sociais e seus procedimentos técnicos constituem, de uma maneira muito precisa, um dos modos modernos a partir do qual o processo civilizatório ocidental se atualiza. Pois, como se constituiu o Estado moderno e seus procedimentos técnico-burocráticos se não em razão de lutas sociais, políticas e culturais inclusive sangrentas, no sentido literal do termo com todas as guerras deflagradas na Europa medieval e moderna? O que tornou possível a ciência moderna senão essas mesmas lutas empreendidas com o objetivo de responder a outras demandas civilizatórias: a razão? De maneira semelhante foram e são constituídos os outros sistemas societários, ou seja, tendo como prerrogativa básica serem os resultados estruturais da ação civilizatória dos seres humanos.

Ora, se Luhmann defendia que a característica predominante da civilização moderna atual seria a reunião de todos os tipos de sociedades em torno da sociedade mundial; então, decididamente, não pode contribuir com o objetivo central dessa tese: compreender as possibilidades de práticas civilizatórias nas sociedades ocidentais hodiernas. Posto que, seu conceito de sociedade mundial pressupõe a extinção das incontáveis diferenças existentes entre as sociedades em virtude do alcance global do funcionamento dos subsistemas sociais, fortemente orientado por procedimentos e técnicas, códigos e programas, destituídos de interesses e valores.

12. A “purificação” dos sistemas sociais: condição sine qua non da manutenção da ação civilizatória

Se o principal esforço analítico deste capítulo em curso era exatamente questionar certas concepções de modernidade que colocaram sua perspectiva crítica em xeque quando viram a modernidade como uma época dominada por uma razão bifurcada, por conseguinte não parece nem um pouco produtivo nos apoiar em uma teoria que amplia enormemente essa visão bifurcada, não apenas da razão e de seus modos de atualização, mas principalmente, das práticas sociais. Vimos que a tradição sociológica que começou com Weber, passou por Adorno e Horkheimer, até a geração de Habermas defendia que a modernidade iluminista e a modernidade de fins do século XIX e do início do século XX tornaram possível a separação entre a racionalidade técnica e a racionalidade valorativa, entre, portanto, a ação de sistemas societários e as práticas orientadas por valores, conflitos, interesses, combates. O que Luhmann mais acrescentou a essa concepção de modernidade - além, é claro, de reconstruir todo o âmbito da ciência da sociedade em torno de novos parâmetros científicos, de uma releitura da relação entre sociedade e seres humanos e de apontar como base dessa relação, a comunicação por procedimentos -, foi uma visão positiva dessa suposta situação das sociedades modernas como sociedades que se reúnem numa sociedade mundial. Ou seja, tudo que mais exasperava Weber, Adorno, Horkheimer, e Arendt: a superação das diferenças caracterizadoras dos seres humanos e de suas práticas, o soterramento da autonomia política, a ausência da liberdade. Para Luhmann, deixar essas prerrogativas humanas – diferenças, valorativas, autonomia e liberdade -, em seu lugar apropriado (no subsistema psíquico), e isso significa longe dos espaços de atuação dos sistemas societários, é condição sine qua non para o exercício de qualquer padrão civilizatório. Sob esse ponto de vista Luhmann se aproxima de Habermas – por vias diversas - uma vez que também este defendia essa separação entre a lógica sistêmica e lógica da racionalidade comunicativa como condição para o exercício do consenso civilizatório.

Diante disso, surge a pergunta: porque então dedicar tantas páginas ao estudo de sua teoria dos sistemas? Porque, entre os sociólogos atuais, Luhmann é aquele que mais se mantém nesse registro construído por essa tradição crítica da modernidade, iniciada por Weber. Mas, ao mesmo tempo, elaborou sua teoria totalizante das sociedades contemporâneas a partir de uma visão marcadamente pós-estruturalista, se por pós-estruturalismo entendermos um conjunto de autores que se reúnem em torno da crítica

ao humanismo, a relação sujeito/objeto, a centralidade da razão e outras características que compõem esse universo desconstrucionista e construtivista do pensamento atual. Por isso, não deixa de ser um autor importante para um estudo crítico da modernidade civilizacional porque, dentre outras contribuições analíticas, fez aparecer na própria dimensão da teoria da modernidade sistêmica, os elementos que a tornam uma estrutura perfeitamente passível de ser refeita, pois os sistemas sociais são constructos evolucionários e comunicativos que põem em ação procedimentos racionais de redução da hipercomplexidade gerada pelas sociedades modernas. E é exatamente essa situação de hipercomplexidade que impõe a condição permanentemente presente de modificação, de flexibilidade ou mesmo de completa redefinição do funcionamento dos sistemas, uma vez que, de um lado, apenas o procedimento se mantém como generalizado, mas o que é selecionado pelo procedimento é sempre contingente, depende de uma série de circunstâncias incontrolável; de outro, sempre existe a ameaça de que essa complexidade existente no ambiente dos sistemas possa invadí-los e reconduzí-los de outro modo ou ainda destruí-los de uma vez por toda. Por fim, o que desejamos guardar dessa teoria luhmanniana é o aprendizado de que a forma atual de constituição das sociedades não é o resultado de um processo teleologicamente planejado e nem tão pouco de dimensões futuras inexoráveis, mas sempre existe a possibilidade de atualizar-se em outra forma.

E a partir disso se pode dizer que Luhmann compartilha com Foucault e Latour essa compreensão de flexibilidade da forma das sociedades atuais, ainda que estes não sejam representantes típicos do pós-estruturalismo e mais que isso, ainda que estes não falem de forma, mas de “formas” das sociedades atuais. Porém, em ambos também vamos encontrar a ideia de que as formações históricas e sociais são contruídas, e são construídas com base em recortes contingentes e são passíveis de ser refeitas. O que denota uma das principais diferenças entre Latour/Foucault e Luhmann é o modo mediante o qual se operam os constructos sociais: nos dois primeiros são as relações de poder que os orientam e os mobilizam, já em Luhmann esse tema assume feições tão neutralizantes a ponto de desaparecer, posto que tudo que envolve o processo de construção, estruturação e estabilização dos sistemas sociais é depurado de valoração e interesse, ou seja, a comunicação, os códigos e os programas. Por isso, para entender como se constituem as práticas civilizatórias nas sociedades, Latour e Foucault serão contribuições fundamentais na argumentação, e Luhmann ajuda-nos nessa empreitada

inicial de crítica às concepções de sociedades modernas como aquelas que resultam de certo processo universalizável e irrevogável da razão.

Nesse sentido, o que estamos tentando dizer é que o conceito de prática civilizatória do qual partimos pressupõe uma crítica à centralidade da razão que Luhmann, nesse sentido, contribuiu. Mas também pressupõe que, ao invés de pensarmos o processo de construção das práticas como resultado do plano da razão devemos pensá-lo como efeito das relações de poder e das lutas de resistência ao poder, e nesse caso são principalmente em Latour e Foucault que podemos encontrar elementos que sustentem essa hipótese. Porém, antes de nos acercarmos da exposição analítica desse conceito, que se dará no último capítulo, será preciso buscar um conceito irmanado de processo de racionalização, isto é, o conceito de processo de civilização, que será tema do capítulo seguinte. Adiantamos que esse conceito é-nos de grande ajuda porque trás elementos fundamentais dos processos históricos e sociais efetivos que ficam de fora com a centralidade que o conceito de racionalização ocupa nas teorias da modernidade de Weber a Habermas. Dentre esses elementos, desejamos destacar pelo menos um: entendemos que o processo civilizatório, com tudo que ele tem de não-linear e não-planejado, comporta orientação ética e, mais especificamente, orientação ético-política.

Mesmo sabendo que essa afirmação pode acarretar certo desconforto ético, pois uma enxovalhada de elementos anti-éticos ou mesmo anti-civilizatórios (descivilizatórios) poderiam ser mobilizados na crítica dessa vinculação entre processo civilizatório e ética: violência, guerra, interesses individualistas, projetos expansionistas, que a história tanto ocidental quanto oriental foi profícua em nos apresentar. Veremos mais a frente que não é possível estabelecer um ordenamento civilizado sem que seu outro (incivilizado) compareça de maneira evidente, uma vez que é inerente à sua própria constituição existencial. Porém, retomando a indagação anterior, se olharmos a questão sob a ótica da diferenciação entre racionalização e civilização, atenuaríamos essa dificuldade. Ora, um conceito sobre uma coisa não é concebido como um absoluto em si mesmo, mas como nos ensinou Weber e tempos depois Derrida, sempre em relação a outro. O que se marca na relação em questão é o aspecto ético que caracteriza o processo civilizatório e que nem sempre caracteriza o processo racionalizante. Defendemos inclusive que essa peculiaridade ética se mantém mesmo quando se revela sob formas que a negam e que a recusam. Por isso, também é possível defender que o processo civilizatório comporta o processo de racionalização.

Isso porque, o significado de ética do qual partimos refere-se às práticas que pressupõem valores e que são mobilizadas necessariamente por coletividades: ações que se coordenam entre si, que se dão na relação com outras ações, que se constituem entre homens, como entende Hannah Arendt e como entende Foucault.

SEGUNDO CAPÍTULO:

CIVILIZAÇÃO SEM RAZÃO, RAZÃO SEM CIVILIZAÇÃO: A CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO MODERNA

1. Introdução ao capítulo; 2. Processo civilizador: o acontecimento do sentido e o discurso racionalizante/antropologizante; 3. A ambigüidade do processo civilizador ocidental; 4. A centralidade da ambigüidade civilizatória e seus herdeiros; 5. A internalização civilizatória do habitus da descivilização: o processo civilizador alemão; 6. Percursos e recursos do processo civilizatório: poder, conflito e resistência; 7. O sonho da reconciliação romântica x perda da significação da ambigüidade civilizatória; 8. Discutindo uma polêmica: universalização cultural e relativismo cultural; 9. Alternativas à polêmica: a supressão do “direito sagrado” à origem; 10. Ato fundador da civilização: a ética da elevação e da secessão; 11. A impossibilidade de defesa do Estado-nação como mediação civilizatória; 12. Civilização e unilateralização valorativa; 23. A recusa da compreensão “naturalizada” de formações sociais: o acento nas relações de poder.

1. Introdução ao capítulo

As análises empreendidas no capítulo anterior tentaram mostrar o foco racionalista e racionalizante¹⁰¹ das concepções de modernidade de Weber, Adorno, Horkheimer e, sob ressalvas, de Hannah Arendt. Essa perspectiva dominante de análise resultou na conclusão segundo a qual as sociedades modernas seriam caracterizadas, sobretudo, pelo desaparecimento das diferenças valorativas, das lutas culturais e dos embates

¹⁰¹ Não faz sentido refazermos essas análises, muitas das quais sofreram de excesso de generalização em virtude da necessidade de se ter uma visão mais completa de autores e teorias que se dedicaram a esse tema. Deve-se dizer, inclusive, que talvez nenhum tema tenha sido mais recorrentemente estudado do que o tema da modernidade nas ciências sociais e na filosofia. Parece existir tal premência na compreensão desse tipo de sociedade que se deslindou desde pelo menos o século XVIII em certas localidades da Europa, que, no calor de seus primeiros e decisivos acontecimentos políticos, econômicos e culturais, já se elaborou uma tendência interpretativa que, em terras francesas, deu-se o nome de Iluminismo, e, em terras alemãs, de Esclarecimento. Impressionantemente, nem mesmo o momento de crítica pessimista aos devaneios racionalistas que se propagaram nas ações práticas de transformações sociais em redor do mundo pôde frear o interesse científico e filosófico pelo tema; mas foram essas ações que mobilizaram ainda mais o estudo dos tempos modernos enquanto tempos de racionalidade e racionalização. No entanto, o começo do século XX das guerras e dos regimes totalitários fez com que seus teóricos acordassem definitivamente do “sono dogmático da razão” no qual esta, exatamente por ser ela mesma, poderia legitimar projetos amplos e universalistas de domínio da natureza interna e externa porque, ao final de tudo, a humanidade chegaria ao patamar mais alto de realização material e simbólica. A ação de “acordar desse sono”, diante dos apelos prementes e inegáveis da realidade, mobilizou uma parte considerável dos sociólogos e filósofos ao procedimento de crítica exaustiva da razão, de maneira a encontrar em suas dimensões e facetas, as explicações para seus produtos históricos. Têm-se, então, a consecução de momentos fundamentais para o pensamento e para a ação humana quando se concebe a necessidade de rever a própria conceituação da razão e, por conseguinte, de todos os domínios que dizem respeito ao humano. Esses momentos, no entanto, não geram sempre produtividade crítica, mas ao contrário, reverberam numa crítica relativista cujo próprio sentido de crítica já não tem mais sentido, posto que, perderam-se os parâmetros possíveis para a crítica: tudo vale, tudo é texto, etc.

político-discursivos da esfera sistêmica, mas também da esfera da vida pensada em termos mais gerais. Ou seja, a tragédia da cultura revelaria o impacto da racionalização sobre os processos ético-civilizatórios que devem perfazer o percurso da convivência humana em sociedades, independentemente se se trata de contextos sociais, funcionalmente diferenciados e culturalmente plurais.

Dessa conclusão, ficam de fora Habermas e Heidegger, não exatamente porque elaboraram premissas explicativas mais consistentes para pensar e resolver essa situação, mas porque, ao contrário, se de um lado Habermas direcionou seu potencial analítico para a recuperação do projeto inacabado de racionalidade, ignorando sua própria crítica da razão moderna totalitária na constituição de metacritérios, consenso universal, ética pós-convencional como balizas reguladoras das interações sociais; de outro, Heidegger elaborou, até certo ponto convincentemente, uma recusa da prerrogativa da racionalidade sobre outras formas fundamentais da existência, levando a reboque a destruição da filosofia do sujeito e a pretensão de fundação de grandes narrativas. Porém, a alternativa a esse mundo esvaziado de pretensões racionalizantes e universalistas seria a retomada do “outro da razão”¹⁰², ou seja, o irracional. Pois, como caracterizar admoestações como: escuta do ser, pastoreio do ser, destino, etc. senão como processos que a razão moderna deixou para trás em virtude de tratar-se de sua negação, seu outro, o irracional?

Ainda que Heidegger tivesse clareza da precariedade analítica da razão moderna, elaborando um dos mais fecundos conceitos do pensamento filosófico e social da contemporaneidade¹⁰³, não escapou à tentativa de encontrar um lugar e um acesso privilegiados bem como de apontar quais seres humanos seriam devidamente privilegiados para acessar o modo de existência mais fundamental e simultaneamente mais elementar porque transcenderia às circunstâncias acachapantes das conquistas da modernidade. Se já sabemos que praticamente toda modernidade atualizou-se pela via do privilégio: o privilégio da racionalidade em face da irracionalidade, do lugar

¹⁰² Acreditamos que a crítica que Habermas faz à Nietzsche pode ser aplicada a Heidegger, principalmente o Heidegger da virada linguística. Habermas, 2000.

¹⁰³ Heidegger é um dos mais importantes pensadores do século XX porque, dentre outras razões, elaborou uma dura crítica à racionalidade moderna a partir de seu conceito de destruição da metafísica segundo o qual o ente assumiu, ao longo dos séculos, o lugar do Ser; assumindo, assim, contornos de fundamentação última da história. Na época consagrada à modernidade, o ente em questão era a razão. De forma que, toda a modernidade bem como todas as épocas da história, são construções com base no que, a cada tempo e lugar, considerava-se o fundamento absoluto das coisas. Esse conceito resultante dessa crítica é o de diferença ontológica. Ver: Heidegger, 1995.

universal como espelho dos outros, do absoluto à custa do relativo, da necessidade a expensas da contingência, etc., a conclusão heideggeriana seria um passo atrás na tentativa de pensar em formas atuais de interação civilizatória.

Com isso não se quer dizer que a civilização, pensada em seus termos próprios, ou seja, enquanto processo histórico, não tenha sido, como enfatiza Norbert Elias¹⁰⁴, decorrente de necessidades de distinções e privilégios; ou ainda não tenha sido uma luta ensandecida pela verticalidade de posições, como compreende Sloterdijk¹⁰⁵; nem tão pouco que não tenha sido a história do autodisciplinamento seletivo de condutas de vida, como a entendeu o Foucault¹⁰⁶ da ética. Entretanto, o sentido que o termo privilégio assume nas concepções desses autores escapa a determinantes racionalistas e/ou irracionais na medida em que pressupõem construtos éticos, políticos e culturais.

Como veremos logo mais, civilização tem um sentido muito mais amplo que a racionalização à medida que incorpora no seu escopo de ação: evolução, racionalidade, acasos, processos, irracionalidade. Ou seja, o conceito de civilização é sempre relacional na medida em que opera com a diferença e não com a identidade: aquilo que é afirmado em uma de suas partes é negativamente valorado em sua outra parte, mas sem que suas outras partes apareçam como “os outros”, “os excluídos”, “os atropelos” em um plano linear e unidimensional. Civilização é um processo histórico e, enquanto tal, é um fazer e afazer de acasos e retrocessos, de idas e vindas, de contingências e coerências, de maneira que seu horizonte de sentido se mantém ainda que mais por coincidências de ações do que propriamente resultante de planos racionais. A afirmação de que a civilização pressupõe um sentido não quer dizer que este carregue, necessariamente, significados últimos ou significados normativos. Mas que em momentos “improváveis” ou não-planejados o sentido histórico pode, efetivamente, encontrar seu referencial normativo, passando a discriminar o adequado do não adequado para a sua condução. Diante disso, parece impor-se a questão: como a civilização pode ter um sentido ético se sua história, em grande parte de seus contextos de atuação, foi e é uma história na qual a violência, a dominação de humanos sobre humanos, as guerras particularistas, fez-se o tempo todo presente? Essa é uma questão para a qual

¹⁰⁴ Elias, 1993.

¹⁰⁵ Sloterdijk, 2009.

¹⁰⁶ Foucault, 2011.

praticamente toda a história do pensamento humano (religiões, éticas, filosofias, ciências, etc.) tentou encontrar respostas, portanto, não pretendemos enfrentar esse nível de complexidade apontando qual seria a resposta mais adequada. Mesmo porque a discussão sobre a possibilidade do processo civilizatório acontecer sob premissas significativamente éticas pressupõe certa compreensão nominalista da história¹⁰⁷, certo entendimento de que o sentido “estruturante” da história é imprevisível. De qualquer sorte, o interesse dessa pesquisa, como já explicitado anteriormente, é menos pretensioso uma vez que se pretende compreender como é possível pensar, no contexto das sociedades contemporâneas, em ações civilizatórias.

Evidentemente que, explicitar o que entendemos por modernidade (ou sociedades modernas) e o que consideramos ser uma ação civilizatória apresenta-se como prerrogativa analítica necessária para a argumentação em curso. O capítulo anterior constituiu-se em uma importante incursão nessa primeira prerrogativa e já no fechamento da discussão confrontamos as teorias da modernidade de autores como Weber, Adorno, Horkheimer, Habermas, Arendt e até mesmo Heidegger com a teoria dos sistemas de Luhmann. Mesmo sabendo que essa escolha analítica poderia incorrer em incompreensões, principalmente em virtude dos preconceitos humanistas e racionalistas que pesam sobre Luhmann¹⁰⁸, ensejamos exatamente retrair a teoria dos sistemas em face de seu principal opositor teórico, isto é, Habermas, para destacar seus elementos produtivamente consistentes para efetuar uma crítica consistente às concepções racionalizantes de modernidade. Luhmann, é bom lembrar, retirou os seres humanos e suas ações (inclusive éticas) do lado que interessa aos sistemas da sociedade, do lado que diz respeito ao cientista social, do lado no qual as comunicações se dirigem. Como então seus arremates podem nos ser úteis para esse objetivo específico? Porque também não devemos esquecer que a relação entre sistemas/ambiente é intextrincável e insuperável, não existe um sem o outro, por conseguinte, não existem sistemas societários sem as lutas culturais, os conflitos valorativos, as disputas políticas que caracterizam seu mundo ambiente enquanto “arena do dissenso”, portanto, constituição de sentidos, horizontes de possibilidades, em última instância, civilizatórios. Nesse capítulo seguinte, empenhar-nos-emos na explicitação do conceito de civilização do qual partimos a partir de autores como Freud, Marcuse, Elias, Foucault e Sloterdijk.

¹⁰⁷ No sentido sob o qual entendia Weber e Foucault a história, ou seja, como resultado de acontecimentos surpreendentes e de acasos absolutamente imprevisíveis.

¹⁰⁸ Luhmann, 2007.

Hannah Arendt em seu livro “A Condição Humana” recolhe do mundo ocidental da década de sessenta os feitos da técnica e seus ensejos para o futuro: da ida do homem a lua às tentativas em curso de produção do ser humano em laboratório. Essas demonstrações parecem reconstituir a condição peculiar ao ser humano: a de ser um “filho da natureza” e atualmente pretender a autocriação de si mesmo. Se se confirma essa tendência da autonomização da técnica moderna em face das condições existenciais do ser humano, o resultado seria desastroso para o próprio andamento do processo civilizatório. Essa reflexão não apenas introduz a análise que a autora faz no resto do texto sobre o esfacelamento da ação e do pensar em troca da proeminência do trabalho laboral, repetitivo e instrumental, mas dota de sentido “a própria finalidade da análise histórica [que] é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno” (Arendt, 1997:14).

Talvez devêssemos considerar que, se a finalidade da pesquisa histórica é a reconstituição da alienação, então, ou o resto da história em que não acontece como alienação não é digna de ser investigada ou a história de ponta a ponta é o desenrolar da alienação. Mas é a própria Hannah Arendt quem nos fornece um claro retrato de um tempo no qual o mundo ocidental conheceu plenamente o contrário da alienação: a técnica como produção e criação e a ação de homens livres. É ela que nos ensina que aquela forma de relação e de ação política que se desenvolve entre os gregos e continua de maneira diferenciada entre os romanos, compõe um processo construído sob os auspícios de suas práticas culturais. Por isso, trata-se de uma característica peculiar a essas culturas em face de outras culturas que não desenvolveram o conjunto simultâneo e contingente de contextos necessários para o acontecimento da ação política. Esse modo de pensar e de agir da era greco-romana revela muito do significado de sua cultura, assim como a perda da proeminência do pensamento e da ação política na modernidade em função do domínio da técnica, antes de ser alienante ou redentora, abre para a possibilidade de compreensão do sentido da civilização atual.

Introduzimos esse capítulo com Hannah Arendt porque em seus textos se mesclam, de maneira consequente, dois processos irmanados na configuração histórica da técnica moderna: o processo civilizatório e o processo de racionalização. Desejamos enfatizar as diferenças, mesmo que sutis, entre esses processos que se perdem diante da concepção, predominantemente, antropologizada e humanista da técnica. Em Arendt, por exemplo, pode-se perceber que o nascimento da ação no mundo antigo está

vinculado à ideia de construção, de algo que acontece como resultado de práticas culturais, como a atualização consequente do logos, pois a política não é um dado da essência humana, mas ao contrário, é uma coisa que se dá entre os homens. Ora, esses arranjos são de natureza civilizatória e de natureza racional porque entre os gregos antigos não havia a distinção entre pensar e agir. Isso acontecia porque o que se concebia como logos (traduzido posteriormente como razão) era a capacidade humana de descortinar ou descobrir a verdade das coisas; e seu modo de atuação eram as atividades cotidianas. Sendo assim, certos fins éticos e políticos compuseram o nascer grego, expandindo-se para a era romana, do processo civilizatório ocidental.

Sabemos, paradoxalmente, que o processo de racionalização se articulou e se consolidou na modernidade com a separação desses pólos da condição humana (pensar e agir): o agente, subjetiva e intersubjetivamente, concebe planos para sua ação. O ato de racionalidade é medido mediante o grau de planejamento, ou seja, quanto mais se tem sob controle a relação entre meios/fins mais racional se caracteriza a ação. O que sobra como recurso civilizatório que pode ser mobilizado pelo agente encontra-se sob o domínio do irracional porque é da alçada dos valores. Esses valores são irracionais não porque foram elaborados por agentes individuais em suas ações individuais, na verdade é o resultado das práticas culturais historicamente constituídas. A esse conteúdo valorativo a fenomenologia chamou de mundo da vida, ou seja, um repertório variado de recursos que são mobilizados pelos agentes para suas ações e inter-relações. Mas a princípio, e isso é muito mais claro para Weber do que na fenomenologia de Husserl, não existe um plano racional de orientação para o ato subjetivo de escolhas de valores e nem tão pouco é possível determinar quais seriam os mais apropriados e quais não seriam. Mesmo quando agentes se orientam por valores e não exclusivamente pelo agenciamento de meios/fins, como aconteceu com a comunidade calvinista que escolheu o valor da salvação para conduzir sua conduta de dedicação ao trabalho, a consequência mais imediata foi o voltar-se para si mesmo, desenvolvendo a atitude de domínio racional do mundo com total indiferença em relação a esse mundo. Ou seja, o tipo de racionalidade prática (junção entre racionalidade formal e substantiva) visualizada por Weber desenvolveu-se plenamente no cultivo da individualidade, na medida em que essa individualidade religiosa dominava instrumentalmente o mundo e simultaneamente o rejeitava enquanto possibilidade de estabelecer com ele qualquer relação ética. Em face também dessa conduta, esse mundo instrumentalmente

construído sobrepujou as potencialidades criativas e valorativas do homem contemporâneo, engendrando a já tão repetida situação aventada por Weber: a inexorabilidade do processo de racionalização e a gaiola de ferro.

Assim, se o que predomina na racionalização moderna é seu tipo específico de formalização da ação, ou seja, o planejamento e a padronização segundo meios/fins à custa de seu viés valorativo é possível dizer que o processo de racionalização iniciado pelos gregos antigos e com culminância na modernidade caminhou a passos largos do processo civilizatório. Por isso, reafirmamos uma de suas principais diferenças, ou seja, a civilização é uma atividade que demanda, necessariamente, a junção entre pensar e agir, ou seja, um determinado modo de se autoconceber como dessa ou daquela maneira que é atualizado na prática. Não nos esqueçamos que civilizar além de ser um ato que se rompe com o já estabelecido, inclusive entendido como até o momento o mais valorativamente adequado modo de ser e de se viver, também é uma atividade interna de culturas que se constituem a partir de práticas cotidianas do que é considerado como o diferenciado, o melhor, o mais eticamente apropriado. Evidentemente, sem que essas práticas obedeçam a qualquer planejamento pré-formatado ou que acatem às novas regulações disponibilizadas por instituições sociais independentes do controle humano, paradoxalmente, acreditamos ser mais adequado chamar de coincidências históricas que dotam de um novo sentido determinadas práticas culturais. Exemplo disso é como, segundo Foucault, a compreensão civilizatória e filosófica do grego antigo (muitas vezes, inclusive, identificam-se) de “cuidado de si” é concebida a partir de uma noção pré-filosófica encontrada tanto na Grécia antes do advento do logos quanto em outras culturas: o cultivo de práticas de si para alcançar a verdade¹⁰⁹.

2. Processo civilizador: o acontecimento do sentido e o discurso racionalizante/antropologizante

De qualquer maneira, a questão aqui em destaque é que o processo civilizatório é um processo de sentido, e aqui entendemos sentido na acepção deleuziana¹¹⁰, ou seja, como aquele conjunto de significados produzidos no entrecruzamento dos corpos, das práticas cotidianos, nos encontros e desencontros de ações, sem pretensões imediatas com essencialismos ou universalismos; apenas dão nomes que ocorrem contingentemente

¹⁰⁹ Foucault, 2011- “A Coragem da Verdade”.

¹¹⁰ Cf. Deleuze, 2003.

entre os seres envolvidos. No entanto, ainda que seu processo de produção seja contingente, isto é, constituiu de tal maneira, mas poderia ser de outra, não significa dizer que não tenha durabilidade, não permaneça como orientação de outras relações contingentes e que não ocupe vazios de sentido ainda não preenchidos. Se assim for, também o processo de racionalização demanda a produção de sentido, ou seja, a operação que se alinha entre o real e a proposição (o já estabelecido como verdade).

Em algum momento do texto weberiano, encontramos alusões semelhantes a essa ideia, quando nos lembra que a história é construída sob a possibilidade sempre iminente de emergirem acontecimentos que a redefinam e que a reconstituam a partir de outras bases de sentido. Mas, e aí encontra-se seu limite, esses acontecimentos assim que se rotinizam perdem esse caráter porque se fixam em estruturas e abandonam o movimento que é próprio a produção de sentido. Na verdade, a reconstrução do processo de racionalização ocidental apresentado por Weber e outros autores como Arendt, Adorno e Habermas, é a história da rotinização, da formação de estruturas, de padronizações, especialmente o momento em que a racionalização se expande de maneira ampla para todas as esferas de ação. Essa racionalização, que se padroniza, anula o que mais parece importar a esses autores: a possibilidade dada ao animal superior que é o homem de, eventual ou mesmo conscientemente, produzir sentidos segundo sua própria vontade livre. Weber se ressentia do avanço da racionalização técnica porque o homem passou a ser conduzido por escolhas normativas que não as tomou livremente; Arendt também nos lembra o quanto o homem moderno encontra-se submerso no seu desejo de domínio e expansão técnica; Habermas reage contra a colonização do mundo da vida; Adorno e Horkheimer fazem notar que a alienação e a irracionalização são constitutivos do próprio processo de racionalização, enfim, esses autores se reúnem diante da impossibilidade moderna de produção de sentidos já que a racionalização escapou ao controle do homem.

Existe, nesse sentido, um alinhamento antropológico nas formulações sobre racionalização que acaba por revelar certo comprometimento com a própria auto-descrição que a modernidade tem de si mesma e que orientou, substancialmente, as chamadas ações de domínio do mundo e processos civilizatórios expansionistas: subjetividades pensantes, senhoras de si e senhoras do mundo. Com isso, perde-se a viabilidade crítica desses processos, uma vez que se mantém atrelada aos componentes que ensinam a crítica, por conseguinte não se compreende que se trata de um dos traços

fundamentais do modo de ser e de agir de um tempo e que de nada adianta tratá-los como entidades metafísicas ou situações ineludíveis. Por que, de qualquer sorte, não parece factível a situação de máquinas dominando homens, mas a situação em que homens foram conduzidos pela vontade de dominar a natureza e constituir um mundo artificial, um mundo de máquinas. Como lembra Heidegger, as máquinas em si mesmas têm alto teor de destruição, mas com a condição de que sejam mobilizadas por tal autocompreensão destrutiva de mundo. E é isso que desejamos recuperar com algumas visões específicas do processo civilizatório ocidental, ou seja, como se formou, que tipo de relação e qual contexto histórico produziu esse modo de ser paradoxal da civilização ocidental.

Antes, porém, é preciso recuperar a diferença entre a produção de sentido do processo de racionalização e o processo civilizatório, de maneira a demarcar a posição teórica a qual nos filiamos. Falávamos acima que a racionalização também pressupõe acontecimentos inesperados os quais dotam de sentido um fenômeno, mas que em algum momento se tornam rotinas ou padrões sociais. Nas análises sobre o processo civilizatório, essa ocorrência de padronização, normatização, habitus (nos termos de Norbert Elias), traduz exatamente o momento em que as consciências individuais e coletivas, as ordens sociais, internalizam a conduta racionalizada. Talvez seja essa a diferença fina entre racionalização e civilização: a civilização compõe um processo mais amplo porque pressupõe todos os arranjos e desarranjos práticos e teóricos para que a racionalização se complete em termos de confecção de padrões e de internalização desses padrões. Nesse sentido, nos aproximamos da definição de Freud que demanda da racionalidade condições efetivas para sustentar o paradoxo que há em cada indivíduo e que é constitutivo do acontecimento primevo da civilização: o paradoxo entre o racional e o irracional, o civilizado e incivilizado. Mas também fundamenta as intervenções filosóficas de Nietzsche segundo as quais a história da cultura humana é a história de dominação, violência, sofrimento, como condicionantes do estabelecimento da cultura civilizada.

A prerrogativa de tomar o processo civilizatório como uma atividade mais ampla e de alguma maneira mais complexa do que o processo racionalizante, não significa que trazemos à baila, como diferenças correspondentes, a separação consagrada pelo romantismo alemão - mas também por Adorno, Weber, etc. - entre Kultur e civilization. Pois, se limitamos o processo civilizatório ao processo de formação, cultivo de si

mesmo e dedicação às atividades intelectuais: artísticas, literárias, científicas, perdemos outro aspecto da condição humana que é da alçada de sua realização política, social e material. Ocorre-nos que, a reivindicação romântica dessa diferenciação traduz um retorno ao elogio platônico da esfera da contemplação mais do que da esfera da ação humana. É, na verdade, o elogio da saída do mundo diante da percepção inevitável de que o mundo real não corresponde aos ideais de uma vida cultivada, às potencialidades do homem e à sua essência criativa. Adotamos a premissa de que o processo civilizador engloba todas as atividades da condição humana, mesmo porque, se quisermos apreender o sentido ético de sua trajetória (produto de atividade coletiva) é possivelmente mais no seu conjunto activo do que no seu conjunto contemplativo que se revelará de forma mais clara.

3. A ambigüidade do processo civilizador ocidental

Freud e Nietzsche compartilham a visão de que o processo de fundação da civilização ocidental não foi e nem poderia ser o resultado apenas de um processo de auto-formação das individualidades humanas. Para eles, toda ação de civilização tem sentidos múltiplos e contraditórios. É uma ação de rupturas com o já estabelecido, de desconstrução do já organizado, mas também de construção do ainda não pensado e não vivido, de renovação do antigo inóspito. Independentemente se a ação parte de dentro quando nós mesmos promovemos a ruptura ou se desde fora quando o outro nos assalta sem consentimento; se a ação é pela via da disciplina e do suave cultivo do espírito a partir dos quais germinam indivíduos e espaços elevados, se a ação é pela via violenta do adestramento que produz indivíduos e espaços especiais. De qualquer maneira, civilização é sempre uma ação que invoca a autopercepção da superioridade, a potência do ordenamento ou da formação do ainda não que será no futuro. Uma demonstração do quanto essa concepção de civilização faz sentido é o fato de que a guerra constituiu e constitui, em geral, em um dos meios mais usados e eficazes dos processos de instauração da civilização. Assim, na percepção de Nietzsche e Freud, o ato constitutivo da civilização sempre toma de assalto e estabelece seu outro, o incivilizado, o bárbaro, o descivilizado por onde quer que passa e se efetiva.

(...) a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma

maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: claro está a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. (...) Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (Nietzsche, 1998, 74-5).

“Ela nos despe das camadas de cultura posteriormente acrescidas e faz de novo aparecer o homem primitivo em nós. Ela nos força novamente a ser heróis, que não tem conseguem crer na própria morte; ela nos assinala os estranhos como inimigos cuja morte se deve causar ou desejar; ela recomenda não considerar a morte de pessoas amadas. Mas a guerra não pode ser eliminada; enquanto as condições de existência dos povos forem tão diferentes, e tão fortes as aversões entre eles, há de haver guerras” (Freud, 2010:246).

Para a compreensão dessa ambigüidade do ato civilizatório Freud nos ajuda sobremaneira quando em “Totem e Tabu” (1996:145), texto no qual discute a origem primitiva da civilização moderna, afirma que o ato civilizatório é constitutivamente violento. Para instaurar as leis, as instituições, a cultura foi preciso um importante acontecimento: o assassinato do pai todo-poderoso que submetia todos a seu próprio desejo pela associação dos filhos descontentes. Com a morte do legislador absoluto, foi estruturada uma sociedade em que todos partilhavam do poder; e para evitar que algum dos membros quisesse ocupar a função paterna, foi produzido um Totem que reverenciava continuamente a morte do legislador e lembrava a todos as condições em que foram criadas a sociedade. Para Freud, então, uma culpa primordial estruturou o psiquismo dos indivíduos e seus mecanismos de interdição: por gerações, os indivíduos desejam a morte do pai, mas são interditados pela lei do super-ego.

Assim, contra a centralidade moderna na consciência, Freud reestrutura o psiquismo humano em torno de três instâncias fundamentais: id, abrigo do desejo e das pulsões de vida e de morte; super-ego, na qual vigoram os imperativos das interdições; e o ego, responsável pela negociação entre o que é desejado pelo id e o que é

permitido/não permitido pelo super-ego. Essa negociação intermitente, extenuante e nem sempre prenhe de positivities, caracteriza o estado conflituoso da subjetividade moderna. Nesse sentido, o que originariamente caracteriza a subjetividade é o que podemos chamar de incivilizado, pois é todo desejo, anseio, ação, pensamento indiferente ao controle civilizatório. A saída dessa condição de subjetividade dominada por suas pulsões instintivas (sejam Eros ou Tânatos) até alcançar o campo coletivamente partilhado da civilização, engendra um profundo e insuportável mal-estar.

Para Freud, todavia, existem pelo menos dois importantes problemas nas exigências que a civilização moderna colocava para os indivíduos. O primeiro que ele discute em seu texto “Totem e Tabu” sobre a origem da civilização moderna, é o fato de que a modernidade concebeu a base da civilização a partir de um erro: positivou o estado de racionalidade à custa da negatividade do estado de irracionalidade. Isto é, a relação entre civilização e barbárie passou a ser considerada a partir da oposição cultura e natureza: o que é civilizado é culturalmente desenvolvimento, bom e superior, mas o que se encontra em estado de natureza é bárbaro, incivilizado, inferior. Toda tradição européia de expansionismo e colonialismo foi legitimada por esse jogo de linguagem. Mas Freud desconstroi essa concepção na medida em que inscreve a origem da civilização a partir de um ato incivilizado/bárbaro: o assassinato do pai impiedoso, ainda que este pai representasse a condição de incivilização. Aqui destacamos a contribuição de Freud para o entendimento do termo civilização, pois quando se recusa a sobreposição da civilização como cultura e da barbárie como natureza, se recoloca sobre outros patamares o que é civilizado. No universo civilizado cabem o natural e o cultural, o irracional e o racional, o incivilizado e o civilizado, senão toda história da civilização parece incongruente já que praticou inúmeras guerras bárbaras e violentas.

O segundo problema é analisado nos textos em que Freud nos fala sobre a moral sexual civilizada e o mal-estar que essa moral produziu para o psiquismo. Os discursos da modernidade anunciam uma ética de repressão da realização da libido sexual em nome dos ideais do progresso tecnológico e social, da família nuclear, do bem-estar das instituições. Todos são coagidos, interna e externamente, a inibirem o imperativo do seu desejo em nome da civilização. Freud chama esse processo de sublimação, ação na qual se desloca a energia sexual - e na modernidade o deslocamento se dá em toda sua extensão - para atender às demandas da cultura. Sendo assim, a sublimação é uma das principais técnicas de repressão que se tem notícia na psicanálise freudiana, tanto sob

seu aspecto mais padronizado das atividades cotidianas quanto em seu aspecto mais elevado que são as atividades intelectuais e artísticas. Parece que também Freud não escapou à dicotomização do trabalho moderno que vamos encontrar em Marx e Hannah Arendt como uma das principais causas da alienação do homem. Mas ainda que, segundo Freud, a sublimação intelectual forneça uma satisfação mais tangível do que a sublimação do trabalho fabril, por exemplo, de qualquer maneira a supressão dos instintos é somente aparente, pois a energia despendida em todas as atividades extenua de tal maneira os indivíduos a ponto de se tornarem neuróticos. A condição de empobrecimento interno, que levou ao adoecimento da neurose, é um estado de normalidade nas sociedades modernas civilizadas; ou seja, antes desenvolver as doenças nervosas que de alguma maneira mantém-nos no mundo do que desenvolver as perversões que nos retiram do mundo na medida em que existiríamos à deriva dos padrões comuns.

Esse quadro, rapidamente apresentado, induz Freud a se perguntar se o preço pago pelos indivíduos para desfrutar da convivência civilizada tem sido satisfatoriamente compensado? Responde: “Devo confessar-me incapaz de contrapor corretamente os ganhos aos prejuízos, mas poderia oferecer maiores argumentos à causa das perdas” (Freud, 1976:201). Esse não é mais o Freud do nascer, simultaneamente, repressor e libertador da cultura, que destacou o sentido positivo das técnicas de repressão dos instintos e nem mesmo é aquele que se entusiasmava com as possibilidades de realização humana resultantes da sublimação criativa¹¹¹. Mas o Freud que reconhece que o preço pago pelos indivíduos modernos à civilização foi alto demais.

É aquele pensador da cultura que parece esquecer que antepôs o totem do pai assassinado como emblema do ato civilizatório ao invés da lei racional e que nos alertou para a possibilidade do retorno do reprimido¹¹², mas nem mesmo essa análise realista pôde se furtar ao pessimismo. Pois o avanço crescente da civilização impôs outras condições e outros mecanismos de inibição dos desejos. A racionalização é esse elemento fundamental nesse momento, uma vez que constitui estruturas sociais de repressão (Estado, ciência, etc.). Ora, o fato da racionalização oferecer as técnicas de repressão individual (ego) e social (super-ego) não significa que encontra nela mesma o

¹¹¹ Freud, 1969a.

¹¹² Para Freud, o conteúdo instintual reprimido retorna a parte inconsciente e pode, assim, ser de novo despertada.

fim ao qual se dirige tanto esforço e desprendimento; este se encontra na dimensão específica da decisão racional pela associação fraterna e nas motivações coletivistas e pacíficas que a orientaram. No entanto, os indivíduos modernos não sabem mais porque racionalizam suas condutas, uma vez que, segundo Freud, o sentido da civilização se transmutou numa ética autocentrada no eu, ou seja, em substituição à associação fraterna que culminou no ato civilizatório tem-se nos tempos da razão tecnológica, a exaltação do narcisismo. A impossibilidade de realização do imperativo do desejo e o convite das instituições e esferas de conhecimento para a prática do narcisismo, engendraram indivíduos capazes de atos de extrema violência e crueldade.

Em seu ensaio “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915), escrito no auge da Primeira Guerra Mundial, Freud demonstra toda sua desilusão com o futuro da civilização. Diante de todo avanço tecnológico, da produção científica e cultural, de instituições políticas fortalecidas que caracterizavam, já a essa época, as principais nações beligerantes (França, Inglaterra e Alemanha) não se poderia esperar que resolvessem seus conflitos mediante meios tão incivilizados. Enquanto apresenta sua desilusão, Freud aponta para um dado fundamental no processo civilizatório: os povos primitivos respeitavam muito mais à vida e à morte do que os povos considerados civilizados que abandonaram a prática civilizada do respeito ao outro em nome da prática da violência. A perda do sentido do outro e a fixação em si mesmo que caracterizou a civilização europeia contemporânea produziu tal situação de barbárie que a guerra passou a ser praticada como valor em si mesmo e não apenas como meio que eventualmente se lança para resolver conflitos.

Lembre-mos quanto Freud apostou no investimento individual para o progresso civilizatório. Para ele, a constituição e a manutenção do processo civilizatório exigem a ação de racionalização, ou seja, a atividade incessante do indivíduo para refrear, conter e redirecionar as demandas pulsionais (Eros e Thanatos), em todo caso refratárias ao controle. Ora, diante do quadro da civilização ocidental revelado pela 1ª Guerra Mundial, encontramos indivíduos extenuados pelo recalçamento racionalizante sem, entretanto, a contrapartida prometida no contrato civilizatório: sistemas de segurança física e simbólica, direcionamento ético para as relações intersubjetivas, asseguramento da vida, etc. Isso porque, ainda que o contrato firmado em “Totem e Tabu” tenha sido entre irmãos e que um Estado dele não provenha diretamente, não descaracteriza o aspecto político aí em curso. Permanecem as mesmas dimensões

contratuais referidos por Hobbes na medida em que investe o acontecimento de três elementos importantes: a lei instaurada, a troca da liberdade ilimitada pela liberdade normativa e a fundação de uma associação política. É em Kant que vamos encontrar um dado interessante desse sistema de troca contratual: quando o estado político deixa de cumprir sua parte no acordo, os indivíduos podem recuperar seu direito de tudo querer e tudo poder. Em Freud essa possibilidade parece se atualizar a revelia de suas expectativas de que a pulsão de morte pudesse ser, produtivamente, recalcada em nome da lei civilizatória. De fato, parece que são os recentes acontecimentos que o atordoam e o fazem escrever linhas tão desoladoras em textos como “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (2010).

Esse tom trágico também é evocado por outros pensadores da cultura que, como ele, capricharam na tinta escura de seus escritos e não enxergaram meios de superação das contradições da modernidade. Nietzsche foi um dos primeiros a apontar a morte de deus como um dos principais acontecimentos da modernidade: o desaparecimento dos valores éticos significou o desaparecimento de regulação dos acontecimentos e das providências da racionalidade. Max Weber também tratou, de maneira enfática, do processo concomitante de desenvolvimento da racionalidade técnica à custa do enfraquecimento da racionalidade substantiva. Foucault, no campo do poder, anunciou a profusão de micro-poderes condicionando as ações humanas. Muitos outros poderiam ser aqui citados com discursos próximos ao discurso freudiano da modernidade, todavia, existe nesse discurso freudiano um elemento que nos interessa particularmente: se ele compartilha com muitos pensadores o significado extraordinário que a morte de Deus ou a morte do legislador absoluto teve para o processo de fundação da civilização moderna, Freud em sua época revelou e extraiu conseqüências do modo como esse legislador foi morto: um ato de violência, uma guerra instaurada, um crime praticado. Ou seja, desde seu começo, a civilização moderna é cravejada pelo seu outro, é constituída pelo incivilizado e pelo bárbaro. Além do que defende que “a guerra seja a continuação da política por outros meios”, uma vez que a tragédia na cultura exige que a guerra resolva os conflitos quando a palavra já não tem força suficiente.

Se Freud, contudo, nos brinda com uma concepção mais consistente e coerente da civilização porque percebeu a ambigüidade inerente ao processo de civilização e não se deixou levar pela centralização da racionalidade, limitou-se a analisar as condições trágicas da cultura deixando de lado proposições efetivas. Quando vemos de perto os

mecanismos de saída dessa condição de sofrimento e de mal-estar, encontramos apenas o Freud terapeuta de indivíduos e não aquele que denunciou o estado de incivilização da civilização ocidental. Pois, a terapêutica da psicanálise baseia-se no método de autoreconhecimento do indivíduo segundo o qual este reconstitui sua história na tentativa de familiarizar-se com a rede peculiar de crenças e desejos que o animam e o configuram, engendrando uma auto-imagem de si, toda ela particular e contingenciada.

Assim, a forma encontrada por Freud para escapar às patologias causadas pela profunda ambigüidade do processo civilizatório e racionalizante é de natureza meramente individual; não apenas porque se dá no universo psíquico do indivíduo, mas principalmente por caracterizar um processo que apenas contribui socialmente de maneira indireta. Isto é, mediante o processo de transcendência da esfera irracional (desejante, insatisfeita, passional, etc.) para a esfera do autoconhecimento racional e da sublimação. Diga-se de passagem, a sublimação opera, segundo Freud, na dimensão elevada, civilizada, racional do ser humano na medida em que seus produtos conformam e informam o mundo cada vez mais produtivo e criativo. Todavia, nada é mais contingente do que a atividade da sublimação à medida que demanda uma estrutura psíquica bem como social que forneça as condições práticas e culturais adequadas à sua atualização. Apenas alguns têm a diferenciação, o talento e dispõem de condições sociais efetivas para o trabalho da produção literária, científica e artística. Por conseguinte, se Freud destaca a importância da Kultur para fins civilizatórios, também destaca seu alcance social limitado, portanto, seus resultados são igualmente parciais.

Em todo caso, sentimo-nos individualmente sobrecarregados de responsabilidades com Freud: tivemos que desenvolver práticas cotidianas de controle de nossos próprios desejos em prol da promessa de um “mundo melhor”, e tudo que temos diante de nossos olhos é: a normalização das neuroses e a sensação desesperante de Sísifo. Depois de constatada a situação de descivilização, barbárie e irracionalização que caracteriza as sociedades modernas, é ainda sobre o indivíduo que recai o peso da recuperação dos aspectos nos quais o mundo civilizado era o “melhor dos mundos possíveis”. Mas a desilusão que prostrou até mesmo alguém como Freud para quem as perdas individuais compensariam os ganhos coletivos do processo civilizador, expandiu-se tão rapidamente quanto a racionalização técnica, de maneira que atualmente se pergunta em nome de quê se deve ainda fazer exercícios de contenção das pulsões. Em nome de quê não sabemos ao certo, mas talvez possamos encontrar no

pressuposto de que “esse é o mundo que se tornou possível”, elementos para motivar-nos para os exercícios civilizatórios. Pois, se partimos de um mundo ideal cuja estrutura tenha afugentado “irracionalidades de quaisquer espécies”, bem como a emergência de atos incivilizados ou descivilizados, qualquer resultado civilizatório positivo parecerá demasiado pequeno diante do que poderia ser considerado “ideal”.

Não se pode ignorar a percepção aguçada de Freud, compartilhada por Weber, de que a ambivalência caracteriza fundamentalmente o processo civilizatório e racionalizante do mundo ocidental. Ou seja, constitutivamente racional e irracional, civilizatório e incivilizatório. Esse passo analítico é prenhe de consequências porque permite entender esses processos como sendo, individual e coletivamente, um esforço de contenção das demandas postas pelo irracional. Isto é, a autocontenção e o recalçamento não são orientações apenas impostas de fora, foi antes um processo de internalização da conduta racionalizada e civilizada que, se passou pelo crivo das decisões individuais ou pelas coincidências históricas, não importa muito.

4. A centralidade da ambigüidade civilizatória e seus herdeiros

O que interessa é como essa teoria articula os processos de civilização e de racionalização, contribuindo enormemente nas principais teorias posteriores sobre o tema. Pois, podemos encontrar a teoria da repressão civilizatória tanto em Norbert Elias que mantém com Freud uma relação de quase continuação, mas com a diferença de que se detém mais nas instâncias do super-ego do que nas instâncias do ego e do id. Em Marcuse, na medida em que esse autor recorta a temática da repressão sob o prisma marxista das sociedades moderno-capitalistas. Mas é em Foucault que teremos um viés crítico dessa perspectiva freudiana, uma vez que relaciona intimamente as formas históricas de disciplinamento das condutas às formações do poder. Parece-nos um considerável avanço em relação à psicanálise freudiana porque situa o processo civilizatório, necessariamente repressor, não apenas na dimensão das lutas internas, mas principalmente, na dimensão das lutas históricas, políticas e culturais que perfazem a amplitude e a ambivalência que o próprio Freud reclama para a caracterização da civilização. Foucault, na verdade, tenta responder a pergunta sobre em nome de quê os modernos se sujeitam ao disciplinamento? Nunca foi e muito menos é em nome de ideais coletivistas - como de certa maneira pensou Freud com seu contratualismo iluminista -, mas ao contrário, em nome da vontade de poder que, ao invés de

desaparecer com a racionalização das condutas, atualiza-se plenamente nos vários momentos estruturantes do processo civilizatório. Essa demanda crítica também existe no pensamento sloterdijkiano, uma vez que retoma, sob o mesmo conceito nietzscheano de vontade de poder, o processo civilizatório ocidental. Assim, a “vontade de ser grande” é constitutiva das principais épocas estruturantes de ideais civilizatórios, o que mudam são as motivações que mobilizaram e mobilizam os indivíduos para a busca incessante pelo “grande”. No entanto, Sloterdijk, filho de outra época, afasta-se da crítica denunciante - do poder dominador do Estado, da ciência médica, etc. -, que tanto acompanhou as investigações de Foucault até boa parte de sua vida intelectual, mas isso não o faz um intelectual que contribui positivamente para o pensamento propositivo sobre os tempos atuais, permanece entre uma crítica e outra; mas quando ameaça transgredir esse estado de coisas é uma retomada de um tímido habermasianismo que se tem como resultado.

Freud, em “O Futuro de uma Ilusão (1927/1969b)” e em “O Mal-estar na Civilização (1930/1969b)”, renuncia claramente ao estabelecimento da diferença entre cultura e civilização. Por razões que se articulam mutuamente: a primeira diz respeito ao caráter universal da estrutura psíquica humana, ou seja, independente da origem espacial e temporal bem como de suas condições sociais e culturais, os indivíduos são constituídos pelo inconsciente, de longe o mais refratário a qualquer ideal civilizatório. Segundo, civilização seria o processo no qual e pelo qual os indivíduos transcendem essa sua condição natural e animal para um mundo construído pela repressão paulatina de seus instintos inconscientes. Terceiro, esse mundo civilizado está longe de consistir na “coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos possuir, e que caminho conduzirá a ápices de perfeição inimaginada”. Dessa maneira, se queremos uma avaliação negativa ou positiva da qualidade de civilização que o Ocidente produziu, não é em Freud que encontraremos com facilidade; na verdade, por essas razões apresentadas, e mais ainda, pela crítica que o fez reconsiderar se a submissão do princípio de prazer (Eros) ao princípio de realidade (civilização) tem sido recompensada devidamente. Além, evidentemente, de sua análise refletir uma inflexão muito mais profunda no indivíduo do que nos processos externos nas culturas ou entre as culturas. Tudo isso leva Freud a desconsiderar a viabilidade intelectual e mesmo social de denominar uma civilização mais superior, mais desenvolvida ou mais perfeita que as demais. E nisso concordamos com Freud, porque se buscarmos na história os ganhos efetivos advindos

dessa premissa iluminista de que determinada civilização comportaria o ideal de perfeição, ficaríamos estarrecidos com o que se pode fazer em nome dessa metafísica da superioridade, ou numa perspectiva reversiva, em nome da metafísica da inferioridade. Veremos o quanto e como, segundo Norbert Elias, essas duas metafísicas são atuantes no processo civilizatório ocidental, particularmente como se articularam no caso alemão.

Norbert Elias segue a compreensão freudiana de um processo civilizatório marcado por ambigüidades. Seus ensaios mais programáticos, “Processo Civilizador I e II”, expõem o modo como, do século XI ao século XIX, desenvolveu-se, sobretudo na Europa, “uma paulatina modelagem da sensibilidade e do comportamento humanos” a partir do processo de racionalização das condutas, de uma crescente interdependência funcional e de um controle dos afetos. Se ficarmos apenas com esses ensaios, constaremos que Elias (1898-1990) viu muito aquém do que Freud, pois teria continuado apenas o que já estava anunciado no conceito freudiano de inibição do imperativo do desejo. Porém, Elias dedica-se já nesses ensaios, mas principalmente em ensaios mais monográficos como, “Os Alemães”, a investigar o motor fundamental do processo civilizador: o Estado racional-moderno que monopoliza o poder e a violência. A consequência daí decorrente é principalmente: o desarmamento dos indivíduos e dos grupos, por conseguinte, uma pacificação generalizada dos costumes (Elias, 1997:162).

Tornamo-nos mais civilizados e pacificados, diz nos Elias, porém não se quer dizer que realizamos de uma vez para sempre a paz perpétua. Muito ao contrário. Elias faz uma crítica impiedosa ao pensamento social que desde Hobbes até Habermas, considera-se a violência como um estado contrário à paz, associando-a a situação de anomia ou de desregulamentação passageira. O que está na base dessa compreensão é a vinculação entre ciências sociais e uma determinada concepção de Estado como Estado-nação. A sociologia, especialmente, reduziu seus conceitos ou os referenciou a essa figura histórica como se fosse a própria identidade e, enquanto tal, estável das sociedades modernas. Essa centralização da nação que caracterizou o establishment da sociologia até Parsons com ressonâncias ainda hoje, promoveu equívocos teóricos e práticos incomensuráveis, pois, se para franceses como Voltaire ou alemães como Kant, o termo civilisation e Kultur¹¹³ significava modos de autocompreensão, totalmente

¹¹³Elias, 1994.

mutáveis, em que se deslinda, nos termos de Elias, o “eu-e-nós-imagem” (Ich-und Wir-Bild) e o “eu-e-nós-ideal” (Ich-und Wir-Ideal) das classes médias burguesas intelectualizadas¹¹⁴. Isto é, determinados grupos em determinada época têm determinada autopercepção de si mesmos cuja imagem se torna ideal para todos. No entanto, isso é fortemente alterado quando essas classes se tornam o estrato social dominante e suas perspectivas de si mesmas se tornam igualmente dominantes; daí o sentido do que é civilizado ou cultivado é transmutado para uma situação de estabilidade em que o we-ideals se torna we-images.

Assim, os interesses, as visões de mundo e os valores são incorporados e confundidos com a idéia de Estado-nação com suas fronteiras claramente delimitadas e permanentes. Excluiu-se o movimento próprio ao processo civilizatório e desfez-se sua unidade: começou-se a separar o que é específico de nações civilizadas do ocidente de outras formas de organização social; bem como o sentido universal de civilização e cultura se dilui na idéia de que existem tantas culturas quanto existem Estados nacionais. Transplantando essa crítica de Norbert Elias, talvez possamos entender porque o mundo ocidental moderno se fixou durante tanto tempo no ideal de racionalidade positiva e generalizada, porque até hoje é tão recorrente as tentativas de negar que a irracionalidade também conduz ou é o resultado de processos sociais.

Desde os modernos Estados nacionais, as diferenças e os conflitos aparecem como um estado negativo que é necessário ser superado para que sobrevenha o estado idealmente perfeito da sociedade politicamente pacificada e socialmente igualitária. Na esfera política, por exemplo, muitos defenderam que: quando instalado um Estado nacional juridicamente estruturado que monopoliza o uso da violência, cujas relações inter-estatais são diplomaticamente pacíficas, suas lutas sociais ou culturais são resolvidas no interior da representação política ou na esfera da acomodação de direitos e deveres para todos; a prática da violência de qualquer natureza, principalmente, a violência política seria uma eventualidade ou mesmo uma excrescência passível de ser superada. Isso decorre de uma auto-compreensão de si mesmos dos europeus como o grupo humano que possui a civilização como uma segunda natureza (Elias, 1997:275). Pois, um grupo social de cultura tão elevada, de alta racionalização tecnológica e

¹¹⁴Elias, 1997:148.

científica não poderia cometer atos tão bárbaros quanto aqueles cometidos pelo nacional-socialismo.

E aqui estamos claramente no domínio do processo civilizatório alemão no qual, lembra-nos Elias, foi de ponta a ponta caracterizado pela confluência de eventos contingentes, inexplicáveis do ponto de vista de uma racionalidade planejada. Inclusive, a característica determinante do processo civilizador na perspectiva freudiana, sua ambivalência estruturada através de “contingências”, transforma-se, nas mãos de Elias, em uma poderosa ferramenta crítica dos processos culturais e societários. Pois, o que torna possível “destrinchar desenvolvimentos no habitus nacional alemão que possibilitaram o violento surto descivilizador da época de Hitler, e apurar as conexões entre eles e o processo, a longo prazo, de formação do Estado na Alemanha” (Elias, 1997:15), é a recusa elisiana de uma história que progride sempre em direção ao melhor, como se obedecesse a um plano pré-fixado racionalmente. Ao contrário, a história da civilização humana é constituída por uma série de acontecimentos ocasionais que dão sentido aos padrões sociais (externos) reconhecidos no habitus (“o saber social incorporado” pelo indivíduo).

Com isso, Elias não nega a influência dos aspectos econômicos e políticos, tais como a crise de 1929 e o intenso conflito de classes daí decorrente. Mas acredita que também esses aspectos seriam mais adequadamente entendidos se vinculados às histórias específicas das sociedades que, evidentemente, resultam de um amplo processo de formação. Em “Os Alemães”, Elias recua da caracterização das tribos situadas a oeste do Rio Elba até a tomada de posição de destaque no contexto da Europa com a fundação do Sacro Império Romano-Germânico no século X. Mas essa proeminência político-cultural não tardou a enfraquecer porque enquanto Estados vizinhos tornavam-se monarquias pacificadas e unificadas, o Sacro Império tornou-se um celeiro de disputas e conflitos internos. Essa situação parecia pronta para ser revertida com a vitória sobre a França na guerra franco-prussiana no século XIX; a unificação dos estados alemães acontece nesse período. Se a unificação teve um saldo positivo, a continuação, segundo Elias, da monarquia absoluta representou a decisão do Kaiser pela entrada na Primeira Guerra Mundial sem a devida averiguação se a Alemanha teria condições de vencer caso os Estados Unidos compusessem o grupo dos aliados. Dessa guerra resultou o sentimento generalizado de humilhação imposto pelo Tratado de Versalhes.

5. A internalização civilizatória do habitus da descivilização: o processo civilizador alemão

Essa reconstituição histórica, narrada em detalhes por Elias, apenas ganha um acento diferenciado quando ele observa as consequências desse processo no âmbito da formação do habitus alemão. Sua noção de habitus permite apreender fenômenos sociais em suas dimensões ambivalentes já que, sob o impacto da psicanálise freudiana, significa a construção estruturante que resulta do processo conflituoso da inibição dos instintos constitutivos da personalidade. Sendo assim, o habitus parece ser uma categoria com mais consistência analítica que o tipo ideal weberiano porque, ao contrário desse último, não se mantém limitado ao acento específico de um elemento a despeito de outros, visto que carrega uma maior flexibilização do modelo. Contudo, as diferenças entre indivíduo e sociedade se perdem no caminho, assim como o necessário distanciamento científico do fenômeno estudado porque pressupõe o mesmo método de anamnese freudiana, isto é, trazer à consciência acontecimentos esquecidos sob forte resistência da estrutura psíquica. Essa resistência, deve-se lembrar, advém dos conflitos que se estabelecem entre a repressão dos instintos e o que se tem como resultado dessa repressão, no caso aqui em discussão, a formação do habitus. Assim como Freud nos alertava para a emergência do retorno do reprimido, uma vez que nem todo conteúdo pulsional era recalado, Elias detém-se na possibilidade efetiva de emergência de surtos coletivos de irracionalidade. É possível supor, nessa medida, as dificuldades daí resultantes, pois se colocar em prática esse procedimento com indivíduos já é bastante complicado, como então restabelecer a memória de acontecimentos históricos e ainda derrotar a resistência interna da própria história em deslindar os aspectos mais significativos?

Elias parece não ter dificuldades com essa tarefa de recomposição do habitus, pois é com base nele que nos oferece uma compreensão peculiar da emergência do nacional-socialismo alemão com ênfase na violência descivilizadora da “prática da solução final do problema dos judeus”. Elias acredita que é possível, por conseguinte, empreender uma análise das estruturas sociais (sociogênese) mediante a reconstituição do habitus de seus membros (psicogênese). Em sua época, mas ainda atualmente, essa empresa está longe de dominar o cenário acadêmico; parece mais apropriado, pelo menos na sociologia, partir do que o próprio Elias chama de uma “concepção estática

dos fenômenos psíquicos”¹¹⁵ do que considerá-los produzindo, ainda que contingentemente, uma estrutura sujeita à mesma ordenação dos fenômenos sociais¹¹⁶. Nesse sentido, temos três consequências importantes: em primeiro lugar, refere-se à maneira como indivíduos se comportam e apreendem esse comportamento, é fundamental para a formação de um habitus – vimos como esse habitus tem uma dimensão flexível, comportando as particularidades variadas de seu psiquismo. Em segundo, se é assim, ou seja, se se pode entender o processo de formação do Estado nacional-socialista como resultante de uma espécie de biografia de uma nação, a priori é possível dizer que essa teoria de fato comporta todas as ambivalências constitutivas dos processos histórico-sociais: racionalidade e irracionalidade, civilização e incivilização, cuja trajetória, conseqüentemente, é marcada por desvios e descontinuidades. Por último, embora se refira à dinâmica contingente de sua formação, tanto interna quanto externa, exclui o relativismo analítico assim como histórico que informam as teorias atuais sobre processos culturais. Em sua correspondência com Benjamin, Elias¹¹⁷ reforça o que já se pode perceber nos seus textos, ou seja, que existe claramente um ordenamento alinhavando o múltiplo, o diverso e o ambíguo da vida social.

Diante disso, pergunta-se como se estabeleceu o alinhamento entre a formação do habitus e as peculiaridades da sociedade alemã? A formação da sociedade alemã em contraste com outras formações sociais, como a França, a Inglaterra ou mesmo a Rússia, orientou-se pela fragmentação. Por isso, a auto-imagem que caracterizava essa época era de que o povo alemão seria, em si mesmo, refratário à unificação. Essa ausência de identificação inculcava na percepção de seus membros, de um lado, uma profunda baixa auto-estima e de outro, a espera de um suposto líder soberano para impor a coesão.

Esse estado de coisas, que caracterizou os séculos XVII e XVIII, tem sua configuração alterada com dois importantes acontecimentos: o processo de unificação tardio, segundo Elias¹¹⁸, de seus territórios e a vitória na guerra franco-prussiana. Após, então, 1871, outro sentimento coletivo se instala no interior da sociedade alemã em formação, isto é, o sentimento de grandeza segundo o qual a Alemanha teria um lugar

¹¹⁵Elias & Benjamim, 1938: 181.

¹¹⁶Idem.

¹¹⁷Elias & Benjamin: 179.

¹¹⁸“E como a etapa de integração nacional nos territórios alemães e a correspondente ascensão da Alemanha à categoria das grandes potências ocorreu tão tarde, a população estava com pressa” (Elias, 1997:166).

de destaque no contexto europeu e que era preciso ocupá-lo o quanto antes. Elias visualiza esse Ich-und Wir-Bild como Ich-und Wir-Ideal, nas mudanças que ocorreram nos códigos de conduta das principais classes sociais em disputa. Mesmo com a unificação política e com o processo de desenvolvimento econômico industrial que Alemanha assistia, é ainda a nobreza que mantinha o controle político à custa do papel secundário desempenhado pela burguesia¹¹⁹. Assim, passo a passo alteraram-se os códigos sociais que caracterizam a burguesia nas suas diferenças com a aristocracia; de maneira que essa classe começou a adotar um ethos guerreiro que já compunha o ethos aristocrático.

É impressionante como as várias facetas dos processos históricos se misturam em Elias: estruturas, acontecimentos históricos, canções populares, sentimentos coletivamente repartidos, etc. Enquanto existe uma tradição sociológica que nos convida a separar esses fenômenos (macro e micro), outra vertente ainda mais escolástica sugere que os fenômenos micrológicos¹²⁰ não sejam considerados, como por exemplo, os textos filosóficos e literários. Elias, porém, deseja ocupar-se das nuances que sempre escaparam à ciência da sociedade, com o objetivo de apreender a inteireza de seus objetos de estudo, de modo a apanhá-los em sua ambigüidade constitutiva. Por isso, a filosofia nietzscheana¹²¹ é fonte de informação porque deu vazão a esse momento alemão de justificação da vontade de poder e da violência. Tantos textos produzidos e tantas discussões entabuladas sobre o alcance político e ideológico de seu livro “Vontade de Potência”, para servir nos “Alemães” de documento histórico do processo de “romantização do poder” do ethos burguês.

Parece-nos ser uma interpretação que tem amplo alcance se lembrarmos que acontece, entre esses fenômenos díspares, uma confluência de percepção de si e de mundo. Por conseguinte, uma história de vida dos membros de uma sociedade se “materializa” em estruturas sob condições necessariamente recíprocas. Não existe um “idealismo inócuo”, mesmo quando a análise dos conflitos políticos e econômicos entre as classes pretende destacar o habitus que orienta e constitui-se nesse momento de enfrentamento. Esse estado de coisas somente tem sentido quando se depreende a caracterização dos anos 20 na Alemanha nos quais se esbarram tanto a ascensão da “direita

¹¹⁹Elias, 1997:166.

¹²⁰Freyre, 1992.

¹²¹Idem, 167.

antidemocrática” e o nacional-socialismo quanto a vitória dos bolcheviques na Rússia, como contextos que facilitaram, substancialmente, a ascensão de Hitler e do rearmamento da Alemanha, que contava com a condescendência dos países aliados. Por conseguinte, uma conjunção histórica aliada à formação de um habitus peculiar tornou possível o Estado Nacional-Socialista e sua política posterior de “solução final para o problema judeu”. A experiência descivilizadora perpetrada pelo Nacional-Socialismo alemão foi resultado de um processo de formação do Estado que desde seu começo esteve mesclado com vários elementos estranhos à civilização. Três deles merecem destaque: a permanência e o aperfeiçoamento dos duelos que, em grande parte de outras nações européias já estavam perdendo sua força, assumiu grande destaque na formação da sociedade alemã; os ideais nacionalistas que foram assimilados pelos mais variados grupos sociais e que se reproduziam a partir da literatura e do pensamento alemão de modo geral; por fim, esses ideais nacionalistas estavam ligados à ideia principal de que o povo alemão tinha um passado de “glória” a ser recuperado. Elias, por exemplo, analisa o termo Reich para significar o Estado alemão quando outras nações (França e Inglaterra) já tinham incorporado a noção de República, a Alemanha mantinha a noção de Império. Com isso, Elias parece repartir todos os horrores descivilizatórios daí decorrentes entre a forma civilizatória interna e externa dos alemães. Reproduziremos uma passagem longa que revela claramente sua compreensão de como se estrutura a simultaneidade entre a civilização e descivilização:

Se investigarmos as condições numa sociedade em que formas civilizadas de comportamento e de consciência começam a dissolver-se, veremos, uma vez mais, algumas etapas desse trajeto. É um processo de brutalização e desumanização que, em sociedades relativamente civilizadas, requer um tempo considerável. Em tais sociedades, terror e horror dificilmente se manifestam sem um processo social bastante longo, durante o qual a consciência se decompõe. Na tentativa de entender o surgimento da violência nua e crua como objetivo social, com ou sem legitimação estatal, as pessoas usam com muita frequência diagnósticos estáticos e métodos de explicação a curto prazo. Pode haver certa pertinência nisso quando não se está realmente interessado em encontrar explicações mas, antes, em questões de culpa. Nesse caso, é bastante fácil descrever a barbarização, a descivilização, e também a própria reserva e o

comportamento civilizado de cada um como expressão de uma decisão pessoal livremente escolhida. Mas tal diagnóstico e esclarecimento voluntarista não nos leva longe (Elias, 1997:180).

Dessa maneira, o sucesso do nacional-socialismo de Hitler em face de outros grupos que mantinham semelhanças com esse projeto político descivilizatório, como o Freikorps, não se explica pela caracterização peculiar da personalidade do homem Hitler, mas ao contrário, pela forma ambígua com a qual o processo de civilização foi atualizado na Alemanha. Para Elias, as experiências descivilizatórias não são engendradas “magicamente”, isto é, não irrompem sem que um processo formativo as conceba e as torne possíveis. Vimos como Freud, mesmo quando estabeleceu o ato civilizatório como constitutivamente incivilizatório, se surpreendeu e se desiludiu com os horrores a que assistiu com a Primeira Guerra Mundial, mas também com uma faixa de tempo em que a Segunda Guerra Mundial era gestada. Elias não parece surpreso e nem desiludido quando retoma o processo civilizador alemão, e pelo que analisa da violência que é sistematicamente produzida posteriormente no mundo pós-guerra, também não se surpreenderia com as guerras das últimas décadas. Para Elias, o mundo anteriormente em guerra que se recuperava das perdas humanas, materiais e econômicas, estruturava-se em torno de um novo ethos psicossocial de violência. Se o que colaborou para a formação da violência nacional-socialista foram grupos paramilitares dominados por ideais nacionalistas e imperialistas, o mundo posterior a Segunda Guerra conta também com seus grupos paramilitares espalhados pelos quatro cantos do mundo, em geral, motivados por ideais revolucionários que acreditam poder superar os processos descivilizatórios mediante atos de extrema violência. Por conseguinte, não se iludia com o futuro da civilização, não acreditava que fosse possível restabelecer os ideais civilizatórios de inibição dos impulsos instintivos de conquista unilateral do mundo por meio da violência. Como também os ideais civilizatórios de diferenciação, de cultura elevada, de inibição de afetos, foram tão deturpados por nações que acreditavam representar unilateralmente esses ideais, que Elias não parecia compelido a conclamar ao mundo, especialmente ao mundo ocidental, que os restabelecesse como solução para seus complexos conflitos.

Não se pode ignorar que esse método de análise dos fenômenos sociais incorpora problemas no registro mais amplo das sociedades porque, de certa maneira, os acontecimentos microsociais são destacados à custa da secundarização dos

acontecimentos macrosociais. Elias, em geral, escapa a esse limite quando, por exemplo, ressalta a influência da desintegração política do processo civilizador alemão sobre a formação de sua auto-percepção gravitando entre o sentimento de inferioridade e de superioridade. Mas a ênfase é sempre sobre como os processos psíquicos fomentam os processos sociais, pois se efetivamente a relação fosse de intensa reciprocidade, poderia ter inserido o acontecimento do totalitarismo alemão no contexto comparativo de outros totalitarismos ocidentais, especificamente o comunista. A afirmação de que a implantação do comunismo na URSS teria legitimado um *habitus* alemão anti-democrático e anti-comunista parece referir-se a uma questão mais lateral do que central diante das diversas possibilidades comparativas que esses eventos oferecem aos estudiosos de processos modernos descivilizadores. Entretanto, a grandeza da teoria elisiana encontra-se em duas premissas que embasam a nossa visão de civilização: a primeira é a recusa do relativismo atual que supõe existirem tantos processos civilizatórios quantas sociedades existirem sobre a face da Terra. Vimos como Elias associa isso a confusão, operada especialmente pela burguesia moderno-ocidental, entre auto-imagem de uma nação e o processo civilizador em sua perspectiva universal. As nações, as sociedades ou as culturas apresentam, cada qual a sua maneira, seu modo próprio de conduzir a forma de civilizar. O processo civilizador alemão, embora com todas suas peculiaridades, atualizou-se em torno da forma ocidental de civilização segundo a qual uma paulatina introjeção dos sentimentos de nojo e de vergonha em seus costumes foi acompanhada pela formação racionalizante de estruturas sociais coercitivas. Isso pressupõe, segunda premissa, uma compreensão ambígua do processo civilizatório o qual comportaria, simultaneamente, tanto a produção histórica de técnicas que se aglutinam em torno de formas permanentes de civilização, quanto nas diversas maneiras de atualização dessas formas que dependem de acasos e devires, que podem refazer o curso do processo civilizatório.

Diante disso, é possível perceber um movimento ambíguo na formulação elisiana na medida em que, de um lado, destaca as particularidades¹²² do processo civilizatório alemão que produziram a situação extrema de descivilização, mas por outro lado, não compara sistematicamente essa situação com outras situações descivilizatórias no contexto de um processo mais amplo de descivilização moderna. Com a apresentação do Estado Nacional-Socialista como um “caso monográfico” ou uma

¹²²Elias, 1997:371.

“biografia” exacerba o pessimismo freudiano, segundo o qual a dialética instaurada entre civilização e repressão levaria a derrocada das possibilidades civilizatórias do ser humano. Contudo, seu pessimismo é levemente atenuado quando sua percepção se amplia para o mundo posterior a Segunda Guerra Mundial e aponta para as mais novas formas de descivilização operadas pelas tendências revolucionárias de orientação marxista. Por isso encerra assim seu livro “Os Alemães”: “A ameaça da revolução e o medo dela, a ameaça de um Estado ditatorial policialesco e o medo dela, fazem entre si o seu jogo diabólico. É difícil dizer se a dinâmica desse movimento em espiral já atingiu o seu ponto sem volta de revolução. Espero que haja ainda tempo para sustar o movimento nessa direção” (1997:382).

Esse pessimismo elisiano, entretanto, não provém de sua perda de confiança nos poderes conciliatórios da razão moderna que seduziram o Freud de “Totem e Tabu (1913/1996)” e de “Doença Nervosa (1976)”. Embora tenha considerado a validade social e política do processo civilizatório, destacou as motivações sub-reptícias, as articulações de poder e as ações de violência que caracterizaram o seu “torto” percurso. Em Freud, o conflito entre indivíduo e sociedade é tão demarcador de complexidades que o conflito entre indivíduos (ou grupos sociais) pelo acesso às conquistas simbólicas e materiais da civilização não ganham a ênfase necessária para uma compreensão efetiva da ambivalência do processo civilizatório. Não foi em vão que uma parte substancial de seus intérpretes, nomes como Deleuze e Guatarri¹²³, reclamaram do lugar irrelevante e até mesmo inexistente que a dimensão do social e do político assume no pensamento de Freud, dado o caráter estruturante da sua teoria do psiquismo humano. As coisas acontecem como se os processos filogenéticos (sociedade) se constituíssem a partir da forma da ontogenética (indivíduo); para falar nos termos do “Anti-Édipo”, como se a estrutura edipiana fundasse a lei social.

Ainda que essa interpretação não seja totalmente justa, uma vez que em textos como “O Futuro de uma Ilusão (1927/1969b)” e “Por que da Guerra? (1933/1996)” Freud nos brindou com uma preocupação sistemática sobre as condições atuais das sociedades modernas e sobre seus reflexos na formação das subjetividades; não podemos ignorar o limite de sua investigação mais geral em torno da ótica central do indivíduo. Elias, à medida que retoma a relação reflexiva entre indivíduo e sociedade e

¹²³Deleuze & Guatarri, 2011.

ênfatiza os vários elementos constitutivos dessa relação (racionalidade, violência, acasos, etc.), escapa a otimismo racionalistas bem como a entraves subjetivistas. Por conseguinte, seu conceito de civilização tem um caráter político cujo destaque sobre os conflitos inter e/ou entre grupos sociais fornece provas cabais disso. Contudo, Elias pertence de tal maneira a ortodoxia¹²⁴ freudiana que repete, por razões diversas, um limite analítico semelhante aquele desenvolvido por Freud, ou seja, manteve-se atrelado à dimensão psicológica do social às expensas de outras dimensões igualmente importantes do processo civilizatório.

6. Percursos e recursos do processo civilizatório: poder, conflito e resistência

Entre os intérpretes ortodoxos da teoria da civilização de Freud, também se encontra Marcuse. Sua fidelidade intelectual é de tal monta que incluiu nas suas pesquisas sobre “Eros e Civilização” uma crítica impiedosa aos revisionistas da psicanálise freudiana que a acusaram de subestimar “a extensão em que indivíduo e sua neurose são determinados por conflitos com o respectivo meio” (Marcuse, 1968:212). Essa discussão escolástica, acerca da questão de quem alcançou a verdade sobre a relação entre indivíduo e sociedade (se Freud ou se os revisionistas?), certamente tem sua importância entre seus estudiosos. Porém, para a investigação mais específica sobre o significado da civilização apenas nos retira do foco. Basta considerarmos que Freud de fato reformulou sua teoria com base nas mudanças ocorridas no mundo, mais especificamente na Alemanha, depois da Primeira Guerra Mundial. Isso porque aponta como uma das causas do potencial destrutivo da modernidade técnica as ordens sociais, com suas demandas e interesses específicos, resultantes da relação conflituosa entre repressão e civilização. Se o fato de não ter acreditado na superação desse estado negativo do processo civilizatório moderno torna-o menos direcionado para o social do que para o individual, então teremos que concluir que a maioria dos sociólogos padecem de déficit sociológico.

Não sendo Marcuse um sociólogo de carreira, considera tão evidente “o conteúdo social da teoria freudiana”¹²⁵ que a reclama como base de suas próprias

¹²⁴Chamamos de interpretação ortodoxa aquela que instrumentaliza categorias de uma teoria sem operar com mudanças e críticas substanciais. Elias transportou claramente a teoria da repressão e da civilização centrada no individual para o lócus mais ampliado do social.

¹²⁵Marcuse, 1968:209.

formulações e sem supor a necessidade de se fazer nela nenhum retoque. Pretende apenas deslindar, a partir do movimento próprio da relação entre repressão e civilização, um percurso não-repressivo das pulsões, de maneira que a civilização possa se realizar sem que para isso sejamos todos condenados a infelicidade terrena¹²⁶. Para dar conta desse intento, Marcuse recorre a Marx diretamente e a outros pensadores da cultura de maneira mais indireta: Heidegger, Weber e Luckács. Mas, de forma geral, é um procedimento de marxianização de Freud e, inversamente, de uma freudianização de Marx que se trata quando o assunto é a análise da relação entre “Eros e Civilização”, texto no qual sua aposta nos poderes emancipatórios de Eros mostra-se com toda sua força.

Em “Eros e Civilização” existem dois grandes momentos. O primeiro deles corresponderia à circunstância histórica da constituição da sociedade industrial cujo percurso civilizatório aí inscrito demanda a repressão do princípio de prazer (registro de Eros) em nome do princípio de realidade (registro do mundo do trabalho de toda natureza). Em Marcuse, muito mais do que em Freud, esse processo de repressão biológica, as instâncias do psiquismo são constitutivas da ontogênese do indivíduo, como condição necessária para o estabelecimento da civilização, não configura um problema em si mesmo. Aparentemente as coisas teriam seguido seu rumo “ontologicamente necessário”¹²⁷ se o desenvolvimento econômico – no caso, o capitalismo - não tivesse feito exigências tão extenuantes para os indivíduos, na medida em que produziu a mais-repressão como condição de mais produção, princípio de desempenho.

Essa caracterização de mais-repressão e princípio de desempenho ou trabalho produtivo marca o segundo grande momento histórico do capitalismo avançado. Para Marcuse, mais-repressão significa “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão básica: as ‘modificações’ dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” (1968:51). Ou seja, o modo de atualização

¹²⁶Segundo Marcuse, Freud nega que haja uma “equação de razão com repressão (...) A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade – uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos, Freud discute a cultura não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da escravidão, e o progresso cultural à luz da coação. Por conseguinte, a cultura não é refutada: escravidão e coação representam o preço que deve ser pago” (1968:38).

¹²⁷Idem, p.53.

da civilização que progrediu em termos materiais é o modo da carência segundo a qual a conquista de qualquer satisfação ou ainda da escassez, em sentido mais lato, pressupõe um dispêndio de energia libidinal que despoja os indivíduos de seu conteúdo erotizante. Assim, a mais-repressão se alia intimamente ao princípio de mais desempenho que representa a forma do trabalho alienado no capitalismo moderno¹²⁸.

Deve-se lembrar que, já em Freud e Marcuse enfatiza demoradamente, nem todo trabalho é penoso e desagradável. O ato de sublimar escrevendo um livro ou pintando um quadro, o trabalho produtor de cultura, pressupõe uma liberação de prazer que não encontra nenhum referente no trabalho que “criou e ampliou a base material da civilização, principalmente, labuta, trabalho alienado, penoso e desagradável – e ainda é” (Marcuse, 1968:88). Ora, se na sublimação cultural Eros é perfeitamente atuante, visto que a demanda pelo elevado retém uma espécie de gratificação superior; na sublimação social opera-se, paradoxalmente, um processo de renúncia de sua energia libidinal em favor de mais desempenho produtivo¹²⁹ para atender aos interesses econômicos que não são exatamente seus. Marcuse chama esse processo de dessexualização ou genitalização total da sexualidade, isso é, a libido concentrada em uma parte do corpo¹³⁰.

Impressionantemente, para Marcuse, os conflitos de natureza social, econômica e política somente aparecem em momentos avançados do processo civilizatório. É como se em algum momento desse processo, as coisas tenham transcorrido nos limites repressivos racionalmente adequados e a liberdade humana reconhecida em suas condições próprias. Pois, Marcuse aprendeu com Freud, a libido é “polimorficamente perversa” e sem uma organização social que interdita grande parte de suas manifestações, considerando-as destrutivas, o trabalho da criação da cultura não seria possível. Porém, em tempos mais atuais de domínio da racionalidade técnica, a cultura excedeu seu quantum de repressão promovendo a quase supressão do prazer nas

¹²⁸ Delineia-se nesses conceitos marcusianos uma clara interferência de elementos importantes da teoria de Marx: mais-repressão=mais valia; princípio de desempenho=trabalho alienado. Embora Marx não seja citado no texto em discussão (“Eros e Civilização”), a argumentação de Marcuse contra a tentativa de Freud de estabelecer como conflito central para a história da civilização humana: o trabalho (princípio de realidade) e Eros (princípio de prazer), retoma a perspectiva de crítica marxista ao capitalismo avançado na medida em que coloca o conflito em torno de Eros e o trabalho alienado (princípio de desempenho).

¹²⁹ Marcuse, 1968:58.

¹³⁰ Idem, 61.

atividades diárias do indivíduo moderno. Ora um homem dessexualizado é um homem privado de sua própria natureza, é um homem invadido em sua possibilidade intrínseca de requerer sua libertação, é um homem que não encontra mais sentido na repressão. Esse homem que se entrega a prazeres fugidios e subalternos, no seu em si e para si corporal-genital, não é mais aquele que apreende o sentido da repressão como uma escolha racional pela sua autopreservação e pela preservação da espécie; tal como pode-se atestar nesse recorte no qual Marcuse faz uma análise trágica desse mundo sem Eros.

Se este padrão for aplicado, parece que, nos centros de civilização industrial, o homem é mantido num estado de empobrecimento cultural e físico. A maior parte dos clichês com que a sociologia descreve o processo de desumanização, na cultura das massas da atualidade, é correta; mas parece inclinar-se na direção errada. O que é regressivo não é a mecanização e padronização, mas a sua contenção; não a coordenação universal, mas o seu encobrimento sob liberdades, opções e individualidades espúrias. O elevado padrão de vida, no domínio das grandes companhias, é restritivo num sentido sociológico concreto: os bens e serviços que os indivíduos comprem controlam suas necessidades e petrificam suas faculdades. Em troca dos artigos que enriquecem a vida deles, os indivíduos vendem não só seu trabalho, mas também seu tempo livre. A vida é melhor contrabalanceada pelo controle sobre sua vida. As pessoas residem em concentrações habitacionais – e possuem automóveis particulares, com os quais já não podem escapar para um mundo diferente. Têm gigantescas geladeiras repletas de alimentos congelados. (...) Dispõem de inúmeras opções e inúmeros eventos que são todos da mesma espécie, que as mantêm ocupadas e distraem sua atenção do verdadeiro problema – que é a consciência de que poderiam trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades e satisfações (Marcuse, 1968:99).

Dessa maneira, dois elementos fundamentais da teoria civilizatória marcusiana se depreendem desse recorte. O primeiro é o redirecionamento do fator de crítica da modernização técnica: se para a maioria dos teóricos da civilização moderna (Freud, Weber, Adorno, Arendt, etc.) sua tragicidade inexorável se apresenta claramente no excesso de repressão que atravessou as barreiras do humanamente possível, para Marcuse vivemos sob a égide de um enfraquecimento do princípio de realidade. Isso

significa dizer que o progresso material, oriundo de pelejas diárias para a constituição da cultura civilizada, encoraja, paradoxalmente, os indivíduos modernos a conceberem o saciamento de seus desejos mais supérfluos e mesquinhos como o projeto essencial de suas vidas. Esse processo de dessublimação em curso, dialeticamente resultante do processo de dominação e de alienação das ordens sociais, promove a soltura dos “vínculos reais entre o indivíduo e a sua cultura” (Marcuse, 1968:102). Esse Marcuse sendo o mesmo que serviu de inspiração para movimentos europeus de contra-cultura, leva-nos a acrescentar que sua crítica a uma vida desregrada dos padrões civilizatórios não é uma vida feliz e livre, uma vez que a condição humana da atualização da felicidade e da liberdade passa, necessariamente, pela realização efetiva da satisfação, encontrada nos processos criativos, nas identificações sublimadoras, nas atividades produtivas.

No segundo elemento encontramos-nos em face de uma dificuldade: se resolvemos a contradição anterior entre o Marcuse defensor da repressão civilizatória e o Marcuse crítico da civilização repressora, não podemos fazer muito com aquele que se apropria, deliberadamente, da velha oposição filosófica entre logos e sensibilidade para reconhecer a possibilidade efetiva de satisfação plena com o desenvolvimento tecnológico. Para Marcuse¹³¹, a configuração geral dessa oposição compreende a dominação do homem sobre a natureza a qual foi responsável pela atualização de suas potencialidades essenciais, de um lado, mediante a instância superior do logos, de outro, por meio da inibição das faculdades vitais e sensíveis.

Na verdade, não precisamos esperar por Freud para conhecermos as condições sob as quais o progresso da civilização se tornou possível, pois o princípio de um logos como essência do ser, presente em Platão e Aristóteles e atualizado pela longa história da filosofia, perfez esse percurso que assumiu na era moderna as feições próprias à razão que opera com a lógica da dominação do prazer e da sensibilidade. Hegel é o filósofo que Marcuse retoma em todo seu esplendor dialético tanto em “Eros e Civilização” quanto em “Razão e Revolução”¹³², para nos esclarecer sobre o limite sobre o qual se estabeleceu a teoria filosófica da civilização antes dele: a razão somente se atualiza pelo domínio e pela negação do outro, pois “a autoconsciência só pode atingir sua satisfação noutra autoconsciência”.

¹³¹Marcuse, 1968:107.

¹³²Marcuse, 1988.

Essa lógica da dominação, entretanto, “não triunfa sem discussões”; ao mesmo tempo em que a razão instaura o domínio também fornece imagens de reconciliação e de satisfação consigo mesmo. Essa lição Marcuse aprendeu com Hegel que acaba a história quando o capítulo final seria o da reconciliação, assim como aprendeu com Freud que negou a felicidade para indivíduos civilizados. Suficientemente guarnecido de cultura analítica pôde defender a tese de que, nas condições da sociedade tecnológica e de trabalho automatizado, a realização das potencialidades humanas não implica mais a repressão das faculdades da sensibilidade porque a lógica da dominação racional já disponibilizou a satisfação das necessidades básicas.

Essa tese, de qualquer forma, retoma Freud e sua teoria da imaginação, ou seja, o registro no qual a sexualidade se mantém como um fim em si mesmo e não como meio para realizar um fim socialmente útil. Sendo assim, o indivíduo, mesmo vivendo sob a égide da mais-repressão e do princípio de desempenho, tem a imagem do que seja a liberdade e o prazer, podendo perfazer o percurso de liberação da repressão. Marcuse afasta os receios freudianos de que a liberação do princípio de prazer poderia instalar o retorno aos estágios incivilizados. Sua aposta é tamanha no progresso tecnológico das sociedades modernas que considera plenamente possível a realização da utopia, uma vez que a luta pela sobrevivência e pela dominação foi atenuada. A “utopia concreta” da sociedade do tempo livre, como a chama Marcuse, é a possibilidade de realização produtiva do tempo livre, disponível apenas nas sociedades automatizadas¹³³.

É flagrante nos capítulos 7 e 8 de “Eros e Civilização”¹³⁴ a recusa da razão como força propulsora da resistência e da emancipação do ser humano contemporâneo. Esta é apenas possível pela via da imaginação – que contra a fragmentação do indivíduo operada pelo processo civilizatório – reclama o indivíduo total; e pela fantasia – contra a uma realidade da não liberdade – reclama a capacidade de fantasiar uma realidade da liberdade. Essa aposta na imaginação e na arte não é exatamente uma proposta original, muitos outros autores já haviam apostado nas faculdades sensíveis como produtoras de liberdade, tais como: Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Weber, etc. Entretanto, existe um diferencial em Marcuse que, ao invés de mostrar sua capacidade analítica e propositiva dos tempos modernos parece afundá-lo numa rede de contradições, pois

¹³³“Acredito que uma das novas possibilidades nas quais se expressa a diferença qualitativa entre uma sociedade livre e uma sociedade não livre consiste precisamente na busca do reino da liberdade já no interior do trabalho e não além dele” (Marcuse, 1969:14).

¹³⁴Marcuse, 1968.

considerou que essa possibilidade de emancipação pela arte é disponível a todos os indivíduos modernos, inclusive para aqueles que se encontram ainda mais vinculados à cadeia do trabalho produtivo alienante. Ou seja, enquanto a proposta se limita a uma “elite” de indivíduos ou meramente a indivíduos singulares, tem lá sua consistência teórica e prática na esfera do estético e do filosófico, mas quando se pretende uma proposta sociológica, pressuposição coletiva, esbarra em seus próprios limites: por que não se constroi uma emancipação social com base no inesperado, no contingente e no irracional que caracteriza o registro da fantasia e da imaginação; inclusive, deliberadamente distante de um projeto racional normatizante. Ora, Freud¹³⁵ já havia nos alertado para o fato de que a sublimação cultural tem esses limites incontornáveis que a descaracterizam como sustentação de um projeto civilizatório emancipador.

Marcuse, todavia, a despeito de sua filiação filosófica à Escola de Frankfurt e, de maneira inda mais intensa, à psicanálise freudiana, é um pensador da afirmação e não da negação. Não é por acaso que escreve um ensaio intitulado “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (1967), no qual destaca o processo histórico de separação entre cultura e civilização. Esse processo tem início com Platão que distinguiu entre a esfera da reprodução da vida humana cujo trabalho como práxis é sua técnica fundamental; e a esfera da contemplação e do belo que tem seu lugar na teoria pura e dispensa todo o mundo das necessidades básicas de sobrevivência. Foi com base nessa separação que os gregos antigos preconizaram que nem todos podem ter acesso aos valores da verdade e do belo, apenas uma pequena elite de filósofos, deixados completamente livres das tarefas produtivas para se dedicar à fruição do sublime.

Se a grande maioria dos pensadores do século XX retoma essa tradição civilizatória grega com certa saudade e admiração, Marcuse parece vibrar com o fato de que, a modernidade e sua prerrogativa racionalizante, opera a supressão dessa tradição e em seu lugar coloca a universalização dos valores¹³⁶. A burguesia, ainda que tenha instaurado a situação do domínio econômico de uns sobre outros e da alienação política, sustentou valores fundamentais (liberdade, igualdade e fraternidade) que, de alguma maneira, atingiu a todos os indivíduos indiferentemente às suas condições econômicas ou mesmo miséria material. Assim, a cultura se afirma à medida que a civilização se negativiza em processos de repressão e alienação. Dessa dialética Marcuse, como

¹³⁵Freud, 2010.

¹³⁶Marcuse, 1967:05.

vimos, faz uma aposta na arte, produto da cultura, como prática contemporânea de reconciliação.

Desta maneira, distingue-se entre cultura e civilização, a primeira permanece sociológica e valorativamente alijada do processo social. Essa concepção tem surgido no terreno de uma determinada forma histórica da cultura que, adiante, será denominada cultura afirmativa. Entende-se cultura afirmativa como aquela que pertence à época burguesa e que, ao longo de seu próprio desenvolvimento, tem conduzido a separação do mundo anímico-espiritual (...) da civilização; aquele está acima desta. Sua característica fundamental é a afirmação de um mundo valioso, obrigatório para todos, que tem de ser afirmado incondicionalmente e que é eternamente superior, essencialmente diferente do mundo real da luta cotidiana pela existência, porém que todo indivíduo “desde sua interioridade”, sem modificar aquela situação fática, pode realizar por si mesmo (Marcuse, 1967:06).

7. O sonho da reconciliação romântica x perda da significação da ambigüidade civilizatória

Percebe-se a clara demarcação entre cultura, registro da produção literária, artística, etc., e a civilização, registro da produção e reprodução da vida material, que Marcuse apreende claramente da cultura burguesa, responsável pela junção entre impressões valorativas próprias com remanescentes aristocráticos da cultura da nobreza. Apenas no registro civilizatório a dominação e a repressão atualizar-se-iam, ao contrário do registro da cultura, cujo resguardo do livre curso da vida estaria garantido pela partilha universal dos melhores e mais sublimes valores da humanidade. Não precisaríamos recorrer a Marx para considerarmos que a cultura, enquanto criação dos homens em sociedade, não pode ser refratária a dominação, também ela responde a interesses historicamente situados. Mesmo porque pensar em “valores eternos” que obrigariam a todos “incondicionalmente” seria a negação da dinâmica da história que o próprio Marcuse reconheceu quando reconstituiu, analiticamente, o processo civilizatório sobre bases sociais e não mais biológicas - referência inicial das análises de Freud.

Poderíamos aludir ao Adorno da “*Minima Moralia*” que, apesar de não tratar diretamente do problema da civilização nesse texto, analisa uma de suas expressões

mais pungentes: “a dialética do tato”. Sabemos o quanto Adorno levou ao extremo sua crítica da razão instrumental e de seus efeitos sobre o processo civilizatório, porém reconhece que a modernidade produziu a dialética negativa entre o exercício da individualidade e o exercício das regras sociais. Ora, o que liga efetivamente o indivíduo à sociedade, são os valores da autonomia e da dignidade que pressupõem como condição material, e não formal-kantiana, o respeito à autonomia e à dignidade do outro. Ainda que numa sociedade plenamente racionalizada e emancipada o exercício da dialética do tato tenha perdido fortemente sua força, não se perdeu com isso a relação absolutamente indissociável entre cultura e civilização, uma vez que o cultivo de si desenvolvido pela cultura apenas ganha significado na experiência social do cuidado com o outro do processo civilizatório. Sendo assim, aquela separação que Norbert Elias destacou entre o modo alemão e o modo francês de encarar o processo histórico de racionalização, respectivamente, *Kultur* e *civilization*, não pode ser aplicado a todos os autores indiferentemente. Se Adorno não admite mais as sínteses porque são produtoras de violência e de descivilização, é no detalhe¹³⁷ que existe a possibilidade de que o singular remeta-se ao universal; porém nos termos próprios da materialidade de vida, ou seja, das experiências cotidianas nas quais o embate com o outro perfaz os passos e contrapassos do processo civilizador. Por conseguinte, Adorno reclama, na contramão da reivindicação marsusiana da manutenção de uma cultura “absoluta” pairando sobre as particularidades culturais, motivos para ação civilizatória que são compartilhados pelos seres humanos independentemente de sua filiação cultural. Isto é, diante de situações reais como a tortura e o sofrimento o indivíduo mobilizaria a solidariedade como recurso mimético¹³⁸.

Nesse momento não nos interessa se essa prerrogativa adorniana tem consistência analítica suficiente para dar conta do problema ético gerado pelas sociedades modernas instrumentalmente administradas, mas seguramente contribui na crítica da visão absoluta, mas também relativista dos valores culturais. Falávamos seguidamente da absolutização de valores, no entanto adicionamos, aparentemente sem maiores explicações, o relativismo de valores. Mas esses não seriam termos contrastantes, por assim dizer paradoxais? Desde Platão e Aristóteles aprendemos que o pensamento e sua lógica são processos, simultaneamente, simples e complexos.

¹³⁷Adorno, 1958.

¹³⁸Schweppenhäuser, 2003:397

Entretanto, antes de nos aventurar pela crítica lógica desses termos, absoluto e relativo, devemos considerar, en passant, suas diferenças.

8. Discutindo uma polêmica: universalização cultural e relativismo cultural

Até pelo menos o início do século XX, em grande parte do mundo ocidental e oriental, manteve-se uma premissa avaliativa das culturas segundo a qual determinada cultura era portadora de valores universalizantes à custa das demais culturas que demandavam ser modeladas por esses valores. Esse conhecimento de qual seria essa cultura e esses padrões civilizatórios universalizáveis – e aqui falamos especificamente da experiência ocidental-europeia -, somente é possível obter por meio de um auto-conhecimento de si, como diria Sloterdijk, como o “povo escolhido” para exercer a função de expansão planetária de seus valores superiores, absolutos e extemporâneos. De posse desse aparente saber de si mesmo, o Ocidente-europeu, ou seja: Espanha, Portugal, Inglaterra, pôde formular e praticar um saber sobre as culturas dos outros: esses outros não conhecem a verdadeira verdade, o verdadeiro bem e a verdadeira beleza da civilização ocidental, por isso devem ser conduzidos a esses valores. Sabemos o quanto as luzes iluministas e sua crença aferrada na supremacia da razão motivaram a oposição entre civilização e barbárie, como as particularidades geográficas e históricas das culturas foram desconsideradas, por que os pretensos direitos de autoconservação de si e de suas culturas não eram reconhecidos, quantas ações violentas de civilização foram praticadas, enfim, sabemos as razões que levaram a crítica virulenta da visão dominante de um padrão civilizatório absoluto.

Essa crítica traduz o conceito, atualmente em franca ascensão, de relativismo cultural. Na verdade, todas as vezes que reconstruirmos a história - especialmente do ocidente, mas sem desconsiderar que culturas orientais também praticaram a colonização civilizatória – do processo civilizatório esbarramos com dificuldades ético-políticas na consideração da existência ou não de um padrão civilizatório “superior”. É forte a tendência de acompanharmos o Lévi-Strauss de “Tristes Trópicos” (2007) que afirma que toda consideração da barbaridade de uma cultura advém do fato de não se compreender essa cultura. Assim, a experiência de um ritual antropofágico de acordo com a qual pedaços de um corpo inimigo são comidos porque assim se neutralizaria a possibilidade de que o mal se expandisse, pode ser comparada a prática judiciária ocidental que encarcera aquele que transgride uma lei. Ora, se a cultura antropofágica

pudesse se manifestar sobre a prática do encarceramento provavelmente a consideraria um ato profundo de barbárie. Assim como, ocidentais que somos, consideramos bárbara a prática da antropofagia. Por conseguinte, a análise das culturas pressuporia a compreensão de suas particularidades e de seus valores internos, sem que a comparação invada seu registro próprio e produza equívocos ético-políticos (a colonização em nome de um ideal de perfeição civilizatória) bem como equívocos metodológicos aqueles que resultam em avaliações morais do objeto de pesquisa.

Dessa maneira, criticando o humanismo iluminista da expansão civilizatória, o relativismo apega-se a outra “banda” desse mesmo humanismo quando reclama a incomensurabilidade de todas as culturas e, assim, a dignidade de cada uma delas. Se a princípio poderíamos sentir certo conforto ético com o relativismo, posteriormente a uma análise mais crítica perceberíamos que sua virtude intelectual (incomensurabilidade das culturas) recai em dois vícios graves. Um deles é o vício ético: se valores, crenças e práticas caracterizam determinada cultura, e toda cultura tem registro fechado em si mesmo, sem que possa abrir-se a perspectiva crítica externa, existem fortes possibilidades das culturas tornarem-se redutos totalitários. Ou seja, a prática cultural do sacrifício de crianças em tribos indígenas brasileiras com alguma limitação física ou mental, a violência contra a mulher no Afeganistão, a excisão em meninas africanas, traduz, cada uma a sua maneira, um valor local que sob as premissas “críticas” do relativismo não pode ser condenado porque participa da auto-evidência de seu sentido cultural; aparentemente todos aceitam essa condição, inclusive, as crianças assassinadas, as meninas mutiladas e as mulheres humilhadas. Recusando uma discussão sem fim sobre a possibilidade de existir tamanha homogeneidade em qualquer cultura, questionamos o outro lado do relativismo, isto é, a absolutização das culturas. Posto que, se não existe nenhum padrão valorativo universal que oriente criticamente as culturas, independentemente de seu lugar e tempo de nascimento, cada cultura auto-proclama a canonização de seus valores particularistas. Acreditamos que, na contramão desse relativismo, é possível visualizar alguns valores “formais” que estabelecem a condição de possibilidade de universalização civilizatória.

Essa recusa do relativismo se assenta também no seu vício lógico. Aprendemos com Platão em “Teeteto” que toda a teoria relativista se obriga a reconhecer o valor da teoria contrária, ou seja, a reconhecer que existem valores absolutos. Posto que, o que seja relativo é sempre relativo em relação à premissa básica da existência do absoluto,

mas ao contrário, o que seja absoluto tem sentido indiferentemente a qualquer existência fora de si mesmo. Por conseguinte, toda vez que o relativismo afirma a incomensurabilidade das culturas pressupõe, necessariamente, que sua própria visão escapa a relativização, recaindo na avaliação do relativo como um valor universalizável. Mesmo quando defende ser a relativização a invenção de uma cultura, a ocidental, e que não pretende ampliar seu uso para os quatro cantos do mundo, nada pode fazer quando as culturas que não adotaram o relativismo praticam a expansão de seus próprios valores absolutos. Ou seja, a rigor, ambas as teorias, absolutistas e relativistas, não se sustentam nem sob a perspectiva ética e nem sob a perspectiva lógica. Contudo, é possível nos valer da crítica dessas duas prerrogativas de análises para a defesa de uma “forma” civilizatória que se atualizaria a partir, inclusive, da possibilidade de manutenção das diferenças culturais. A crítica foucaultiana do processo civilizatório ocidental como um processo de poder e a crítica sloterdijkiana desse mesmo processo como aquele que produziu a secessão e o ressentimento, contribuem seguramente para isso.

9. Alternativas à polêmica: a supressão do “direito sagrado” à origem

Aprendemos em “As Palavras e as Coisas”¹³⁹ uma lição primordial que, de forma indireta e perturbadoramente presente, orienta essa tentativa de construir uma conceituação sobre o processo civilizatório ocidental: apenas podemos ter acesso ao conhecimento do homem por sua vida, pelo seu trabalho e por sua linguagem, isto é, pelo que efetivamente realiza em suas ações, pelo que produz e por tudo que fala. Esse limite e, simultaneamente, essa condição do pensamento epistemológico sobre o homem, rompeu com as teorias da história que pretendiam encontrar “a origem”, “um primeiro começo”, “um sujeito constitutivo” que desse sentido linear e evolucionista a história dos seres humanos. A genealogia da história, ao contrário, privilegia a pluralidade de sentidos que atravessa a ação humana, com suas discontinuidades, seus recortes e deslocamentos.

Foi com base nessa premissa metodológica e histórica que Foucault refletiu sobre a problemática do poder. O que significa poder e qual a importância do poder no âmbito do processo civilizador ocidental? Foucault não escreveu uma teoria sobre o poder, mas uma analítica do poder, ou seja, sua intenção era captar o funcionamento específico, localizado e contextual das relações de poder; e não a capitulação

¹³⁹Foucault, 2002:488.

açambarcadora e abstrata de questões¹⁴⁰ como: de onde vem o poder, qual a origem de sua dominação, quem ou o que o detém, como e por quem seria compartilhado, etc. Por conseguinte, deixa para trás toda uma tradição, a partir de um arco histórico e teórico que vai de Hobbes a Arendt, que pensou o poder a partir do parâmetro analítico do direito, com toda sua dimensão centralizada e todo seu aparato formal. Foucault¹⁴¹ esclarece essa crítica tomando como exemplo o Leviatã: esse “homem fabricado” é mais do que a hipótese teórica do contrato social no qual certo número de indivíduos, buscando a segurança contra o medo da guerra permanente, reúne-se em torno de leis constitutivas de um Estado. Esse estado de coisas não conferiria a garantia da segurança que justificasse a decisão pelo contrato, porém a suposição de que algo mais fundamental caracterizaria esse Estado-Leviatã, isto é, a soberania. Assim que perfeitamente instalada na sociedade poderia constituir um mundo para o qual o poder e seus efeitos desapareceriam. Assim, Leviatã retrata e resume os principais elementos de uma teorização do poder que coloca todo seu foco no Estado, como se o Estado o detivesse exclusivamente e se baseasse nas leis para manter sua posse. A modernidade política descrita em seus discursos seria, essencialmente, a pretensão de localizar a origem e o fundamento do poder: estes, de forma geral, remontam ao domínio monárquico, ao domínio do rei. Por isso, já em “Vigiar e Punir” (1975/1999) Foucault nos convida para “cortar fora a cabeça do rei”, na medida em opera um deslocamento profundo do lugar tradicional do poder no Estado para as mais diversas redes de relações sociais que atravessam as práticas humanas e sua história:

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou conquista que se apodera de um domínio. Temos, em suma, que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito

¹⁴⁰Foucault, 2005:33.

¹⁴¹Foucault, 2005:34.

manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados (Foucault, 1999:26).

Nessa perspectiva, também a teoria marxista do poder segundo a qual a classe dominante teria dele se apropriado para mais eficazmente manter seu domínio sobre a classe dominada, esbarraria nos mesmos limites das teorias da soberania estatal (Hobbes) e da soberania popular-democrática (Rousseau e tantos outros). Existe ainda uma terceira teorização do poder que o compreende como subsumida a ideia de força, isto é, o poder seria o enfrentamento belicoso entre as forças em jogo: como afirma Clausewitz, “a política é a guerra continuada por outros meios”. Sendo assim, seu meio de atuação, por excelência, é a repressão. Em todas essas teorias o poder aparece, primeiro, em sua acepção exclusivamente repressiva, segundo, em consequência desse caráter repressor, seus produtos e seus modos de articulação são negativos. O corpo social (Estado, igreja, família) e seus procedimentos cotidianos caracterizariam, assim, a demanda do poder pela lei da proibição, da censura e da punição. Entretanto, Foucault¹⁴², principalmente aquele que escreve a partir da década de 1970¹⁴³, repete continuamente em seus textos como a “história dos últimos séculos da sociedade ocidental não mostrava a atuação de um poder essencialmente repressor”. Mesmo porque considerar essa hipótese como verdadeira incorreria em dificuldades para explicar o próprio andamento do processo civilizador ocidental: como se explicaria, de um lado, os incontáveis processos de resistência às redes de dominação, de outro, como entender o sucesso de fenômenos aparentemente pacíficos de repressão que se espraiam ao longo das sociedades?

Contra o pressuposto negativo do poder, Foucault nos presenteia com uma posição muito mais consistente para explicar a aceitação da repressão civilizatória, ou seja, a defesa do caráter produtivo do poder¹⁴⁴. Essa mudança de perspectiva analítica é

¹⁴² 1999; 2006; 2005.

¹⁴³ “Vigiar e Punir” (1975/1999) é um dos exemplos desses escritos nos quais Foucault redefiniu sua concepção de poder.

¹⁴⁴ “Tenho, agora, uma visão muito mais clara de tudo isso; acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. E, entre os dois, entre os jogos de poder e os estados de dominação, temos as tecnologias governamentais, dando a esse termo um sentido muito amplo – trata-se tanto da maneira com que se governa sua mulher e seus filhos, quanto da maneira que se dirige uma instituição” (Foucault, 2010:285 – Vol.V).

resultante - uma vez que Foucault dedicou-se durante sua vida intelectual anterior a década de setenta ao poder punitivo -, de seus estudos sobre os sistemas ocidentais de vigilância dos séculos XVIII e XIX. Nesse período desenvolveram-se, simultaneamente ao capitalismo, técnicas de disciplinamento que, ao invés de meramente estabelecer a punição, pretendiam fazer com que o indivíduo atualizasse plenamente suas capacidades no trabalho, tornando-o mais eficaz. Esse mesmo processo disciplinador atravessou a prática dos exércitos ocidentais, cujo caráter irregular e arbitrário, cedeu lugar a “convocação para o exercício, para marchar em fila, para atirar com fuzis, para manipular o fuzil desta ou daquela maneira, de forma que o exército tenha o melhor rendimento possível” (Foucault, 2006:75). Também alcançou plenamente os espaços de funcionamento das escolas nas quais os indivíduos são domesticados mediante a disposição disciplinada e qualitativamente útil do tempo. Enfim, a marca do poder disciplinador é exatamente esse caráter anônimo que não encontra seu locus de referência em nenhuma parte, de forma que essa porosidade torna-o refratário a apropriação de qualquer natureza, torna-o invisível aos olhos do mais atento observador, pois sua estada na disciplina é o que o mantém vigilante das técnicas de sujeição. Essas técnicas de sujeição são as mais variadas possíveis, mas também as mais específicas tendo em vista seus critérios fundamentais de produção e utilidade:

Quanto aos instrumentos utilizados, não são jogos de representação que são reforçados e que se faz circular; mas formas de coerção, esquemas de limitação aplicados e repetidos. Exercícios, e não sinais: horários, distribuição de tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, trabalho em comum, silencia, aplicação, respeito, bons hábitos. E finalmente, o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que ele deve deixar funcionar automaticamente nele (Foucault, 1999:106).

Parece que esse recorte conceitual do poder disciplinador não demonstra, suficientemente, o afastamento foucaultiano das teorias repressivas, uma vez que mantém o aspecto negativo do poder atualizando-se na sujeição, domesticação e adestramento dos corpos. Ora, essa espécie de poder substituiu o poder soberano que

configurava o sentido civilizador das sociedades ocidentais anteriores ao período moderno (a partir do século XVIII) porque ele se atualizava e se atualiza como produtor de técnicas, estratégias, mecanismos cada vez mais elaborados e criativos de disciplinamento. Mais que isso. Essa espécie de poder “induz ao prazer, forma saber e produz discursos”¹⁴⁵. Nesse sentido, existiria um processo, simultaneamente atuante, de produção de saber tecnológico, de discursos que confirmam sentido a essas tecnologias do poder, de internalização dessas tecnologias e das práticas efetivas dessas tecnologias. Na maior parte do tempo, a coerção se apresenta de maneira quase indolor, dado seu caráter multifacetário e expansivo.

Esse deslocamento foucaultiano do poder: de repressor a produtor, é melhor compreendido a partir de seus escritos sobre sexualidade. Duas perguntas correlatas os orientam: existe evidência histórica na repressão da sexualidade e nas relações de poder? Foucault responde taxativamente que não. Com essa resposta ele¹⁴⁶ se põe na contramão de Freud a quem ele reconhece ter sido um dos primeiros a compreender o poder como aquele que perpassa as mais variadas relações do psiquismo, sem, contudo, encontrar um ponto fixo de atuação, uma legislação jurídica que o determine, nem mesmo um soberano pelo qual temer: se existisse a discussão da soberania na psicanálise de Freud, este certamente seria o próprio inconsciente. Entretanto, Freud, assim como Marcuse, também se associaram às teorias tradicionais do poder repressor na medida em que compreenderam o processo civilizador ocidental como aquele que normalmente diz não, inclusive deve dizer não, reprimindo as forças desejantes do inconsciente e criando os efeitos perversos para as sociedades modernas ocidentais: o mal-estar na civilização.

Existe, contudo, um acerto de contas histórico nesse limite freudiano que a genealogia foucaultiana não deixou em aberto. Segundo ele, essa tese freudiana de um poder exclusivamente repressor, responderia a um contexto específico do processo civilizacional do Ocidente no qual se vivia sob a insígnia da disciplina dominante formatada nos termos da cultura burguesa. Esta se caracterizou por uma severidade ainda mais profunda no disciplinamento dos costumes e das condutas sexuais do que se pôde assistir na era da cultura cristã. Essa hipótese, que o filósofo do poder trata de argumentar genealogicamente, é colocada sob o registro enfático de que grande parte

¹⁴⁵Foucault, 1999.

¹⁴⁶Foucault, 2006:74.

dos historiadores da sexualidade atribuía ao cristianismo as práticas mais severas de repressão sexual¹⁴⁷. Nesse caso, a hipótese por si só já causa certa estranheza e curiosidade. Mas em que exatamente se fundamenta?

Os estudos tradicionais da sexualidade afirmam, em geral, a contraposição entre a interdição cristã da sexualidade e a liberação sexual defendida pela moral pagã grega e romana. Eis os interditos: monogamia, sexo para a procriação e a desqualificação do prazer sexual. Mas, a partir dos estudos historiográficos de Paul Veyne, Foucault descobriu que essas interdições já existiam nas sociedades romanas e foram fortemente incorporadas pelos habitantes do Império romano. Dessa forma, o papel do cristianismo no processo civilizatório foi mais no sentido de produzir novas técnicas de internalização desses interditos morais. Por conseguinte, escreve Foucault que “é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das idéias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo” (2006:65). Uma das mais importantes técnicas criadas pelo cristianismo é aquela da confissão em que o indivíduo busca continuamente a verdade sobre si mesmo e, de forma interligada a esta, aquela do pastorado a qual significa um conhecimento externo sobre o indivíduo. Nessa medida, Foucault articula um importante elemento conceitual que dota de sentido a idéia de poder como positivamente produtivo: em vez do poder que produz formas de sujeição dos sujeitos, agora o poder que produz formas de subjetivação. Vale a pena conferir uma passagem chave para a formulação desse conceito:

Foi, portanto, uma moral moderada entre o ascetismo e a sociedade civil que o cristianismo estabeleceu e fez funcionar através de todo esse aparelho do pastorado, mas cujas peças essenciais baseavam-se em um conhecimento, simultaneamente exterior e interior, um conhecimento meticuloso e detalhado dos indivíduos por eles mesmos e pelos outros. Em outras palavras, é pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, é pela constituição dessa subjetividade eu o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral, no fundo mediana, comum, relativamente pouco interessante, entre o ascetismo e a sociedade civil (2006:71).

¹⁴⁷“Creio que esse esquema histórico tradicionalmente aceito não é exato, que não pode ser mantido por inúmeras razões” (Foucault, 2006:62).

Com isso, Foucault quer nos dizer que o poder apenas pôde, ao longo de tantos séculos, disciplinar os habitantes das sociedades ocidentais porque esteve investido de uma intensa produção de saber, além do saber dos corpos sociais, também e precipuamente, o saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios¹⁴⁸. Esse saber fundamentou de forma ainda mais intensa o processo civilizador da Grécia clássica, com suas prerrogativas éticas de cuidado de si e conhece-te a ti mesmo, bem como os autores gregos e latinos dos dois primeiros séculos da era cristã, cuja estilística de vida conformou a prática dos indivíduos. Embora, estejamos o tempo todo falando de indivíduo e de ethos de vida, no sentido mesmo de uma estética individual, Foucault¹⁴⁹ não anunciou uma ética narcísica como substituição ao processo de desaparecimento dos valores universais nos tempos modernos. Pois, a ética anunciada retém a “forma”, possivelmente no sentido de condição de possibilidade, de praticar o cuidado de si mediante, em vista do, tendo como efeito, enfim, o cuidado com o outro.

Nesse sentido, desenvolve-se uma ética da imanência, que dispensa os valores absolutos e as regras da sociedade, uma vez que se inscreve no âmbito mesmo da finitude humana, na dimensão absurdamente humana e a partir de premissas práticas cuja estrutura humana torna perfeitamente factível: que vai desde o controle de uma alimentação saudável até o auto-governo de si, ou seja, o exercício da liberdade. Ora, o conjunto das práticas, detalhadamente descrito por Foucault em seus cursos do Collège de France, não exigiria, a rigor, um talento intelectual e nem mesmo uma sensibilidade estética apurada que limitaria sua efetividade apenas a uma elite aristocrática, a uma classe social ou a um grupo intelectual específico. Por isso, concordamos com Foucault quando ele diz que a forma civilizatória desenvolvida pelos autores da Grécia clássica era perfeitamente elaborada, mas não poderia ser conduzida a uma normatização generalizada já que limitava seu arco de ação a uma elite social. Em algum lugar de seus cursos ele diz que “Toda a antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’”, diferentemente da forma desenvolvida pelos autores romanos, basicamente os estóicos, que estendiam o auto-disciplinamento ético a todo aquele indivíduo que desejasse

¹⁴⁸Essa discussão será retomada no terceiro capítulo no qual dedicaremos uma análise mais aprofundada da concepção civilizatória de Foucault cujo deslocamento de sua analítica de poder como problematização da subjetividade, hermenêutica da subjetividade ou simplesmente formas de subjetivação constituirá o centro de interesse analítico.

¹⁴⁹Frédéric Gros, um dos organizadores do curso: “Hermenêutica do sujeito” (2010a), destaca as críticas ao deslocamento foucaultiano em torno da problematização do sujeito e apresenta os equívocos comuns na compreensão desse tema.

orientar sua conduta por uma forma reta. Sendo assim, essa forma civilizatória era definida nos termos propícios de uma universalização, de maneira a ser internalizada, por exemplo, pelo cristianismo que se seguiu, temporal e espacialmente, a forma estóico-romana de existência.

Não existe em Foucault, entretanto, uma valorização pura e simples desse recorte histórico da civilização ocidental; não se trata de uma tentativa, perfeitamente criticável, de um saudosismo de um tempo em que se vivia segundo valores nobres, melhores, aristocráticos contra o tempo atual que vive sob a égide do pluralismo valorativo e da conseqüente descanonização de valores. Isto é, as circunstâncias modernas não deixaram de ser aquelas descritas em seus textos anteriores à década de setenta: adestramento dos corpos, sujeição aos efeitos de poder, enclausuramento, etc.

Não assistimos a um novo Foucault refazendo suas análises anteriores e produzindo uma nova análise do poder, pois vamos encontrar essa preocupação com o auto-governo de si, com a liberdade do sujeito moderno, nas suas primeiras elaborações filosóficas; sua famosa frase: “Onde há poder, há resistência” traduz exatamente essa preocupação permanente. A idéia, cara a Foucault, da micro-política da resistência assume sua significação na possibilidade sempre aberta pelo poder que não se fixa em um domínio determinado, que não é possuído por nenhum soberano, que não se encontra restrito a lei (“poder sem lei e sem rei) que a liberdade pode atualizar-se e sempre de novo reatualizar-se. Sob condições limitadas, é verdade, sem a possibilidade de expandir-se como norma universalizante. Talvez seja dessa possibilidade que se trata quando retoma os autores antigos, ao menos da tentativa de pensar a partir de premissas atuais, sem Deus e sem valores absolutos, uma ética da imanência, da disciplina e da distância que possa ser encarada como uma forma civilizatória universal. Com isso, entendemos que, na perspectiva foucaultiana, não é que a disciplina, a repressão e o poder que lhes dá sentido sejam em si mesmas produtoras de incivilização e descivilização, de alienação e sujeição, mas é a forma como se instalam na maneira moderna ocidental de civilizar.

10. Ato fundador da civilização: a ética da elevação e da secessão

É impressionante o encontro intelectual entre Foucault e Sloterdijk. Basta ler um e outro a cada vez ou simultaneamente para termos um quadro comparativo curioso de seus pontos de encontro. Todavia, exatamente no lugar em que parecem se encontrar,

afastam-se de maneira insuperável, desde que consideremos as premissas sloterdijkianas numa direção precisa que ele mesmo não cuida em estabelecer. Pois, mais do que qualquer outro pensador da cultura, Sloterdijk estava preocupado com a perda do sentido do ideal de civilização desenvolvido pela tradição grega; inclusive, tal como Foucault que, em seus últimos trabalhos, voltou-se demoradamente para a cultura antiga Greco-romana no intuito de analisar como lá se configurava elementos civilizatórios importantes do Ocidente: ascese, disciplina, parresía ou o dizer-a-verdade, técnicas de si, etc. Entretanto, o modo como cada um se apropria dessa cultura antiga é, profundamente, diferenciada: Foucault destaca o processo de construção do ideal de vida e conduta ética colocado em movimento pelos gregos antes mesmo da emergência da filosofia, passando pela análise de importantes elementos da filosofia socrática e platônica, da tradição grego-latina até encontrar suas ressonâncias no mundo moderno; em Sloterdijk, ao contrário, são outros elementos dessa tradição que estão em jogo, primordialmente, as virtudes aristocráticas e guerreiras dessa cultura, com grande ênfase ao seu aspecto de “natureza”, ou seja, em que uns são naturalmente premiados para ocupar o lugar do Grande e outros para exercer a imitação. Essa é uma diferença analítica fundamental entre esses autores, pois, quando Foucault recusa o acento no elemento aristocrático dessa tradição, ressalta seu processo de formação e expansão para outras culturas em outros tempos e espaços: por exemplo, o conhece-ti-a-ti-mesmo como cuidado-de-si-mesmo refletiu na prática da confissão dos primeiros cristãos a qual, por sua vez, se expandiu, com diferentes acentos, nas práticas modernas psiquiátricas; cuja condição para tornar-se uma prática civilizatória minimamente generalizada é a pressuposição do outro, a relação política, mas principalmente ética nela envolvida. E é esse aspecto que nos interessa particularmente na leitura de Foucault e que percebemos como uma ausência improdutiva naquela feita por Sloterdijk, uma vez que, sua concepção demanda a separação entre aquele que carrega a diferença, o distinto, o talento, daquele que é propenso à imitação do Grande. Isto é, parece confirmar o traço da aristocracia e do ideal civilizatório como um produto da natureza. Esse aspecto de suas análises, diante da importante leitura crítica que faz da cultura moderna, parece-nos contraditório, pois opera com os dados críticos da desnaturalização do processo civilizatório moderno, mas imprime nas entrelinhas de seus escritos, esse ideal de civilização quase como obra da natureza.

Sloterdijk destaca que o mundo antigo, particularmente, do grego clássico criou uma noção e uma prática civilizatória bastante peculiar cuja principal expressão é a repetição e a secessão. Interpretando sociologicamente a metáfora aristotélica “útero mamífero”, acredita que as sociedades antigas foram imensas incubadoras de indivíduos diferenciados que nasceram com uma propensão para o elevado, para o nobre, para o “grande”. Aos demais, ou seja, aqueles que não se desenvolveram no sentido da secessão, cabe à prática igualmente civilizada da repetição das ações desses grandes indivíduos. Essa análise nos faz lembrar a divisão “arquitetônica” dos talentos na República de Platão na qual cada indivíduo assumiria uma função de acordo com sua disposição natural: por exemplo, aquele que nasceu com talento para a guerra ou para o Estado, respectivamente, tornar-se-ia guerreiro e filósofo/rei. Mas para Platão nem toda mãe tornar-se incubadora de grandes indivíduos já que nem toda mãe se chama Esparta ou Atenas. Esparta e Atenas eram, do ponto de vista das concepções políticas e filosóficas clássicas, imensas incubadoras desses indivíduos destacados, pois eram o resultado institucional da produção e reprodução de estruturas civilizatórias enquanto regalias de segurança imunológica e de exemplos a repetir.

É importante notar que a política, para Sloterdijk, não é uma condição ontológica, mas um aprendizado. Sloterdijk tem clara percepção disso. Para ele, os gregos e sua filosofia foram os primeiros a globalizar o ideal e a ideia de civilização mediante a instituição estatal. A filosofia como sistema simbólico dominante na Grécia clássica criou correlativamente a prática civilizatória, a teodicéia da civilização. Isto é, para avançar rumo às práticas do “Grande”, cuja expressão abstrata é o Estado, é necessário passar e produzir sofrimento. De um lado, o sofrimento daquelas figuras típicas, diferenciadas, elevadas que no exercício da disciplina e do ascetismo exigem de si mesmas o quase sobre-humano, para se tornarem “exemplos” a serem seguidos e repetidos; de outro, daqueles que são sacrificados para que o plano de expansão da civilização alcance o espaço abstrato do todo e do uno. É por isso que: “Existir no Estado – e ‘no Estado’ significa, para ser exato, nos postos de comando da coletividade – condiciona uma forma existencial ascética e atlética que envolve os indivíduos em práticas do Grande como gladiadores políticos” (Sloterdijk, 1999:37).

De todos os povos formadores, disciplinadores, adestradores, os modernos europeus foram os que mais necessitaram justificar simbolicamente sua violência civilizante. Não porque fossem acometidos de baixa auto-estima quanto a sua

superioridade e muito menos porque experimentaram anacronicamente à relativização de si mesmo e do outro. Mas porque o homem ocidental do século XVI não é mais aquele que se tornava gladiador e atleta do Estado porque era disciplinado no “training do Grande”, mas homens medianos que cultivavam o bom senso comum, que se regalavam na igualdade. Segundo Sloterdijk: “De uma perspectiva plebéia moderna, que nada entende de atletismo de Estado, a réplica é lapidar – Beaumarchais colocou-lhes o seu Fígaro na boca: o que o Sr Conde já fez de grande: ‘Ele se deu o trabalho de nascer’” (1999:39).

A crítica sloterdijkiana a reconfiguração moderna e contemporânea do que seja civilizado/incivilizado e racional/irracional, perpassa exatamente a perda do sentido clássico do culto da diferença, da disciplina e do ascetismo. Aqui, na dimensão espacial do moderno, todo e qualquer um pode querer o grande porque o grande minuscilmente escriturado, pensado, exigido encontra-se ao alcance das mãos, sem muitos esforços, compartilhando o mais vulgar elemento da Terra. As transformações nas técnicas de levitação e no “conteúdo” do que seja civilizado/incivilizado acontece conforme as transformações ocorridas no interior do sistema simbólico de motivação e de justificação. A recuperação da racionalidade, substancialmente empalidecida durante o domínio metafísico-celeste da era medieval, enquanto entidade privilegiada de produção de jogos de subjetivação e jogos de verdade coloca o homem no centro da sua própria ação.

Ser uma subjetividade significa dá a si mesma regra e conteúdo a sua própria ação, ativar praticamente os frutos autônomos de seu pensamento, motivar-se para a ação sem freios externos e exercer a plena desinibição. Inibida é aquela subjetividade presa às tradições, à autoridade, à heteronomia, à irracionalidade. Essa cultura da coação interna é formatada a partir de mecanismos sumamente sutis e complexos que indicam que, aquilo que se apreende e se executa é de fato uma elaboração interna. Mas impressionantemente as subjetividades, geralmente, não se auto-convocavam para o agir pulsional e irracional, para o agir singular e diferenciado; em uníssono atualizavam um conjunto de interesses e de planos orquestrados pelo bom senso ou pela razão, essa coisa mais bem distribuída entre os homens.

Na era da modernidade ocidental é perfeitamente plausível colocar o paradoxo racionalidade e irracionalidade como aquele que assumiu prioridade interna frente ao

paradoxo civilidade e incivilidade que ocupou função mais destacada externamente. Isto é, as subjetividades modernas produziram um sistema de valores racionais como condição de possibilidade para a produção de um sistema de verdades: o racional é verdadeiro, o irracional é falso que balizavam sua ação externa de tornar o outro, ou qualquer outro do paradoxo, igualmente adestrado na razão civilizatória. Dessa maneira, racionalização e civilização bem como seus termos contrários possuem ascendência comum e perfazem caminhos convergentes, mas têm alcance diferenciado. Na modernidade, a racionalidade assume contornos cada vez mais instrumentais na medida em que a relação entre meios e fins se torna a mais poderosa ativadora da suposta “ação por conta própria”: as subjetividades encarnadas em empresários, estadistas, cientistas, agem ou mandam agir segundo seus interesses que, geralmente, são interesses racionais (Sloterdijk, 2004). O que seria “por conta própria” resume a principal coordenada para a autonomização e multiplicação de valores, ou seja, desde que cada subjetividade escolha por si mesma e a partir de seu bom senso, os valores são simétricos e não-hierarquizáveis. Acontece que, o que seja autônomo e racional é por si só um valor, assim como o que seja heterônomo e irracional. Absolutizar seus próprios valores, foi a ação mais desinibida que as subjetividades modernas desenvolveram, de forma que as conseqüências éticas, estéticas e políticas daí decorrentes respondem ao seu projeto inacabado de expandir para todos os cantos do mundo a boa nova do que seja exatamente Bem e Mal, Belo e Feio, Bem Comum e Bem Egoísta. O projeto inacabado da modernidade não deixa de ser aquele desempenhado desde Cristovão Colombo com suas caravelas, rompendo as intempéries do tempo, desbravando matas inóspitas, adestrando selvagens, enfim, convertendo espaços e seus habitantes bárbaros ao registro do Bem, do Belo e do Comum.

Descrito dessa maneira não nos parece tão desolador seu inacabamento, como pareceu a Weber e Habermas. Weber acreditava que a racionalidade moderno-ocidental desenvolvera-se em dois sentidos diferenciados: racionalidade de valores e racionalidade de fins. Todavia, à medida que evoluíam as ordens sociais: instituições econômicas e políticas, os valores perdiam terreno face ao domínio crescente dos interesses instrumentais. Diante dessa situação, de domínio inexorável da racionalidade tecnológica, não se poderia esperar uma retomada das bases éticas que informaram o começo da modernidade europeia. Habermas assume uma visão ainda mais positiva dessa racionalidade valorativa e autônoma que caracterizava a modernidade, pois

acredita que concomitante ao desenvolvimento de uma racionalidade sistêmica, desenvolveu-se uma racionalidade comunicativa cujos valores éticos seriam sua base privilegiada. Nesse caso, o projeto da modernidade pode ser retomado sob a prerrogativa de fortalecimento da racionalidade comunicativa. Porém, a crítica que Sloterdijk - assim como aquela desenvolvida por Freud -, faz à modernidade no sentido de que seus ideais de autonomia, igualdade e fraternidade compunham um jogo simbólico com o qual se pôde motivar os mais irracionais e descivilizados dos projetos de expansão violenta, põe em descrédito a crença em ideais de autonomia de ação que tanto Weber e Habermas defenderam.

Sloterdijk, porém, não pretende retomar nenhum projeto moderno. Preocupa-se exatamente com a configuração de algumas instituições oriundas desse projeto moderno, particularmente com o Estado racional, que contribuem enormemente com o enfraquecimento do processo civilizatório. Os Estados liberais abandonaram sua função específica de constituir consensos para requererem para si a função de redistribuição das riquezas e de acesso ao conforto, ou seja, transformou-se num agenciador da democratização do luxo. Por conseguinte, os Estados não garantem mais a segurança simbólica e social que durante fins do século XIX lhe coube tão bem o nome de Estados-Providência: da Inglaterra e França, por exemplo. Com sua nova função, a de serem agenciadores do consumo, os Estados abandonaram o sentido “mais racional” de suas práticas políticas: ser, por um lado, “forte” o bastante a ponto de seus cidadãos continuarem a depositar neles sua liberdade de tudo querer e de tudo poder, de outro, produzir acordos multilaterais efetivos. A tentativa de democratizar, ainda que seja em discurso, o acesso as conquistas civilizadas e tecnológicas promoveu um levante desinibitório na atualidade. Vive-se hoje o perigo sempre iminente de que grupos insatisfeitos possam agir de maneira incivilizada, cuja motivação é dada pelo próprio padrão civilizatório da modernidade quando gerou discursos de homogeneização, igualitarismo e de liberdade.

Nesse sentido, se Freud, Norbert Elias, Weber e Habermas explicam a decadência do processo civilizatório e a conseqüente emergência de processos descivilizatórios através da perda de valores tais como: do reconhecimento do outro, de autonomia, igualdade; Sloterdijk fica muito a vontade quando recomenda o fortalecimento da secessão, da elevação e da transcendência entendidos em termos de uma projeção aristocrática da civilidade - e não nos termos mais “modernos” da

homogeneização das condutas civilizadas. Para ele, é exatamente a decadência dos aspectos aristocráticos do processo civilizatório que constituíram os padrões desinibidos ou incivilizatórios. Na sua percepção, o processo civilizatório operado pela modernidade através da conquista de meios técnicos, de políticas de bem-estar-social e de princípios de igualitarismo e de liberdades individuais, pressupõe exatamente que o vertical se curve diante do horizontal, que o elevado esteja ao alcance de todos. O céu dos modernos desce até a crosta terrestre e constrói espaços intra-mundanos como espaços de transcendência. Esse caminhar do processo de levitação que se horizontaliza faz emergir discursos vitimizantes segundo os quais caminhamos para a pobreza e a decadência generalizada¹⁵⁰.

11. A impossibilidade de defesa do Estado-nação como mediação civilizatória

Assim, situando-se em um espaço e tempo bastante diferentes daqueles que informaram o pensamento de Nietzsche, Sloterdijk não pode aceitar sua tese de que o Estado de direito tem como fundamento positivo a justiça como elemento afirmador da vida. Nos termos nietzscheanos: “Historicamente considerado, o direito representa (...) justamente a luta contra os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do pathos reativo e impor um acordo” (GM, II, parágrafo 11, p. 64). Lembremos que ressentimento, na acepção de Nietzsche, significa um “sentimento voltado para trás” cuja constituição física e moral de fraqueza leva à reação vingativa, neste que é incapaz de agir com nobreza, com força e com altivez. Estes homens fracos não puderam ser deixados à deriva, ao sabor de suas artimanhas ressentidas, sempre planejando formas de dominar o mundo; foi preciso a argúcia de elites criativas para fundar o acordo como luta pela vida e com a condição de submeter os mais fracos ao compromisso coletivo¹⁵¹. Por conseguinte, a fundação dos Estados de direito ou dos Estados-nação configuraria uma fundamental etapa no processo civilizador ocidental para o autor da “Genealogia da Moral”, na medida em que se apresenta como meio de sustar os mecanismos de decadência da cultura que caracterizam a má-consciência dos ressentidos.

¹⁵⁰Sloterdijk, 2009:548.

¹⁵¹Nietzsche, 1998: 65.

A motivação para a defesa civilizatória dos Estados encontra-se possivelmente na relação, sub-reptícia, entre poder e justiça segundo o qual: primeiro, carece de sentido considerar que algo seja justo ou injusto em si mesmo, pois a vida atua permanentemente violentando, lutando, explorando, destruindo; é o direito que instaura a norma da justiça e da injustiça. Entretanto, em segundo lugar, isso não significa que ele, o direito e seu contrato estatal, ponham fim a luta da vida pelo poder; contrariamente, todos os Estados de direito são Estados de exceção¹⁵², uma vez que restringe o alcance do poder para instaurar “maiores unidades de poder”. Sendo assim, não é que Nietzsche compartilhasse a ilusão moderna – ou como o próprio Sloterdijk denomina “clichê comunista”- de um Estado soberano que poria fim a luta pelo poder.

Sloterdijk, todavia, sabe o quanto esse Estado realista pôde também exercitar a má-consciência ressentida em dois exemplos históricos recentes: totalitarismo alemão e totalitarismo comunista. Mesmo que a aposta de Nietzsche no aspecto civilizador do Estado tenha sido infeliz, sob todos os pontos de vista, havia aí um arremate sociológico ou uma tentativa de dotar de sentido coletivo suas premissas civilizatórias. Podemos encontrar em Sloterdijk, depois que seu próprio martelo atravessou a história da civilização ocidental e revelou seus equívocos, uma proposição sociológica? O que vem depois da sua consideração de que a cultura atual do igualitarismo, da vitimização e do ressentimento elevou ao extremo a decadência da cultura da secessão da Grécia clássica? Lembremos que a má-consciência do ressentido é também aquela que opera sob premissas da negativização, isto é, que se exaspera diante de uma situação sem que advenha direta e imediatamente uma ação. A ação contida - que pode ser atualizada de diversos modos, por exemplo, em uma proposição afirmativa-se transforma em ressentimento; uma crítica sem proposição afirmativa mais nos parece uma reação do que uma ação. Para evitarmos uma consideração apressada sobre as análises sloterdijkianas, exploraremos um pouco mais sua compreensão de discursos do ressentimento e do vitimismo.

Em “Ira e Tempo”¹⁵³, Sloterdijk chama esses discursos de bancos de ira segundo os quais se produziu historicamente uma economia da ira, da vingança, da violência desde a formação do Cristianismo. Esse primeiro banco da ira pressupunha que uma ideia metafísica (Deus) convocava a todos para a punição das diferenças e dos

¹⁵²Idem, 65.

¹⁵³Sloterdijk, 2010:79.

diferentes como meio de ascensão à salvação. Essa cultura do ressentimento assume contornos bastante diferenciados com a emergência do Estado-nação que acrescenta à caminhada guerreira e encarniçada pelo Bem, Bom e Belo, as paixões thimóticas da fama, ambição, amor-próprio, luta por reconhecimento¹⁵⁴. Ou seja, os Estados deveriam simultaneamente possibilitar esse estado de coisas e executar a pedagogia dos excessos. É esse o sentido do monopólio do poder de violência dos Estados modernos na medida em que deveriam manter sob controle tanto as práticas individuais de domínio totalizante quanto seus arroubos de instauração do orgulho, da secessão e do civilizado. Assim, os indivíduos não disporiam ao bel prazer, como dantes, da possibilidade de instauração da violência para qualquer fim, seja meramente individualista seja supostamente universalista.

Esse último arremate analítico de Sloterdijk nos intriga profundamente. Porque é exatamente a crítica ao padrão civilizatório da psicanálise freudiana que está em destaque quando nos diz, primeiro, que os Estados contemporâneos se tornaram agenciadores do luxo, segundo, que a causa dessa situação seria, fundamentalmente, oriunda da percepção eroticizante¹⁵⁵ da programática civilizatória. Isto é, à medida que Freud concentra suas análises na ideia de um indivíduo constituído pela libido sexual cuja possibilidade de saciamento inviabiliza o processo civilizatório - uma vez que configura a situação insuportável de conflitos entre objetos desejantes -, resulta na autocompreensão desse indivíduo como aquele ser para quem sempre falta alguma coisa. Se lhe é vetado, desde fora, a realização de sua libido, procura formas de preenchimento dessa falta nas ofertas imperdíveis do mercado; daí o Estado ser convocado como o agente, por excelência, dessa relação entre o indivíduo faltoso e o produto que aparentemente cobriria essa falta. Na verdade, já advertimos para o peso que Freud joga sobre os ombros do indivíduo moderno, mas Sloterdijk traz outro elemento: a compreensão unilateral do que caracterizaria constitutivamente o indivíduo, sua erotização. Em nome dessa unilateralização, diz-nos Sloterdijk, Freud teria criado toda uma dinâmica potente de submissão de outro aspecto fundamental do ser humano, ou seja, os afetos psicopolíticos que se reúnem em torno da thimós (a afirmação do próprio querer, da potência da realização e do orgulho de si mesmo). Escreve Sloterdijk:

¹⁵⁴Idem, 2010:29.

¹⁵⁵Sloterdijk, 2010:28.

Os custos da erotização unilateral são altos. De fato, o obscurecimento do thimótico torna compreensível o comportamento humano em âmbitos muito mais amplos, um resultado surpreendente se se considera que somente se poderia conseguir através a ilustração psicológica. Quando se pressupõe essa ignorância, se deixa de compreender os homens em situação de luta (2010:28).

Como se poderia, entretanto, constituir um processo histórico da envergadura do processo civilizatório ocidental sob as premissas psicopolíticas preponderantes da thimótica? De fato, considerar nocivo o enfoque freudiano na erótica em vista dos problemas político-sociais que dele resultaram, parece-nos plenamente viável. A questão é: como recolocar no lugar os ideais aristocráticos do mundo antigo grego como bases do processo civilizatório atual? Responder uma questão com outra questão fornece a exata ideia da dificuldade da questão inicial porque Sloterdijk não deixa de ter razão quando repreende em Freud e outros o anestesiamiento do conflito e o embotamento das potencialidades complexas e ambivalentes do ser humano mediante a racionalização das condutas como necessária ou ao menos um mau necessário. Quando se civiliza sob a estrutura unilateral da racionalização, perde-se o contato com a esfera do que nem sempre é passível de padronização, isto é, a esfera das paixões, da thimótica, da irracionalidade. Esta tem, sucessivamente, escapado ao controle de maneira imprevisível e funesta para o andamento do processo civilizatório.

Essa crítica sloterdikiana é, de fato, muito consistente porque é preciso discutir sobre o que é feito da outra parte constitutiva do psiquismo humano que é contida em nome da civilização. Principalmente no momento em que não se faz mais a pergunta sobre se vale a pena a infelicidade individual em nome da civilização, mas se esta mantém ainda algum valor universalmente partilhado, capaz de constituir motivação para a auto-repressão e para a obediência à repressão instituída. Entretanto, dessa crítica não se segue uma teoria e nem uma análise dos aspectos humanos que não foram racionalizados; o que se tem é uma ensaística sobre a perda da significância da thimótica (orgulho e coragem) em nome da repressão desses sentimentos que atualizou, ao longo do processo civilizador ocidental, na forma do ressentimento.

Sloterdijk até nos diz o que fazer se nos interessamos pelo homem como “portador de impulsos afirmadores do eu e do orgulho deveríamos romper o sobrecarregado nó do erotismo” (2010:26). Qual o segundo passo? Sem titubeios,

sugere a volta à “visão da psicologia filosófica grega, segundo a qual a alma não apenas se manifesta em Eros e em suas intenções, mas, sobretudo, nos impulsos thimóticos” (Idem, p.26). Mas o que se pode fazer com essa informação, ou seja, com o conhecimento de como os gregos clássicos basearam sua conduta social nos valores da coragem e do orgulho? Essencialmente, quando é o próprio Sloterdijk que também nos diz que a modernidade atual se caracteriza pelo relaxamento da repressão: com a cultura do consumismo, do hedonismo e do narcisismo. Dizer que esses resultados da erotização do mundo moderno são negativos, mas não a base simbólica e material que possibilitou sua emergência, parece-nos recair numa crítica inconsistente. Pois, para Sloterdijk, os tempos modernos puderam retomar a era de ouro da thimótica com a cultura burguesa que preconizava e preconiza aos seus homens empreendedores à prática “neo-aristocrática” de conquistas do “êxito mediante méritos próprios”. Além disso, recorre a estética de Bataille, toda ela vinculada ao sobre-homem de Nietzsche, que defende a economia do orgulho o qual encontra no capitalismo seu mais profundo modo de atualização. Importante reproduzir uma passagem na qual o autor enfatiza a importância da análise de Bataille e de Nietzsche para repensar uma cultura da thimótica:

A thimotização do capitalismo não é um invento do século XX. Não teve que esperar Nietzsche nem Bataille para descobrir seu modus operandi. Está sempre presente quando o valor do empresário pisa a terra virgem para conseguir as condições para novas criações de riqueza e para sua irradiação distributiva (Sloterdijk, 2010:49).

A vontade sloterdijkiana de encontrar redutos positivos de atuação da thimótica é tamanha que ensaia uma crítica justamente a quem configura a base, sem a qual não existiria, de seu pensamento: Nietzsche. Isso acontece porque o filósofo da afirmação da vida criticou duramente o liberalismo inglês, associando-o, ao contrário do que faz Sloterdijk, à cultura do ressentimento; por isso foi denunciado pelo “clichê antiliberal de seu tempo”. Agora já não sabemos ao certo se se trata apenas de um saudosismo da cultura clássica ou também de seu suposto retorno à cultura burguesa. De qualquer maneira, o que se percebe é que, nos aspectos nos quais essa última é negativa, explica-se, principalmente, pela erotização psicanalítica, mas nos aspectos em que sobrevêm seus aspectos positivos, esta cultura imprimiu forte tendência civilizatória cuja presença seria preciso recuperar.

Muitos outros autores retomaram à cultura clássica bem como a cultura burguesa como exemplares da condução aristocraticamente valorativa do processo civilizatório; assim como destacamos em Marcuse, Adorno, Weber e outros. Não é este o problema. O problema encontra-se nas motivações para a consideração dessa cultura como produtoras de valores dignos de serem universalizáveis, mesmo porque a tentativa atual de conceber valores específicos como universalizáveis à custa de todos os outros que ficarão para trás e que teriam que a eles sucumbir, já é em si mesmo uma tarefa complicada, as coisas ganham uma gravidade acentuada quando são os valores do capitalismo e de uma aristocracia político-cultural que deveriam conduzir o processo civilizador. Pois, se o cultivo do ressentimento seria o resultado do desaparecimento desses valores, o que teria causado os discursos modernos dos homens colonizadores europeus e os discursos dos homens atuais do totalitarismo? Também estes eram caracterizados pelos valores da conquista thimótica e do ideal da secessão?

Mas, diante dessa questão - absolutamente necessária para um pensador que faz parece deslumbrar-se com uma cultura clássica que, posta em ação no mundo atual, traria consequências descivilizatórias incalculáveis -, Sloterdijk prefere recorrer ao paradigma, por ele mesmo criticado, do entendimento mútuo entre as nações, defendido amplamente por Habermas. Pois, sobre o que chama acontecimentos, aparentemente imprevisíveis, que pipocaram ao longo da história: os discursos totalitários do comunismo e da dupla facismo-nazismo, chama-os de bancos de ira. Esses bancos de ira modernos que se efetivaram como “Estados de exceção moral”¹⁵⁶ não resultaram de uma explosão irracional de alguns megalomaníacos, porém de todo um processo de cultivo da violência e da racionalização dos impulsos de vingança. Para Sloterdijk esses processos são solidários na produção do colapso das solidariedades transnacionais, pois em ambos se percebe a pretensão de tornarem-se bancos de ira universal alastrando-se para todos os cantos do mundo. É o compartilhamento da atitude de considerar-se uma força revolucionária, constituída da verdade inexorável do que é o Bem e de que seus ideais devem sobrepor-se sobre todos os outros, que justifica e legitima a prática da violência e da guerra. Nos termos do autor: “Os ativistas conjuraram o assassinato ao serviço da grande causa como uma entrega trágica a virtude. Muitos viram nisso um sacrifício da moral pessoal em favor da deusa revolução” (Sloterdijk, 2010:182). Grupos de fiéis seguidores desses preceitos organizam-se atualmente em torno do

¹⁵⁶Idem, 2010:69.

cultivo de bancos de ira: a acentuação do cristianismo, o comunismo secularizado e o fundamentalismo islâmico¹⁵⁷.

12. Civilização e unilateralização valorativa

Mediante uma argumentação acentuadamente sutil que, inclusive, dificulta a percepção imediata do centro do argumento, Sloterdijk nos lembra que toda constelação histórica de cultivo da ira, do ressentimento e da violência tornou possível a formação e a difusão da crítica, pois “também o ressentimento pode ser genial” e pôde constituir o fenômeno universal da recusa crítica do submetimento, da exploração, do domínio. Para Sloterdijk, esse acontecimento extrapola os limites geográficos e culturais do Ocidente, alcançando todas as culturas. Escreve:

Crítica, nesse sentido, não é em absoluto um privilégio do Ocidente, porém somente neste chegou a seu desenvolvimento clássico; está presente em toda cultura que tenha conseguido liberar-se de motivos servis, holísticos, monológicos e masoquistas. Se do que se trata é de afirmar a possível universalidade da política e das formas de vidas democráticas, se deveriam ter em conta as culturas de consulta, as práticas discussão e as tradições de crítica de outros lugares como fontes regionais de democracia (Sloterdijk, 2010:273).

Com isso, o autor quer dizer que se em todo mundo desenvolveu-se a cultura do ressentimento e da violência, simultaneamente, desenvolveu-se a cultura da crítica dos motivos da submissão e de todo seu aparato político-social. É com base nesse fenômeno culturalmente positivo que Sloterdijk propõe que se estabeleça como perspectiva globalizada um “programa higiênico” de desintoxicação dos sentimentos de vitimização e de humildade vingativa a fim de colocar sob limites estritos os grupos sobreviventes - tais bancos de ira falados acima - de redenção moral e de política da violência. Esse programa seria fundamental para a criação de um “código de conduta” para ser atualizado por todos os “complexos multicivilizatórios”.

Essa proposta não parece ser exatamente original. Muitos outros autores, inclusive Habermas e antes deste Kant, já conceberam esse padrão de conduta a ser seguido universalmente como a forma mais racional de promover a civilização e o

¹⁵⁷Idem, 2010:265.

extermínio da violência militar. Contudo, é precisamente o fato de tratar-se de um ponto de partida unilateralista, a racionalidade especificamente Ocidental em vários aspectos, como base desse acordo multicivilizatório que inviabiliza a efetividade do que seja produzido por todos. Em Sloterdijk, ao contrário, encontramos a auto-afirmação crítica como uma condição transcendental de possibilidade, em sentido kantiano, a partir da qual as mais variadas civilizações comparecem com seus anseios de desintoxicação psicopolítica, das práticas das paixões thimóticas pelo autoconhecimento e pelo querer ser grande, da consequente atualização das virtudes da convivência mútua. São nesses termos que conclui o autor seu livro *Ira y Tiempo*:

Um universo de atores enérgicos, thimóticos e irritáveis não pode integrar-se desde cima unicamente mediante sínteses ideais, mas apenas através de umas relações força-força que mantenham o equilíbrio. Exercer o equilíbrio supõe não evitar nenhuma luta necessária e não provocar nenhuma supérflua. Também significa não dar por perdido o curso de competência com os processos de entropia, sobretudo da destruição do meio e da desmoralização. (...) O tempo essencial tem que determiná-lo como uma época de aprendizagem para as civilizações. (...) A palavra “exercício” não nos deve ocultar que, quando se exercita algo, se faz sob as condições do caso real para, a ser possível, evitar a aparição deste. (...) Em um desenvolvimento favorável dos exercícios se poderia formar um set de disciplinas interculturalmente obrigatórias as que então, pela primeira vez, poder-se-iam designar com razão com uma expressão que até agora sempre se utilizou precipitadamente: cultura mundial (2010:274).

Existe, entretanto, um aspecto nessa proposta sloterdijkiana de como lidar com a relação atual entre processo civilizatório e culturas que temos dificuldades em concordar. Isto é, valer-se da cultura da crítica globalizada como base internamente despojada de valorações específicas já que é o ato da crítica como prática thimótica do não-submetimento e já que esta pressupõe o programa de higienização, promete aparentemente resolver o problema de “como”, “quem”, e “quando” considerar quais valores seriam universalizáveis e quais seriam refratários à universalização para a fundação de um código de conduta que regulamentaria as práticas políticas e culturais entre as mais diversas nações.

Sloterdijk, porém, parece querer mais que isso quando supõe que esse código de conduta resultaria em cultura mundial caso mantivesse como valor supremo a prática civilizatória do exercício, da elevação e da secessão como um “programa paralelo das forças elitistas e igualitárias”¹⁵⁸. Ora, dificilmente pode-se defender que em todas as culturas desenvolveu-se essa prática civilizatória de anseio generalizado pelo grande, por alcançar o topo das capacidades humanas, mediante o treinamento cotidiano. Sloterdijk sabe que o Ocidente desenvolveu, de maneira mais plena, essa força civilizatória, mas acredita que esse aprendizado pode ser imitado por outras civilizações. Se for assim, deixamos de falar de perspectiva universalmente comum como base de formação de acordos multilaterais para reportamo-nos à imposição de um valor ideal de inscrição específica como base de formação de acordos multilaterais. Bem, isso é já bastante antigo e não precisaríamos de mais uma teoria realimentando antigas metafísicas da unilateralidade.

12. A recusa da compreensão “naturalizada” das formações civilizatórias: o acento nas relações de poder

Esse passeio rápido e, portanto, superficial sobre alguns elementos das concepções desses autores (Freud, Marcuse, Elias, Foucault e Sloterdijk) sobre um tema em comum: modernidade e civilização, fez com que percebêssemos que, diferentemente de alguns autores do capítulo anterior que se detiveram na tematização da racionalização, esses elaboraram uma compreensão mais coerente da modernidade e da civilização na medida em que mantiveram, pelo menos Freud, Elias e Foucault, a dimensão construída e contingente de seu processo. Vimos, no capítulo anterior, que a civilização é um conceito distinto de racionalização porque entendemos que este último é a marca do tipo moderno de civilização. Esta engloba outros tipos e atinge dimensões mais amplas, inclusive uma dimensão ética. Embora nem sempre a civilização posta em ação foi conduzida por qualquer sentido ético - a história é carregada de exemplos de atos, aparentemente, civilizatórios sem que ideais efetivamente éticos comparecessem de maneira positiva – os grandes momentos da civilização (que podemos chamar de tipos) trazem orientações valorativas, nuances éticas, contextos de conflitos ético-políticos, lutas por interesses, etc. Ou seja, a civilização importa interna e externamente, enquanto arremate conceitual e enquanto ideia praticada, os elementos próprios ao conceito mais

¹⁵⁸Sloterdijk, 2010:274.

caro à cultura moderna: a racionalidade valorativa. Evidentemente que isso não elimina seus quadros históricos negativos, ao contrário, confirma-os de forma inescapável, pois, em nome dos ideais preconizados pela modernidade valorativa produziram-se inúmeros acontecimentos descivilizados, particularmente, as colonizações unilaterais e universalistas de grande parte do globo terrestre e os totalitarismos políticos do século XX.

Nesse sentido, não pretendemos esquecer o quanto esses conceitos já foram engessados em compreensões metafísicas, generalizantes e a-históricas. Por isso, recuperar seu caráter de contingência parece-nos tão urgente; mostrando que, são construtos ideais efetivados em práticas sociais, políticas e culturais que, como escreve Weber¹⁵⁹, “apesar de tudo” valem muito a pena considerar os ganhos ético-civilizatórios desentranhados de seu processo de execução. Mas desde que operemos com o procedimento de desnaturalização de seu processo, pois quando se esquece disso não é apenas o que, “apesar de tudo”, vale a pena manter como significado civilizatório, mas também ideias e valores que aparecem com força descivilizatória à medida que são “naturalizados” como estando aí desde sempre e, por isso, mesmo são positivamente avaliados. Impressionantemente, grande parte dos autores que apresentamos no capítulo anterior perfez um percurso analítico semelhante: analisou, reconstrutivamente, a gênese do processo de modernização e de civilização revelando seus aspectos contingentes, circunstanciais e, inclusive, casuais – alguns deles, com certo entusiasmo pelas conquistas modernas e civilizatórias -, mas quando visualizou as sociedades erguidas modernamente, passou a concebê-las como entidades necessárias, quase obras da natureza; além disso, se ressentiu quando não realizam certos ideais, considerados necessários para seu positivo andamento. Por isso, embora considerando a importância fundamental das análises de Weber, Adorno, Arendt e Habermas, entendemos que a ênfase na razão moderna obnubilou suas visões críticas da modernidade, de maneira a considerar que valores não conviveriam mais com as instituições historicamente constituídas, ou seja, que ideais, interesses, valores não animassem mais a luta civilizatória e nem fizessem parte dos sistemas autonomamente instituídos. Os sistemas sociais passaram a ser considerados entidades “incontroláveis”, neutramente formadas. Vimos como, autores como Heidegger e Luhmann, tiveram a clara percepção desse processo, revelando o caráter historicamente construído de suas fontes: no primeiro,

¹⁵⁹Weber, 1982b.

essas fontes são aquelas que mantêm relação entre o Ser e suas épocas; no segundo, de forma ainda mais discernível, cada momento significativo da história responde às semânticas específicas e próprias. Ora, também Weber contribuiu para essa assertiva uma vez que apontou para as visões de mundo que são construídas e tornadas práticas sociais: o exemplo, mais uma vez, da vida cotidiana do religioso reformado dá clara indicação de sua percepção aguçada desse processo. Mas, enquanto cede à pressão de seus próprios ideais modernos de autodeterminação e liberdade humana, Luhmann procura manter a contingência do processo sob controle dos sistemas autoregulados porque é assim e não se deve fazer de outro modo; Heidegger, assim como Luhmann, realiza uma crítica importante à crença na razão moderna, mostrando seus limites, mas o que fazem com isso é da ordem de outro tipo de metafísica que se pretende transcendente-imanente.

Embora tenhamos colocado Marcuse entre os pensadores que apostam no aspecto civilizacional da modernidade, inclusive o título de uma de suas obras mais importantes mostra isso “Eros e Civilização”, parece mais ligado à tradição crítica ao qual pertenceram Adorno, Horkheimer e Habermas; mas sob perspectivas muito diferentes. Pois, o modo como se apropria reflexivamente de Marx e Freud encaminha-o para uma visada menos escuro da cultura moderna que os dois primeiros e menos racionalista que o segundo. Entretanto, mesmo que sua teoria seja orientada pela tradição crítica de Marx não encontramos uma reflexão exatamente demorada e interessada nos aspectos conflitivos do processo civilizador ocidental que examina, ao contrário, acredita que a lógica repressiva da modernidade resvalou na cultura do relaxamento, do gozo momentâneo, do consumo do supérfluo à custa da fruição da verdadeira arte, da verdadeira liberdade e do verdadeiro prazer. O que sejam essas coisas e porque só elas são verdadeiras, não é possível saber pela via da racionalidade. Ou até pode, caso consideremos a crítica do romantismo alemão à racionalidade moderna à qual Marcuse se filia. Dessa filiação direta e com conseqüências visíveis em sua teoria, resultou a manutenção da distinção entre civilização e cultura. Ou seja, a civilização faria parte dos apetrechos técnicos e materiais desenvolvidos modernamente e cultura seria o aspecto absolutamente grandioso e sublime porque decorrente do espírito, da atividade sublimadora do espírito, da fruição desinteressada, da criação dos bens simbólicos. Porém, uma concepção dessa natureza vai à direção oposta da compreensão desnaturalizada do processo civilizador, e sua presença rápida serviu-nos

para entender que não basta ser um autor de linhagem claramente crítica, e da linhagem crítica marxiana, para conceder a importância devida aos aspectos historicamente criados do processo civilizador e aos conflitos políticos e lutas culturais que o constituem.

Esse apontamento crítico - deve-se registrar mais uma vez, sempre generalizante – pretende destacar os efeitos que a compreensão “naturalizada” das formações sociais podem ter sobre a produção teórica e prática da vida social. Ora, quando se separa instituições e valores, isto é, racionalidade instrumental e racionalidade valorativa, ou sistemas e mundo da vida ou ainda sistemas e ambiente, perde-se a dimensão de que são construções humanas coletivas e individuais e, enquanto tal, assumem seu lugar no mundo, ganham sua eficácia e se conformam a esse processo construído coletivamente; ainda que possam adquirir significados diferentes daqueles desenvolvidos pela dimensão da vida individual e coletiva. Mas certamente não são “coisas” separadas, uma vez que, instituições sociais como economia de mercado e Estado bem como práticas culturais e sociais, implícita e explicitamente, carregam significados, valores, preferências, interesses, que orientam decididamente a produção de suas regras, leis, normas de condução prática.

Por isso, a leitura de autores como Freud, Elias e Foucault foi tão importante para os fins argumentativos dessa tese, principalmente Foucault, mas especificamente, o Foucault posterior a “*Histoire de la Sexualité*”¹⁶⁰. Esses autores, de forma geral, partem do ponto de partida da civilização e não da modernidade racional. Operam um giro interpretativo em torno dos acontecimentos singulares e contingentes que puseram em ação a civilização em seu aspecto moderno, nos dois primeiros, e como as premissas particulares da civilização grego-romana contribuíram para o florescimento da civilização moderna no último. Mesmo com essa diferença no recorte analítico, mantêm vivo o interesse em mostrar que, primeiro, as estruturas societárias e as estruturas culturais e individuais, são construtos históricos; segundo, esses construtos mantêm uma relação de interdependência com experiências práticas casuais, contingentes e inesperadas; e, terceiro, essas experiências são atravessadas, de ponta a ponta, por disputas internas e externas pelo poder. Mais importante: esses momentos constituem a relação simultânea e inextrincável entre ideias e práticas, inversamente, de práticas e

¹⁶⁰Foucault, 1984a.

ideais, ou seja, de como determinadas práticas refazem ou produzem novas ideias a partir de suas demandas próprias, de desvios circunstanciais, de contextos de disputas. Evidente que, esses pontos de encontro entre esses autores são analisados de forma muito própria e em muitos aspectos irredutíveis: Freud centra-se muito mais nas lutas internas do indivíduo moderno para conter seus impulsos inconscientes em nome da convivência civilizatória, ressaltando o quanto a racionalização comparece como um pesado fardo que recai sobre as costas do indivíduo, sem que este perceba que as instituições modernas decorrentes, inclusive do seu esforço, atualizem os valores civilizatórios a expensas dos interesses narcísicos. Com isso, não chegou a defender a bifurcação entre essas dimensões, nem chegou a considerar a decadência insofismável e inelutável da cultura. Apenas notou que o lado da pulsão de morte da estrutura psíquica ambivalente dos indivíduos modernos – biologicamente condicionada, esse é um dos problemas da análise social freudiana que discutimos rapidamente a partir de Marcuse – , parecia assumir o controle sobre o lado da pulsão de vida, de maneira a “usar” as instituições civilizatórias criadas para sua contenção como armas de sua afirmação. Porém, esses indivíduos não são aqui considerados indivíduos isolados e atomizados, mas aqueles que respondem por Estados e nações, ou seja, são atos descivilizados perpetrados pela guerra que, em última instância, são lutas por interesses e pelo poder. Freud, assim, não parece deixar-se levar, ainda que pressuponha uma estrutura psíquica biológica, pela naturalização do processo civilizatório.

Com o foco central nas estruturas externas da formação civilizatória, Elias pôde trazer à tona o que, nas práticas societárias, configura o inesperado e o contingente: a disputa por privilégio e distinção. Isto é, o que se torna civilizado em determinada sociedade seria o que é desentranhado pelas lutas por privilégio e distinção travadas pelos estratos sociais em pugna; o estrato que se tornou vitorioso dita as regras civilizatórias, define os valores a seguir, e estas são instituídas como Estado, economia de mercado, ciência, mas também, perfazem suas práticas sociais e culturais específicas: o *habitus*. Esse é um aspecto muito interessante da argumentação de Elias que não comparece na argumentação de Freud, ou seja, seu estudo demorado nas dinâmicas políticas, econômicas e sociais que incidiram sobre a formação do processo civilizatório; de maneira que, através de sua perspectiva, é possível saber que, o que se denomina em uma dada época e cultura como civilizado responde às relações de poder, às demandas por distinção e privilégio social. Não são dados absolutos, não traduzem

por si mesmos, nenhum valor absoluto, não significam relações e situações existentes desde sempre; ainda que possam ser estruturadas em instituições e tornadas universais. Desse estado de coisas, Elias conclui pela separação entre as culturas, e seu modo singular de operar com as ferramentas civilizatórias, e o padrão civilizatório desenvolvido pelo Ocidente que parece manter univocidade em suas premissas. Por isso, fez estudo comparativo entre as culturas para esclarecer como cada uma operou com as ferramentas civilizatórias, inclusive mudando quase que totalmente seu curso, tal como é o caso da Alemanha. Todavia, mesmo reconhecendo o grande valor analítico dessas assertivas de Elias, existe um elemento perturbador nas suas conclusões gerais: se o processo civilizatório ocidental (Inglaterra, França, Alemanha, EUA), avança em uma linha descontínua mediante lutas ensandecidas por privilégios e distinção, que tipo de sociedade política e social se forma a partir desse construto violento, como se estruturam as relações de poder e as relações de dominação nessa sociedade, quais as consequências práticas - na distribuição geral do pagamento de ônus e recebimento de bônus -, nessa estruturação desigual do poder (econômico, político e de informação), uma vez que sabemos que nenhum estamento ou classe social “nasceu” com as premissas básicas do privilégio e da distinção? Percebemos que Elias, embora mantenha uma leitura sumamente desnaturalizada do processo civilizatório, não respondeu adequadamente à pergunta sobre as altas taxas tributárias pagas pela pacificação e nem às razões de sua exigência. Uma coisa é certa e Elias sabia disso, recorrer à razão humana e aos seus interesses egoístas, como outrora fizeram tantos teóricos inclusive Hobbes, para o controle da guerra em nome de sua felicidade individual já não seja mais suficiente ou mesmo não faça mais sentido.

Dentre esses autores estudados, Foucault, em nosso entender, seria aquele que mais profundamente desvelou a genealogia das estruturas societárias e civilizatórias das sociedades modernas. Lembremos que esse procedimento metodológico, a genealogia, é a análise da proveniência. A genealogia escuta a história, interessa-se por seus acasos e desvios, uma vez que, se de fato existe algo a desvelar na história, é que nada tem essência. As estruturas sociais, seus discursos e suas experiências até podem aparecer como se derivassem de essências profundas e inatingíveis, mas foram criadas a partir do singular, do específico e do elementar. A própria razão reverenciada dos modernos, na perspectiva foucaultiana que endossamos, tem sua origem na contingência, na busca de cientistas pelo conhecimento, na paixão pela verdade, que, a partir de Nietzsche, ficou

fácil chamar de vontade de verdade da ciência. Por conseguinte, e esse é o dado mais interessante, o que imprime forma ao mundo, à sociedade, às coisas emergentes é a diferença, permanentemente atualizada, nos conflitos de toda a natureza (político, econômico, cultural, subjetivo, etc.); nada que se possa reportar a uma origem unívoca ou a uma identidade universalmente distribuída. Nesse sentido, à genealogia importa demarcar as contingências produtoras de desvios, independentemente se são pequenos desvios ou grandes desvios que configuram o mundo, a sociedade, as práticas; ou seja, o que se atualiza como valor. Aquilo que somos, pelo que somos e nos tornamos, não pressupõe nenhum ser e nenhuma verdade subentendida, mas apenas e meramente atualizamos a exterioridade do acaso. Como fazemos isso? Não fazemos isso, como pensavam os racionalistas modernos, mas é o movimento histórico que produz as condições efetivas de produção da subjetividade e suas relações e, nesse passo de produção de si, reproduz a história.

Essa certamente não é uma relação de mão única: produzem-se discursos que são praticados e vice-versa. O discurso¹⁶¹ atualiza a relação entre realidade e signo, mas enquanto relação recíproca de derivação: o homem, enquanto sujeito da enunciação do discurso, somente encontra respaldo para existir e ser validado nas condições de possibilidades colocadas pelas práticas discursivas efetivamente existentes. Não há para onde escapar das condições construídas do processo histórico de fabricação das sociedades e de suas estruturas disciplinadoras. Ainda menos de escapar as relações de poder que as atravessam e as constituem. Mas também, não há como considerar esse, um processo teleologicamente condicionado e, muito menos, resultante de qualquer essência verdadeira ou de uma evolução necessária. São modos de constituição da existência que perfizeram o caminho dos discursos da modernidade bem como os caminhos dos discursos da civilização.

Mesmo que deixemos de considerar outros importantes elementos da analítica foucaultina da constituição efetiva das sociedades moderno-civilizatórias¹⁶², ainda poderíamos ressaltar sua importância fulcral para o desenlace argumentativo desse tema. Pois, revendo rapidamente a argumentação de Sloterdijk, responsável por um trajeto interpretativo muito próximo daquele percorrido por Foucault, podemos notar que esse tipo de trabalho de interpretação crítica demanda uma visão inequívoca e

¹⁶¹Foucault, 1996.

¹⁶²Voltaremos a falar de Foucault no quarto capítulo, de forma mais detida e expansiva.

coerente da realidade social de modo, primeiro, a manter certo “padrão” de análise no decorrer dos textos produzidos – ainda que se possa considerar e reconsiderar alguns elementos como fez Foucault -, segundo, não recair na armadilha, ou na pior das hipóteses na artimanha, de recolocar equívocos interpretativos e de posicionamento teórico como se fossem resultados “naturais” da sua argumentação supostamente crítica.

Ora, na reconstituição sloterdijkiana do processo civilizatório ocidental percebemos uma profunda dimensão crítica visível na tentativa de desnaturalização desse processo, mostrando como, por que e para quem foi forjado; e em que se tornou no espaço e tempo da modernidade. Um dos textos mais interessantes para se pensar essa questão é “Palácio de Cristal” (2004), no qual Sloterdijk discute de forma aprofundada e específica as teses interconectadas da ação desinibida e da estrutura dos sistemas de imunidade, a partir de suas consequências político-sociais, como a emergência da tensão entre os perdedores da história (aqueles grupos que perderam a luta por privilégios e pelo poder) e os grupos que, obviamente, saíram-se vitoriosos e vivem da abundância da economia de mercado. Interessa-nos particularmente nesse ensaio a motivação para essa tensão contemporânea entre esses grupos e como esse estado de coisas afeta sobremaneira sua própria concepção de processo civilizador. Pois, é nesse intervalo que vamos encontrar Sloterdijk operando com a desnaturalização do processo civilizatório moderno, mas apenas quando este imprime ao mundo – globaliza-se, torna-se um só para os cinco cantos do mundo -, uma versão entre domesticada, consumista e ressentida. Posto que, respectivamente, todos são convidados pela própria estrutura de atuação do Estado a submeter-se às novas virtudes modernas do igualitarismo; mas também às práticas do consumismo; por fim o que resulta disso é a emergência da vingança dos ressentidos, isto é, daquelas majorias que não participam das benesses materiais e simbólicas prometidas pelo Estado e que são impedidas pelos limites estruturais do sistema da economia de mercado. Por isso pergunta: O que motivou os modernos para as conquistas culturais e civilizatórias? Ora, a motivação para projetar-se em direção ao globo – Sloterdijk parafraseia Heidegger chamando-a Ekstasis náuticas¹⁶³ - é dada pela emergência moderna de um novíssimo estar-no-mundo que se convencionou chamar de subjetividade.

Temos sempre de integrar esta tarefa na reflexão quando falamos do ser-sujeito como de “uma ação por conta própria” ou como um

¹⁶³Sloterdijk, 2008:23.

pensamento autônomo. Um empresário vive sempre na transição para o agir “a partir de si próprio”, pelo que a ponte para a ação que constroi ou manda construir é também feita de interesses – entre os quais é perfeitamente possível encontrar interesses racionais. A crer na regra da linguagem da filosofia moderna, quem sabe interpretar corretamente os seus interesses não obedece a mais ninguém senão à “voz da razão”. (...) saber se a voz da razão pode mesmo tornar-se integralmente propriedade íntima de quem a escuta deve ter parecido problemático às Luzes avançadas, pois as exigências dessa voz levavam frequentemente a conflitos com o outro intimissimum do sujeito, os seus próprios sentimentos. Para sair desse dilema, o romantismo escolherá a solução que consiste em deixar a primazia ao sentimento, atribuindo-lhe a menção “mais racional do que a simples razão” (Sloterdijk, 2008:65-6).

Sua interpretação se ocupa de uma “histerização” do sujeito em que a forma de sua ação é dada pelo exercício constante e específico do autoconselho e da autopersuasão. Certos grupos europeus - particularmente franceses, ingleses, espanhóis, dentre outros -, animados pela legitimação simbólica de sua ação e pela cumplicidade de grupo, não se consideravam responsáveis por consequências daí decorrentes, estas são deslocadas de atores para uma entidade “mediúnica”. Não existem responsáveis para os quais se imputaria delitos como: violência, destruição, massacre, barbárie etc., utilizados como meios para o saciamento da “fome agressiva de mundo” das subjetividades racionais do mundo burguês. Isso porque o motivo para a ação expansiva-ofensiva é puramente metafísico. Esses grupos europeus supuseram que tinham o direito legítimo de ser grande e, por conseguinte, de praticar a captura unilateral do mundo através de forças mercantis expansionistas¹⁶⁴.

Existem passagens nesse texto, “Palácio de Cristal”¹⁶⁵, bem como em outros textos¹⁶⁶ nos qual Sloterdijk endossa, curiosamente, alguns importantes elementos dos

¹⁶⁴ “Na organização imaginária da época moderna, basta manifestamente que um objeto seja redondo, desejável e dê a impressão de dormir para poder ser descrito como um ‘mundo’ susceptível de ser conquistado”. (...) Aquele que desenha o mapa, apresenta-se como se o direito cultural, histórico, jurídico e político estivesse do seu lado” (Sloterdijk: 2008:113-4).

¹⁶⁵ Pode-se ler: “Uma das características que desde o início marcaram a expansão europeia foi a assimetria entre os descobridores e os habitantes das terras descobertas. Os territórios ultramarinos eram considerados coisas desprovidas de donos enquanto os ocupantes descobridores pensaram não ter de

Estudos Culturais¹⁶⁷ e do Multiculturalismo. Para começar, essa especificação destacada acima, a respeito de quais sociedades europeias teriam operado com a ação expansiva-ofensiva não aparece no texto, essa é uma tentativa em grande parte externa ao texto sloterdijkiano. Pois, assevera - numa crítica generalista que soaria exorbitante em autores como Stuart Hall preocupado com as diferenças culturais, inclusive de como cada cultura singularmente praticou o expansionismo -, as nações europeias expansionistas estavam convencidas de sua verdade de “povo eleito”¹⁶⁸, por conseguinte, lançaram-se aos territórios da Terra ainda não representados para “instalar imagens no lugar das não-imagens anteriores”. O sentido disso é a negação de qualquer espaço que seja exterior ao europeu médio. Para cada imagem do mundo descoberto, o europeu se sentia mais seguro com a inscrição de sua insígnia especial e com a pressuposição de excluir tudo que lhe fosse exterior. Assim, Sloterdijk desacredita da compreensão segundo a qual os conquistadores em espaço globalizado foram penetrados por suas singularidades, tornando elementos do exterior interiores. Não existia relação de proximidade porque os expansionistas¹⁶⁹ não habitavam o lugar “tomado”; era “seu espaço interior”, que era construída e tornada o único lugar habitável.

Diante dessas anotações, muitos multiculturalistas certamente as subscreveriam sem grandes dificuldades. Entretanto, Sloterdijk distingue-se, fundamentalmente, desses autores e tantos outros interessados em considerar a incomensurabilidade das culturas; dentre outras coisas, porque compreende a civilização como um processo global, como que operando com motivos comuns e linhas paralelas, de maneira a produzir o estado

enfrentar nenhum obstáculo ao levantarem os mapas das novas regiões, habitadas ou não. Na maioria das vezes, os habitantes das terras longínquas não eram considerados seus proprietários, mas elementos do achamento colonial (...)” Sloterdijk, 2008:114.

¹⁶⁶ Nos tomos “Esferas I, II e III”, volumes que somam mais de 1.300 páginas, Sloterdijk preocupa-se em desnudar as faces e interfaces do processo civilizador Ocidental, revelando, principalmente, como os tempos modernos procuraram “naturalizar” seu caráter de construção e suas motivações subjacentes.

¹⁶⁷ Hall, 2006.

¹⁶⁸ “Não precisavam murmurar quando professavam a ideia de que um povo eleito tinha de dispor de um país adaptado à sua vocação. E como o tinham agora à disposição, não tomar resolutamente posse dele seria trair a sua própria missão” Sloterdijk, 2008:127.

¹⁶⁹ “Quando saem da casa comum que constitui o espaço interior do mundo na velha Europa, dão a impressão de serem projéteis que se desfazem de todas as suas ligações para se lançarem numa não-esfera e não-proximidade gerais, num mundo externo liso e indiferente, constituído por recursos – conduzidos apenas pelos seus mandatos e apetites e mantidos em forma pelo fitness da crueldade” (Sloterdijk, 2008:121).

atual de tensão política e cultural e, portanto, de descivilização. É nesse sentido que escreve:

A história mundial foi a elaboração da Terra como portadora das culturas e das ekstaseis. O seu canal político foi a triunfante unilateralidade das nações europeias expansionistas; o seu estilo lógico é a indiferente percepção de todas as coisas sob o esquisso do espaço homogêneo, do tempo homogêneo e do valor homogêneo; o seu modo operativo é a densificação; o seu produto econômico é o estabelecimento do sistema mundial; o seu fundamento energético são os combustíveis fósseis, ainda abundantemente disponíveis; os seus gestos estéticos primígenos são a expressão histórica dos sentimentos e o culto da explosão; o seu resultado psicossocial é a compulsão de ser confiante de miséria longínqua; a sua chance vital é a possibilidade de conciliar interculturalmente as fontes da sorte e as estratégias da gestão do risco; o seu acúmen moral é a superação do ethos da conquista pelo ethos do deixar-se domesticar pelo conquistado; a sua tendência civilizatória traduz por um complexo de desonerações, seguros e garantias de conforto; o seu repto antropológico é a criação em massa de “últimos homens”; a sua consequência filosófica é a oportunidade de ver desabrochar uma só Terra em inúmeros cérebros (Sloterdijk, 2008:23).

Esse resumo da situação geral do processo civilizador ocidental oferece-nos a oportunidade de entender como Sloterdijk lida com o procedimento crítico desnaturalizador da formação civilizatória das sociedades europeias à medida que revela como a racionalidade moderna atualizou certa autoimagem de si e certo ideal do globo, mas simultaneamente, reclama a perda da condição existencial de ser humano, primordialmente, voltada à conquista do Grande, à autosuperação de si mesmo, à busca disciplinada pela distinção; virtudes e/ou caracteres perdidos no domínio crescente das sociedades de massa, do Estado da democratização do luxo, da domesticação da thimótica. Quando pensamos que examinará a relação desse estado de coisas com as dificuldades atuais de se defender a “naturalização” do processo que o tornou possível, eis que reclama exatamente que as práticas institucionais modernas desenvolveram a ideia de que todos podem ter acesso aos privilégios¹⁷⁰ do mimo, da levitação, do

¹⁷⁰Sloterdijk, 2009.

distinto, etc. Esse é um passo na argumentação de Sloterdijk que não se pode chamar simplesmente de contraditório, uma vez que a qualidade e a profundidade de sua análise não permitem tal explicação. Trata-se, na verdade, de uma compreensão claramente normativa de civilização que reverbera nos seus textos de maneira tão envolvente a ponto de postulações teóricas requeitadas passarem por opções políticas e culturais necessárias: um acordo multicivilizatório sob as premissas do projeto civilizatório ocidental e um reforço pragmático do ideal aristocrático de civilização ocidental. Essas ofertas, entre si mesmas contraditórias, não apenas não resolvem os profundos problemas da fragilidade das relações civilizatórias entre as sociedades, mas, paradoxalmente, não podem simplesmente ser apresentadas como ofertas civilizatórias, uma vez que negam o próprio significado de civilização. Posto que, o que entendemos por civilização ao menos em seu sentido ético, é o que resulta de práticas de vida individual ou de vida coletiva mediante as quais a relação, a pressuposição e, principalmente, o cuidado com o outro as animam e lhes dão significado; mas também, a possibilidade aberta de refazer situações ou mesmo estruturas que impossibilitam que essas práticas possam realizar-se, ou seja, a possibilidade aberta de constituir maneiras diferentes de vida social. Ainda que se possa reconhecer, nessas práticas sociais diferenciadas e muitas vezes irredutíveis uma a outra, elementos ético-civilizatórios em comum.

É por isso que a desconstrução crítica da “naturalização” do processo civilizatório moderno mostra-se tão necessária, pois, é o ponto de partida de qualquer conceituação consistente e coerente de modernidade civilizacional. Para tanto, alguns autores, como vimos, ajuda-nos nessa empreitada; inclusive aqueles que, como Sloterdijk, orientam-se por essa trilha desconstrucionista – em sentido derridariano – mas retomam o velho caminho da metafísica do Grande. Dentre esses autores, Foucault é aquele que mais firme se mantém na crítica, não porque se eximiu de propor soluções teóricas ou práticas, mas porque soube compreender que o processo histórico de disciplinamento de condutas individuais e coletivas é o resultado de um conjunto tão complexo, contingente e imprevisível de aspectos que não cabe em um “saco” opaco, unívoco e açambarcador, denominado, seja padrão civilizatório ocidental seja oriental. Não é com nomes semelhantes que se conhece o tracejo sub-reptício às práticas sociais nominalistas; mas paradoxalmente, mediante a consideração de como a contingência de

seu processo resultou em um ethos cultural de profunda ressonância para as práticas civilizatórias atuais.

Esse elemento da analítica de Foucault é fundamental para argumentação dessa tese, por isso será retomada, de forma mais demorada, no último capítulo. Além de analisar a concepção de prática civilizatória em Foucault, também recorreremos às fecundas contribuições de Bruno Latour, principalmente quando este pensador se volta para o que chama de “prática de desnaturalização da modernidade” para que seja possível a elaboração científica e política - ou em seus termos: uma epistemologia política – de um “mundo em comum”. Mas antes, empreenderemos uma análise de um “uso” específico de concepções de modernidade e de civilização e seus efeitos sobre as práticas sociais e políticas de uma sociedade. A importância de se recortar o processo de formação modernizante e civilizatória de uma sociedade, a sociedade brasileira, é fundamental para os interesses gerais dessa pesquisa teórica, pois,

TERCEIRO CAPÍTULO:

O BRASIL E SEUS “USOS” DE TEORIAS DA MODERNIDADE E DA CIVILIZAÇÃO

1. Introdução ao capítulo; 2. Recortando um “uso” da teoria da modernidade e da civilização; 3. O lugar comum da interpretação da modernidade brasileira: entre o modelo e o atraso; 4. Interpretações do Brasil e sua baliza dominante: a episteme culturalista; 5. A singularidade da modernização brasileira: a cultura da “permissão” e a neutralização da luta cultural; 6. Atraso e cordialidade na modernização do Brasil: a visão do paraíso moderno; 7. Um espectro e uma entidade rondam o Brasil: a perenidade do iberismo e da “elite má”; 8. O engano da crítica de Jessé Souza: confundir Faoro e Buarque de Holanda; 9. O Brasil atual e “usos” da concepção de modernidades múltiplas e de modernidade civilizacional; 10. A modernidade negativa do Brasil; 11. A modernidade civilizacional e o Brasil; 12. Críticas ao paradigma civilizacional das “modernidades múltiplas”: a perda do acento na contingência.

1. Introdução ao capítulo

O tema predominante nessas pinceladas de autores e teorias dos capítulos anteriores foi a crítica à centralidade e soberania da racionalidade na modernidade. Autores, nos rastros da leitura weberiana, traçaram um quadro trágico e insuperável dessa situação, apontando para o domínio das forças racionalizantes instrumentais sobre as formas valorativas da racionalidade. Vimos, porém, como essas interpretações, guardadas suas incomensuráveis diferenças, estavam orientadas por duas perspectivas de racionalidade: uma delas seria aquela que caracteriza genericamente o contexto da modernidade iluminada ou esclarecida segundo o qual seria possível pensar a formação das sociedades quase como um plano consciente da racionalização; nos termos freudianos, como se as instâncias do id e inclusive do superego pudessem ser plenamente dominadas pelo ego. A outra perspectiva traduziria uma crítica a esse tipo de racionalidade que teria formatado os ordenamentos sociais, para em seguida ressentir-se da perda de um tipo mais genuíno de racionalidade que considera os termos valorativos da liberdade, do cultivo das potencialidades individuais, da sublimação cultural. Por conseguinte, a prerrogativa central dessas análises é o problema da racionalização e da racionalidade, em torno das quais poderíamos colocar as conclusões gerais de Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, de certa forma também Freud e Hannah Arendt; aqui compreendido enquanto instâncias bifurcadas que direcionam a ação humana e a consequente formação do social para lados incompatíveis ou que não se encontram.

De repente os ordenamentos sociais (as instituições ou em sentido mais sistêmico, os subsistemas sociais) tornam-se estruturas autônomas e autômatas, tal

como se tivessem sido constituídas por um deus ex-maquina ou por uma entidade suprahumana, ou numa acepção mais próxima, por uma racionalidade teleologicamente orientada, consciente de seu percurso e do sentido a atingir. Se esses ordenamentos instituíram relações burocráticas, impessoais e interessadas, se internalizaram plenamente as formas de dominação política, econômica e social de uns sobre os outros, se transformaram as revoluções emancipatórias em estruturas totalitárias de aniquilamento do convívio igual, livre e solidário entre os seres humanos; possivelmente a saída crítica não seja apenas aquela de considerar essas ações como coisas, como atualizações, como resultados que escaparam ao controle de uma suposta razão que jamais foi plenamente consciente de si mesma.

Ao invés de corroborarmos a atitude trágica de Weber e da Escola de Frankfurt ou a atitude que supõe uma razão supostamente compartilhada universalmente, mas que de qualquer modo opera por meio de procedimentos, ou pela profecia denunciadora do fim de tudo, optamos pela problematização (Foucault, 2010) desses discursos, na medida em que esses discursos produzem e regulam os modos de vida modernos e atuais, dizendo como se deve comportar, como se deve ser, quem se deve ser, o que se deve considerar significativo e não-significativo, etc.; e são esses modos de vida que constituem o tipo de política, de economia, de ciência e de cultura das sociedades modernas. Os discursos não são meras palavras, meros jogos ideológicos, meras teorias puras, mas ao contrário, eles formam e informam as práticas e vice-versa, são os registros do acontecimento, constituídos pelas práticas sociais em sua ambiência própria da contingência e das estratégias de poder. Acreditamos que, tanto a crença desmesurada nos poderes emancipatórios da razão quanto a crítica pessimista dos seus feitos e efeitos na cultura moderna bem como a recusa denunciadora de tudo que lhe cerca, compartilham certo imaginário comum, certo padrão ideológico ou certo modo de determinantes políticos que produziram, ao tempo em que foram reflexivamente produzidas, as semânticas (Luhmann, 2007), os discursos (Foucault, “A Ordem do discurso”), os repertórios estratégicos (Latour, 2009).

Acreditamos que uma atitude crítica diante da apresentação teórica desse quadro trágico da modernidade seria, possivelmente, aquela que se pergunta se de fato é possível pensar que sociedades possam ser conduzidas prioritariamente pela razão, sem que outros domínios ou forças externas à racionalidade humana pudessem interferir em seu percurso e sem que seu projeto autolegitimado de domínio externo/interno da

natureza não pudesse em algum momento cobrar seu preço. Ou seja, aprendemos que uma parte considerável da crítica à modernidade, que vai de Weber a Arendt, é devedora de certo ideal de modernidade racional que tornou sem eficácia analítica suas próprias hipóteses teóricas. Por isso, vimos no segundo capítulo, como a leitura freudiana da civilização moderna abriu para uma perspectiva diferente de análise porque recusou a racionalidade como elemento basilar da estrutura psíquica do ser humano, colocando a importância decisiva que as forças irracionais do inconsciente operam sobre as ações e relações humanas. E essas forças do inconsciente não são simplesmente anuladas pela força iluminada ou esclarecida da razão, mas se mantêm atuantes enquanto pulsam pela vida e respondem positivamente aos acontecimentos contingentes que levam ao consenso civilizatório.

E, impressionantemente, aprendemos isso com esses mesmos autores cuja sensibilidade para perceber os arranjos casuais, irracionais e até mesmo contingentes que perfazem o processo histórico de construção das sociedades modernas comparece tanto em Weber, que nos fala sobre a emergência de acontecimentos inesperados e de indivíduos carismáticos capazes de refazer os contornos da história; ou Adorno e Horkheimer, que nos lembra que o ato primordial de formação da civilização moderna é, em si mesmo, um ato irracional porque carrega o fardo da dominação e da alienação; ou mesmo em Freud - a partir do qual esses dois autores anteriormente citados e toda uma geração subsequente da Escola de Frankfurt elaboram suas críticas à modernidade - , um dos primeiros a considerar que são forças irracionais e contingentes que estruturam o mundo do indivíduo e que se mantêm mesmo no esforço humano de estruturar a civilização moderna. Esse aprendizado de que os processos de formação social (em instituições, em sistemas consensuais e em padrões de conduta) são contingentes, pressupõe outro aprendizado ainda mais importante porque comparece quase como uma das explicações possíveis desse caráter contingente, ou seja, o de que esses processos respondem aos contextos de revoluções e de enfrentamentos políticos, bem como respondem à constituição histórica de modos grupais de condução de vida. Sendo assim, respondem às práticas civilizatórias, aqui definidas como ações de resistência às estruturas de limitação ou de supressão da liberdade.

2. Recortando um “uso” da teoria da modernidade e da civilização

Recorrer às análises sobre o processo de formação moderna e civilizatória do Brasil responde a demandas externas e outras estritamente internas a essa pesquisa, posto que, quanto mais discutimos sobre teorias da modernidade e da civilização mais nos damos conta de certo peso de vacuidade e de imprecisão teórica rondando as tentativas de elaboração, sempre a partir dessas variadas e importantes teorias, de um ponto de partida conceitual minimamente consistente para pensar sobre as possibilidades efetivas de acontecimentos civilizatórios nas sociedades contemporâneas. Evidentemente, a maior parte das dificuldades encontradas até aqui se deve aos limites internos a própria pesquisa que em nada lucraríamos se os elencássemos um a um, por isso destacamos talvez os mais graves deles: a ambição de analisar um tema sobre o qual tantos estudiosos já se debruçaram e escreveram sem um recorte por autores ou meramente por autor, sem uma delimitação temporal mais clara, sem uma confrontação empírica de certos elementos contextuais de determinada sociedade¹⁷¹, enfim, sem “dispor à mesa” as delimitações que dariam, provavelmente, um grau muito maior de precisão e concisão analítica a essa pesquisa.

Em se tratando dos limites externos, bem mais difíceis de serem aventados, ressalta-se aquele que é da natureza da própria ciência sociológica, isto é, a incomensurabilidade¹⁷² das teorias sociais e, por conseguinte, a dificuldade de estabelecimento científico de qual, dentre todas as outras, seria a mais consistente para resolver os problemas que se lhes apresentam. As pesquisas realizadas em sociologia, e nas demais ciências sociais, normalmente encontram no seu processo de confecção inicial e terminal, a difícil tarefa de escolher, para analisar um mesmo fenômeno social, possibilidades analíticas díspares ou até mesmo contraditórias; o que se define como mais ou menos apropriado deve-se a uma série de circunstâncias que, geralmente, não poderiam ser chamadas de estritamente científicas. Como outrora já sabia Weber, respondem às escolhas subjetivas e culturais do pesquisador, e este é um dos dados que

¹⁷¹Tentativa em si mesma fracassada porque como se poderia justificar, científico e metodologicamente, um recorte empírico do que se poderia chamar de moderno ou civilizado, com base em quais critérios este recorte seria assim considerado, como analisá-lo e conceber conclusões válidas, e assim, uma infinidade de obstáculos científicos evidenciariam esse fracasso. Note-se que as reconhecíveis teorias da modernidade que realizaram tal empresa, isto é, conceber tais realidades sociais mais modernas ou mais civilizadas que outras, tais como as empresas weberianas e elisianas, procederam a exames macrossociológicos, e mesmo quando os exames microsociológicos se fizeram necessários, foram recobertos por articulações e conclusões mais gerais. Com isso se quer dizer que dificilmente se processam considerações empíricas no nível apenas de um contexto social específico sem a confrontação com outros contextos. As análises sociológicas sobre as realidades sociais constituem-se por meio da comparação histórica, seja esta compreensiva, positivista ou historicista, etc.

¹⁷²Thomas Kuhn, 2006.

torna a sociologia uma ciência humana ou social: são seres humanos investigando seres humanos e seus afazeres.

Portanto, tentaremos dá conta desses limites (interno e externo) da seguinte maneira: quanto ao primeiro, a intenção é confrontar as discussões anteriores sobre modernidade e civilização e os resultados que aparecem nesse íterim com a forma como alguns intelectuais brasileiros analisaram o processo de constituição da modernidade brasileira, no intuito de evitar ao máximo possível a vagueza teórica; acreditamos que a confrontação com um uso historicamente situado desses conceitos pode ser bastante positivo para um ganho proeminente de precisão. Quanto ao segundo, não há muito que fazer, uma vez que não depende apenas do esforço analítico, mas é da natureza própria a ciência sociológica. Não poderemos afirmar se os autores escolhidos e seus recortes para a compreensão de formas atuais de civilização são, em si mesmos, os mais adequados, apenas podemos considerar, com base na comparação com outras teorias, que estes são mais coerentes do que outros. Claro, sempre sob um ponto de partida ou sob uma perspectiva específica.

Essa lição, que gravita em toda escrita dessa tese, já sabemos não guarda nenhum relativismo absoluto e nem tão pouco a premissa do tudo vale. Porque aprendemos com autores como Weber, Luhmann e Foucault que a crítica, tanto epistemológica quanto histórica, às coisas grandes¹⁷³, às questões universais, aos ideais representativos - por exemplo: o que é a verdade da sociedade modernizada, como seria a verdadeira democracia, como se estabeleceria a verdadeira cultura, etc., -, são metafísicas, autodescrições, discursos que, embora se apresentem com valor de verdade universal são meramente nomes interpretativos a partir dos quais os seres humanos de todas as épocas constituíram a percepção de todo o mundo circundante, a partir dos quais agiram e refletiram. Com isso se quer dizer que esses nomes são imanentes aos fenômenos históricos, não pairam sobre eles, não os determinam de fora, não os arrastam para um destino predefinido; antes são conduzidos pela história.

Dessa historicização das coisas grandes não se exclui a possibilidade de elaboração de discursos científicos válidos sobre as sociedades e seus acontecimentos. Nesse processo de elaboração de qualquer positividade vamos ver as diferenças subtis, mas definitivas, que afastam esses autores (Weber, Luhmann e Foucault). E será com

¹⁷³Rorty, 2007.

base nessas diferenças que isolaremos nossa própria perspectiva analítica. Primeiramente, existe uma convergência inicial no procedimento desses autores, uma vez que vamos encontrar nos três a afirmação do processo da diferença na interpretação dos fenômenos sociais com base no qual se destacam a distinção dos componentes de determinada formação história de uma imagem de mundo, uma autodescrição ou um dispositivo¹⁷⁴, para fazer surgir a singularidade do todo (fenômeno posto para a diferença). Sendo assim, são as diferenças que são destacadas e não as identidades. Essas diferenças marcadas retraçam, respectivamente, a compreensão de singularidades fenomênicas, a descrição do ponto de partida da diferença, a interpretação da singularidade do fenômeno empírico. Entretanto, o que era convergência por um detalhe - mas os detalhes são o que há de mais importante nessas teorias - transforma-se numa evidente clivagem conceitual quando se deparam com um mesmo fenômeno e seus pressupostos analíticos: a sociedade moderna.

Diferentemente de Weber e Luhmann, Foucault recusa-se a generalizar, mesmo que seja de forma sub-reptícia, o discurso sobre a singularidade do fenômeno, ainda que o reconheça em sua validação histórica e empírica. Como disse uma vez Paul Veyne: “Paz aos pequenos fatos, guerra às generalidades. Não tendo Foucault, positivista inesperado, dito mais do que isto, tentemos a nossa sorte” (Veyne, 2009:43). Se Foucault mantém-se plenamente um cético sobre a existência das coisas grandes do começo ao fim de sua obra, é preciso perguntar se quando Weber afirma a condição inexoravelmente universal da racionalidade moderna ou se quando Luhmann conclui pela constituição de um padrão comunicativo de sociedade (a sociedade mundial), não estariam de todo modo produzindo generalizações que negam as singularidades fenomênicas ou as diferenças perspectivistas de base? Acreditamos que sim; além do que consideramos que não se pode resolver essa questão, em Weber, por meio da manutenção da separação entre o tipo de racionalidade técnica que se universaliza à custa do tipo valorativo que se reduz às configurações contextuais de ação: cultura x sistemas racionais (capitalismo, Estado, burocracia, etc.). Luhmann, um crítico feroz dessa noção de racionalidade, mantém sob outros parâmetros analíticos essa diferença, pois, considera que os sistemas são cravejados de comunicação cuja característica

¹⁷⁴ Isso porque, como vimos, nunca se parte da origem, do fenômeno nu, da coisa-em-si, mas sempre de interpretações elaboradas do fenômeno. Por isso que, em Weber se parte das imagens de mundo que cada época elaborou de si mesma, ou das autodescrições (em Luhmann) ou dos dispositivos discursivos (Foucault).

principal desta última é ter eficácia simbólica generalizante na mesma medida em que é depurada de valorações contextualistas, estas apenas encontram seu ensejo de ação no mundo circundante. Quando se posicionam dessa maneira produzem uma séria dificuldade em suas teorias na medida em que explicitam uma contradição interna a própria teoria: no caso de Weber, ressaltar as singularidades incomensuráveis das culturais e depois concebe a racionalização técnica como destino universal da tragédia da cultura; em Luhmann, cujo papel da diferença é levada ao extremo na afirmação da diferença sistêmica em relação ao seu ambiente com a derrubada das fronteiras comunicativas e a conseqüente formação da “unidade da distinção”. Esses limites conclusivos têm importante destaque nas interpretações do Brasil de dois jovens autores, Jessé Souza¹⁷⁵ e Marcelo Neves¹⁷⁶, que perfazem uma leitura crítica de interpretações já consagradas, principalmente de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro, porque acreditam incorrer em certa interpretação engessada de modernidade e, por conseguinte, da modernidade brasileira. Contudo, veremos que também estes se deixam levar por certo parâmetro representativo de modernidade (o tipo desenvolvido pela Europa e pelos EUA) para pensar o Brasil, ainda que nos ofereçam um quadro interpretativo sumamente fundamental para refazermos concepções acríticas do processo evolutivo brasileiro.

Ora, que certo conjunto semântico ou certo sentido civilizatório ou certa lógica evolutiva – posto em ação primeiramente por agrupamentos europeus e americanos do Norte -, se possa reconhecer nas mais variadas figurações modernas de sociedade, não seria difícil de concordar. Posto que, a forma de organização societária em torno de sistemas (economia de mercado, estado de direito, ciência, etc.), um conjunto considerável de regras racionais que estabilizam expectativas da vida social e fartos valores em comum na legitimação da conduta seriam facilmente reconhecíveis entre realidades sociais distintas. Isso, entretanto, não significa que seus processos de configuração histórica e suas práticas de atuação tenham acontecido e aconteçam exatamente da mesma maneira que aqueles desenvolvidos alhures (ideal europeu de modernidade); primordialmente, com o destaque dessas diferenças o que poderia

¹⁷⁵Souza, 2000a.

¹⁷⁶Neves, 2008.

sobreviver seria seu tratamento singularizado e não a “queixa” idealista e ideológica de que certas formações sociais não desenvolveram a contento o padrão de modernidade¹⁷⁷.

As realidades sociais modernas e seus ordenamentos normativos se autoconstituíram mediante formas as mais diversas, respondendo aos contextos e às contingências próprias a seu caminho histórico, sobretudo, aos enfrentamentos culturais e sócio-políticos particulares. Nesse sentido, o que existe de comum ou de generalizado ou de universal nesse processo modernizador das sociedades seria a tentativa de dotar de significado civilizatório os embates culturais e sócio-políticos que constituem esse processo e sua atualização na medida em que esses embates resultam em sistemas normativos de ação e relação social visíveis nos ordenamentos societários, bem como na constituição de valores éticos que regulamentam a vida subjetiva e a vida coletiva. Embora a ética da atualidade não tenha a força vinculante que caracterizava a moral hierárquica e conteudística de sociedades anteriores, uma vez que não pode mais reivindicar unidade universalizante ao referir-se ao modo como se deve ou não se deve agir no mundo das interações e das ações humanas, podemos, entretanto, visualizar sua forma de atuação nas lutas culturais e por reconhecimento que abrem para possibilidades de uma vida com o outro, dotando de significado ético o sentido civilizatório de processos de modernização social, política e econômica. Isto é, a predisposição das sociedades modernas para o dissenso e para a diferença estrutura seu sentido ético civilizatório. E isso pode ser assim entendido inclusive porque as práticas de modernização e de civilização são singularmente atualizadas, porque pressupõem a exclusão tanto da exigência do ideal civilizatório quanto da perfeição do “melhor dos mundos possíveis”.

De posse desse ponto de partida analítico inicial¹⁷⁸ sobre o que entendemos por modernidade e civilização, acreditamos dispor de melhores condições para a análise de

¹⁷⁷Frederic Jameson nos ajuda muito nessa compreensão de modernidade singular: “O renascimento do conceito de modernidade é uma tentativa de resolver esse problema: numa situação na qual a modernização, o socialismo, a industrialização (particularmente a do primeiro tipo, pré-computadorizado, da indústria pesada), o prometeísmo e a ‘violação da natureza’, de modo geral, têm sido desacreditados, pode-se ainda sugerir que os chamados países subdesenvolvidos poderiam aspirar à simples ‘modernidade’ em si mesma. Não importa o fato de que, desde há muito tempo, todas as nações-Estado viáveis do mundo de hoje têm sido ‘modernas’, em qualquer sentido que isso se possa conceber, do tecnológico em diante: o que se encoraja é a ilusão de que o Ocidente possui algo que ninguém mais tem – mas que eles deveriam desejar para si próprios. Este misterioso algo pode, então, ser batizado de ‘modernidade’ e ser longamente descrito por aqueles chamados a vender o produto em questão” (Jameson, 2005:17-8)

¹⁷⁸Weber tem toda razão quando anuncia que as formulações conceituais vêm após o processo analítico de comparação entre fenômenos sociais, por conseguinte, tudo que se tem é meramente um ponto de partida inicial, ou seja, uma hipótese parcial que depende da confrontação empírica. Weber, 1998.

teorias sociais que versam sobre a modernidade brasileira e, principalmente, de tentar nos posicionar criticamente em face de suas assertivas conclusivas. De antemão afirmamos: a rejeição de postulação conceitual, com teor absoluto e alcance universal, libera-nos de qualquer compreensão de realidades sociais como aqueles exemplares que realizaram tal ou qual ideal de modernidade; a confecção histórica de uma sociedade é um acontecimento irredutivelmente singular no sentido mesmo em que articula de maneira própria e diferenciada suas heranças culturais, suas influências externas, o sentido civilizatório, suas intempéries históricas, suas contingências não planejáveis, etc. Sendo assim, já tomamos um lugar no controvertido e intenso debate sobre o Brasil. Que lugar é esse e de que debate está-se falando, constituirão os focos seguintes de análise.

3. O lugar comum da interpretação da modernidade brasileira: entre o “modelo” e o atraso

Existe uma publicação atual cujo título do primeiro volume caracteriza adequadamente o perfil controverso do debate entorno do Brasil: “Um Enigma chamado Brasil, 29 intérpretes e um país”¹⁷⁹. A esses 29 intérpretes seguem outros tantos autores contemporâneos - que de maneira nenhuma serão todos aqui analisados, dado o espaço exíguo de um capítulo -, em um segundo volume intitulado “Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança”¹⁸⁰. Esses volumes dão uma ideia aproximada da quantidade de pensadores que se voltou para o estudo do tema relativo à modernidade brasileira. Possivelmente esse dado passaria despercebido se esse estudo mantivesse, em geral, temas variados e perspectivas analíticas díspares, porém, tal não é o caso. Embora de fato exista uma verdadeira miríade de intérpretes com posicionamentos díspares podemos, todavia, plausivelmente organizá-la em torno de um tema central, ou seja, o status de modernidade atrasada que caracteriza o Brasil em face de outras realidades sociais, particularmente, sociedades da Europa e os EUA. Com isso desejamos ressaltar um aspecto curioso nesse estado de coisas: poderíamos começar falando da singularidade do Brasil pelo seu interesse, aparentemente estranho a essas sociedades consideradas padrões de modernidade, flagrantemente generalizado entre seus intelectuais bem como no seu senso comum por sua condição verdadeira ou forjada de modernidade. Em vários dos autores europeus e americanos que se debruçaram sobre a formação histórica de suas sociedades não é comum encontrarmos essa dúvida; por

¹⁷⁹Botelho & Schawarcz, 2009.

¹⁸⁰Idem, 2011.

exemplo, não encontramos a pergunta em Norbert Elias ou em Freud ou em Weber: a Alemanha desenvolveu seu processo de maneira exemplarmente moderna como a França ou a Inglaterra? Quando Alexis de Tocqueville¹⁸¹ compara o processo americano e francês de modernidade, teria concebido a França menos moderna (por conseguinte mais atrasada) do que os EUA em virtude de suas diferenças de formação? Na verdade, uma questão mais pertinente impõe-se: teriam esses intérpretes da Europa e dos EUA lamentado, como faz grande parte dos intérpretes do Brasil, o suposto atraso do processo de modernidade dessas sociedades?

Essas questões não têm sentido discursivo, pretendem somente indicar que a particularidade do processo de formação moderna no Brasil é perceptível inclusive nesse questionamento sobre sua modernidade genuína ou não genuína; traço que parece não existir ou pelo menos não ser dominante nas sociedades postas para comparação. Mas se a grande maioria de seus intérpretes julga necessária essa discussão é porque, além de perfazer alguns eixos interpretativos que os agrupam, também compartilham determinadas nuances na compreensão do que seja modernidade a despeito das irredutíveis diferenças que caracterizam suas posições. Mesmo assim, ou seja, mesmo que se possa agrupá-los em torno de eixos interpretativos e em torno de certa compreensão de modernidade que marcaria cada um desses eixos, persistiria a impossibilidade de passar em revista todos os posicionamentos divergentes sobre as especificidades brasileiras que se aglomeram desde pelo menos o Segundo Reinado com a geração de 1870 (por exemplo, Oliveira Viana, Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Tobias Barreto)¹⁸², passando pela importante e decisiva geração de 1930 (com nomes como: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior) até a atual geração de jovens autores tal como é o caso de Jessé Souza e Marcelo Neves. Pois, quando falamos de “agrupamento em eixos” não significa que busquemos arbitrariamente articular a miríade interpretativa e suas posições díspares numa linha de continuidade convergente, passando por cima da própria compreensão que orienta essa pesquisa segundo a qual ideias respondem às condições histórico-sociais específicas e, simultaneamente, dão ensejo a essas mesmas condições. Por conseguinte, a tentativa de reunir alguns importantes autores em torno de um dos principais eixos históricos servirá, na verdade, para pensarmos sobre o uso problemático do conceito de

¹⁸¹Tocqueville, 2005.

¹⁸²Botelho & Schawarcz, 2009:32.

modernidade na interpretação do Brasil, sem nenhuma pretensa ambição de expor exaustiva e indiscriminadamente autores e suas visões.

O eixo interpretativo ao qual nos referimos é aquele definido pela geração de 30 do qual apenas alguns elementos da argumentação fina de alguns autores serão aqui rascunhados, basicamente: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro. Primeira questão: O que explica que esses diferentes pensadores se reúnam no denominador comum da geração de 30? Se a geração que lhe foi anterior se centrava em determinantes raciais para explicar tanto a formação quanto uma suposta deformação no processo brasileiro, essa geração do século XX rejeita esses determinantes e aponta para variáveis culturais, marcadamente psicossociais, a partir das quais o Brasil seria o resultado do tipo específico de colonizador português que, aparentemente, nada tinha em comum com o tipo inglês ou espanhol.

Essa perspectiva analítica, deslindada principalmente em obras magistrais como “Casa Grande & Senzala”¹⁸³ e “Raízes do Brasil”¹⁸⁴, assumiu uma influência decisiva nas autodescrições que tanto seus intelectuais quanto seu povo fizeram e fazem do Brasil. De maneira muito geral, trata-se da perspectiva segundo a qual o atraso do processo de modernização das instituições e da modernidade cultural do Brasil (ao modo weberiano, a estilização da vida) deve-se ao legado fatídico da colonização ibérica. Ou seja, para encontrar explicações para a situação do presente reconstituía-se a estrutura cultural do passado. Raymundo Faoro¹⁸⁵, embora se concentre nos aspectos institucionais do Estado, reproduz essa visão de que a modernização brasileira teria sido atravancada pela moléstia de seu passado. Nessa mesma chave, mas de maneira ainda mais enfática quanto à relação entre ausência de modernidade cultural e modernização institucional “deformada”, Roberto Da Matta¹⁸⁶ fecha o quadro de teóricos que consideram a modernidade brasileira um caso típico de atraso ou, para falar nos termos precisos de Jessé Souza, de “modernidade inautêntica”. Em outro eixo de análise, mas situado nessa mesma compreensão de que o Brasil encontra-se à margem das ditas sociedades “centrais” (leia-se européias e sociedade americana), encontra-se um grupo de pensadores, notadamente Caio Prado Júnior¹⁸⁷ e Fernando Henrique Cardoso, que rejeita essa explicação “culturalista” em favor de uma explicação “institucional”. Ou

¹⁸³Freyre, 1992.

¹⁸⁴Holanda, 1995.

¹⁸⁵Faoro, 2001.

¹⁸⁶Damatta, 1984.

¹⁸⁷Júnior, 1996.

seja, o Brasil teria se livrado desse passado tradicionalista, porém não conseguiu avançar seu processo de modernização porque estruturou suas instituições sobre as bases da dependência do “centro”; com a ressalva profética¹⁸⁸ de que dificilmente poderia escapar a essa condição de ser um país periférico em relação aos países centrais. Não discutiremos essa vertente de análise aqui porque excederia os limites espaciais do capítulo, mas principalmente porque não contribuiria decisivamente para seu fim específico que é entender o uso do conceito de modernidade em uma realidade prática singular. Entretanto, indiretamente, voltaremos a essa discussão de “modernidade periférica” com Marcelo Neves que, embora tente se subtrair às implicações dessa vertente mantém-se em todo caso preso a ela.

Por conseguinte, a rápida discussão que seguirá tem como objetivo perceber, em um caso histórico específico, o “uso” do conceito de modernidade para as descrições do processo interno de modernização e modernidade: o caso Brasil. De qualquer maneira, reconstituir a autodescrição de um país é fundamental por várias razões, mas, sobretudo, porque quando a população desse país entende o que o caracteriza, quem é, como se deu a dinâmica processual de sua formação e por que aconteceu dessa maneira e não de outra, define-se “quem” esteve e está em condições de fornecer as regras do jogo político e social. Com isso queremos dizer que as autodescrições que uma população faz de si mesmo, produzidas em todo caso por seus intelectuais, contribuem fortemente para os processos de estratificação social, de estruturação de suas instituições e das lutas culturais constitutivas de sua sociedade. Ou seja, como se pode aprender com Norbert Elias e com Bourdieu, o que se torna *habitus*, estilização de vida, padrão civilizatório, passou por todo um processo e/ou sistema de distinção que estrutura a estratificação social, de um lado, e a identidade social, de outro.

Isso é de suma importância porque toca em dois aspectos centrais dessa tese: o primeiro é aquele conferido pela expressão “uso” do conceito de modernidade, que aparece no sentido empregado por Wittgenstein, ou seja, a palavra não “significa” como entidade abstrata longe da prática, mas é a atualização de seu uso no cotidiano ordinário que determinará “arbitrariamente” seu significado. Sendo assim, o significado da palavra modernidade é produto dos interesses, das práticas, dos ideais em conflito das sociedades; não é um juízo apriorístico e/ou transcendental ao modo kantiano. A “desnaturalização” do conceito de modernidade tornará possível apreender o segundo

¹⁸⁸Tavolaro, 2005.

aspecto segundo o qual todo e qualquer produto normalizador das práticas sociais (o conhecido padrão civilizatório ocidental) constitui-se por sistemas de diferenças, no sentido luhmaniano, ou sistemas de distinção, no sentido bourdieusiano e elisiano, ou sistemas de *différance*, no sentido derridariano. De posse desses elementos desnaturalizados pode-se entender melhor as singularidades do processo de modernização e de modernidade do Brasil que, inclusive, é considerado não modernizado ou não moderno exatamente porque produziu condições institucionais estruturantes da exclusão e da desigualdade social¹⁸⁹.

4. Interpretações do Brasil e sua baliza dominante: a episteme culturalista

Já que são de singularidades históricas que se está falando comecemos por destacar aquela que, talvez, tenha colaborado fundamentalmente para esse investimento teórico e prático sobre a modernidade brasileira: o Brasil, em comparação com sociedades da Europa, não constituiu um “produto interno bruto” do conceito de modernidade, ou seja, não produziu concepções próprias sobre o que seria uma sociedade de fato e de direito moderna. Tudo que por aqui se vincula à ideia de modernidade configura-se, segundo a expressão apropriada de Roberto Schwarz¹⁹⁰, “ideias fora de lugar”. Essa discussão sobre “ideais fora de lugar” não será feita aqui; o que interessa é a apreensão desse ponto de partida inicial: o Brasil, nem aquele de 1930 e nem esse de 2012, possui teorias próprias da modernidade; estas foram deslocadas de seus contextos específicos e apropriadas como “espelho” para as análises críticas do seu processo de formação. Isso, possivelmente, não teria maiores problemas – ou seja, cientistas se apropriando de teorias que eles próprios não criaram para entender fenômenos sociais –, se, na maior parte dessas análises, essa concepção européia de modernidade não aparecesse como uma variável independente de seu contexto de aplicação, muitas vezes quase como um ideal e não uma ideia a ser seguido.

As mais variadas interpretações do Brasil, independentemente se se trata dos eixos, didaticamente, organizado em torno das explicações culturalistas (Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda) ou em torno de explicações mais institucionais (Caio Prado Júnior e Fernando Henrique Cardoso), encontram seu denominador comum na compreensão de que existe uma definição ideal de modernidade bem como realidades históricas que comungam esse ideal, porém o Brasil constitui uma situação de “atraso”,

¹⁸⁹Neves, 2008; Souza, 2011.

¹⁹⁰Schwarz, 2000:09-31.

“desvio”, “margem”, “periferia” em relação a esse ideal. É preciso perguntar: que ideal é esse de modernidade? De onde ou de quem vem esse ideal? Essa pergunta não é difícil de responder. A tradição de pensadores brasileiros (inclusive os atuais) se orientou, primordialmente, pelo conceito hegemônico de modernidade encontrável em sociólogos como: Max Weber, George Simmel, Parsons, Marx, Durkheim, Habermas e Luhmann, que, a despeito das insuperáveis diferenças entre eles, comungam o significado mais geral de sociedade moderna, isto é:

a) Estado, mercado e sociedade civil ocupam necessariamente esferas plenamente diferenciadas entre si, reguladas exclusivamente por códigos próprios e dinamizadas por lógicas particulares; b) a normatividade que regula as relações entre indivíduos e deles com o estado e o mercado são plenamente desencantadas além de protegidas de influências de concepções de mundo e sistemas normativos não-racionalizados; e c) os âmbitos público e privado, por sua vez, são também plenamente separados, cada um dos quais ordenado por códigos e lógicas particulares, comunicando-se apenas e tão-somente através de canais apropriados que mantêm inalterados os termos e as regras de cada um dos domínios (Tavolaro, 2002:12).

Essa passagem fornece os três pilares sobre os quais a epistemologia sociológica dominante concebe como sociedade moderna, mas, deve-se acrescentar um elemento fundamental que nela se encontra ausente: essa configuração de modernidade é universal, ou seja, expande-se para todo o canto do mundo executando esses passos, conformando as diferenças culturais e imprimindo a lógica unívoca da racionalização e/ou da lógica sistêmica. Entretanto, se esses pensadores elaboraram o conceito de sociedade moderna com base nas análises inegavelmente cuidadosas que fizeram de suas sociedades (basicamente, sociedades européias e a sociedade americana) e concluíram pela simetria universal de seu processo de racionalização crescente no plano, principalmente, do funcionamento de seus sistemas sociais (ou ordens ou instituições sociais) também eles se deixaram levar pelos poderes acachapantes de sua própria criação: seu conceito de modernidade. Esse conceito, inclusive em pensadores com profunda sensibilidade histórica como é o caso de Weber e Simmel, ignora em alguma medida os elementos contidos no acontecimento da modernidade: mudança, contingência, singularidade, acaso, conflito, etc. Isto é, ignora o fato histórico e

sociológico de que os contextos e suas especificidades, muitas das quais irreduzíveis, conformam singularmente às práticas gerais, aos padrões ditos universais.

Por conseguinte, também esses pensadores, que serviram de inspiração teórica para os intérpretes brasileiros do Brasil, não perceberam que os processos de modernidade e de modernização efetivados pelas sociedades europeias obedeceram as suas singularidades e as suas diferenças próprias. Exemplo disso é o fato histórico de que colonos puritanos da Inglaterra em terras americanas, que, presumidamente, compartilhavam semelhantes práticas culturais, sociais e políticas, constituem uma sociedade moderna com parâmetros muito diferenciados daqueles estabelecidos em sua sociedade de origem. Outros exemplos, inclusive baseados em fontes analíticas irrepreensíveis, como é o caso da análise de Tocqueville sobre a natureza diferenciada do processo de modernização das instituições americanas em face da francesa ou de Norbert Elias (a quem voltaremos mais adiante) sobre as peculiaridades do processo civilizatório alemão em comparação com aquele que foi desenvolvido pela França e pela Inglaterra. Enfim, vários exemplos corroborariam a importância da variável da singularidade, do contexto, da diferença para a compreensão da modernidade de uma dada sociedade.

A compreensão desses arremates é fundamental, pois, impressionantemente, a base da argumentação dos teóricos mais importantes da chamada geração de 30 é de ordem cultural, isto é, aqueles que exerceram forte influência sobre a interpretação científica e do senso comum sobre a modernidade no Brasil. Essa perspectiva culturalista, compartilhada por essas direções interpretativas, mantém-se, principalmente, em virtude da recepção que a teoria da modernidade de Weber obteve em terras brasileiras¹⁹¹. Isso se explica pelo modo como Weber constrói sua teoria, fortemente embasado na comparação heurística de realidades históricas diferenciadas para detectar o conjunto de elementos que singularizava o avanço do processo de modernizante de sociedades ocidentais em face de um menor alcance desse mesmo processo em sociedades orientais. Sem esquecer que seu foco de análise se detinha, ao contrário da ênfase econômica das abordagens de Marx, na forma como esse levante racionalizante foi motivado por determinadas práticas culturais afinadas com a emergência de ordenamentos sociais (capitalismo, burocracia, Estado racional, etc.). Por

¹⁹¹Vianna, 1999: 174.

consequente, o ponto de partida weberiano é cultural, ainda que reiteradamente tenha lembrado que sua intenção não era a inversão da perspectiva analítica de Marx: a internalização e a atualização de um padrão de vida racional colaboraram na institucionalização da razão moderna.

Weber, é importante que não esqueçamos disso, analisou contextos singulares, inclusive elementos comparativos singulares, para depois elaborar conceitos típicos ideais generalizados; e, reiteradamente, afirmou que seus conceitos teriam validade no interior de sua própria pesquisa e que, portanto, não deveria servir a pesquisas outras, uma vez que são resultantes da relação entre o “caráter individual e especificamente único” dos fenômenos sociais. Assim escreve em um de seus ensaios que mais facilmente podemos perceber a instrumentalização de suas concepções metodológicas e epistemológicas, ou seja, no ensaio “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”:

Tal conceito histórico, entretanto uma vez que se refere em seu conteúdo a um fenômeno significativo por sua individualidade única não pode ser definido segundo a fórmula *genus maximum*, *differentia specifica*, mas deve ser gradualmente estruturado a partir das partes individuais tomadas à realidade histórica que o institui. Assim, o conceito final e definitivo, não pode figurar no início da investigação, mas deve surgir ao seu término. Em outras palavras, devemos desenvolver no curso da discussão, como seu resultado mais importante, a melhor formulação conceptual do que entendemos aqui por espírito do capitalismo, isto é, a melhor do ponto de vista que aqui nos interessa. Este ponto de vista (do qual falaremos posteriormente) ademais, não é, de modo algum, o único possível, a partir do qual o fenômeno histórico que estamos investigando possa ser analisado. (...) Resulta disso não ser necessário entender por espírito de capitalismo somente aquilo que ele virá a significar para nós, para os propósitos de nossa análise. Isto é um resultado necessário da natureza dos conceitos históricos que tentam abarcar para suas finalidades metodológicas a realidade histórica não em fórmulas gerais abstratas, mas em conjuntos genéticos de relações, que são inevitavelmente de caráter individual e especificamente único (Weber, 1990:28-9).

É esse nominalismo teórico, profundamente coerente com suas premissas metodológicas, que se anuncia nos textos de Weber, porém, não se mantém em suas

conclusões finais. Pois, nesse mesmo ensaio Weber esquece-se dos acasos histórico-culturais que deram ensejo às formações modernas, particularmente o capitalismo, quando afirma por sua condição universalmente expansiva¹⁹². Talvez, os intérpretes da modernidade brasileira não perdessem em nada em refinamento analítico na apropriação de um clássico da altura de Weber - principalmente quando essa apropriação é feita no sentido de confronto de suas ideias com os contextos específicos nos quais são instrumentalizados -, se, e somente se, tivessem percebido a distância crítica de sua base conceitual cultural nominalista e seu diagnóstico histórico universalista. Ora, se encontramos no próprio Weber essa contradição que parece anular as diferenças de racionalização entre as culturas a partir do suposto de que o ascetismo protestante “remodelou o mundo”¹⁹³, não se deve estranhar a existência de uma sociedade que se auto-descreva como aquela que desenvolveu uma modernidade “atrasada”, “periférica” e “seletiva”.

Entretanto, localizar o Brasil na mesma formação civilizatória ocidental de nações como Alemanha, Inglaterra e França não nos diz muito sobre o processo a partir do qual se tornou uma sociedade mais moderna, pois o compartilhamento de valores mais gerais e universais não contribui decisivamente para conformar sociedades em processos simétricos de padronização racional de suas ações individuais e coletivas. Daí também, comparar o Brasil com uma nação como os EUA - que se apresentou como ideal de sociedade modernizada aos olhos de seus intelectuais e circulou nas suas dimensões institucionais alcançando a opinião pública -, ainda que se avizinha em termos geográficos e tenha desenvolvido certa sincronia em seus processos (dizimação de sua população nativa, escravidão, etc.), não implica que seus processos de modernização devam acontecer em tempos simultâneos e demandem as mesmas práticas culturais. Mesmo porque existem diferenças substanciais inclusive entre os processos das sociedades consideradas exemplares de modernidade: Inglaterra, França, Alemanha, EUA. Essa última, como bem nos lembra Jessé Souza¹⁹⁴, exerce sua diferença por meio da auto-descrição de si mesma como aquela portadora dos valores culturais e institucionais da modernidade exemplar.

¹⁹²Weber, 1999:130.

¹⁹³Weber, 1999:131.

¹⁹⁴“O caso brasileiro é bastante diverso. Jamais houve um projeto consciente de construção da sociedade e da nação no sentido americano, visto desde o começo como uma experiência única e exemplar, sob a forma de um contrato sagrado entre os pioneiros e seu Deus, a semelhança do contrato dos judeus com Jeová, de resto explicando a notável semelhança ideológica entre judeus e americanos” (Souza, 2000b:89).

Em vista disso, quando Weber é convidado para o debate sobre o Brasil, não é a complexidade de toda sua teoria que está em jogo bem como a discussão crítica de seus limites e equívocos analíticos, mas o recorte de elementos conceituais que legitimam uma pressuposição do que seja uma sociedade moderna e que tipo de cultura seria adequado à sua ampla expansão. Essa relação entre a teoria weberiana da modernidade e sua instrumentalização na análise do processo de formação do Brasil não é, portanto, uma questão de somenos, mas aquela que fornece pistas decisivas para uma apreensão crítica de determinadas interpretações e de seus usos práticos e políticos. Posto que, durante o período mais fecundo de produção da visão do atraso e da singularidade da modernização brasileira, entre as décadas de 30 e 50, era comum entre seus principais teóricos o encerramento de seus textos com propostas para a solução do suposto dilema Brasil. E isso significa dizer que a confusão entre ciência social e crítica social era um capítulo necessário nas páginas ensaísticas de seus autores, mas o que assume uma dimensão muito mais importante seria o fato de que essas propostas escapavam dos confins da escrita e ganhavam o mundo material e simbólico dos programas de governo¹⁹⁵. Por conseguinte, caracterizar o uso analítico do conceito de modernidade que orientou essas tendências autodescritivas do Brasil: sua modernidade deficitária e sua singularidade sem par pode fazer aparecer suas motivações valorativas e seus equívocos científicos.

5. A singularidade da modernização brasileira: a cultura da “permissão” e a neutralização da luta cultural

Com a chamada geração de 30 dos intérpretes do Brasil, surgem percepções teoricamente mais consistentes e político-culturalmente mais embasadas para pensar as condições sob as quais o Brasil teria desenvolvido seu processo de modernização. Certamente, um dos principais nomes da chamada geração de 30 da interpretação do Brasil é Gilberto Freyre (1900-1987). Quando publica pela primeira vez Casa Grande & Senzala em 1933, livro que o consagrou como um dos mais originais pensadores brasileiros. O tema dominante sobre o processo formador do Brasil era aquele do vínculo interno da continuidade entre a sociedade brasileira e a sociedade atávica portuguesa. Essa relação de origem, que caracterizaria de maneira estrutural a cultura brasileira, seria a principal responsável pelo atraso no processo de modernização

¹⁹⁵Souza, 2011:37

brasileira em comparação às sociedades europeias e, essencialmente, à sociedade americana.

Freyre, ao contrário, defende claramente uma hipótese segundo a qual o Brasil teria absorvido fortemente o padrão moderno, porém sob facetas muito singulares. Exatamente nos aspectos, como veremos rapidamente a seguir, que os autores da denominada por Jesse Souza¹⁹⁶ “sociologia da inautenticidade” concebem como fatores que dificultavam a racionalização dos modos de vida e das instituições locais: a pessoalidade das relações sociais, a indeterminação funcional, o encontro de várias culturas, a plasticidade do português etc., Freyre encontrava o material cultural com o qual o Brasil produziu um hibridismo cujo resultado seria uma civilização moderna brasileira que nem se reduzia à cultura do negro africano, nem à cultura do branco português e nem à cultura do indígena. Conforme escreve:

“Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura europeia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana” (Freyre, 1992:124).

Ora, o que nos interessa nessa teoria freiriana é sua sensibilidade analítica com os processos culturais, ou seja, parece que não passava por sua cabeça que se pudesse retirar, de outras formações culturais, certa ideia de modernidade e se pudesse simplesmente implantá-la em uma formação particular fora do tempo e fora do espaço; inclusive levando em conta suas etapas de execução. Sendo assim, a estrutura familiar de funcionamento da “Casa Grande & Senzala” revela muito da convivência ambígua entre a mistura interna da formação do senhor patriarcal da casa (entre mouro e cristão) e a especificidade cultural do negro escravizado.

As instituições sociais, os modos de vida e as relações sociais daí decorrentes, que se estabeleceram sob a orientação predominante do patriarcalismo, não fizeram com que o leitor de Weber, Simmel e Boas (e tantos outros) concluísse que esses são sintomas característicos de uma sociedade que não conseguia se livrar de seus entraves formadores; mas paradoxalmente, fizeram-no perceber que o Brasil desenvolvia uma forma singular de modernidade. O que nos intriga nessa análise de Gilberto Freyre,

¹⁹⁶Souza, 2000a.

possivelmente já bastante criticada, é sua visada indisfarçadamente positiva da escravidão no Brasil¹⁹⁷ para a qual teria como causa o caráter peculiar do colonizador português. Este parece deixar para trás todas as características supostamente negativas do colonizador espanhol e inglês para sobressair sua plasticidade conformadora do padrão especificamente brasileiro de civilizar-se, pois, possibilitou a inserção da cultura negra em todas as dimensões sociais bem como contribuiu na produção de sociabilidades nas quais amor e ódio, inveja e ternura conviviam sem maiores implicações para o processo de institucionalização dos ordenamentos sociais. Por isso, teria realizado, no entender de Freyre, uma escravidão “benigna” em comparação à escravidão “maligna” dos nortes americanos. Não sabemos em que medida esse tipo de comparação e de conclusão é produtiva e, mais que isso, corresponde à realidade, mas a escolha freiriana de tomar o português e o mundo criado em parte por ele, tão positivamente acaba por “empobrecer” sua argumentação, principalmente aquela que resultou na compreensão da hibridez de formação e singularidade de tipo de modernidade.

Impressionantemente Freyre pontua essa sociabilidade ambígua, praticada por desiguais, a partir de duas noções que ele busca na raiz moura do português¹⁹⁸: a sua tendência a desenvolver a poligamia retratada pelos muitos filhos de escravas e senhores e certa disposição – não sabemos ao certo se natural ou culturalmente adquirida - do escravo ser masoquista e do português ser sádico. Com isso, se quer dizer que a marca dessas relações era o patriarcalismo cuja figura suprema era, evidentemente, o senhor da casa que, constituído por uma habilidade cultural de se adequar aos contextos diversos, contribuiu na redefinição do sentido da modernização brasileira no qual: hibridismo

¹⁹⁷“A questão da suposta docilidade que caracterizaria a escravidão no Brasil, que é uma das teses de Freyre mais contestadas e efetivamente elitistas. Segundo ressalta Dante Moreira Leite, ‘a obra de Freyre revela uma profunda ternura pelo negro. Mas pelo negro escravo, aquele que conhecia sua posição – como moleque da casa-grande, como saco de pancadas de menino rico, como cozinheira, como ama-de-leite ou como mucama da senhora moça. [...] Os documentos contemporâneos da escravidão [...] estão longe de justificar a ideia de doçura nas relações entre senhores e escravos’. LEITE, D. M. O caráter nacional do brasileiro: história de uma ideologia, p.281. No mesmo sentido, Ademir Gebara desmascara essa relação idílica entre senhor e escravo sustentada por Freyre, que chegava ao absurdo de afirmar que era melhor ser escravo no Brasil que um operário na Europa no século XIX. Sobre as resistências dos escravos no Brasil (sobretudo as fugas e o próprios suicídio) e a ‘dócil’ legislação de repressão às fugas dos mesmos, ver: GEBARA, A. O mercado de trabalho livre no Brasil (1871-1888), p. 136-7 e 147. Aliás, o próprio Freyre admite que não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos ioiôs e das iaiás brancas. Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandigueiros. O banzo deu cabo de muitos”, Freyre, 1992: 464/Filho, 2009: 215.

¹⁹⁸Freyre, 1992:272.

cultural, ascensão do negro, pessoalidade e impessoalidade das relações, afetos e razão, aparecem como suas configurações principais.

Dessa forma, as premissas de Freyre são culturais, como de resto vamos encontrar nos autores da “inautenticidade brasileira”, no sentido de que são as balizas culturais que formam e informam as estruturas societárias como o Estado, a economia, o tipo de organização social, etc. Nesse sentido, pode-se perceber certa semelhança com a análise operada por Elias do processo civilizador ocidental na medida em que parte das microsociologias (aspectos culturais específicos) como molas propulsoras das macrosociologias; porém com uma importante diferença: em Elias permanece uma linha neo-evolucionista que, se dispensa as etapas sucessivas que caracterizavam vertentes analíticas mais fechadas, adota claramente a ideia de que os processos de internalização e externalização do padrão ocidental de civilização podem e devem ser operados de maneira contingente, mas sua univocidade é inequívoca. Em Freyre parece que a formação civilizatória brasileira operaria mudanças significativas inclusive em seu próprio modelo em função de seus arranjos e desarranjos singulares que tornam tudo que aqui conflui em processos próprios e incomparáveis com outras culturas. E é essa hipótese que consideramos mais fecunda para pensar o processo de modernização, pois o fato de que o Brasil não passou pelas camadas racionalizantes e não introjetou o ethos burguês em sua plenitude como aconteceu com grande parte da Europa e como se deu de forma tipicamente ideal na sociedade norte-americana, não significa que por aqui não se tenha desenvolvido lastros institucionais funcionalmente modernos. Evidentemente, nessas sociedades que desenvolveram o sentido supostamente genuíno de ser moderno, suas ordens sociais são perpassadas por sua base cultural específica: disciplina, individualização, separação entre público e privado, etc., enquanto que o Brasil seria, o tempo todo, atravessado por suas particularidades culturais. Não se realizou o “ideal” de modernização, mas até onde se sabe este não foi desenvolvido em canto algum. Contudo, existe um aspecto da análise freiriana que parece desarticular o processo de formação brasileira com outros processos históricos, isto é, produz certa incomensurabilidade que resulta em excesso de relativismo. Quando se diz que, por aqui tudo flui de maneira singular, não devemos esquecer que foram constituídos sistemas e práticas sociais fortemente ligadas ao padrão civilizatório ocidental bem

como intimamente relacionadas a processos históricos de países vizinhos, inclusive compartilhando um conceito comum de espaço político e social: América do Sul¹⁹⁹.

Parece-nos que esse é também um ponto importante que mereceria uma análise apurada, isto é: porque as ordens sociais precisariam necessariamente de determinadas balizas culturais? Por que se pressupõe que os modos de vida de uma nação devem ser condicionalmente coerentes com suas práticas institucionais? De maneira mais direta: por que a democracia e o capitalismo modernos pressupõem um ethos ou um habitus social conforme aos padrões estritamente racionais a partir dos quais se desenvolveram originariamente em nações europeias e nos EUA? Do ponto de vista empírico e sob uma análise superficial, essas pressuposições culturais, que redundam em certo culturalismo, não dão conta de responder às situações concretas de determinadas sociedades atuais que comportam padrões culturais distintos de suas estruturas sociais; tal como é o caso da China. A China está longe de ter desenvolvido um processo de modernização a partir da reconstituição de sua cultura sob as demandas da internalização e externalização do padrão ocidental de modernidade: não aportou por lá certamente tantos protestantes puritanos a ponto de reconfigurarem o ideal de vida da impessoalidade, da individualidade, das escolhas éticas e da personalidade, nos moldes nos quais nos fala Weber e que referendam essas visões culturais. Entretanto, é inegável seu pleno avanço no campo da economia de mercado cuja ascensão já atingiu nos dias de hoje o lugar de segunda economia do mundo.

6. Atraso e cordialidade na modernização do Brasil: a visão do paraíso moderno

Essas questões nos encaminham diretamente para outra vertente analítica da geração de 30: aquela desenvolvida por Sérgio Buarque de Holanda. Possivelmente nenhum pensador brasileiro foi mais influenciado pela concepção weberiana de modernidade do que o Buarque de Holanda de “Raízes do Brasil”. Mas essa influência é fortemente matizada pela presença de leituras simmelianas e outras tantas que dotam sua argumentação de originalidade analítica, pois, se é verdade que mobiliza conceitos e instrumentais metodológicos de Weber, em particular a noção de tipo ideal e de pares tipológicos sem síntese possível, esses tipos dispostos em dicotomias ganham uma

¹⁹⁹Domingues, 2009.

caracterização mais flexível e mais dialógica²⁰⁰, tal como veremos rapidamente na discussão dos tipos.

De qualquer maneira, essa tipologização aparece como resultado compreensivo de um deslocamento do olhar para o momento da colonização do território americano pelos portugueses na tentativa de lá encontrar suas conseqüências na atualidade da formação do Brasil, ou o que é dizer o mesmo, as explicações para seu “atraso”. Nesse olhar de retorno ao passado para saber do presente não encontramos apenas uma presença da metodologia weberiana, mas essencialmente, um pressuposto teórico que o seguiu em toda sua trajetória científica: o processo de racionalização e mais especificamente de modernização do mundo ocidental. Assim, Sérgio Buarque de Holanda tal como Weber estava sumamente orientado pela ideia de racionalização, porém, sob perspectivas diferentes. Se no último encontramos as razões que tornaram possível a singularidade da crescente e incomparável racionalidade de determinadas sociedades ocidentais situadas no tempo moderno; no primeiro, ao contrário, tentou-se compreender as razões pelas quais uma nação ocidental em particular, o Brasil, não conseguiu tornar-se plenamente racional.

Destaca-se uma questão importante na concepção weberiana de racionalidade ocidental, ou seja, as características que deveriam reunir uma sociedade para ser considerada racional só puderam ser alcançadas em total desenvolvimento na denominada modernidade, por conseguinte ser racional e ser moderno se equivalem. Porém, moderno e racional são elaborações conceituais que se pretendem responder às situações específicas e às contingências históricas. Em textos de evidente teor histórico comparativo, como “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, Weber sinaliza insistentemente para essa ideia de que a emergência das ordens sociais modernas (capitalismo, Estado e ciência) deveu-se à combinação do modo particular a partir do qual o crente calvinista internalizou uma conduta ética ao tempo em que a externalizou por meio da ação de domínio disciplinado do mundo. De forma nenhuma se fala aqui de uma evolução em séries sucessivas, cujo desenvolvimento teria sido necessariamente lógico. Porém, como bem nos lembra Habermas²⁰¹ na sua crítica da concepção

²⁰⁰Cohn, 2002.

²⁰¹Habermas, 1987.

weberiana de modernidade, o processo de racionalização ocidental segue o que poderíamos chamar de curva orientada por uma lógica, mas não sem atropelos, sem idas e vindas, sem acontecimentos surpreendentes que podem reorientar sua curvatura.

Esse neo-evolucionismo ao gosto de Weber opera com a noção utilizada atualmente para pensar os processos históricos, ou seja, a noção de acontecimento no sentido em que este é resultado da configuração de fenômenos e ações inesperadas. Tal como foi inesperado o acontecimento da afluência de uma conduta religiosa sobre práticas econômicas em franca ascensão. O que não é inesperado, na perspectiva sociológica de Weber, é que o individualismo moderno que se depreende dessa conjunção de acontecimentos consista na obediência maior a Deus do que aos homens, uma vez que é flagrante a vinculação entre democracia, capitalismo e Estado modernos com a racionalização da conduta religiosa do puritano. Em “O Malandro e o Protestante” Jessé Souza reproduz essa vinculação da seguinte maneira: “a obediência a um Deus tão distante e a noção, moderna, de obediência a uma norma abstrata”. Esse tipo puro, conceitualmente construído, de indivíduo moderno dificilmente pode ser encontrado em qualquer lugar e em qualquer tempo; mesmo que estes sejam instalações ocidentais porque a substância cultural é toda ela contextual.

Será, então, que podemos dizer que Sérgio Buarque de Holanda recorre à teoria weberiana da racionalidade justamente para explicar as condições sob as quais o Brasil teria se modernizado a partir de perspectivas diferenciadas daquelas desenvolvidas por nações europeias e pelos EUA? Esse é possivelmente o problema de sua análise porque, ao invés concluir por esse sentido interpretativo pressupõe que o ideal de cultura moderna praticado pelo tipo de agente puritano não teria aportado em terras brasileiras, mas o tipo que se originou da matriz do português colonizador. Que tipo é esse que se distancia de maneira tão conseqüente para a formação brasileira daquele que fomentou o desenvolvimento moderno das nações europeias? Se em Gilberto Freyre, a figura do português que se amoldava às situações diversas, inclusive favorecendo a frouxidão das relações sociais e a anarquia dos costumes estruturantes de uma sociedade, parecia-lhe de qualquer sorte contribuir na modelagem singular da modernização; em Buarque de Holanda esse tipo social rendeu ao Brasil mais que uma história de modernização “inautêntica”, ou seja, fora dos trilhos percorridos por seus vizinhos ocidentais; mas principalmente, a roupagem do atraso no qual suas ordens sociais emergiram

timidamente, misturadas com emocionalidades, interesses particulares, confusão entre público e privado, etc.

Isso é verdade, ou seja, Buarque de Holanda não parece ter destacado aspectos positivos no tipo português de colonização, ao contrário do que vimos acontecer com Gilberto Freyre. Entretanto, existe aí um elemento crítico fundamental em Buarque de Holanda em relação à interpretação de Freyre, essencialmente, quando consideram um acontecimento da história do Brasil, ou seja, a Abolição da Escravatura em 1888. Se no último esse acontecimento traçou a continuidade do passado colonial ibérico, inclusive ressaltando a positividade dessa continuidade mediante a qual o mestiço brasileiro, agora com a permissão de seu pai senhor do “sobrado da cidade”²⁰² e não apenas da “casa grande”, angariava ascensão social; o primeiro já o concebeu como ruptura ou mesmo “revolução”, ou seja, como um acontecimento da formação do Brasil que rompia com a estrutura familista e escravista da colonização portuguesa, inaugurando um estado de coisas sumamente diferente com a urbanização e a constituição de outros estratos sociais. Isto é, Buarque destacou a importância do fim da escravidão²⁰³ como a possibilidade de emergir, de fato e de direito, lutas sociais e políticas entre grupos divergentes por suas demandas peculiares e pelo domínio da estruturação da modernização brasileira. Escreve em “Raízes”:

A grande revolução brasileira não é um fato que se registrasse em um instante preciso; é antes um processo demorado e que vem durando pelo menos há três quarto de século. Seus pontos culminantes associam-se como acidentes diversos de um mesmo sistema ortográfico. Se em capítulo anterior se tentou fixar a data de 1888 como o momento talvez mais decisivo de todo o nosso desenvolvimento nacional, é que a partir dessa data tinham cessado de funcionar alguns dos freios tradicionais contra o advento de um novo

²⁰² Ver, para tanto, a relação de continuidade entre os livros: “Casa Grande & Senzala” e “Sobrados e Mocambos”.

²⁰³ Segundo Antônio Cândido: “Sérgio Buarque de Holanda não lera Manoel Bonfim e sua posição é diferente, mas, como ele, não manifesta em Raízes do Brasil qualquer saudosismo, não se restringe à família como estrutura de referência e procura extrair do passado uma lição que evite as posições conservadoras no presente. Digamos que para a maioria absoluta dos intérpretes do passado em seu tempo, inclusive Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, a dimensão luso-brasileira de origem colonial era vista, sobretudo na sua continuidade, enquanto Sérgio focalizou, sobretudo a sua ruptura, a sua redefinição a partir da ‘revolução’ representada pelo fim do regime servil em 1888. À vista disso, seria possível indagar se livros como Populações meridionais do Brasil e Casa-Grande & Senzala, representam por alguns aspectos certa reação, certa resistência à passagem do velho para o novo Brasil, aquele que Sérgio Buarque de Holanda chama ‘americano’? Talvez”. (Cândido, 1998:85-6).

estado de coisas, que só então se faz inevitável. Apenas neste sentido é que a Abolição representa, em realidade, o marco mais visível entre duas épocas (Buarque, 1995:171-2-grifo nosso).

Mesmo diante de tal recorte, em que o autor se mostra profundamente sensibilizado com as contingências históricas e a emergência de acontecimentos decisivos, eis que de novo o assombra o ideal de modernidade e, neste caso, claramente americano (EUA) quando percebe que o fim do domínio ibérico, portanto, pré-moderno e tradicional, era cada vez mais dificultado pelas “insuficiências do ‘americanismo’” (a não internalização dos valores americanos de modernidade passível de tradução nas instituições sociais) e pela disposição generalizada, particularmente das elites políticas e culturais brasileiras, de buscar no exterior ideias e soluções para os problemas do país²⁰⁴. Com isso, Sérgio Buarque lembra-nos que “somos ainda hoje desterrados em nossa terra”²⁰⁵ no sentido de que tudo que desenvolvemos em termos de cultura e de sociedade advêm de um sistema cultural e social próprio a “outro clima e a outra paisagem”. Teríamos, portanto, um modelo destacado de sua realidade originária e imiscuida em contexto adverso: que resultou desse encontro? Nada mais nada menos do que o nascimento de uma cultura que se auto-aniquila, uma vez que absorveu elementos completamente estranhos ao seu contexto, a exemplo de ideais liberais em meio ao caráter tradicional e patriarcal de suas estruturas societárias. Nesse sentido, o autor de “Raízes” brinda-nos com uma crítica perspicaz às elites que se formaram no “Brasil Independente” que - movidos por suas viagens à Europa, por seus estudos em terras estrangeiras e por seus hábitos livrescos -, concebiam um Brasil a partir meramente de seus limites sociais e culturais, sem que se dessem conta dos descompassos complexos que representavam sua trajetória própria. Essas elites representam adequadamente o tipo de homem brasileiro que o autor chama de “homem cordial”.

A cordialidade é, inegavelmente, o conceito mais importante da tessitura argumentativa de “Raízes”, e para seu autor é mais que isso: seria precisamente a maior contribuição brasileira para a civilização²⁰⁶. Mesmo sem necessariamente corroborar com essa última assertiva podemos, entretanto, considerar a potencialidade explicativa

²⁰⁴“Se a forma de nossa cultura ainda permanece largamente ibérica e lusitana, deve atribuir-se tal fato, sobretudo, às insuficiências do ‘americanismo’, que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra. O americano ainda é interiormente inexistente” (Holanda, 1995:172).

²⁰⁵Holanda, 1995:31.

²⁰⁶Holanda, 1995:146.

que o caracteriza, assemelhando-se ao valor heurístico de tipos ideais weberianos. Posto que, assim como os tipos ideais (puritano, capitalismo, burocrata, etc.) o homem cordial é o resultante conceitual de comparações históricas nas quais as singularidades são privilegiadas à custa de suas similitudes. Ou seja, fornecer significados para os fenômenos é sempre uma tarefa relacional cuja diferença entre as partes envolvidas confere identidade específica a cada uma delas. Assim, as diferenças no processo de colonização entre Brasil e EUA - para citar um exemplo bastante gasto entre os intérpretes brasileiros -, produziram tipos sociais peculiares: respectivamente, o homem cordial e o homem puritano. Na verdade, Buarque de Holanda define o primeiro como precisamente a antípoda do segundo:

A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade (Holanda, 1995:147).

Na perspectiva aqui em tela, a civilidade é o caractere fundamental do puritano que, no cordial, comparece sob o disfarce da emocionalidade e da espontaneidade e confunde-se com uma tendência quase visceral em suprimir as hierarquias e os rituais sociais. Portanto, mais uma vez a “promiscuidade” social e cultural positivada por Freyre aparece de forma negativizada em Holanda: a incorporação do diminutivo “inho” que, supostamente, tornava a todos familiares e a supressão do distanciamento respeitoso em relação aos santos que, nem mesmo eles, ficaram de fora do olhar entre sobranceiro e lhano do homem cordial, tornaram-se práticas cotidianas. Sendo assim, o brasileiro não desenvolveu “adequadamente” ou “autenticamente” ou “perfeitamente” o aspecto rigoroso e coercitivo que caracteriza efetivamente a polidez do puritano, mas constituiu um “jogo de esconde-esconde”, cuja única regra clara seria a fuga de sua própria individualidade. Lembremos como o puritano de Weber bem como o protestante americano de Tocqueville²⁰⁷ ou ainda o blasé de Simmel²⁰⁸, articulam sua existência específica exatamente a partir da valorização da própria individualidade. Impressionantemente a análise do Brasil como “falta” de polidez e civilidade é uma

²⁰⁷Tocqueville, 2005.

²⁰⁸Simmel, 1973:16-7.

inspiração ainda mais pungente em Simmel do que nesses outros autores. O que escreve sobre a polidez em “Raízes” é quase uma citação do texto simmeliano sem referência:

“Além disso, a polidez é, de algum modo, organização de defesa da sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções” (Holanda, 1995:147).

Sem essa capa de proteção, sem a preservação de sua individualidade, sem uma conduta rígida e disciplinada, o homem cordial conforma uma existência social a partir dos outros. É nesse ponto que Buarque de Holanda assinala para uma visada ainda mais crítica da cordialidade quando o compara ao tipo de humano desprezado por Nietzsche, principalmente em seu Zaratustra: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativeiro”. Ser meramente mais um na “manada” seria, então, o que satisfaz a esse homem cordial, ou o que é dizer o mesmo, a esse homem brasileiro descrito pelo autor. Mesmo quando ensaia um deslocamento de sua condição – como aquele articulado pelas elites brasileiras de fins do século XIX –, procede como um “desterrado em sua própria terra”, sob a máscara do liberal e do polido, mas que efetivamente “fabrica” contexto para, na excelente denominação de Gilberto Freyre, “inglês vê”. Não cabe, entretanto, uma crítica moral a esse homem cordial, uma vez que, mais do que ser um tipo social e não psicológico, ele é a estruturação de um habitus social na acepção elisiana. Isto é, ao contrário de tentar reforçar ainda mais as já repetidas comparações do tipo ideal weberiano com a tipologia de Holanda, notadamente o tipo homem cordial, acreditamos que este último guarda em si mesmo as contradições do habitus que o tipo ideal afasta à medida que exagera os traços diferenciais. O que seja o homem cordial comparece como o elemento constitutivo da formação e da historicidade brasileira, com todas as contradições, contingências e possíveis linhas retas que as caracterizam.

O homem cordial, por conseguinte, aproxima-se muito mais de um habitus social do que de uma tipologia social, o que possibilita uma compreensão mais fecunda da complexidade do real. Nessa chave, a comparação do processo de modernização brasileira com o processo civilizatório alemão, ao invés da decantada comparação com os EUA, mostrar-se-ia, talvez, mais produtivo. Pois, seguindo os rastros de Norbert Elias, o processo civilizador alemão desenvolveu-se sob premissas culturais, políticas e

sociais muito diferentes daquelas postas em ação pela Inglaterra e França. E como, em linhas gerais, encaminhou seu processo? É aí que se encontra o aspecto no qual se aproxima do Brasil: em relação a esses países, a constituição de seu caráter nacional e de suas instituições racionais deu-se de modo “temporalmente atrasado” em função do tipo de *habitus* que historicamente se formou. Para justificar essa afirmação Elias recorreu às peculiaridades formativas da sociedade alemã: orientou-se, primordialmente, pela fragmentação. Por isso, a auto-imagem que caracterizava essa época era de que o povo alemão seria, em si mesmo, refratário à unificação. Essa ausência de identificação inculcava na percepção de seus membros, de um lado, uma profunda baixa auto-estima e de outro, a espera de um suposto líder soberano para impor a coesão. Esse estado de coisas, que caracterizou os séculos XVII e XVIII, tem sua configuração alterada com dois importantes acontecimentos: o processo de unificação tardio, segundo Elias²⁰⁹, de seus territórios e a vitória na guerra franco-prussiana. Após, então, 1871, outro sentimento coletivo se instala no interior da sociedade alemã em formação, isto é, o sentimento de grandeza segundo o qual a Alemanha teria um lugar de destaque no contexto europeu e que era preciso ocupá-lo o quanto antes. Elias visualiza essa auto-imagem de si como ideal de nós: as mudanças que ocorreram nos códigos de conduta das principais classes sociais em conflito resolviam-se no compartilhamento de um *habitus* de um povo que tinha um ideal de si mesmo a cumprir. Disso resultou não apenas o avanço no processo de modernização de suas estruturas societárias e de civilização de seus padrões de conduta, mas também seu mais profundo regresso com a ascensão do nacional-socialismo e sua prática de “solução final” para o os judeus.

Elias, entretanto, mesmo diante desse quadro civilizador da Alemanha, não lamentava a perda de referência de um “ideal” civilizatório das nações europeias; ao contrário, percebeu que seu modo singular de acontecimento orientou-se pelas particularidades históricas, culturais e sociais dos alemães, na medida em que tornou possível a *Kultur* e não a *civilisation*. Além disso, não vemos em sua análise a advertência de que a Alemanha, durante esse processo, não era civilizada ou era menos civilizada que Inglaterra, França e EUA. Na verdade, apenas pôde praticar o processo descivilizador acima rapidamente citado porque de qualquer maneira atualizou a civilização: não desciviliza o incivilizado, mas necessariamente o civilizado.

²⁰⁹“E como a etapa de integração nacional nos territórios alemães e a correspondente ascensão da Alemanha à categoria das grandes potências ocorreu tão tarde, a população estava com pressa” (Elias, 1997:166).

Ao que parece, o que não se poderia extrair de conseqüências e muito menos de ponto de partida na análise da formação alemã, Sérgio Buarque de Holanda e outros estudiosos mobilizam para a interpretação da formação brasileira. Na verdade, ganham dimensões ainda mais complexas, pois se o Brasil tal como a Alemanha dispôs de um ideal de si mesmo para referendar seu habitus e conformar suas ordens sociais, isso teria sido de maneira muito diferente. Se para Elias o alemão recorria a um passado de honras e glórias para construir um habitus de um “povo escolhido” para se destacar em face de outras culturas, o brasileiro recorre a dois elementos: um ideal fora de si mesmo do que seja uma formação moderna e civilizatória “perfeita” e, aí encontra-se a diferença mais substancial, constituiu autodescrições de si mesmo enquanto uma cultura que se desenvolve como “falta” de um andamento supostamente linear, planejado e sem tantas contingências e retrocessos: ou seja, atrasada, inferior e deficitária de arranjos culturais racionais que dessem sustentação para as instituições políticas e econômicas.

“Raízes do Brasil” representa, muito particularmente, essa visão pessimista da formação da cultura e das instituições brasileiras. Pois, ainda que a existência do homem cordial, já aparece aos seus olhos, em um processo de franca diluição, rechaça a possibilidade de que a modernização desenvolva autonomamente instrumentos capazes de superar a base emotiva e pessoalista e faça brotar a civilidade e a racionalidade entre os brasileiros. Essa recusa de que o Brasil desenvolva internamente uma forma própria de modernidade, como atestam autores como Gilberto Freyre e atualmente Jessé Souza, é fortemente reforçada nas páginas da mais fina erudição de “Visão do Paraíso” (1958), ensaio historiográfico no qual Buarque de Holanda investiga os motivos edênicos que povoaram as mentes dos colonizadores portugueses e espanhóis. Movidos por uma visão medieval-cristã de que existiria um paraíso na Terra²¹⁰, o Eldorado, o topos perfeito, lançaram-se no mundo desconhecido das Américas e por aqui tentaram retirar, essencialmente da natureza, os mais poderosos exemplos visionários do paraíso: o mundo maravilhoso da fauna com suas aves²¹¹ que representariam desde o sinal do pecado até a proximidade com o divino, toda uma natureza recoberta por ouro, amazonas indômitas, fontes da juventude, enfim, esses desbravadores diziam estar diante do “novo mundo”. Mas não apenas por razões geográficas, mas principalmente,

²¹⁰“Mas Colombo não estava tão distante de certas concepções correntes durante a Idade Média acerca da realidade física do Éden, que descreve sua existência em lugar do Globo. E nada o desprendia da ideia, verdadeiramente obsessiva em seus escritos, de que precisamente as novas Índias, para onde o guiara a mão da Providência, se situavam na orla do Paraíso Terreal” (Holanda, 1994:15).

²¹¹Holanda, 1994:214.

porque a América representaria sua visão messiânica de mundo. Se o motivo edênico era comum entre portugueses e espanhóis, a forma com a qual realizaram a colonização dos espaços americanos foi, na acepção de Holanda, substancialmente diferente.

“[Aos portugueses], não os inquietava vivamente, ao menos no Brasil, a inospitável esperança de impossíveis, que tão frequentemente acompanha, entre outros povos [os espanhóis], as empresas do descobrimento e conquista para além das raias do mundo conhecido. São razões menos especulativas, em geral, ou fantásticas, do que propriamente pragmáticas, o que incessantemente inspira aqueles cronistas, ainda quando, em face do espetáculo novo, chegam a diluir-se em êxtases enamorados” (Holanda, 1997:315).

Esse pragmatismo diferencial dos portugueses parece melhor visualizado, na análise de Buarque de Holanda, em um acidente histórico: enquanto em 1531, uma frota portuguesa aportava em terras brasileiras em busca dos “córregos de ouro e pedra”, perfeitamente de acordo com seu imaginário edênico; os espanhóis, sem uma rota objetiva e em virtude do acaso, descobrem o rico império inca. Desse acontecimento acidental resultam conseqüências práticas na colonização das terras recentemente descobertas, pois, do lado português reforça-se a participação da Coroa no governo da colônia, e, no caso espanhol, mantém-se a iniciativa privada. De qualquer maneira, esses povos colonizadores compartilharam o que o autor de “Visão do Paraíso” chama de “conservantismo natural”, ou seja, uma disposição de encontrar em terras americanas riqueza mundana e beatitude celestial, sem esforço laboral quase como presentes gratuitos. Diferentemente do tipo de colonização desenvolvida pelos anglo-saxões que, também orientados por motivos edênicos, dispuseram-se a vencer as intempéries geográficas para em seu lugar construir uma comunidade religiosa firmemente baseada nos preceitos éticos do protestantismo, despojada de lastros que impeçam o convívio da civilidade, da moralidade e da ordem pública.

Estamos de volta, portanto, à própria “visão do paraíso terreal” do autor, pois, da crítica consistente - toda ela permeada por análises literárias, histórico-comparativas e empíricas do mito de origem da formação do Brasil – resulta, incrivelmente, a emergência de outro mito ou ao menos a corroboração do mito de que existe uma forma “ideal” de modernidade que o Brasil, em virtude de sua origem ibérica, não teria desenvolvido a contento. “Em todo estudo compreensivo da sociedade brasileira há de

se destacar o fato verdadeiramente fundamental de constituirmos o único esforço bem sucedido, e em larga escala, de transplantação da cultura europeia para uma zona de clima tropical”²¹². Esse esforço, vimos, teria sido deslocado para o atraso dado o fato básico de que a cordialidade conformou o espírito e as práticas do povo brasileiro. A palavra mito significa, desde os gregos antigos, narrativas históricas para explicar a origem do mundo, de Deus, do mundo político, muitas das quais conflitam entre si à medida que oferecem visões divergentes para um mesmo fenômeno. Isso acontece porque a legitimidade de cada narrativa depende, invariavelmente, das premissas internas do narrador, isto é, a narrativa é contada de maneira a validar os interesses daquele que a conta. Não existindo, portanto, a possibilidade de estilização das narrativas míticas no sentido de que obedeceria a uma ordem regular comum. Isso é importante entender porque, quando Buarque de Holanda diz que portugueses e espanhóis eram orientados por motivos edênicos semelhantes e os anglo-saxões também tinham suas motivações edênicas, mas mesmo assim produziram processos colonizantes diferenciados, significa que sua direção ficou à deriva da configuração cultural e histórica que os caracterizava bem como à deriva de acontecimentos contingentes que puderam reorientar os interesses de seu curso. Sendo assim, por que então não aplicar esse mesmo talento de análise histórica e sociológica para compreender o Brasil? Por que, ao invés disso, produzir mais um mito de que o Brasil seria o país da cordialidade e não aquele que transplantou com sucesso a racionalização europeia? De alguma maneira, também essa formulação não seria mitológica, tal como também seria aquela de um país da democracia racial cuja singularidade genuína impediria a comparação com outras formações americanas, encontrável nas análises de Freyre?

Essas são questões complexas que não adormeceram no passado, mas paradoxalmente, fundamentam o processo atual de identificação do brasileiro com sua nação. José Murilo de Carvalho, por exemplo, retoma “Visão do Paraíso”, essencialmente sua conclusão mais importante segundo a qual os portugueses que aportaram em terras brasileiras eram motivados por uma visão edênica do Brasil, para entender porque, em primeiro lugar, grande parte da intelectualidade brasileira (Gonçalves Dias, José de Alencar, Sílvio Romero, Rocha Pinto e outros) desenvolveu argumentos ufanistas sobre o Brasil referendados meramente nas suas belezas idílicas, na riqueza de suas terras, na perfeição de seus climas, enfim, em sua natureza sem igual;

²¹²Holanda, 1994: 03.

inclusive fora as essas justificativas naturais, o país das instituições, da cultura e das dimensões sociais aparece sob um olhar profundamente pessimista. Em segundo lugar, o autor verifica a presença desses mesmos arranjos de identificação com as maravilhas naturais entre participantes de uma pesquisa de opinião²¹³ que responderam a perguntas sobre por que, o que e como acontecia sua identificação com o Brasil. Nesse aspecto do texto, Murilo de Carvalho apresenta várias nuances analíticas, destacamos apenas duas: o brasileiro se identifica com certo Brasil naturalmente perfeito como se esse seu aspecto fosse de fato uma criação sua, isto é, fosse resultado de suas ações²¹⁴; mas os aspectos que resultam de suas ações (instituições, padrões de civilidade, democracia, a vida econômica, as relações de confiança, etc.) aparecem sob forte pessimismo e sob a suposta ausência de outras razões para identificar-se e, conseqüentemente, orgulhar-se de seu país. À pergunta sobre as razões para a persistência do mito edênico nos dias de hoje, o autor responde com apenas uma: uma razão satânica em oposição à razão edênica²¹⁵. Esse é, provavelmente, o momento mais alto de sua análise porque nos remete a outro elemento que dota de sentido, inclusive, o próprio motivo edênico. O brasileiro pôde sempre se agarrar a motivações de identificação e de orgulho fora de si mesmo à medida que se autopercebe e se autodescreve como inadequado, inferior, inautêntico. Porém, uma questão não colocada pelo autor, que se preocupou em referendar o argumento da formação do Brasil como “falta”, pode nos ser útil; ou seja, apenas se pode se autoperceber como inadequado, inferior e inautêntico em face do que é visto como o exemplar da adequação, da superioridade e da autenticidade. Esses são tipos conceituais que se definem sempre a partir do outro, no sentido de que a diferença é a marca de sua característica básica.

Dessa sorte, pode-se dizer que esse imaginário social que habitou e habita, persistentemente, as cabeças pensantes do Brasil também ocupa as mais variadas cabeças brasileiras. Se esses autores, inegavelmente fundamentais em suas interpretações do Brasil, acrescentam mais substância teórica a esse já consagrado imaginário do Brasil e do brasileiro como inadequado, inferior e inautêntico em face do adequado, superior e autêntico europeu e americano do norte, é preciso perguntar em

²¹³ Realizada pela Vox Populi, cujos resultados foram publicados na Revista Veja em 10 de janeiro de 1996.

²¹⁴ Carvalho, 1998.

²¹⁵ Carvalho, 1998:34.

que sentido suas interpretações ainda nos interessam e podem nos ajudar a compreender o processo de formação do Brasil.

Em princípio, podemos imediatamente pensar que o que mobilizaria essa permanência da motivação edênica e da inferiorização do tipo brasileiro seria, em todo caso, uma luta por reconhecimento, no sentido tratado por Axel Honeth. Em linhas excessivamente gerais, esse autor retira das formulações do jovem Hegel, as intuições críticas do atomismo jurídico e social que caracterizavam as teorias do contratualismo; de forma que, contra um atomismo que considerava os sujeitos isolados, vinculados ao *factum* da natureza e independentes do processo de socialização, defende que as esferas sociais são plenamente os espaços das interações e dos conflitos. E estes, ao contrário do que pensavam Hobbes e Maquiavel, não se articulam em torno da luta pela segurança e pelo poder, mas mais propriamente em torno do reconhecimento de sua singularidade pelos outros e por si mesmo. Nesse sentido, a identidade é construída mediante as lutas travadas pelo reconhecimento: aquilo que se é depende do conflito entre o “eu” (impulsos individuais) e a “cultura” (padrões culturais internalizados) e os “outros” (cujos reflexos de si mesmos comparecem como um “mim”). Isso significa dizer que tanto a identidade individual quanto a identidade coletiva (de toda uma sociedade) é construída com base em conflitos dessa natureza. E a natureza aqui em questão, por conseguinte, não é econômica e política, mas moral. Escreve: “São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (Honeth, 2003:156). Em outra parte, afirma que são as situações de desrespeito²¹⁶ jurídico, de rebaixamento e de humilhação que empobrecem ou mesmo impossibilitam a auto-estima e a identidade, vivenciadas cotidianamente pelos indivíduos e por grupos sociais, que mobilizariam as lutas por reconhecimento.

Dessa rápida caracterização de luta por reconhecimento desejamos apreender duas lições: a primeira nos permite perguntar se a autodescrição e a autoimagem de si mesmos dos brasileiros não atualizariam, às avessas ou mesmo tortamente, essa luta por reconhecimento? Pois, existe um sentimento coletivo que se mostra a todo instante de que o Brasil seja reconhecido - em suas qualidades comuns, em seu potencial modernizante, em sua singularidade formativa – por parceiros, eleitos inclusive a partir do mito edênico, da interação social: nações europeias e os EUA. A segunda parece-nos

²¹⁶Honeth, 2003:224.

mais interessante, porque com ela retomamos uma questão que ficou sem um fechamento, mesmo que provisório, ou seja, aquela em que perguntamos sobre a necessidade de vinculação de um processo de modernização de uma nação e sua formação cultural e/ou valorativa. Acreditamos que Honeth, mas também outros autores como Weber e Elias, ajudam-nos a entender que a institucionalização de ordens sociais como o capitalismo, a democracia e o estado modernos são resultados de lutas sociais, cujo vetor primordial não deixa de ser os valores culturais ainda que esses não sejam conformes aqueles valores que caracterizaram a cultura do moderno puritano. Gilberto Freyre, que também contribuiu enormemente nessa compreensão de que processos sociais e culturais se atualizam de forma específica, está ligeiramente fora desse quadro de autores acima porque, ao menos assim percebemos, promove uma espécie de luta social sem a efetividade da luta social, posto que a chamada “democracia racial” aparece praticamente como “permitida” por aquele grupo social, inicialmente os senhores patriarcais, movidos por emoções, estas sim, conflitantes. Entendemos que os espaços conflitivos das relações individuais não se atualizam plenamente como lutas por reconhecimento coletivo.

7. Um espectro e uma entidade rondam o Brasil: a perenidade do iberismo e da “elite má”

Aos olhos de Jessé Souza, todavia, é exatamente aí que se encontra a perspicácia analítica de Freyre quando nos remete ao padrão singular da modernização do Brasil no qual os valores do patriarcalismo e do tradicionalismo forneceram as curvas caracterizadoras de suas variadas lutas travadas, desde a conformação cultural doada pela plasticidade do português e as particularidades do negro e do índio, até seus desdobramentos mais recentes. Ao passo que em Sérgio Buarque de Holanda enxerga apenas sua contribuição na mudança de perspectiva analítica no contexto da interpretação do Brasil com enorme influência para as gerações seguintes, mas que, em sentido geral, “Raízes do Brasil” teria mantido a ideologia do atraso na modernidade brasileira. Entretanto, partimos do pressuposto de que ambos, inclusive o próprio Jessé Souza, mantêm-se atrelados ao mesmo teor ideológico, ainda que desenvolvam elementos analíticos extremamente fecundos para pensar o Brasil sob outra perspectiva, como por exemplo: em Buarque de Holanda é inegável a importância do conceito de homem cordial quando apreciado sob a noção de *habitus* elisiano bem como sob a perspectiva crítica da formação do Brasil conduzida por uma autosuposta elite

diferenciada culturalmente (na verdade bovarista²¹⁷ e cordial²¹⁸), capaz de conduzir as massas populares; ou a tentativa gilbertiana de destacar as conseqüências produtivamente singulares do tipo de paternalismo alavancado pelos portugueses, principalmente, a influência decisiva dos negros na formação do Brasil; e, em Souza, a prática da crítica da ideologia do atraso com a conseqüente sensibilidade com as particularidades históricas da modernidade brasileira. Na verdade, o curioso em um autor como Jessé Souza, tão preocupado em deslindar as estruturas das desigualdades sociais no Brasil²¹⁹, é destacar Gilberto Freyre e não Sérgio Buarque de Holanda como aquele pensador da “geração de 30” que mais teria contribuído para a percepção crítica da modernidade brasileira.

A visão crítica de Jessé Souza da concepção buarquiana do Brasil ganha feições ainda mais marcantes quando em, “Modernidade Seletiva”²²⁰, afirma que a sociologia do patrimonialismo de Raymundo Faoro²²¹ não apenas compartilharia elementos fundamentais de “Raízes do Brasil”, mas também seria sua mais destacada continuação. Com base na leitura desses autores e de importantes analíticos²²² de suas obras, discordamos dessa leitura conclusiva de Souza, pois, a forma com a qual Sérgio Buarque articula sua argumentação, as bases teóricas que lhe dão ensejo, o cuidado com a dimensão da história e, primordialmente, o caráter aberto de suas conclusões - por exemplo, a visualização da possibilidade de lutas culturais e políticas aberta pelo fim da escravidão -, negam qualquer substancialização e engessamento da interpretação do Brasil elaborada por Buarque²²³. Nem apontamos ainda para aspectos próprios à teoria de Faoro e já o localizamos num quadro específico: a ideologia do atraso e da causa ibérica desse atraso é considerada insuperável, dado seu teor institucionalmente estrutural e estruturante.

²¹⁷Prado, 1998:73; Faoro, 1998:64.

²¹⁸Para Maria Odila Leite da Silva Dias: “A figura do homem cordial representou este aspecto conciliador das elites, preocupadas em atrair simpatias pessoais, em reforçar alianças de interesses particulares, familiares, oligárquicos. Através da metáfora da cordialidade referia-se à preocupação das elites dirigentes brasileiras de manter uma aparente harmonia, assim como a sua capacidade de reagir com violência, quando os conchavos pessoais não bastavam” (1998:26).

²¹⁹Souza, 2011.

²²⁰Souza, 2000a:15.

²²¹Faoro, 2001.

²²²Filho, 2009:183; Cândido, 1998:86.

²²³“Ainda testemunhamos presentemente, e por certo continuaremos a testemunhar durante largo tempo, as ressonâncias últimas do lento cataclismo, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo novo, que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério” (Holanda, 1995:172).

Diante disso é preciso discutir, ainda que rapidamente, a rebuscada e cuidadosa análise da constituição histórica e política de “Os Donos do Poder”. Esse intrigante título da obra clássica de Raymundo Faoro diz muito sobre sua ideia central: a estrutura de poder do Estado patrimonialista ibérico constituiu, de maneira marcadamente indelével²²⁴, as principais instituições do Brasil que, do período colonial até a vinda da família real no século XIX, definiu-se como o padrão de vida política, social e cultural a ser seguido pelas instituições que se organizaram em torno da Independência, do Império e da República. Sendo assim, ao longo dos séculos, esse poder tradicional apenas mudou de nome, respectivamente: “O rei, o imperador, o presidente não desempenham apenas o papel do primeiro magistrado, comandante do estado-maior de domínio. O chefe governa o estamento e a máquina que regula as relações sociais, a ela vinculadas” (Faoro, 2001:827). Essa relação indistinta entre os campos da economia e da sócio-política é a responsável por essa estrutura praticamente inamovível do Estado patrimonialista brasileiro. Pois, no primeiro campo dessa relação, o capitalismo que aqui timidamente floresceu é fortemente orientado por demandas políticas²²⁵; o segundo campo, por sua vez, a sociedade não se constituiu em termos de classes sociais²²⁶ antagônicas que se reúnem em função de interesses econômicos comuns. Por que a manutenção das diferenças e autonomia desses campos parece a Faoro tão fundamental? Ora, Faoro orienta-se, predominantemente, pela teoria da modernidade de Weber que, de acordo com o que já escrevemos acima, pressupõe alguns elementos caracterizadores sem os quais não seria possível chamar determinada sociedade de moderna. O Estado brasileiro, entretanto, não se autoconstitui como um sistema que assegura a impessoalidade e a universalidade da ordem jurídica permitindo a todos, indistintamente, o cálculo econômico e o desempenho de suas potencialidades próprias e individuais, mas, paradoxalmente, atualiza-se como um interventor tradicionalista com vistas a atender as demandas de seu grupo de controle do momento. Isso fica claro na seguinte passagem:

A realidade histórica brasileira demonstrou (...) a persistência secular da estrutura patrimonial, resistindo galhardamente, inviolavelmente, à repetição, em fase progressiva, da experiência capitalista. Adotou do capitalismo a técnica, as máquinas, as empresas, sem aceitar-lhe a

²²⁴“A colônia prepara, para os séculos seguintes, uma pesada herança, que as leis, os decretos e os alvarás não lograrão dissolver” (Faoro, 2011:193).

²²⁵Idem.

²²⁶Faoro, 2011:836.

alma ansiosa de transmigrar. Pode conjecturar-se, em alargamento da tese, que fora do núcleo anglo-saxão, da França talvez, o mundo do século XX, periférico à constelação mais ardente, desenvolveu curso excêntrico, que se chamaria, nas suas vertentes opostas, por deficiência de língua da ciência política, paracapitalista e anticapitalista, alternativas rebeldes à imagem modernizante (Faoro, 2011:822).

Dessa maneira, tal Estado impossibilita a emergência de uma sociedade dividida em classes sócio-econômicas, em seu lugar, estruturam-se estamentos sociais e burocráticos. Faoro lembra-nos que, à diferença de classe cujo vetor definidor é o econômico, o estamento é uma camada não econômica que se articula em termos políticos ou sociais ou ambos simultaneamente. Além de Weber, é sua particular leitura de Sérgio Buarque de Holanda que se encontra aqui em tela, pois, a formação da sociedade brasileira em estamentos responde à ausência de internalização dos valores puritanos da ascensão por mérito, dedicação e trabalho racional – condições possibilitadas a todos os interessados -; essa ausência foi, historicamente, preenchida pela internalização da hierarquia tradicionalista, das elites “naturalmente” constituídas, e pela conseqüente desigualdade que constitui a sociedade estamental. Sendo assim, a expressão “estamento burocrático” nada tem a ver com o conceito weberiano de burocracia (organização social do trabalho fundada na universalidade e impessoalidade de suas regras), pois, aqueles que possuem “cargo burocrático” atingem certo patamar hierárquico na cadeia dos estamentos, tomando um lugar entre as elites dirigentes do país²²⁷.

Passando por cima de uma profícua e complexa discussão sobre o conceito de estado patrimonialista weberiano e seu uso por Faoro²²⁸, desejamos ressaltar que esse é exatamente o ponto nodal na argumentação de Faoro, isto é, a afirmação segundo a

²²⁷“O Estamento burocrático desenvolve padrões típicos de conduta ante a mudança interna e no ajustamento à ordem internacional. Gravitando em órbita própria não atrai, para fundir-se, o elemento de baixo, vindo de todas as classes. Em lugar de integrar, comanda; não conduz, mas governa. Incorpora as gerações necessárias ao seu serviço, valorizando pedagógica e autoritariamente as reservas para seus quadros, cooptando-os, com a marca de seu cunho tradicional. O brasileiro que se distingue há de ter prestado sua colaboração ao aparelhamento estatal, não na empresa particular, no êxito dos negócios, nas contribuições à cultura, mas numa ética confuciana do bom servidor, com carreira administrativa e curriculum vitae aprovado de cima para baixo. A vitória no mundo social, fundada na ascética intramundana do esforço próprio, racional, passo a passo, traduz, no desdém geral, a mediocridade incapaz das ambições que visam à glória, no estilo que lhe conferia Montesquieu” (Faoro, 2011, 831-2).

²²⁸ Ver, por exemplo: Campante, 2003.

qual essas elites burocráticas e bovaristas dariam as cartas na condução política e, por tabela, na condução econômica do Brasil; inclusive controlando o poder do rei, do imperador e do presidente. Seria essa situação responsável pelo “congelamento estrutural” do Estado pré-moderno, tradicional, em uma palavra, patrimonialista.

8. O engano da crítica de Jessé Souza: confundir Faoro e Buarque de Holanda

Essa conclusão de Faoro já foi duramente criticada²²⁹. Desses críticos, desejamos traçar alguns elementos da posição de Jessé Souza, amplamente fundamentada na teoria weberiana de dominação patrimonialista, ressalta que Faoro não conseguiu manter-se sensível à abrangência conceitual de patrimonialismo e ainda menos às particularidades históricas de sua instrumentalização. De fato, em Weber²³⁰, estado patrimonial é um conceito aplicável a toda sorte de práticas concretas de dominação que vão desde a supressão do patriarcalismo até as formações anteriores ao Estado moderno. Interessante, particularmente, compreender as diferenças, pela comparação, entre o tipo moderno de estado fundado em leis impessoais e autonomização da economia e da política com o tipo patrimonial cuja estabilidade estriba-se sobre a relação dominadora do príncipe sobre seus séqüitos e da relação de interdependência entre os fatores econômicos e políticos. Para Jessé Souza²³¹, o uso dinâmico e histórico de Weber do conceito de dominação patrimonial perde sua significação quando instrumentalizado por Faoro à medida que ganha sentido “estático e a-histórico”. Para tanto, ainda de acordo com Souza²³², recorre a já consagrada comparação entre o caso brasileiro e a excepcionalidade americana de modernidade. Ora, se esse último conseguiu formar primeiro a sociedade e depois o Estado e não teve a experiência de nenhum tipo de estado tradicional, o primeiro conduzia seu processo à deriva do exemplar americano, uma vez que, consubstanciava-se em um Estado patrimonialista, sem possibilidades futuras de superação no tipo de Estado moderno de feições americanas. Faoro, por conseguinte, não teria atentado para o fato de que a sociedade americana não se repetiu em nenhum outro lugar, nem mesmo no Ocidente europeu, posto que, trata-se de um processo histórico com suas particularidades irredutíveis.

²²⁹Campante, 2003:174-9, reconstitui a visão crítica de um grupo de intérpretes de Faoro, inclusive destaca a visão de Jessé Souza, mas discordando de suas críticas, principalmente quando este recusa a compreensão pré-moderna do Brasil de Faoro para colocar em seu lugar um Brasil que se torna moderno porque teria desenvolvido os aspectos culturais da modernidade ocidente, leia-se, europeia.

²³⁰Weber, 2002.

²³¹Souza, 2000a:171.

²³²Souza, 2000a:180.

Acreditamos que a crítica de Jessé Souza endurece ainda mais quando afirma que existiria um fundo moralizante rondando a visão de Faoro do Estado brasileiro como apenas um estado interventor cuja função é tornar-se um “negócio” para suas elites dirigentes. Assim escreve:

O ponto fundamental da definição acima, no entanto, que responde tanto por sua fragilidade em última instância como conceito quanto por sua extraordinária eficácia não só intelectual, mas, especialmente, social e política, é a intencionalidade que lhe é atribuída. Aí, precisamente, creio eu, reside sua enorme força de convencimento. Ela possibilita encontrar um culpado consubstanciado e facilmente localizável numa “elite má”, para nossas mazelas e nosso atraso. E sabemos, não só pela dogmática do direito penal, mas pelas crenças entranhadas no senso comum, que só pode existir culpa quando existe intenção (Souza, 2000:175).

Não se pode dizer que Jessé Souza erra nessas críticas a Raymundo Faoro. Na verdade, praticamente todas as suas críticas dirigidas ao sintagma “sociologia da inautenticidade” cabem como uma luva ao livro “Os Donos do Poder”. Pois, quando um autor dispõe-se a fazer uma análise entre histórica e sociológica de uma realidade concreta e, após uma importante e erudita historiografia de sua vida política, conclui por suas condições de “incolumidade do contexto de poder, congelado estruturalmente” em torno de um Estado patrimonialista e uma sociedade de privilégios e de mandonismo tradicional sem que possa encontrar saídas seguras em direção a outra ordem institucional, evidencia-se esse caráter teleológico, moralizante e hipostasiado de sua visão da história do Brasil.

O mesmo não se pode dizer, sob nenhuma hipótese, que Raymundo Faoro seria a continuação da argumentação de Sérgio Buarque de Holanda²³³. Essa leitura de Souza de Buarque de Holanda intriga sobremaneira porque, de todos os pensadores por ele analisados, esse último seria aquele que mais se aproximaria de suas próprias conclusões, excetuando a hipótese que lhe era cara – que se deve registrar – da origem ibérica do Brasil. A presença decisiva de Weber em suas análises, a crítica marcada da tradição, a emergência da modernidade como “ruptura” e não continuidade histórica, a sensibilidade para com as desigualdades e as transformações sociais; esses são, enfim,

²³³Souza, 2000a:181.

alguns elementos de afinidade eletiva entre esses autores. Porém, é em Gilberto Freyre que Jessé Souza encontra a base de sua argumentação crítica da modernidade brasileira, para desentranhar daí uma compreensão da emergência de tipos sociais brasileiros (oriundos desse processo de modernização) como a “ralé”²³⁴ e “os subalternos”²³⁵. Veremos, mais abaixo, em que se estriba essa relação intrigante, mas não menos instigante, entre Jessé Souza e Gilberto Freyre.

Quando concordamos, inicialmente, com a crítica de Jessé Souza à teoria da sociologia da inautenticidade orientamo-nos por dois padrões de crítica: a primeira é aquela desenvolvida pela teoria crítica que pretende escavar o ensejo de dominação e, por tabela, as lutas culturais e os conflitos político-sociais que são subjacentes aos processos de formação civilizatória; o segundo é aquele que, apesar de si mesmo, leva ao limite extremo essa escavação em procedimentos como a genealogia, a desconstrução e, sob uma perspectiva inusitada, o ponto de partida da diferença no passo em que contribuem para a tarefa de “desnaturalização” dos conceitos, particularmente aqueles que mais interessam a essa pesquisa: o conceito de modernidade e de civilização. Por conseguinte, rejeitamos considerações histórico-sociais que partem de modelos ideais de sociedades modernizadas e civilizadas.

Essa recusa, reiteradamente escrita, dessa interpretação dominante do Brasil como uma sociedade atrasada, inautêntica, etc., não significa dizer que não reconheçamos que existam problemas graves na formação das suas práticas sociais, políticas e culturais. Mas a questão aqui é outra, ou pelo menos é resultante de uma inflexão mais geral: porque o questionamento crítico e muitas vezes negativo do processo singular da modernização e civilização brasileira passa necessariamente pela comparação com sociedades consideradas exemplares de certo padrão ideal de modernidade? Por que as sociedades não podem conferir significação civilizatória às suas instituições e a seu habitus social mediante um processo singular e historicamente constituído? Por que não poderiam desenvolver lastros semelhantes de consenso, de responsabilidade e de consideração, a outras formações sociais sem que, para isso, tenhamos que pressupor que seus sistemas societários devam ser conformes a processos ideais de modernização? Por que apenas sociedades que desenvolveram os caminhos da individualidade ascética do puritano, da promessa da expansão da racionalização, da

²³⁴Souza, 2011:25.

²³⁵Souza, 2006:153-160.

autoimagem de si como sociedade portadora dos valores da civilização, podem ser consideradas, sem maiores discussões e controvérsias, sociedades modernas e civilizadas?

Inclusive, sob a perspectiva daqueles pensadores que mais se debruçaram sobre a compreensão de modernidade ocidental, ou seja, Weber, Simmel, Tocqueville, Adorno e outros, parece complicado considerar que em sociedades, cujos sistemas sociais (capitalismo, estado, ciência, etc.) desenvolveram amplamente sua racionalização, atualizem concomitantemente e de maneira exemplar os valores da modernidade ou da civilização. Pois, quando plenamente instituídos, esses sistemas societários demandariam a varredura dos valores éticos em prol de sua própria sobrevivência autonomizada. Então, como se poderia defender que sociedades plenamente racionalizadas são, por tabela, plenamente civilizadas, de maneira a servir como modelo para tantas outras que ainda não alcançaram seu status ideal de modernização? Ou em uma dimensão analítica mais atual do relativismo: Como defender a condição de maior civilização em virtude exatamente da supressão do caráter universal da civilização, engendrada, em todo caso, pelo processo histórico de modernidade e modernização? Portanto, acreditamos que tanto a absolutização quanto a relativização de culturas erram de maneira fundamental e igualmente perniciosa para a convivência civilizatória: as tentativas de converter as experiências contingentes de determinadas culturas em ideais a ser seguidos ou a pura aceitação da diferença abstrata das culturas geram, em todo caso, situações e estruturas de dominação, de violência, de imposição do consenso e do fim das lutas culturais e dos conflitos políticos. Por isso concordamos com a crítica de Gabriel Cohn²³⁶ à separação entre civilização e cultura em que a civilização comparece como os feitos técnico-modernizadores universalizáveis e a cultura como a produção de sentido ou de interpretação da configuração geral da sociedade.

Pode-se perceber o reflexo dessa compreensão no texto weberiano no qual afirmou que a racionalização técnica se expandiu para todos os cantos do mundo a despeito da racionalidade valorativa responsável, em última instância, por conferir significação valorativa às ordens sociais modernas. Nessa conclusão, Weber fez desaparecer um elemento analítico que lhe era fundamental para pensar o processo

²³⁶Cohn, 2004:82.

histórico das sociedades, isto é, a luta incessante pela dominação que animava esse processo pela qual se constituíam as significações das ações. Se a racionalização ocidental plenamente estruturada era-lhe inexorável, também a luta por dominação se estruturou de maneira irrevogável sem que existam espaços para outras configurações. Não devemos esquecer que essa conclusão weberiana tornou-se muito influente sobre a teoria social posterior, dos críticos da Escola de Frankfurt como Adorno até autores pouco ou nada críticos como Luhmann, percebemos a propensão a considerar que a luta por dominação teria chegado a certo patamar de estabilização: em Adorno aparece como conformada pela racionalização, dominação e alienação visíveis na estrutura do capitalismo; em Luhmann, confinada à complexidade do mundo ambiente, a luta por dominação é neutralizada pelos sistemas autopoieticos. Dessa maneira, se a racionalização e a dominação encontraram na modernidade sua centralidade estruturante, o que se constituiu historicamente em termos de significados civilizatórios como responsabilidade, solidariedade, consenso, incorporados no tipo moderno de dominação política, a democracia, e como resultado de profundas lutas culturais e conflitos sociais, parece não ter sustentação forte o bastante para se colocar como contraponto da centralidade da dominação racionalizante. Suspeitamos, entretanto, que a rejeição da distinção entre civilização e cultura é um passo importante na compreensão de que as sociedades contemporâneas atualizam, de maneira sobremaneira conflituosa, a relação entre os ganhos materiais da racionalização e os significados que lhe dão sentido. Mais uma vez recorremos a Gabriel Cohn, particularmente a sua conclusão sobre a relação “Indiferença, nova forma de barbárie”:

É verdade que, mesmo quando reduzida à sua expressão mais simples, a democracia não é pouco, no âmbito institucional dos processos políticos. É igualmente verdade, porém, que não é suficiente, quando se fala de civilização; pois não faltam atos de barbárie plena (com todas as marcas da indiferença aqui apontadas, só que rebatidas sobre o plano da violência pura) praticados por nações beneficiadas pelo funcionamento dos dispositivos democráticos, quando não em nome deles. Não é difícil enunciar a tarefa urgente que se apresenta: a de reunir numa unidade forte a democracia política, a civilidade social e a responsabilidade moral. Difícil é não esmorecer diante da inevitável constatação de que, por urgente que seja, é tarefa para décadas, ou gerações (Cohn, 2004:88-9).

Para tanto, faz-se necessário considerar essa reunião a partir das particularidades que caracterizam civilização e cultura: a particularidade da civilização seria aquela da constituição de significados universalizáveis e da cultura seria aquela da atualização singular e contingente desses significados. Com isso, já de início evitaríamos a absolutização e idealização de determinados contextos sociais à custa de tantos outros bem como a relativização abstrata das significações civilizatórias.

9. O Brasil atual e “usos” da concepção de modernidades múltiplas e modernidade civilizacional

Segundo Jessé Souza, dentre a gama variada de intérpretes do Brasil, Gilberto Freyre seria aquele que mais se aproximou dessa compreensão, pois considerou que o Brasil desenvolveu processos de modernização e de modernidade a partir de premissas internas específicas²³⁷. Seria exatamente esse elemento do quadro mais geral da interpretação gilbertiana do Brasil um dos principais responsáveis por sua ausência na “sociologia da inautenticidade” e por sua presença marcante nas concepções mais atuais sobre a modernidade brasileira. Jessé Souza, Maurício Domingues e Marcelo Neves, cada uma a sua maneira, formulam interpretações que pretendem se afastar da ideologia do atraso brasileiro mediante a premissa específica de que o Brasil constituiu, respectivamente, uma modernização seletiva, modernização periférica e/ou semiperiférica, modernização negativa. Pelo menos um problema se coloca aqui: é possível interpretar sociedades como entes singularmente constituídos desacoplados de um contexto de ideias e de práticas sociais mais gerais? Desse problema depreende-se outro: é possível a estruturação de instituições sociais modernas (como a economia de mercado e o Estado democrático) desarticulada dos valores da cultura moderna?

Essas perguntas são fundamentais porque, mesmo entre aqueles que criticam a ditadura da cultura universalista da modernidade na interpretação do Brasil, encontra-se presente, de maneira direta ou sub-reptícia, esse mesmo ideal de cultura moderna, uma vez que o que seja “seletivo”, “singular” e “periférico” sempre o é a partir do que é o padrão e o centro. Acreditamos, generalizadamente, que tanto o aparato conceitual quanto os processos efetivos da modernidade ocidental constituíram-se como uma auto-descrição (em termos teóricos) e uma auto-afirmação (em termos práticos) de imagens de si mesmo a partir do que o outro não é e deveria ser; em todo caso, travestidas do

²³⁷Souza, 2000a.

ideal de ser universalmente partilhado. Por conseguinte, desconstruir o ethos moderno como representativo do ser das sociedades humanas, parece-nos ser de grande valia analítica desde que todas “as cartas sejam dispostas sobre a mesa”, isto é, desde que a permanência da defesa desse ethos não apareça à deriva das reais intenções do autor. Posto que, não nos parece agir contra a ciência e nem tão pouco em favor de “ideologias políticas conservadoras” a pressuposição de que o Brasil atualizou a demanda universal pela modernização a partir de premissas culturais específicas e pontuais. Por que, então, chamar esse processo de modernidade singular, seletiva e/ou eletiva ou modernidade periférica ou modernidade semi-periférica? Por que quando falamos de modernidade em países da Europa não falamos de modernidade seletiva da Inglaterra, da França e da Alemanha?

Se a inspiração desses autores, especialmente de Jessé Souza a partir de quem desenvolveremos a argumentação de modernidade seletiva, é a concepção weberiana de modernidade não faz sentido recorrer a formulações dessa natureza. Segundo o próprio Jessé Souza²³⁸ nos lembra, o conceito de modernidade mobilizado por Buarque de Holanda não é, essencialmente, de Max Weber porque este deixou claro que na comparação entre culturas destaca-se suas singularidades, ou seja, as características que tornaram determinada cultura diferente de outra; e é essa diferença que a tornou possível de um modo e não de outro. Para Weber, existe de fato uma lógica de desenvolvimento que atravessa as culturas, ou seja, aquela definida desde a descoberta da razão pelos gregos antigos e amplamente atualizada pelas culturas ocidentais até alcançar sua definição mais acabada, na modernidade. Mas essa atualização aconteceu e acontece dos modos mais diversos possíveis, basta lembrar que não precisamos da cultura racionalizada das comunidades calvinistas para desenvolver certo padrão de racionalização subjetiva (interna) e objetiva (em vias de institucionalização) durante o período de ascensão das cidades do ocidente medieval²³⁹. Eram cidades que promoviam a autonomia civil, a democracia não-legítima, o comércio, por meio, principalmente, da racionalização das práticas religiosas. Mas, ainda assim, as cidades italianas procederam de maneira sumamente diferente das francesas e das inglesas, embora estivessem caminhando para uma maior e mais complexa racionalização de seus domínios práticos e teóricos. Quando esse momento foi, parcialmente, suspenso em virtude da emergência

²³⁸Souza, 2000a.

²³⁹Weber, 2002.

do Estado patriarcalista e Estado patrimonialista em todas essas cidades, Weber não nos fala de “atraso” do processo de racionalização, mas da seleção de ideais que guiaram os interesses sociais, econômicos e políticos dos grupos dominantes na estratificação social.

De fato, aqui Jessé Souza destacou a questão fundamental em Weber: o processo histórico acontece, invariavelmente, como um processo de dominação e com, simultaneamente, um processo de legitimação desse domínio; embora não aconteça de forma planejada ou intencional, os acasos são, em todo caso, arrematadas por uma lógica interna que desenha e redesenha o quadro geral e específico das sociedades. De qualquer forma, se existe essa seletividade nos processos culturais de atualização dos padrões cognitivos de desenvolvimento, Weber em nenhum momento de sua argumentação precisou destacar que em tal sociedade a modernidade foi seletiva, ou mais seletiva ou menos seletiva do que em outras sociedades, pois ser seletiva seria exatamente o modo comum a partir do qual as culturas seguem seu curso. Sendo assim, não seria uma peculiaridade o fato de que nos EUA, por exemplo, selecionou-se a racionalização mais ampla e rápida da sociedade antes mesmo que o Estado; ou na Inglaterra cuja seleção operou a evolução mais concomitante dessas duas esferas. Enfim, ser seletiva é uma acepção própria a toda cultura e não a brasileira em particular. Por que então considerar o Brasil como aquele país que desenvolveu uma modernidade seletiva em face de culturas ocidentais? O que mobilizou Jessé Souza no sentido dessa argumentação?

Jessé Souza responde, claramente, em seu livro “Modernidade Seletiva” que esse conceito é decorrente, em primeiro lugar, da crítica ao “culturalismo atávico” da “sociologia da inautenticidade” desenvolvida principalmente por Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro; em segundo, das conclusões freirianas sobre o processo de “europeização” do Brasil do século XIX, amplamente discutidas em seu livro “Sobrados e Mocambos” (1936). No entender de Souza, a modernização social significou um processo pelo qual os indivíduos definiram uma conduta social regulada mediante a internalização de padrões de civilidade. Entretanto, os caminhos construídos pelas sociedades para chegarem a esse padrão de civilidade, não são os mesmos, nem são simultâneos. Dependem da forma “seletiva” com a qual cada sociedade, mais especificamente, sua classe social dominante (estratificação social) define o que seja o moderno e o que seja civilizado, ao revés, o que se deve deixar de lado por ser

considerado pré-moderno e incivilizado. Essa é, como já dissemos, uma questão que compartilhamos com Jessé Souza: a modernidade não é uma entidade substantiva, mas um discurso no melhor sentido foucaultiano. Com isso, Souza pretendeu recusar o que chama de “culturalismo atávico” da sociologia da inautenticidade, ou seja, a pretensão de separar valores culturais de sua dinâmica institucional responsável por sua reprodução bem como de sua estratificação social que atua na definição de quais valores devem se tornar dominantes e devem, em consequência, ser institucionalizados. De tal forma que, dificilmente se poderia pensar que as instituições societárias brasileiras seriam meras continuções daquelas que existiam em Portugal, do mesmo modo que o colono português, seu filho ou seu neto, sejam o mesmo português “plástico” que aportou por aqui em torno de 1500. Jessé Souza²⁴⁰ menciona, repetidas vezes, que “valores não se transportam como as roupas do corpo”, mas podemos acrescentar que a história, como já disse Weber, não é um bonde que se pode parar quando se quer e que normalmente não a fazemos como queremos como quase lamentou Marx no 18 Brumário²⁴¹. Os seres humanos que atuam na história são, invariavelmente, arrastados por contextos e estruturas sociais que nunca se encontram em condição de controlá-los.

É já com Freyre que o autor de “modernidade Seletiva” defende a singularidade de um Brasil que se formou a partir da reação às suas particularidades históricas. E esse acontecimento tem uma data de nascimento: tempos depois da Revolução Francesa (1789) teria iniciado em 1808 a “revolução modernizadora e burguesa brasileira”²⁴². Essa hipótese de uma revolução é inspirada no que Freyre mais comedidamente chamou de processo de “europeização” que não se limitou aos aspectos epidérmicos da civilidade (tal como pensava Holanda), ao contrário, alcançou a institucionalização de valores de mercado e Estado. Desde então, o Brasil não se debate infinitamente em torno de vários códigos valorativos possíveis, finalmente definiu seu código dominante, isto é, aquele que constitui a base da cultura ocidental moderna: o individualismo moral universal. “Valores não se transportam como a roupa do corpo”. Talvez seja essa a hora de cantar essa frase como mantra para que seu criador possa de fato escutá-la, pois destacar um processo revolucionário burguês no Brasil do século XIX com a consequente introjeção generalizada do individualismo moral universal reconhecível em suas instituições, parece-nos no mínimo a posição de quem acredita que não apenas

²⁴⁰Souza, 2000a:252.

²⁴¹Marx, 1997:21.

²⁴²Souza, 2000a:250.

valores são transportados, mas também estruturas sociais prontas. Vale a pena conferir todo um parágrafo no qual o autor afirma que o Brasil, tal qual nações europeias e os EUA, teria desenvolvido plenamente “as realizações culturais da modernidade ocidental”:

Ao contrário do que pensa DaMatta, desde a revolução modernizadora da primeira metade do século XIX, o Brasil tem apenas um código valorativo dominante: o código do individualismo moral ocidental. O individualismo como valor moral, o qual não se confunde com o indivíduo empírico, comum a todas as sociedades em todas as épocas, é o alfa e ômega de todas as realizações culturais da modernidade ocidental, desde o mercado competitivo capitalista até o Estado liberal democrático, passando pela imprensa livre, pela discussão racional científica, pela doutrina dos direitos subjetivos e qualquer dos outros ganhos ou aspectos positivos que possamos imaginar a partir da passagem da sociedade tradicional à moderna (Souza, 2000a:254-grifo do autor).

Isso não significou, todavia, que o Brasil tornou-se um “país moderno, rico e democrático” da mesma maneira que outros países ocidentais modernos se tornaram. Sua revolução modernizante não veio acompanhada com a democratização do acesso aos seus bens culturais, econômicos e políticos. Mesmo assim, Jessé Souza apreende a positividade do acontecimento e lança-se sobre ele. Posto que, está tão preocupado em destacar que o Brasil é tão moderno quanto qualquer outro lugar da Europa que desenvolve argumentos que contradizem até mesmo seu ponto de partida: o de que o Brasil teria desenvolvido uma modernidade seletiva, e se é seletiva, isso significa que pôs em ação elementos modernizadores diferenciados daqueles que a França ou a Inglaterra praticaram. Parece-nos que efetuar a inversão do argumento da “Sociologia da inautenticidade” não é produtivo, ou pelo menos, não produz o resultado crítico e coerente esperado.

Jessé Souza, entretanto, segue indiferente seu projeto de defender a modernidade brasileira. Para tanto, recorta de “Casa Grande & Senzala” o processo de superação de uma época patriarcalista em que o senhor de terras e de escravos reinava sem peias para dá lugar à ocidentalização social na qual seus filhos bastardos, o mulato, ascendem social, cultural e economicamente, tornando-se o avatar da modernidade impessoal. Para Souza, a via portuguesa/moura da escravidão brasileira, ao contrário do que

pensava Buarque de Holanda, detinha uma particularidade pragmática e funcional que recusava as premissas essencialistas de ser branco e de ser homem, para deixar sobressair o sentir-se branco e o agir como homem. Assim, se o filho ilegítimo sabia agir e sentir-se enquanto tal, esta era a condição para que fosse tratado praticamente como igual. Por si só essa formulação de Freyre já instiga bastante discussão, dentre as possibilidades mais interessantes, pode-se perguntar o que tem de inspiração weberiana em sua base e sendo a resposta negativa por que associá-la ao individualismo moral ocidental? Freyre tem arremates analíticos claramente pragmatistas, uma vez que, centra-se nos contextos sociais e não nos universais conceituais e recusa a premissa de “perfeição” cultural; formulações estas presentes na leitura weberiana do mundo ocidental. O individualismo moral universal - conceito weberiano elaborado a partir de suas análises do agente puritano que internalizou valores de autocontenção e externalizou o domínio racional do mundo -, não parece ser o resultado mais coerente desse processo pragmático de ascensão social. Visto que, o viés a partir do qual Weber constroi esse conceito é de linhagem kantiana, é a marca de uma historicização da razão universal à medida que esta já não é nos dada desde sempre, mas é constituída por meio de uma dinâmica processual que atingiu um momento fundamental de sua história em que se pode fazer escolhas racionais para a ação: esse momento para Kant²⁴³ foi o momento da Aufklärung, tal como é para Weber.

Weber responde a pergunta por que o agente moderno pôde despojar-se dos encantamentos e decidir-se por uma conduta ética e responsável? Ora, porque a atualidade do presente dispõe das possibilidades para que essa conduta se estabeleça e, inclusive, se dissemine para todas as partes do mundo. Quando Jessé Souza, orientado por uma concepção weberiana de modernidade, acredita que o que faz de Gilberto Freyre o intérprete mais arguto do Brasil, seria o fato de que este apreendeu o momento preciso em que o Brasil também dispôs dessas possibilidades e ativou os mesmos mecanismos modernizantes e civilizatórios do individualismo moral universal, weberianiza excessivamente a argumentação freiriana. E essa weberianização de Freyre faz com que o dado de base da argumentação de “Casa Grande & Senzala” e “Sobrados e Mucambos”, a saber, que o processo de modernização brasileira obedeceu a sua herança moura-escravista e ao tipo singular de estratificação social – a ênfase nos contextos singulares de modernidade -, apareça como um dado explicativo dentre

²⁴³Kant, 1974.

outros. Parece-nos que, para Freyre, o Brasil teria desenvolvido de uma maneira tão peculiar sua modernização que, mesmo durante a fase de declínio do patriarcalismo rural e ascensão da vida social urbana no século XIX, houve certa transferência do poder patriarcal do senhor da “Casa Grande & Senzala” para o senhor burguês e negociante dos “Sobrados e Mucambos”. Então, como retomar as análises freiryanas para sustentar a teoria de que, já no século XIX, o Brasil teria ativado sua revolução modernizante?

Antes, porém, da investigação de Souza tomar esse rumo, concordamos com pelo menos duas de suas premissas analíticas: a primeira é que a modernidade ocidental pode assumir feições singulares conforme o contexto que a constitua e que, segunda, essa singularidade aparece na forma “seletiva”, preferimos chamar contingente, com a qual cada cultura elege a estrutura social que corresponda ao carro chefe da modernização; exemplo disso, é que os EUA elegeram a sociedade civil como sua base e a França encontrou na sua força política um de seus principais aliados da modernização. Qual seria a particularidade do Brasil, na acepção de Souza? Ora, continua sendo o mesmo “culturalismo atávico” que criticou na sociologia da inautenticidade, uma vez que retoma a influência predominante do português e de sua escravidão moura como vetores da modernização brasileira. Se o português que aqui chegou já não era o mesmo ibérico medieval que tinha visões do paraíso, certamente já não era um escravista típico da escravidão moura. Se esse argumento não convence, o que se pode dizer daquele que endossa, com certo garbo, que o Brasil adentrou o mundo seletivo das nações modernas mediante uma sociedade patriarcalista que permitiu a ascensão social do mulato gerando uma revolução moderno-burguesa. É verdade que, por um lado, Souza recorta uma ideia weberiana dificilmente contestável para sustentar essa conclusão: valores não se separam de suas instituições, ou seja, os valores da modernidade europeia que adentraram o Brasil do século XIX reconstituíram suas instituições sociais a partir do valor da impessoalidade que exige trabalhadores dispostos a “engajar-se no esforço de modernização”, independentemente da cor. Mas, por outro, produz generalizações analíticas e resultados históricos apressados que parecem esquecer que valores não se transportam e, principalmente, não se adequam a contextos variados sem sofrerem, eles mesmos, e sem fazerem sofrer instituições informadas por eles, profundas alterações. A evidência desse esquecimento encontra-se na seguinte passagem:

Em certo sentido, não obstante, a seletividade não é apenas uma descontinuidade provocada pela revolução modernizadora dos inícios do século XIX. Ela tem um vínculo secular, de quinhentos anos, com a escravidão mulçumana que se estabelece aqui. Afinal, vai continuar sendo apenas aquele subordinado que adere aos valores do pai que será premiado com vantagens e favores. Com a modernização esses valores transformam-se, com certeza, de pessoais em impessoais, num movimento que vai do pai europeu tradicional representado pelo português até o pai impessoal do capitalismo trazido pelas nações europeias na vanguarda do processo, mas algo da lógica inicial se mantém (Souza, 2000a:266-grifo no original).

Com a afirmação de que o Brasil é moderno - e moderno não para “inglês ver”, mas em suas estruturas sociais – parece difícil discordar. Porém, que o patriarcalismo tenha sido uma dimensão formativa do Brasil que foi superada pela ascensão de alguns mulatos ao pertencimento de estratos sociais mais elevados, é uma interpretação que descarta um aspecto importante da teoria weberiana²⁴⁴ da dominação segundo a qual é próprio do poder central do estado patrimonialista, por conseguinte também do patriarcalista, promover membros dos estratos mais baixos em virtude de sua maior disposição em obedecer do que aqueles que pertencem aos estratos superiores. E isso era uma demanda do outro lado do processo de dominação patrimonialista, ou seja, das formas de legitimação criadas para a manutenção de seu poder. Ora, a discussão sobre a estratificação social produtora de ideias e processos legitimadores de dominação é fundamental para entender qualquer formação social, particularmente a formação brasileira cuja estrutura de estratificação ainda se encontrava fortemente ligada ao modelo patriarcalista. Sendo assim, na medida em que Souza concentra sua argumentação, particularmente em “Modernidade Seletiva”, na afirmação de que a cultura do “favor” do patriarcalismo foi a base para a revolução modernizante no Brasil, parece-nos carecer de uma análise mais apurada e crítica.

Curiosamente, essa análise crítica é amplamente feita em “A Ralé Brasileira: quem é e como vive”²⁴⁵ texto no qual discute como é forjado esse grupo socialmente numeroso de pessoas que vive à margem das condições econômicas e morais para as disputas, estruturadas em torno da meritocracia como base legitimadora do mundo

²⁴⁴Weber, 2002.

²⁴⁵Souza, 2011.

moderno como mundo “justo”²⁴⁶, pela conquista dos “melhores lugares” nos mais diferentes espaços sociais, políticos, econômicos e culturais. Essa forma na qual a sociedade brasileira se estrutura, ou seja, a partir da distinção entre uma classe, a ralé, “excluída de todas as oportunidades materiais e simbólicas de reconhecimento social e as demais classes sociais que são, ainda que diferencialmente, incluídas”²⁴⁷, resulta no principal entrave para que se constitua como país efetivamente moderno. O que nos interessa, especialmente, nessa análise de Souza é sua discussão sobre as causas desse limite da modernidade no Brasil: recusando a explicação da origem ibérica desenvolvida pelos autores da “sociologia da inautenticidade” aposta na tese da “modernidade seletiva” segundo a qual o processo de modernização brasileira não conheceu uma moral tradicional comparável aquela moral que estruturava as sociedades europeias e assenta-se sobre um passado escravista recente que ainda tem vivas implicações na atualidade. Souza discute essa tese em detalhe com o objetivo de realçar que, por aqui, certos aspectos foram privilegiados em detrimento de outros, por exemplo, o privilégio do aspecto pessoalista em detrimento do aspecto impessoal²⁴⁸, o tipo específico de “escravidão muçulmana associada à peculiaridade da não-humanidade essencial do escravo” a despeito do tipo de escravidão posto em prática pela modernização americana, etc.

Com o termo modernidade seletiva Souza, evidentemente, não pretende que o processo histórico, qualquer que seja ele, passe por uma “seleção” consciente, racional e planejada de certos elementos à custa de tantos outros, estes considerados menos importante. Ao contrário, pretende resgatar o sentido da contingência, da contextualidade, do acaso próprios à história das sociedades. Esse insight, de incalculável valor heurístico e de profunda sensibilidade para com a história, Souza obteve com Norbert Elias que, na maioria de seus textos, insistiu no caráter seletivo do processo civilizatório. Pode-se perceber isso a partir da diferença, realçada por Souza²⁴⁹, entre Elias e Weber: ao contrário desse último que aposta na comparação entre as sociedades ocidentais e as demais, enfatizando nas primeiras o progresso da racionalização em face do enfraquecimento da irracionalização; Elias preocupou-se em destacar certa permanência de desenvolvimento civilizatório coordenada pelas

²⁴⁶Souza, 2011:22.

²⁴⁷Souza, 2011:25.

²⁴⁸Souza, 2000a:258.

²⁴⁹Souza, 2000a:43.

necessidades de privilégio e distinção²⁵⁰. Ou seja, existem várias possibilidades de acesso à modernidade, posto que a racionalização, ao invés de ser a protagonista, torna-se dependente do modo a partir do qual cada figuração (cada sociedade) desenvolve a relação entre constrangimento e habitus social. Nesse sentido, contra uma interpretação que coloca a racionalização como sentido inescapável da história e a racionalidade como significado civilizatório almejado - tão peculiar às análises de Weber, Arendt, Habermas e outros -, Elias recusa terminantemente entender o desenvolvimento ocidental como um padrão homogêneo, universal ou unívoco para o resto do mundo, funcionando como seu espelho cultural, mas paradoxalmente, ressalta suas formações concretas, específicas, seletivas, isto é, seus processos de modernização civilizatória.

É exatamente esse insight, fortemente presente no conceito de modernização seletiva de Jessé Souza que nos permite ressaltar uma das características mais fecundas de seus textos: a possibilidade sempre aberta de compreendermos as sociedades modernas a partir da crítica cuidadosa e coerente com as demandas do conhecimento científico. Pois, mesmo quando se deixa levar por certo “ideal” de modernidade ocidental, particularmente pelas leituras weberianas do mundo ocidental, visível em páginas acima nas quais destacamos sua urgência em falar da revolução modernizante do Brasil, ascensão do individualismo moderno, dos valores da impessoalidade, como se fossem esses elementos da cultura ocidental europeia que, de fato e de direito, conferissem modernidade ao processo peculiar brasileiro. Essa análise, não obstante tenha seu valor como procedimento comparativo com outros processos modernizadores ocidentais, perde grande parte de sua força se não trazemos à baila sua crítica às formulações generalizantes, universalistas e engessadas de modernidade civilizatória. De maneira inclusive a considerar que os processos modernizantes desenvolvidos pela Europa e pelos EUA foram, também eles, seletivos, singulares, irrepetíveis, tal como é possível perceber com a experiência brasileira. Por conseguinte, exclui-se a demanda teórica por um padrão normativo de cultura, de sociedade, de modernidade; tudo que se tem são contextos empíricos atualizando certo sentido histórico que acontece, indiferentemente a quaisquer exemplos ou quaisquer idealizações, mediante conflitos cujo resultado institucionalizado como regra social ou habitus responde aos interesses e

²⁵⁰“O processo civilizatório expressão no máximo uma ‘racionalização’ no sentido neutro de uma relação com valores, ou seja, de uma mera ‘direção’ do processo de desenvolvimento societário. O que é valorável ou civilizado é antes de tudo o que é aceito como tal pela elite social. Esse fato, por sua vez, não significa de modo algum um controle consciente pelas elites do processo como um todo. Não existe sujeito no processo civilizatório” (Souza, 2000a:49).

ideias de grupos que se encontram no lugar do poder. Isso é de grande importância para pensar sobre as práticas civilizatórias: o que se considera a cada tempo e lugar civilizado e/ou não civilizado depende dos grupos sociais que venceram a batalha pela distinção²⁵¹.

Esse é um aprendizado que Jessé Souza explora inteligentemente. Entretanto, como muito bem atestou Orlando Villas Bôas Filho²⁵², sua decisão em adotar a interpretação de Freyre da passagem do patriarcalismo à modernização mediante um processo, seletivamente brasileiro, da escravidão híbrida²⁵³, ou seja, entre a conservação do mandonismo do senhor e ascensão revolucionária do mulato aos estratos médios da sociedade constituída nos termos contraditórios da “democracia racial”; parece fazê-lo esquecer que os processos históricos não são permitidos ou mesmo não são possibilitados pelo grupo em condição de impor a medida da sociedade, como se se tratasse de uma “negociação”, uma maior “benevolência” ou ainda “benignidade” dessa estrutura social em comparação com outras experiências societárias²⁵⁴. Ainda mais cético sobre essa condição do que Elias é Max Weber para quem nada, em sociedade, estrutura-se sem lutas por interesses e ideais entre os grupos em disputa pelo controle social. Portanto, seria mais apropriado, para um autor crítico como Jessé Souza que elabora uma interpretação inegavelmente produtiva da seletividade da modernidade brasileira, ancorar-se em um autor como Sérgio Buarque de Holanda. Este, apesar de defender a tese do iberismo, esta não tem o mesmo caráter engessado que assume em Raymundo Faoro. Ao contrário, seria exatamente esse começo diferenciado (uma origem diferente daquela que marca os processos europeus) que abre às especificidades da modernidade brasileira: 1) sua visão de história entre historicismo e história das mentalidades²⁵⁵, facultou a compreensão de que os processos formativos das sociedades são descontínuos e sujeitos a profundas alterações, excluindo a ideia de valores permanentes; 2) Essa visão lhe rendeu uma perspectiva crítica que foi, amplamente desenvolvida, com a leitura da modernidade brasileira como aquela que se estruturou em torno de desigualdades sociais; 3) A estruturação das desigualdades – um dos

²⁵¹Elias, 1994; Bourdieu, 2006.

²⁵²“Contudo, para esse propósito, a utilização do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda parece ser muito mais profícua do que a que se baseia em Gilberto Freyre, pois ainda que Jessé Souza ressalte que pretende ‘usar Freyre contra Freyre’, de modo a considerar apenas os aspectos descritivos de sua obra sem, entretanto, compartilhar das generalizações a que chega o autor de “Casa-grande & Senzala”, nota-se que o recurso à obra desse autor não é isento de problemas” (2009:306).

²⁵³Souza, 2000a:242.

²⁵⁴Souza, 2000a:244.

²⁵⁵Blaj, 1998:31; Dias, 1998:22.

problemas centrais da modernidade brasileira –, resultante da alta concentração de riqueza, poder e cultura e desenvolvida no passado tradicionalista, dificultava, em sua perspectiva, o acento no mundo moderno à expensas do mundo tradicionalista da escravidão e da aristocracia de terras²⁵⁶; 4) Esse passado estribado em hierarquias e privilégios rendeu ao Brasil a tentativa bem sucedida de naturalização das desigualdades sociais; 5) Por fim, o processo de modernização e de modernidade brasileira, entretanto, não se constituía sem conflitos sociais e lutas políticas²⁵⁷, havia uma demanda interna para se redefinir as relações sociais e de poder.

Com isso queremos dizer o seguinte: tal como Gilberto Freyre, Buarque de Holanda pretendia aprender com as condicionantes culturais do Brasil, sem, a priori, considerá-las verdadeiras armaduras das quais não fosse possível despi-las posteriormente. Com as análises de Buarque de Holanda tem-se um adendo fundamental anunciado acima, ou seja, a formação social do passado brasileiro constituiu certa estrutura social da desigualdade e da exclusão que dificulta a estabilização do Brasil como país efetivamente moderno, mas, sublinhamos, dificuldade não quer dizer impossibilidade. Isso é importante registrar porque não apenas Jessé Souza, mas toda uma gama de autores contemporâneos parte da premissa de que o Brasil é moderno, mas que, em virtude de sua estruturação²⁵⁸ em torno da desigualdade e da exclusão social, desenvolveu o tipo periférico, semi-periférico e até mesmo negativo de modernidade. Ora, como já dissemos acima, um conceito é sempre afirmado em relação a outro que é negado. Sendo assim, esses conceitos demandam, pelo menos, certo tipo de modernidade central e de modernidade positiva. A questão é: como interpretações que tentam, de forma crítica, recuperar as especificidades da modernização brasileira, depuradas de explicações a-históricas e engessadas, podem

²⁵⁶“Estaríamos vivendo assim entre dois mundos: um mundo definitivamente morto e outro que luta por vir à luz” Holanda, 1995.

²⁵⁷Segundo uma das mais importantes intérpretes da obra de Sérgio Buarque de Holanda, Maria Odila Leite da Silva Dias: “O radicalismo dos diagnósticos sobre as possibilidades de mudança na sociedade brasileira foi enunciado com clareza e sem ilusões quanto às dificuldades do processo em *Raízes do Brasil*, seu primeiro livro, iniciado em 1927 e publicado em 1936. A abolição da escravidão, a construção das estradas de ferro, dos transportes urbanos e, sobretudo, o crescimento das cidades prenunciavam rupturas com as raízes coloniais, escravistas, com a herança portuguesa de uma sociedade eminentemente autoritária, hierarquizada e conservadora de privilégios adquiridos. Tanto no nordeste açucareiro como na economia do café transformavam-se as relações de trabalho e aproximavam-se das relações que caracterizavam os centros de exploração industrial com tudo o que este processo implicava em tensões e conflitos latentes, principalmente na província de São Paulo onde a vinda de imigrantes europeus propiciara uma diversidade social anteriormente inexistente” (1998:23).

²⁵⁸Bourdieu, 2011.

incorrer em formulações normativas que não ficam muito atrás dos limites interpretativos anteriormente criticados?

10. A modernidade negativa do Brasil

Essa questão, embora seja interessante, é inválida pela dificuldade espacial de esquadriar os passos analíticos de importantes autores atuais (essencialmente, de um lado, Jessé Souza e Marcelo Neves, de outro, Maurício Domingues), mas é possível especificá-la: segundo esses autores, o que, singularmente, caracteriza a modernidade brasileira para que seja considerada periférica, semi-periférica e negativa? Essa especificação ajudou sobremaneira porque são os próprios autores que respondem, vejamos:

Ao invés da oposição clássica entre trabalhadores e burgueses, o que temos aqui, numa sociedade perifericamente moderna como a brasileira, como nosso “conflito central”, tanto social quanto político e que subordina em importância todos os demais, é a oposição entre uma classe excluída de todas as oportunidades materiais e simbólicas de reconhecimento social e as demais classes sociais que são, ainda que diferencialmente, incluídas. Enquanto a sociedade brasileira não se conscientizar desse desafio, seremos sempre “modernos para inglês ver”, uma modernidade capenga, injusta, mesquinamente econômica e economicista. A tese central deste livro é a de que a percepção dessa classe “enquanto classe” implica uma percepção radicalmente nova dos problemas centrais que desafiam o Brasil como sociedade (Souza, 2011:25).

Um dos obstáculos que mais dificultam a realização do Estado Democrático de Direito na modernidade periférica, destacadamente no Brasil, é a generalização de relações de subintegração e sobreintegração. Definida a inclusão como acesso e dependência dos sistemas sociais, falta nesse caso uma das duas dimensões do conceito. Não se trata, a rigor, de relações alopatias de exclusão entre grupos humanos no espaço social, antes de formas subordinadas ou sobre determinadas de integração social. (...) Isso significa inexistência de cidadania como mecanismo de integração jurídico-política igualitária da população na sociedade (Neves, 2008:248-destacado no original).

Em ambos, portanto, permanece como característica dominante da modernidade seletiva brasileira o problema central da inclusão e exclusão social, ou seja, o problema da desigual constituição da cidadania. Ainda que para tanto mobilizem inspirações sociológicas, à primeira vista, extremamente diferentes entre si, no caso do primeiro, principalmente Bourdieu e Elias²⁵⁹, no caso do segundo, Luhmann, mas incrivelmente chegam a conclusões muito semelhantes. Em linhas excessivamente gerais, pode-se dizer que, Jessé Souza encontra nesses pensadores inspiração teórica para pensar criticamente o que ele próprio chama “a construção social da subcidadania” no Brasil. Pois, quando esses pensadores se voltam para a formação de sociedades, guardam a particularidade analítica de a compreenderem como resultante de um complexo jogo histórico no qual a luta por privilégio e distinção social, cultural e política assume sua característica mais envolvente e definitiva. Por assim dizer, tudo que se constitui em termos de instituições, de habitus, de padrão civilizatório, deve-se a esse acontecimento que não cessa de acontecer, ainda que possa ser considerado, por todos os envolvidos – seja aquele grupo que assumiu a condição do privilégio e da distinção ou aquele que existe em condição de ausência de privilégio e distinção –, como sendo um processo necessário, “natural”, incontornável. Um dos méritos dessa leitura do processo civilizador, de Elias e Bourdieu, é certamente a tentativa bem sucedida de analisar criticamente esse processo, desnaturalizando-o, ou seja, revelando as facetas internas e os arremates externos da construção de estruturas sociais, políticas e culturais mediante as lutas pela diferença e disputas pelo poder.

Luhmann, apesar de afastar-se consideravelmente da perspectiva crítica desses autores, perfez um caminho de reconstituição da modernidade ocidental muito próximo dessa ideia segundo a qual o que se entende por moderno ou por civilizatório foi historicamente construído com base nas lutas por distinção e diferenciação²⁶⁰ que caracterizam, de ponta a ponta, a formação da semântica (autodescrição traduzida em ideias) e dos subsistemas das sociedades. Esse processo evolutivo, em certo momento de sua investigação, tem sua delimitação geográfica, ou seja, refere-se explicitamente ao processo de modernização europeu²⁶¹ o qual se consolida a partir de dois

²⁵⁹Jessé Souza mobiliza uma série de outros autores para pensar o Brasil, tais como: Charles Taylor; Max Weber; Norbert Elias.

²⁶⁰“Naturalmente, uma descrição do estrato inferior (ainda que uma descrição assim nunca se ofereça) é uma descrição feita desde o estrato superior; assim como a descrição das mulheres é descrição feita desde os homens” (Luhmann, 2007:544).

²⁶¹Luhmann, 1997.

acontecimentos correlatos: o fim da prerrogativa dominante da moral tradicional e conteudística concomitantemente à constituição da diferenciação funcional²⁶² e autonomização legal dos subsistemas sociais (Estado, ciência, capitalismo, etc.). Se as sociedades tradicionais orientavam-se pela semântica da moral hierarquicamente dominante com base na qual os conflitos e as diferenças eram “abortadas”, as sociedades modernas europeias também desenvolvem sua semântica própria a qual se assenta sobre a racionalidade. Isto é, os modernos europeus²⁶³ se autodescreveram como racionais e que, essa sua particularidade, confere-se-lhe um status diferenciado. Nada mais delimitado e delimitante do que esse ponto de partida luhmaniano para pensar o processo de modernização e de modernidade civilizatória como acontecimentos sociais singulares e contingentes, despidos de qualquer marca idealizada e normativa de sociedade. Ainda que considere que, no estágio de hipercomplexidade no qual se encontram as sociedades atuais, a tendência é se pensar no fim das autonomias concretas (sociedades fechadas em torno de um Estado Nacional) e na consequente consolidação da “sociedade mundial”²⁶⁴, uma vez que a comunicação, que constitui os subsistemas sociais, é de natureza generalizante e não regionalizante. Por isso, Luhmann dificilmente serviria como inspiração para compreensões homogêneas de modernidade a partir das quais a Europa apareceria como o “centro” da cultura e da modernização em relação a outras realidades históricas “periféricamente” determinadas, como a brasileira. Entretanto, a tese de Marcelo Neves, fortemente inspirada em Luhmann, atesta que o Brasil não apenas faria parte do processo de modernidade periférica, mas também que esta tem uma dimensão claramente negativa. Como se coadunam essas vertentes, aparentemente, díspares?

²⁶²“Diferenciação funcional significa que o ponto de vista da unidade sob a qual se tem diferenciado uma diferença de sistema/entorno é a função que o sistema diferenciado (e não seu entorno) desempenha para o sistema total” (Luhmann, 2007:591).

²⁶³Na observação que Luhmann realiza da modernidade encontra-se delimitado “o ponto fixo” a partir do qual a modernidade se auto-observou e se auto-descreveu: racionalidade. Assim pôde concluir que enquanto modernos foram iluminados pela razão e que resta todo um mundo por iluminar, já que o outro termo da diferença é medido e avaliado a partir do termo selecionado como auto-definição de si mesmo. Para Luhmann, observar a racionalidade na modernidade somente faz sentido se partimos do fato de que a racionalidade é um fenômeno estritamente europeu e de que sua observação leva a formulação da “unidade distinta”. Isto é, a razão assumiu o sentido açambarcador apenas no interior dos sistemas modernos que desde os fins da Idade Média definiram seus contornos complexos e funcionalmente diferenciados, mas não é válido para o resto do mundo como pensavam os modernos europeus. Essa diferença é produtiva porque é com base nela que se pode falar em estruturas sociais e semânticas especificamente européias (unidade) porque distintas de todas as outras que são extra-européias. “Isto leva finalmente a tese de que somente a partir desta racionalidade consciente da diferença se pode observar e descrever a diferença entre as semânticas européias e outras semânticas mundiais” (Luhmann, p.51).

²⁶⁴Luhmann, 2007.

De imediato desejamos ressaltar esse elemento produtivo na obra de Luhmann: pela via da análise do processo evolutivo da “sociedade mundial”, seus arremates teóricos não se prestam a teleologizações ou normatizações²⁶⁵ porque sua ênfase no aspecto concreto e singularmente construído das sociedades dificulta essa intenção. Marcelo Neves²⁶⁶ acrescenta, na verdade, que as análises de Luhmann não se prestam a compreensão de processos concretos de evolução social em virtude, primordialmente, de seu conceito de sociedade mundial, pois este sugere que as sociedades desenvolveram adequada e plenamente a autonomia sistêmica em face das demandas do mundo/ambiente (com seus interesses e seus ideais particularistas de grupos e/ou individuais) bem como incluíram todos os grupos sociais em seus subsistemas²⁶⁷; o que, inclusive, separa-as das sociedades tradicionais hierárquicas e estratificadas, cuja base seria a manutenção do privilégio e da distinção de uns em relação a outros. Como entender uma sociedade como a brasileira que, em sua perspectiva, é moderna, uma vez que, por aqui, não se obedece aos condicionantes da moral tradicional e da diferenciação hierárquica, mas tão pouco pode ser considerada moderna como as sociedades ditas “centrais”, posto que seus subsistemas sociais não se constituíram de modo a garantir sua autonomização funcional. Por isso, afirma que:

A experiência brasileira enquadra-se como um caso típico de modernidade periférica, desde que a crescente complexidade e o desaparecimento do moralismo tradicional não têm sido acompanhados de maneira satisfatória pela diferenciação funcional e pelo surgimento de uma esfera pública fundada institucionalmente na universalização da cidadania (Neves, 2008:244).

Escrevemos acima que, Marcelo Neves e Jessé Souza²⁶⁸, partem de epistêmes diferentes, mas chegam a conclusões muito próximas: o Brasil teria desenvolvido um tipo seletivo de modernidade o qual lhe rendeu condições estruturantes de deficiência na construção da inclusão social (cidadania deficitária porque não realizada de forma generalizada) e de desigualdade social profunda que garante a permanência de privilégios de certos grupos a expensas dos demais. Essa conclusão - com a qual

²⁶⁵Bôas, 2009:283.

²⁶⁶Neves, 1996:99.

²⁶⁷“Essa interpretação do problema implica uma restrição crítica à formulação anterior de Luhmann no sentido de que a sociedade moderna (mundial) caracterizar-se-ia pelo princípio da diferenciação funcional, o qual, por sua vez, pressuporia inclusão de toda a população nos diversos sistemas funcionais” (Neves, 2008:251).

²⁶⁸Souza, 2011:25.

concordamos largamente e nos inspiramos para pensar a modernidade brasileira bem como o próprio conceito de “modernidade civilizatória” -, que, por um lado, mostra a agudeza de análise desses brasileiros, por outro, revela dificuldades em escapar de análises normativas das realidades sociais; posto que, ambos concluíram que a modernidade brasileira é seletivamente periférica, evidentemente, em relação à modernidade desenvolvida pelas sociedades “centrais”. Embora, no caso de Neves, ele próprio questione a manutenção de uma distinção em si mesma carregada de “simplificações ideológicas”²⁶⁹, o que particularmente nos interessa em seu estudo é a introdução do conceito de subintegração que apresenta como um dos principais motivos para a “modernidade negativa” do Brasil. Ao contrário do que aconteceu e acontece nas sociedades de modernidade “central” cujos sistemas sociais como o jurídico (base da interdependência funcional dos sistemas político e econômico) mantém-se, normativamente fechado e cognitivamente aberto às demandas do mundo ambiente; a modernidade brasileira permite que seu sistema jurídico seja o tempo todo invadido pelos interesses econômicos e políticos e, inclusive, pela gestão direta desses interesses. De modo a forjar uma relação, tipicamente vivenciada por sociedades periféricas, entre certos indivíduos e/ou grupos de sobreintegrados (privilegiados) e um grande número de subintegrados, cuja cidadania só existe como discurso e não tem validade afirmativa pelo sistema jurídico. Vale a pena conferir a seguinte passagem:

A subintegração das massas é inseparável da sobreintegração dos grupos privilegiados, que, principalmente com o apoio da burocracia estatal, desenvolvem suas ações bloqueantes da reprodução do direito. É verdade que os sobrecidadãos utilizam regularmente o texto constitucional democrático – em princípio, desde que isso seja favorável aos seus interesses e/ou para a proteção da “ordem social”. Tendencialmente, porém, a Constituição é deixada de lado na medida em que impõe limites a sua esfera de ação política e econômica. Ela não atua, pois, como horizonte do agir e vivenciar político-jurídico dos “donos de poder”, mas sim como uma oferta que, conforme a

²⁶⁹Conforme se pode perceber em: “Sem cair nas simplificações ideológicas das teorias da exploração da década de 60 e 70 da distinção entre ‘centro’ e ‘periferia’ da sociedade global moderna, nem desconhecer que se trata aproximativamente de conceitos típico-ideais no sentido weberiano, introduzi em trabalho anterior o conceito de modernidade periférica [...] Pretendo aqui caracterizar a modernidade periférica como ‘modernidade negativa’, partindo tanto da perspectiva sistêmica quanto do modelo com pretensão ético procedimental” (1996:98).

eventual constelação de interesses, será usada, desusada ou abusada por eles (Neves, 1996:102).

Ainda que percebamos uma tentativa de Marcelo Neves aparta-se da interpretação engessada de Raymundo Faoro – “não atua, pois, como horizonte do agir e do vivenciar político-jurídico dos ‘donos do poder’ - , não dá para não registrar certo tom moralizante que Jessé Souza já havia ressaltado no conceito de “elite má”. Pois, de alguma maneira sugere tratar-se de grupos sociais que, consciente e racionalmente, produziu essa estruturação social: uma maioria de subintegrados vivendo sob o julgo e interesse de aves de rapina (sobreintegrados). Faz muito mais sentido, no plano histórico, político e inclusive teórico, pensar que essa situação é produto da evolução, seletivamente contingente, em que as lutas sociais e culturais por distinção estruturam as diferenças societárias do que pensar como processo no qual certo grupo de sobre ignora, deliberadamente, a existência de sub²⁷⁰. Inclusive como explicação para o fato de que os grupos de subintegrados ou de subcidadãos parecem conformar-se a essa situação histórica, uma vez que não se percebe - de maneira intensa, repetida e generalizada – suas reações inflamadas e conscientemente elaboradas. Ou seja, junto ao processo típico a modernidades periféricas como a brasileira, é comum a elaboração de semânticas, autodescrições, ideais, padrões que se ajustam a estruturação da inclusão/exclusão, cidadania/subcidadania, sobreintegrado/subintegrado.

Com isso queremos dizer que, concordamos com alguns elementos da argumentação de Marcelo Neves. Principalmente, o recurso a Luhmann para deliberar sobre o equívoco de se fixar a interpretação da modernidade brasileira sobre seu passado ibérico atrasado. Essa mediação, parece, foi fundamental para perceber criticamente como a atualização singular de modernização e de modernidade do Brasil produziu deficiências estruturais e amplas para serem simplesmente ignoradas: o Brasil não é mais, ou talvez nunca tenha sido²⁷¹, uma sociedade estratificada em privilégios e respaldada por uma moral hierarquicamente dominante, mas incrivelmente combinamos

²⁷⁰Souza, 2006.

²⁷¹Segundo Jessé Souza, o Brasil se distingue de sociedades “centrais” porque não desenvolveu e, portanto, não precisou superar a moral tradicional que marcou essas sociedades e contra a qual o levante moderno se voltou. Ver, para tanto: Souza, 2000a.

o funcionamento de subsistemas modernos alopoiéticos²⁷² com os entraves da exclusão de grande parte da população do acesso a esses subsistemas.

Entretanto, cabe aqui fazer algumas ressalvas e, posteriormente, elaborar uma recusa. As ressalvas: é possível considerar essa relação de interdependência não apenas funcional, mas histórica, entre sistemas sociais plenamente autopoieticos e autonomizados e a inclusão total da população em suas redes de comando? Existe mesmo uma relação de interdependência entre a exclusão ou desigualdade social e o funcionalmente deficiente dos sistemas societários? Talvez se possa apresentar como hipótese negativa da primeira ressalva a crise econômica e política de grande parte das sociedades da União europeia cujos sistemas sociais, exemplares de autopoiesis e de inclusão social, estão em luta por seu restabelecimento funcional. Quanto a segunda, dificilmente se pode dizer que sociedades modernas como a americana seja, sem maiores explicações, uma sociedade que realize plenamente a inclusão social, mas seus sistemas continuam se oferecendo como modelos de diferença entre sistema/ambiente. Recusamos, por fim, a orientação normativa que fica à espreita de conceitos como “modernidade periférica” e, sobretudo, de “modernidade negativa”. Com essa prerrogativa analítica, Marcelo Neves não se distancia dos intérpretes brasileiros (tal como Sérgio Buarque de Holanda (com ressalvas), Gilberto Freyre, Raymundo Faoro, Roberto DA Matta e tantos outros) que evocam o modelo europeu de modernidade (centro) para contrapor ao tipo desenvolvido pelo Brasil, de forma a considerar que este último acontece como um “desvio” do modelo ou mesmo uma negação do exemplar positivo. Coisas semelhantes poderiam ser ditas sobre a alternativa “modernidade periférica”; invariavelmente carregada de construtos normativos, como o próprio Neves²⁷³ advertiu, não se pode simplesmente usá-la sem se indispor com o projeto crítico. Todavia, Jessé Souza²⁷⁴ faz um uso menos carregado ou pelo menos mais nuançado do que aquele de Neves, visto que não concentra sua comparação

²⁷²Na perspectiva de Marcelo Neves, ao contrário do caráter autopoieticos dos subsistemas das sociedades centrais, as sociedades periféricas produziram subsistemas alopoiéticos porque dependentes dos interesses particularistas de indivíduos e grupos bem como das demandas do dinheiro e do poder. Ver, para tanto: Neves, 2008:245.

²⁷³Neves, 2008.

²⁷⁴Jessé Souza faz uma crítica interessante a essa tendência da sociologia brasileira: “Apesar das teorias sobre modernização, que acompanham o esforço de organização política comandado pelos EUA do assim chamado ‘mundo livre’ do segundo pós-guerra, terem perdido, por bons motivos, o indisputado prestígio que desfrutavam até meados da década de 60 do século passado, seu pressuposto fundamental de perceber a relação entre o centro e a periferia do sistema mundial como uma oposição antinômica entre um núcleo tradicional e pré-moderno e outro núcleo moderno, continuam vivas em roupagens novas e híbridas” (2003:16).

centro/periferia a partir das deficiências de modernidade e de modernização de periferias como a brasileira em relação ao centro europeu e americano: culturalistas no caso dos autores da Geração de 30, institucionais/sistêmicos, no caso de Faoro e Neves. Mas reelabora essa relação a partir de nova relação conceitual, isto é, em torno da relação entre “velhaperiferia” e “novaperiferia”. Orlando Villas Bôas faz um retrato analítico muito interessante dessa tese de Souza:

Para Souza, a sociedade brasileira integraria um tipo novo, que não poderia ser confundida com as formações sociais representadas pelas grandes civilizações ou grandes religiões mundiais do Oriente, tais como a hindu ou a chinesa, que, comparadas às sociedades que constituíram o núcleo do racionalismo ocidental (EUA, Inglaterra França e Alemanha), formariam a “velha periferia”, que se desenvolveu, em grande medida, de forma paralela ao Ocidente. Por outro lado, se comparadas aos contextos centrais do desenvolvimento do racionalismo ocidental, as sociedades componentes da “nova periferia” ostentariam a especificidade de serem desprovidas das grandes concepções de mundo socialmente compartilhadas que estavam na base de sustentação das sociedades tradicionais do que se pode denominar núcleo do racionalismo ocidental (2009:258).

Vimos que Marcelo Neves também aprendeu essa lição segundo a qual o processo evolutivo moderno, desencadeado por certas sociedades europeias, teve de lutar contra a realidade secular de uma moralidade tradicional que conferia o sentido e a estrutura hierárquica dessas sociedades; e que o Brasil comporia uma dessas nações que, em virtude primordialmente do fato de ser uma nação “jovem”, não se estribou sobre grandes concepções religiosas e moralistas de mundo. Mas esse conhecimento não resultou no insight ao qual o Brasil não poderia ser comparado vis-a-vis com sociedades europeias e, menos ainda, que seu status de modernidade não poderia ser considerado negativo porque sua estruturação sistêmica não corresponde àquela desenvolvida pela Alemanha, França, Inglaterra. Por isso, ainda que as formulações de Jessé Souza impliquem na permanência sutil de certa normatização do moderno, consideramos grande parte de suas conclusões analíticas bastante produtivas para pensar o contexto singular da modernidade brasileira.

Na verdade, acreditamos que é exatamente nessa compreensão do que seja singular que diferimos de Jessé Souza, pois com esse termo desejamos designar, mediante as premissas foucaultianas, as maneiras diversas e contingentes com as quais cada realidade social atualiza, inclusive institucionalmente, as lutas cotidianas entre grupos por projetos de vida social, política, econômica e cultural; embora o que embale essas lutas e suas realizações contingentes componha um processo mais geral, faça parte de construtos estruturais globais. Isso não significa dizer, como está implícito nas assertivas de Souza, que apenas a experiência brasileira ou de outras sociedades da configuração mais ampla da América do Sul seja considerada singular. O que tentamos explicitar desde a primeira linha desse capítulo é que toda e qualquer experiência histórica e social de modernidade é, eminentemente, singular, na medida em que respondem a contextos culturais, econômicos, políticos próprios bem como às demandas conflituosas que também lhes são específicas. Então, a modernidade brasileira não é seletiva porque teria desenvolvido certos elementos modernizadores europeus à custa de outros, e isso não resultou em um arranjo limitado e periféricamente articulado, mas aconteceu como uma experiência singular. As diferenças nessas experiências que resultam dessa singularidade não impõem uma compreensão tão normativa do moderno de modo a nos dizer como seus processos de acontecimento devem se dá; informa-nos, através de um estudo comparado, sobre os tipos conceituais de sociedade que são construídos cientificamente.

11. A modernidade civilizacional e o Brasil

Dentre esses jovens comentadores brasileiros que se voltam para o estudo da modernidade brasileira, é possivelmente em José Maurício Domingues que vamos encontrar uma abordagem criticamente refinada desse problema, de maneira a afastá-lo desses embaraços normativistas; bem como, vamos encontrar vários elementos analíticos que contribuirão na argumentação dessa tese sobre civilização e modernidade. Pois, Domingues²⁷⁵ desenvolveu um programa de pesquisa sobre o caráter multifacetado da modernidade cuja perspectiva central é a compreensão das sociedades e suas instituições como resultantes de processos contingentes nos quais subjetividades individuais e coletivas se enfrentam com o objetivo de fazerem valer seus projetos

²⁷⁵Domingues, 2011:39.

específicos. Para tanto, questiona as teorias, tanto internas quanto externas²⁷⁶, sobre a estrutura moderna e modernizante do Brasil:

“Mantemo-nos concentrados na realidade de nosso país ou, no máximo, visitamos os países centrais, a Europa e os Estados Unidos, decerto, contudo, sem pretensões de interpretação que propriamente pretendam validade fora de nossas fronteiras intelectuais. Com eles, na verdade, mantemos uma relação complicada de identificação, em grande medida, ilusória, marcada, por outro lado, pelo sentimento de inferioridade (ou arroubos de uma brasilidade orgulhosa, cujos déficits e precariedade são bastante evidentes). É preciso superar isso, ou a menos trabalhar nessa direção, do contrário nem faria muito sentido falar de teoria crítica” (Domingues, 2011:07).

Essa crítica – aparentemente apenas direcionada ao grupo de pensadores e de escola sociológica liderado por Florestan Fernandes, responsável pela ideia de que o estudo científico sobre o Brasil deveria aplicar as teorias universais produzidas pelos países “centrais” -, amplia-se, fundamentalmente, em torno de um limite presente nas mais variadas interpretações do Brasil e da América latina: aquele que Domingues chama de “discurso normativo”²⁷⁷, ou seja, certa concepção essencialista de modernidade aparece, visível ou sub-repticiamente, em visões que concluem ou por seu atraso ibérico ou por sua realidade periférica fragmentada e confusa em relação ao “centro típico”. A primeira conclusão implica na percepção de que o Brasil não seria moderno e a segunda consideraria que o Brasil até pode ser moderno, mas de uma forma tão peculiar que se afastaria enormemente da matriz moderna do “centro” bem como de outras experiências vivências tanto no interior da América Latina quanto em outras regiões do mundo que vivenciaram tardiamente sua modernidade (Europa do Sul e central, por exemplo). Ora, ambas têm implicações reificadoras evidentes, concordamos com Domingues, que arrastam as configurações sociais para os confins, respectivamente, da idealização universalizante e da incomensurabilidade singularizante.

²⁷⁶Isto é, tanto as autodescrições que os teóricos brasileiros fizeram e faz do processo de modernidade brasileira quanto as concepções elaboradas por cientistas sociais que não são brasileiros, tal como é o caso de Whitehead (Domingues, 2011).

²⁷⁷Domingues, 2011:32.

Domingues, contudo, não tem nenhuma dúvida que “nos situamos na modernidade como uma civilização global, cuja expansão precede sua constituição” (2011:32). E esse é um dos momentos mais produtivos de sua análise porque revela a inviabilidade de se continuar discutindo sobre se o Brasil seria ou não seria moderno, se suas estruturas institucionais e normativas pertenceriam às dimensões sociais e culturais impróprias à modernidade, se a modernidade que por aqui se desenvolveu caracterizaria uma dinâmica seletivamente diferenciada das experiências do centro, gerando um tipo negativo ou desviante de modernidade. O momento vivido pela configuração da modernidade atual prescinde, fortemente, dos arranques expansionistas e dos ideais universalistas que antes faziam parte do projeto europeu de modernidade, pois, seu caráter globalizante atravessa as fronteiras nacionais, modelando e sendo modelada pelas mais variadas formas de vida coletiva, através do que chama “giros modernizadores e episódicos”²⁷⁸, ou seja, as respostas situadas que as subjetividades coletivas (Estado, movimentos sociais, classes, pequenos grupos, empresas, gêneros, etc.) dão às demandas modernas e modernizantes enquanto tecem o tecido da sociedade.

Esse é um argumento muito válido para pensar a modernidade, inclusive, como um conceito dinâmico que se refaz ao longo e a largo de sua andança global, ao tempo em que põe em cheque a visão de matriz única e primordial de modernidade. Entre outras tantas razões para o atestamento dessa validade, recortamos apenas a possibilidade de comparar, os passos estruturais e dinâmicos internos das variadas civilizações com o acontecimento externo da globalização da modernidade sob a perspectiva analítica e histórica do momento em que se encontram e se misturam²⁷⁹. Partindo desse ponto compreensivo, esse autor empreende um fecundo resgate histórico e sociológico de várias regiões e/ou sociedades do globo (Cuba, Israel, China, mas principalmente a região da América Latina). Entendemos a necessidade de entender essas realidades como acontecimentos modernos específicos sem que se perca de vista seu entrelaçamento com os modos de vida e com as instituições modernizantes. Entretanto, Domingues mantém um conceito de civilização que parece destoar dessa visão crítica que encontramos largamente em uso em seus textos, essencialmente da crítica às visões culturalistas da modernidade e da civilização²⁸⁰. Pois, chama essas regiões de “unidades civilizacionais” que teriam evoluído em direção a “uma unidade

²⁷⁸Domingues, 2009:202.

²⁷⁹Domingues, 2011:48.

²⁸⁰Domingues, 2011; 2009; 2002.

multidimensional, tensa e contraditória que se expandiu por todo o mundo de maneiras distintas e se combinou com esses outros tecidos civilizacionais” (Domingues, 2011:43-5). Ou seja, acredita existirem tantas civilizações quantas culturas existirem, de maneira a confundir civilização com cultura e de entender a modernidade como elemento global.

Vimos como certa tradição de pensamento, situada particularmente na Alemanha, ficou conhecida pelo debate que promoveu sobre as diferenças entre civilização, entendida como as conquistas materiais e técnicas da humanidade, e cultura entendida por suas criações espirituais, filosóficas, artísticas bem como por certo comprometimento ético na condução da vida individual e coletiva. Com isso, demarcava-se claramente o aspecto necessário dos avanços civilizatórios ao mesmo tempo em que se destacava as conseqüências nefastas que se abatiam sobre os arranjos da cultura quando os seres humanos pareciam perder o controle sobre seu alcance e sobre seu lugar nas sociedades modernas. Weber, Simmel, Adorno e Horkheimer (sob determinadas perspectivas), são alguns desses autores que conceberam esse processo como a expressão trágica da cultura. Apresentamos, porém, as razões pelas quais rejeitamos essa compreensão nos dois capítulos precedentes; uma dessas seria a recusa de pensar a civilização como um acontecimento estritamente ligado à racionalização e à racionalidade, ou seja, conceber essa separação entre civilização e cultura a partir da diferença entre racionalidade instrumental e valorativa.

Ao contrário, partimos do pressuposto de que a civilização, nos moldes Ocidental, é um acontecimento historicamente mais amplo e profundo do que o processo de racionalização, uma vez que abarca tempos e espaços que não viveram sob a premissa do tipo moderno de racionalização; não responde por uma linha evolutiva predominantemente racionalizante, mas perfaz e perfez percursos desviantes, curvados, casuais em virtude do modo contingente (não padronizável, portanto) com o qual as sociedades respondem aos seus embates políticos, econômicos, sociais e culturais internos. O que está pressuposto como civilizado, nesse sentido, é a forma comum, construída e desenvolvida historicamente, da qual se valem essas sociedades para sua constituição: como embate, luta, conflito entre os diversos grupos com o objetivo de fazerem valer seus valores e interesses específicos. Ora, o que resulta desse processo (suas instituições e seus modos de vida coletiva e individual) não pode ser considerado simplesmente como aquém e além dos valores éticos que conformam ou deveriam conformar as relações e interações humanas. Pode-se, isto sim, questionar e investigar

se nesse processo foram produzidas assimetrias sociais, políticas e culturais estruturais que dificultam ou mesmo transformaram os arranjos desses embates; essa é uma questão que nos interessa sobremaneira e que é acompanhada da tentativa de reconstituir um conceito não-essencialista ou “desnaturalizado” de civilização.

É também sob a orientação desse pressuposto de análise que recusamos também certa ambigüidade presente nas interpretações de Domingues, que já notamos nas abordagens de Marcelo Neves e Jessé Souza, em torno do “nome” do tipo de modernidade desenvolvido aqui (no Brasil) e alhures: se o primeiro desenvolveu claramente o par analítico “centro/periferia”, o segundo apostou numa perspectiva mais sutil quando aludiu a faceta “seletiva” da modernidade brasileira em relação à modernidade dos países “centrais”; Domingues, por sua parte, acredita que as fases da modernidade²⁸¹ produziram “giros modernizadores” ou “configurações contingentes” que podem ser entendidos mediante os conceitos de periferia e semiperiferia, mas, sem que o centro seja necessariamente a referência exclusiva e determinante.

É mais que a hora de a periferia e a semiperiferia se concentrarem em si mesmas em termos mais gerais, sem uma preocupação exclusiva com sua relação com o centro, o Ocidente em particular, e mais além, aliás, da fascinação que o Japão – o único país não ocidental na modernidade a competir com a Europa e os Estados Unidos – recorrentemente exerce sobre as mentes ocidentais (Domingues, 2011:50).

De fato, devemos considerar a presença de conceitos dessa natureza (periferia e semiperiferia) nos textos de Maurício Domingues de uma maneira mais matizada e despojada de qualquer ideal do que seja o moderno e seu centro originário, do que nos intérpretes da geração de 30 e mesmo entre intérpretes atuais. É o que nos leva a ressaltar, entre outras razões, a qualidade crítica e argumentativa de sua abordagem sobre modernidade e civilização. Mas, por outro lado, não podemos esquecer, primeiro, que conceitos desse porte sempre exigem o outro a partir do qual comparar: se a

²⁸¹ Com base nos estudos da perspectiva teórica “múltiplas modernidades”, entendeu que a modernidade produziu-se em torno de três grandes e importantes fases: a primeira que seria aquela encetada por certas localidades da Europa desde o século XVI, a qual responde pelo processo de industrialização; a segunda com o desenvolvimento de outros “giros modernizantes” ou a entrada de outras localidades e com profundas diferenças na constituição de suas instituições, como é o caso do Brasil; por fim, a terceira, responderia pelas implicações e mudanças decorrentes, por exemplo, do processo de descolonização de várias regiões do mundo. (Domingues, 2011:77-8).

configuração social é periférica ou semiperiférica perguntamos em relação a que pode assim ser considerada. Segundo, que reforcem certo discurso segundo o qual existem configurações mais proeminentes, mais correspondentes às estruturas da modernidade, mais consequentes com seu imaginário (cidadania, liberdade, igualdade, etc.); que sociedades e regiões do globo permaneceriam à margem periférica ou semiperiférica. Para evitar, entretanto, recaídas nesse discurso poderíamos propor que os aspectos ambivalentes desse estado de coisas fossem levados em absoluta consideração, como por exemplo, o próprio discurso racista²⁸² que fomentou fortemente o sentido do processo civilizador em sua ampla atuação bem como as lutas empreendidas por suas configurações singulares para o estabelecimento do consenso social e político. Ou seja, o mesmo *modus operandi* que podemos vislumbrar no interior da constituição de qualquer sociedade, essencialmente moderna, é articulado pelas sociedades globais no confronto sobre qual consenso, com todas suas premissas, deve se manter ainda que temporariamente.

Essas noções ambivalentes, periferia/semiperiferia bem como civilizações/modernidade, que percebemos fazer parte da argumentação de Maurício Domingues e, indiretamente, de Jessé Souza, respondem a uma série de debates sociológicos em torno, principalmente, da perspectiva teórica “múltiplas modernidades”. Ora, se se trata de um debate, pressupõem-se outras perspectivas teóricas contras as quais se opuseram e com as quais dialogaram, principalmente: a teoria da modernização – talvez a única a ser formal e politicamente constituída -, e as teorias pós-coloniais; todas parecem ter emergido e se firmado nos espaços acadêmicos e políticos no período pós-guerra no qual dois processos, não necessariamente ligados, constituem-se. O primeiro é a tentativa liderada pelos EUA de “reorganização política do ‘mundo livre’”, claramente expressa pela criação da teoria da modernização em 1949 a partir da qual se consolida os estudos sociológicos e políticos sobre as chamadas sociedades subdesenvolvidas e periféricas²⁸³. O segundo, que possivelmente deu ensejo a constituição da perspectiva das “múltiplas modernidades”²⁸⁴ e do pós-colonialismo – seria o desencadeamento dos processos de descolonização de regiões da Ásia e África cuja orientação em comum dessas tendências seria o interesse pelas formas culturais

²⁸²Domingues, 2011.

²⁸³Souza, 2006:12.

²⁸⁴Eisenstadt, 1969; Hall, 2006.

específicas dessas regiões e como desenvolveriam seus processos próprios de modernização.

O confronto dessas tendências, por si só, já excederia o espaço limitado de uma tese, por isso nossa intenção não é, de maneira alguma, discuti-las mesmo que rapidamente. Nossa intenção foi meramente situar a perspectiva das “múltiplas modernidades” em face de seu contexto histórico e teórico de emergência. Feito isso, resta-nos apresentar alguns de seus aspectos centrais que possam ser-nos útil para compreendermos o conceito de modernidade civilizacional largamente usado por autores brasileiros e estrangeiros para pensar e repensar os processos efetivos de modernização. De antemão, é preciso reconhecer, de um lado, certo refinamento teórico e prático dessa concepção na medida em que oferece condições de apreender a diversidade de formas possíveis de modernização sem que se perca, porém, o alinhamento com o processo civilizacional mais geral; de outro, questionamos a centralidade que o elemento cultura assume nessa abordagem, uma vez que se busca, nas formações culturais mais longínquas, as chaves para a diferenciação das instituições modernas, como se estas não constituíssem também respostas próprias e não incidissem sobre a cultura. Além do que, particularmente, as análises desenvolvidas por seu principal representante, Eisenstadt²⁸⁵, sobre a modernização civilizacional na América Latina não devem em nada aos preconceitos ocidentais e culturalistas que critica nas interpretações da teoria da modernização.

A concepção, de antemão pressuposta no termo modernidades múltiplas, visa ressaltar as diversas formas mediante as quais as sociedades modernas se constituem e se diferenciam entre si. Ao contrário do que concebem os mais variados intérpretes brasileiros e as abordagens da teoria da modernização que preconizam um processo comum para todas as sociedades. Esses pontos de partida, mesmo que os referíssemos a contextos empíricos de análise, pareceriam meros jogos de oposição e de divergência caso não sejam acompanhados de uma concepção de modernidade que os sustentem e

²⁸⁵ O trabalho de analisar e articular as principais categorias da perspectiva modernidades múltiplas, não ofereceu as dificuldades facilmente encontráveis em uma tendência em torno da qual se reúnem diversos colaborações e seguidores, pois, embora seja uma perspectiva teórica e não uma teoria sem uma sistematização bem definida, com método e epistemologia próprias, pode-se perfeitamente partir das concepções de seu principal expoente: S. N. Eisenstadt para a compreensão de seus pressupostos analíticos centrais. Dentre outras razões porque, segundo Domingues (2011:38), ele formulou o conceito de modernidades múltiplas e, conseqüentemente, de modernidade civilizacional.

lhes dê sentido. Senão constataríamos, como de resto cada um a sua maneira fez²⁸⁶, a verdade dessas abordagens quando estabelecêssemos uma comparação empírica entre sociedades: haveríamos de constatar que de fato a modernização realizada no Brasil é, simultaneamente, semelhante e diferente da modernização deslanchada pela Alemanha, por exemplo. Com base apenas nesse pressuposto e na análise empírica dificilmente se pode encontrar uma saída interpretativa produtiva para pensar uma concepção coerente e consistente de modernidade civilizatória. Por isso, será preciso retomar a compreensão de modernidade que informa a teoria da modernização e a perspectiva de modernidades múltiplas.

Primeiramente, a concepção de modernidade que anima a teoria da modernização e contra a qual os teóricos da perspectiva de modernidades múltiplas se insurgem é aquela que discutimos, nos capítulos precedentes, segundo a qual o processo de modernização e de modernidade cultural desentranhado por parte da Europa e pelos EUA se expandiria para todas as partes do mundo, quase como um modelo no qual outras regiões e sociedades ver-se-iam refletidas. De Comte a Durkheim e Parsons, passando por Marx até Weber²⁸⁷ e Luhmann, inclusive passando por praticamente por toda teoria política liberal moderna, desenvolveu-se certa “naturalização” da experiência ocidental moderna de forma a considerá-la, inclusive, como resultado teologicamente necessário do progresso da razão humana ou da evolução histórica da relação dialética das condições materiais e simbólicas das sociedades ou ainda de certo processo curvado e não-linear de racionalização do pensamento e ação dos indivíduos ocidentais. Acreditamos que essa naturalização é, sob o ponto de vista teórico, o resultado de um das principais cisões operadas pela modernidade que, fundamentalmente, sustentou suas mais variadas concepções políticas e sociais: a cisão entre razão e mundo ou entre pensar e ser²⁸⁸. Com a modernidade, a razão passou a ocupar o lugar do que é universal e universalizável, do impessoal e do objetivo, do generalizante e descontextualizado,

²⁸⁶Huntington & Berger:2002.

²⁸⁷Veremos adiante que Weber é um caso peculiar nesse quadro geral de teóricos que defenderam a experiência ocidental/europeia como universalizável, uma vez que, embora possa circular entre esses autores, também é ponto de partida para a crítica dessa concepção. Eisenstadt, por exemplo, volta-se para Weber para formular sua crítica a essa mesma concepção.

²⁸⁸Os gregos antigos acreditavam que a observação do mundo apenas acontecia dentro do mundo, numa completa identificação entre ser e pensar: ser significa pensar e pensar significa ser. Independentemente se a teoria da observação pressupunha que o observador era visto como um ser pensante ou como ser atuante, o que permanecia era a convergência entre a atividade do pensar e a totalidade das coisas do mundo do ser (Aristóteles). O pensamento da totalidade, da unidade e da plena adequação entre verdade/ser, constituiu a base vinculante das diversas teorias e doutrinas dos gregos antigos até o século XVII. Ver, para uma compreensão mais aprofundada dessa análise, Luhmann: 1997:52.

contra ao que se mostra contingente, contextual, singular, desviante, diferente, em uma palavra, irracional. A razão aparece, assim, como um *factum* da modernidade ocidental a partir da qual se desenvolveram os processos de mudança de diferenciação funcional de suas instituições, de racionalização de sua cultura e de personalização de seus indivíduos²⁸⁹. Essa experiência que, inclusive aos olhos de Weber teria seu começo eminentemente peculiar e situado, ganha forma abstrata e condicionante que seria adaptada por outras sociedades no tempo e espaço presente ou futuro, por conseguinte, a equivalência entre modernidade e Ocidente aparece quase como uma consequência histórica “natural”²⁹⁰, como uma marca primordialista a partir da qual o resto do mundo voltar-se-ia. A ênfase, em geral, da teoria da modernização é, sem dúvida, sobre os processos dinâmicos que marcaram a transição entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas bem como as atuais; além disso, pressupõe certa linha de desenvolvimento coordenada por atores conscientes e instituições racionalmente estruturadas para pôr em ação o projeto da modernidade. Por isso, se vamos encontrar nos clássicos da sociologia certo enfoque ainda sobre suas bases culturais – ainda que desapareçam quando seus sistemas societários estão a pleno vapor -, os teóricos da década de cinquenta do pós Segunda Guerra interessam-se, prioritariamente, pelos fatores institucionais muito mais do que pelos fatores culturais²⁹¹.

Não nos alongaremos mais nessa discussão, mesmo porque, de alguma maneira já foi discutido em capítulos anteriores. Interessa-nos discutir o conceito de modernidade que a teoria das modernidades múltiplas apresenta como opção a essa concepção modernizante. Para isso, nada mais apropriado do que recorrer ao seu principal expoente que nos responde de modo claro e direto qual é a principal hipótese da perspectiva da diversidade de modernidades:

²⁸⁹Schmidt, 2011.

²⁹⁰Nada mais interessante do que buscar os fundamentos dessa abordagem em um autor como Weber para quem soaria como uma extrapolação “irresponsável” da compreensão dos fenômenos históricos. Mas é exatamente na introdução à “Ética Protestante” que afirma esse caráter, fundamentalmente, único e universal da experiência moderna do Ocidente: “No estudo de qualquer problema de história universal, um filho da moderna civilização europeia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado” (Weber, 1999:01-ênfase no original).

²⁹¹Schmidt, V. H. “Modernidade e diversidade: reflexões sobre a controvérsia entre teoria da modernização e a teoria das múltiplas modernidades” IN: Revista Sociedade e Estado – volume 26, nº 02, Maio/Agosto de 2011.

A hipótese básica da abordagem das múltiplas modernidades é a de que as ordens institucionais modernas de modernidade (as quais se desenvolveram com a institucionalização das ordens culturais e políticas da modernidade) não se desenvolveram de modo uniforme ao redor do mundo – contrariamente aos pressupostos das teorias clássicas de modernização dos anos 1950 e até mesmo dos clássicos mais antigos da sociologia, como Spencer e, em certa medida, Durkheim, que predominavam mesmo na época de Weber. Antes, desenvolveram-se em padrões múltiplos, em modelos de múltiplas modernidades continuamente cambiantes (Eisenstadt, 2010:11).

Esse texto, embora tenha o limite de um artigo, é onde Eisenstadt aprofunda alguns dos elementos essenciais de sua abordagem²⁹², principalmente porque intenciona estabelecer parâmetros amplos de diferenciação entre sociedades modernas: entre a experiência modernizadora do Japão (primeiro país não-ocidental a modernizar-se) e experiências europeias ou americana. Mas antes de levarmos a diante essa discussão, precisamos entender o conceito de modernidades múltiplas e buscar seu fundamento sociológico. Como vimos, para Eisenstadt, não existiu um processo homogeneizante e açambarcador de modernização no mundo, nem mesmo no mundo Ocidental. Pois, em primeiro lugar, o que caracterizaria as diferenças civilizacionais seria a existência de certa base religiosa e cultural comum a uma dada região que definira o tipo de modernidade desenvolvido e suas peculiaridades institucionais; cada uma dessas bases constituiria uma “era axial”, por conseguinte, um tipo diferenciado de civilização. O autor reconstitui as modernidades civilizacionais a partir de “programas culturais” muito próximos do que Weber chamava de “grandes religiões mundiais”²⁹³. Isto é, as sociedades desenvolveriam suas experiências modernizantes conforme sua configuração cultural própria: o Ocidente europeu teria desenvolvido, por exemplo, um programa cultural desentranhado a partir do cristianismo e produziu, portanto, padrões distintos de modernização que, em comparação com a experiência turca, indiana, dentre outras, resultou em um padrão “original” que se cristalizou e se ofereceu, posteriormente, como “modelo” para essas grandes civilizações²⁹⁴. Claro está, em segundo lugar, que Eisenstadt dá pleno enfoque ao aspecto cultural para entender as diferenças civilizacionais das sociedades modernas. Mas essa cultura não se limita à religião, tal

²⁹²Schimdt, 2011:164.

²⁹³Eisenstadt, 2010:13; Eisenstadt:1968.

²⁹⁴Eisenstadt, 2010:12.

como Weber, esta se mantém alinhavada a outros bens simbólicos²⁹⁵ que, no caso do Weber da “Ética” alinhavou-se também a certo ethos econômico, mas no caso de Eisenstadt esteve especialmente ligada aos movimentos de protesto e aos conflitos de interesse, isto é, ao programa político²⁹⁶.

Em vista dessa apresentação rápida e, possivelmente, rasa das diversas nuances que ficaram de fora dessa conceituação de modernidades múltiplas, inclusive, introduzidas por outros defensores, não se pode deixar de notar sua posição ambígua diante da caracterização de modernidade e civilização: destaca a efetiva constituição das modernidades múltiplas e, simultaneamente, reverbera grande parte dos essencialismos e naturalismos acríticos que discutimos anteriormente. Posto que, quando retira da leitura de Max Weber muito de sua sensibilidade histórica que, de fato, foi desconsiderada pela leitura dos teóricos da modernização, para pensar as experiências múltiplas de modernização, com suas particularidades culturais, suas lutas por interesse e seus confrontos simbólicos contingentes, Eisenstadt e sua abordagem das modernidades múltiplas oferecem uma interpretação crítica importante para o entendimento de que o processo de constituição das instituições sociais não foi obra de um plano da razão mobilizado por subjetividades neutramente orientadas sob o ponto de vista de valores e interesses. Todavia, tal como esses teóricos e o próprio Weber, chega um ponto de sua argumentação em que essa premissa criticamente relevante de análise perde seu valor heurístico quando anuncia o caráter primordialista e universal do programa cultural de modernidade do Ocidente europeu e, tal como aqueles que criticou, analisa sociedades e regiões em sua proximidade ou distanciamento desse programa.

Isso se evidencia na medida em que Eisenstadt organiza o que chama de “programas culturais de modernização” a partir de grandes fases de modernização: a primeira emergiu dos levantes contestatórios do jacobinismo e da estruturação do liberalismo pluralista na Europa²⁹⁷, entre o século XVII e XVIII, e nos EUA independentes do século XIX²⁹⁸. A segunda²⁹⁹ responderia aos espaços e tempos de modernização nas Américas cujos problemas encontrados para a cristalização do centro

²⁹⁵Eisenstadt, 1968.

²⁹⁶Eisenstadt, 1969; Eisenstadt, 2010.

²⁹⁷Domingues, 2011:47.

²⁹⁸Eisenstadt enfatiza sua tese de modernidades múltiplas, inclusive, quando cita o caso dos EUA como um caso peculiar de modernização, recorrendo a Weber como corroboração dessa leitura. Ver, para tanto: Eisenstadt, 2010:12.

²⁹⁹Eisenstadt, 1969:120.

moderno revelaram suas particularidades culturais e políticas. Por fim, a terceira fase³⁰⁰ da modernização teria superado o ideal de uma modernidade homogênea e linear, que caracterizou suas fases antecedentes, principalmente mediante os impactos e transformações decorrentes do mundo pós-comunista e pós-colonialista.

A intenção não é discutir, em nenhum sentido, essas complexas fases do processo de modernização apresentadas pelo autor. Mesmo porque essa exposição de momentos fundamentais da modernidade nos quais se reúnem sociedades e/ou regiões em virtude de traços comuns e definidores de modernização, de diferenciação institucional amplamente regulada por padrões de conflitos e de regulação de conflitos próprios às interpretações culturais e políticas, ou seja, de como um grupo de sociedades (uma dada região) responde às demandas “civilizacionais” da modernidade; parece-nos em certo sentido fecundo para garantir a desessencialização da modernidade e entender as experiências singulares de atualização do modo moderno de civilização. Porém, a análise que Eisenstadt leva a termo da segunda fase de modernização reunida em torno dos países latino-americanos não parece afastar-se da interpretação que autores da teoria da modernização e de intérpretes brasileiros da geração de 1930 já haviam desenvolvido. Eis alguns elementos dessa análise. Primeiro, como era de se esperar em um estudo minimamente sério de sociedades, a forma de agrupamento de realidades sociais em torno de um conjunto regional não resulta meramente de compartilhamento geográfico. Mas responde, em sua perspectiva, pelo tipo de programa cultural que constituiu, dotou de significados e legitimou suas práticas políticas, sociais e econômicas; aqui pensadas nos termos da elaboração de identidades nacionais, consensos sociais, grupos societários, classes econômicas, espaços de mobilização, etc. Segundo, as sociedades “latino-americanas” teriam desenvolvido o tipo cindido de modernização na medida em que atualizaram esses processos tendo em vista os “centros” modernos políticos ou culturais³⁰¹. Ou seja, seriam periferias em relação ao centro uma vez que sofreram forte influência externa e baixa iniciativa interna. Esse é um dos mais conhecidos argumentos da teoria da modernização ao qual se denominou “choque de civilizações”³⁰², entendido como o impacto da modernização e seus arranjos institucionais sobre certas sociedades tradicionais recalcitrantes que, por isso mesmo, teriam grandes dificuldades de pôr em prática o modelo de modernização do centro.

³⁰⁰Domingues, 2011:44.

³⁰¹Eisenstadt, 1969:121.

³⁰²Huntington & Berger, 2002.

Terceiro, essa caracterização seria responsável pela estruturação das sociedades em um quadro de processos de mobilização contínua, de um lado, e de outro, pela impossibilidade de formatar um consenso nacional e instituições capazes de estabelecer as regulações societárias. O modo como Eisenstadt³⁰³ destrincha esse aspecto mais geral é impressionantemente próximo de vários autores partidários da teoria da modernização e dos intérpretes brasileiros: Raymundo Faoro, Roberto Da Matta, Gilberto Freyre, Marcelo Neves, etc. Posto que, os temas dos arranjos paternalistas, das disputas entre as elites oligárquicas e as elites populistas e burocráticas posteriormente formadas, das oligarquias, da ausência de “símbolos básicos de identificação comum”, etc., são amplamente compartilhados a ponto de se repetirem.

Por último, esse autor sumamente interessado nas formas diversas de modernização preconiza que “todas as sociedades da ‘América Latina’ (...) são exemplos flagrantes de processos de modernização induzidos por forças externas” (Eisenstadt, 1969:157). Ou seja, em face da experiência vivida pela modernização europeia na qual os pilares do individualismo, do liberalismo, da divisão entre público e privado, da cidadania, etc. foram plenamente desenvolvidos; as experiências da América latina se oferecem como exemplos do tomismo, de estruturas hierárquicas, de tradicionalismo, etc. porque não teriam conseguido efetivar adequadamente o “programa cultural da modernidade”. Sendo assim, a América dos latinos seria incapaz de realizar plena e homogeneamente os padrões de liberdade, racionalidade e igualdade constitutivos de seu vizinho do Norte. Diante disso, perguntamos por suas premissas sociológicas das modernidades múltiplas? A consideração por suas diversidades processuais não deveria passar pela tentativa de apontar seus aspectos contingentes e suas respostas singulares aos problemas comuns de modernidade? Como é possível pressupor a pauta analítica de modernidades múltiplas e, simultaneamente, corroborar uma versão teleológica e normativa de experiências históricas? Com isso, a intenção não é rejeitar importantes contribuições de Eisenstadt para os estudos comparativos de modernização, a exemplo de seu estudo sobre a modernidade japonesa³⁰⁴. Porém, também não podemos desconsiderar o dado da coerência epistêmica e histórica que, na análise sobre a América Latina, esse autor parece esquecer-se. Se se trata de um autor da teoria da modernização, esses resultados interpretativos são logicamente assimiláveis, embora possam ser, de qualquer forma, desmentidos pela crítica histórica.

³⁰³Eisenstadt, 1969:131- 139.

³⁰⁴Eisenstadt, 2010.

Mas um autor que parte do conceito de modernidades múltiplas e o instrumentaliza em comparações empíricas que resulta na caracterização generalizante de toda uma região como periférica, tradicional ou domínio dependente do centro, exige mais que questionemos a viabilidade histórica desse conceito, exige que perguntemos sobre seu alcance teórico - ou seja, para que serve um conceito de modernidades múltiplas se do começo ao fim trata-se de uma modernidade única? Todas essas denominações, inclusive o termo América Latina³⁰⁵, guardam um vínculo profundo com certa interpretação normativa e teleológica da evolução histórica que não podem simplesmente passar despercebidas.

Em nosso entender, não existe a possibilidade de efetivação de uma “modernidade única”, pois, mesmo quando pensada em termos de sistemas sociais (Estado, economia de mercado, administração burocrática, etc.) e em termos do tipo de racionalidade que lhes dá sustentação, a racionalidade técnica, os modos a partir dos quais as sociedades praticam seu processo de modernização e de modernidade são, normalmente, peculiares a cada uma delas; indiferentemente se se trata dos EUA ou do México, da França ou da Índia. Isso porque, não entendemos a racionalidade técnica separada da racionalidade valorativa – tal como tentamos deixar claro no primeiro capítulo -, como se fossem entidades “purificadas”³⁰⁶ uma da outra, mas como “formas de racionalidade”³⁰⁷ que se imbricam mutuamente quando são atualizadas nas práticas sociais. Não defendemos, então, que a modernidade é única em seu aspecto técnico, isto é, enquanto se define como modernidade técnica, e seria singular em seu aspecto cultural; tal qual pensam os teóricos da “teoria da modernização”. Mas também não defendemos que não exista nenhuma base de contato entre as diversas culturas, que suas práticas culturais sejam tão diversas que impeçam qualquer ponto comum; como pensam os teóricos das “modernidades múltiplas”. Acreditamos, ao contrário, que certas práticas culturais podem alcançar o domínio do civilizatório e, portanto, do generalizável – e não universalizável – tanto quanto os padrões técnicos de ação. Porque um e outro se relacionam de maneira indissociável (valores e técnica, cultura e ciência), ainda que a maioria da tradição de intérpretes da modernidade acreditasse que fizessem parte de

³⁰⁵ Lembremos que, tal como o significado de modernidade, o conceito de América Latina apresenta claramente investimento ideológico ou investimento de poder. Pois, a ele se junta o aspecto de que seria um conjunto de sociedades “atrasadas”, do ponto de vista de suas instituições e de seus padrões culturais e sociais de consenso, em relação aos exemplares modernos (grande parte da Europa, EUA, Japão). Ver, para isso, uma importante discussão de Tavolaro, 2009.

³⁰⁶ Latour, 2000.

³⁰⁷ Essa é uma expressão de Foucault com a qual concordamos. Ver: Foucault, 2010.

registros diferenciados e não intercambiáveis. Quando essa tradição defendia que os padrões técnicos da modernidade seria universal e que obedecia a certo planejamento da razão, ou quando essas perspectivas mais recente das múltiplas modernidades e do multiculturalismo, concebem que os padrões culturais são irredutíveis à força modificadora da racionalidade técnica, compartilham a crença comum no poder avassalador da racionalidade moderna e esquecem que estão falando de práticas humanas, estas sim, irredutíveis aos planos da razão e indiferentes às metafísicas de cada teoria científica.

12. Críticas ao paradigma civilizacional das “modernidades múltiplas”: a perda do acento na contingência

Nesse sentido, o estudo de Eisenstadt sobre a modernização na América Latina não avança em nada o entendimento comparativo de modos diversos de modernização e nem tão pouco contribui para fortalecer suas premissas básicas de análise sociológica. Na verdade, faz com que questionemos sua validade científica e coloquemos em suspeição seu alcance crítico. E nessa empresa não estaríamos de forma algum desacompanhados, posto que, importantes teóricos da sociologia contemporânea³⁰⁸ desenvolvem críticas contundentes à abordagem das modernidades múltiplas e, em particular, à Eisenstadt. Dentre esses, Maurício Domingues e Wolfgang Knöbl oferecem alternativas importantes para pensar criticamente o paradigma civilizacional. O primeiro³⁰⁹ reconhece o valor interpretativo de sua concepção geral de modernidade e de civilização, mas acredita que, quando se volta para a América Latina, segue os passos essencialistas da teoria da modernização; além do que acredita que seu culturalismo de base tende a multiplicar experiências modernizantes quando se trata apenas de reconhecer seus aspectos heterogêneos diante de um quadro mais comum e global.

Aqui eu quero rejeitar esse ponto de vista e, recusando também a ideia de modernidades “múltiplas”, “alternativas” ou “cruzadas”, compreender a modernidade como uma civilização global heterogênea, que trouxe para dentro de si mesma, transformando-as, outras civilizações ou elementos civilizacionais, graças a seu poder de atração. Mas, ao passo que esse caráter global tem de ser acentuado aqui (...), devemos dar conta também de sua expansão heterogênea (Domingues, 2009:202-grifo no original).

³⁰⁸Souza, 2006:12; Tavolaro, 2008; Schmidt, 2011.

³⁰⁹Domingues, 2011:30.

Como já dissemos mais acima, concordamos com grande parte dos argumentos de Maurício Domingues, particularmente, com sua concepção de civilização global heterogênea. Pelo menos quando civilização aparece no singular ou pressupõe um sentido globalizante. Entretanto, existe uma confusão que parece não se resolver plenamente em seus textos entre civilização e modernidade. De acordo com essa passagem, por exemplo, fica claro que a modernidade teria um caráter global, comum, compartilhado; já a civilização parece referir-se a culturas, experiências históricas específicas, giros modernizantes, por isso sua pluralização. Parece que a modernidade, enquanto conceito e experiência social, alcançou o lugar antes reservado à cultura no já conhecido debate do século XIX entre cultura e civilização. Mas, em outro lugar, essa aparente confusão parece desfazer-se quando enfatiza que:

O desenvolvimento desigual e combinado da modernidade é o outro lado da unificação da história que esta civilização alcançou. Isso deve ter seu lugar através de processos concretos que nada têm a ver com a concepção de Hegel da “História Universal” e tampouco quer dizer que não há uma configuração espaço-temporal homogênea da vida social global e da evolução social. Ao contrário, há construções espaço-temporais regionalizadas, com seus próprios ritmos, configurações, densidades, processos de intercâmbio com a natureza, relações de poder e padrões simbólico-hermenêuticos, em um processo evolutivo multimilenar em que as subjetividades coletivas exercem sua criatividade (Domingues, 2009:203).

Em uma linha de interpretação muito próxima de Domingues, mas explorando argumentos históricos ainda mais convincentes, Wolfgang Knöbl elabora uma crítica à perspectiva das modernidades múltiplas a partir do viés metodológico e histórico. Em um artigo³¹⁰ no qual discute o paradigma da multicausalidade e da comparação macrossociológica entre civilizações proposto inicialmente por Weber e levado a cabo atualmente por Eisenstadt, esse autor acredita na validade explicativa desse paradigma, desde que se proceda a uma reorientação metodológica de suas importantes premissas. Em primeiro lugar, evitar a ambição de comparar grandes civilizações recuadas no tempo e no espaço, optando pela investigação do impacto de determinada civilização sobre outra; lembrando que Eisenstadt pretendia comparar civilizações da “era axial” (antes mesmo da era cristã) com experiências civilizatórias atuais, essa recomendação

³¹⁰Knöbl, 2006.

parece bastante sensata porque a tentação de fazer formulações generalistas sob o pressuposto de que resultam de análises empíricas situadas geram problemas científicos irreparáveis. Em segundo lugar, aliado a essa exigência de concentrar-se em pequenos casos ou em singularidades, recomenda que se parta de uma seleção de variáveis que se deseja investigar para quês e mantenha certa plausibilidade empírica; destaca uma das variáveis mais instigantes dos estudos de Eisenstadt: a comparação dos processos de mudança social entre várias culturas civilizações. De fato, esse é um dos aspectos mais consistentes de sua abordagem sociológica porque coloca em perspectiva uma variável pouco explorada pelos teóricos da modernidade e da civilização, ou seja, como esses processos são fortemente orientados pelos enfrentamentos entre grupos sociais e pelas transformações decorrentes desses enfrentamentos, dotando-os de um caráter eminentemente contingente e singular. Em terceiro, questiona a suposta identidade do padrão civilizatório europeu, inclusive, sua autocompreensão de homogeneização em seus caminhos societários. Ou seja, não é possível saber se a ascensão da modernidade no Ocidente europeu³¹¹ teria efetivamente ocorrido se outro país, que não a Inglaterra em virtude de causas casuais e aleatórias, tivesse dado o alavanque inicial do desenvolvimento industrial; junta-se a isso outro fator importante, é esse dado histórico incerto que explicaria inclusive os processos diferenciados de modernização no próprio interior da Europa. Então, como poderia se oferecer como um padrão civilizatório unívoco a partir do qual outros padrões civilizatórios pudessem ser comparados e explicados? Por último, a sugestão de que se concentre nos acontecimentos contingentes e nas estruturas estáveis, é o resultado mais específico da crítica aos grandes recuos no tempo. O autor acredita que o estudo de civilizações que datam dos dois últimos séculos³¹², recortadas em pequenos casos, a partir de algumas poucas variáveis, já cria dificuldades metodológicas suficientes para o sociólogo tentar resolvê-las e produzir um trabalho científico consistente.

Essas premissas críticas de Knöbl são ainda mais eficazes quando se volta para a análise histórica do tema da independência e revolução na América Latina³¹³. Pois, a partir do confronto com pesquisas atuais, questiona um conhecimento explicativo comumente aceito pela “comunidade científica” de sociólogos e historiadores segundo o qual não se pode comparar o acontecimento da revolução francesa e americana com

³¹¹Knöbl, 2006:501-2.

³¹²Knöbl, 2006:502.

³¹³Knöbl, 2011.

aquele que foi posto em prática pela América Latina³¹⁴. Evidentemente, que este não é o lugar para se discutir em pormenor os passos analíticos dessa tese, interessa-nos somente destacar os elementos teóricos que a nortearam, em especial, sua aposta na dimensão da cultura política como base específica de comparação entre processos, sua recusa de pressupostos teleológicos que dariam um sentido consciente e planejado a esses processos e, por conseguinte, sua defesa de que estes últimos e suas consequências no mundo possuem um traçado cravejado de ponta a ponta de contingência. Essa visada teórica inicialmente evita um costumaz ponto de partida para o estudo desses eventos históricos (revoluções francesas, americanas e latinas) de acordo com o qual o tipo de revolução desencadeado em terras latinas teria uma “natureza deficiente”³¹⁵ em comparação com os rasgos essenciais das revoluções anteriores. Mas, para esse autor, existem similitudes e diferenças entre esses processos que, quando se procede mediante uma investigação histórico-comparativo depurada de supostos essencialistas e teleológicos, pode-se perceber que nem mesmo a Revolução Francesa corresponderia à visão comumente aceita de que teria sido o resultado de um tempo ilustrado, capaz de orientar a ação de grupos revolucionários, com objetivos claramente definidos em torno da superação da sociedade tradicional e da ascensão econômica e política da burguesia. Colocar sob suspeição o ideal de plano consciente em matéria de história das sociedades parece-nos o dado mais visivelmente inteligente dessa abordagem, o que faz de imediato que, por exemplo, se possa entender o Iluminismo francês como resultante do movimento revolucionário à medida que pôde legitimar intelectualmente os anseios práticos de ruptura com o velho mundo³¹⁶. É a partir dessas novas pesquisas que Knöbl constroi seu argumento:

Resumindo as mudanças recentes dentro da historiografia sobre a Revolução francesa, parece claro que a contingência dos acontecimentos e suas consequências está mais acentuada que nunca. Isso permite realizar algumas conclusões sobre os objetivos de esboçar uma teoria geral da Revolução: se os fatos dos atores revolucionários não devem ser deduzidos de sua posição de classe, se o discurso político revolucionário segue suas próprias “regras” (que não são fáceis de decifrar) se os fatores externos contingentes (como as guerras) influem de maneira decisiva nos acontecimentos e nos

³¹⁴Knöbl, 2011:17.

³¹⁵Knöbl, 2011:17.

³¹⁶Idem, p.20.

processos, então seria impossível colocar todos os fenômenos relevantes e todos os efeitos de interação entre estes fenômenos dentro de um mesmo modelo consciente. Por isso, parece difícil realizar afirmações gerais sobre as causas (e cursos) revolucionários, o que se deveria confirmar que o mesmo sobre a história das revoluções nas Américas (Knöbl, 2011:20).

Essas assertivas se tornam ainda mais interessantes quando confrontadas com os eventos das Revoluções na América do Norte e na América Latina. Lembremos que praticamente toda a tradição de intérpretes do Brasil e da América Latina, em particular, Eisenstadt, apresenta a revolução americana como um marco de modernidade irrepetível na história, dado seu caráter emblemático de ter sido a efetivação de um projeto coletivo e racionalmente elaborado de um povo³¹⁷. Entretanto, com base nessas novas análises o caminho até o autogovernos dos colonos britânicos em terras americanas do Norte foi, fortemente, influenciado pelos acontecimentos geopolíticos mais amplos, especialmente em função das guerras entre Inglaterra, França e Espanha. A “Guerra dos Sete Anos” (1756-1763) teria produzido mudanças substanciais nas relações entre as grandes potências e destas com relação a suas colônias; algumas dessas mudanças teriam sido o esforço de centralização política da Inglaterra e, em consequência, a diminuição do autogoverno da colônia americana. Diga-se de passagem, a configuração desse autogoverno inicial possibilitado pelo governo inglês não resultou de uma tomada de decisão advinda de um plano político interno desse governo, mas de considerações históricas específicas como, por exemplo, o conflito violento entre indígenas e ingleses bem como a guerra civil que debilitaram profundamente a força impositiva desse país.

Com a “Guerra de Sete Anos”, todavia, tem-se outro contexto para a Revolução americana. A necessidade política de centralização, colocada pelos acontecimentos da guerra, produziram consequências econômicas importantes na relação com os colonos: o controle britânico sobre o comércio colonial foi acompanhado pela suspensão do autogoverno e dos direitos fiscais das “assembléias” coloniais³¹⁸. Essas medidas políticas fizeram com que se criasse, entre os membros dessas assembléias variadas, uma identidade comum conduzida por interesses semelhantes. Disso decorreram os conflitos entre britânicos e colonos cujo resultado foi a Declaração Americana de

³¹⁷“(…) a separação com o Império britânico não foi algo premeditado. Na verdade se deu uma radicalização dos atores decisivos quando emergiu um conflito sobre as liberdades britânicas e os colonos viram a si mesmos como destinatários de todos esses direitos” (Knöbl, 2011:25).

³¹⁸Knöbl, 2011:24.

Independência de julho de 1776, constituindo um Estado, mas ainda não poderia ser considerado Estado Nação tal como foi comumente compreendido nos estudos históricos e sociológicos anteriores. Ou seja, os caminhos que levaram ao tão “sonhado” Estado Nação dos EUA passaram por uma série de eventos internos, primordialmente, pela guerra civil estadunidense dos anos de 1861-1865 até alcançar o patamar da identidade política do Estado e da Nação³¹⁹. Por conseguinte, não se tratou de um acontecimento histórico levado a cabo pelo poder da classe burguesa cujo estatuto desse poder poderia ser visualizado na organização consciente de uma “revolução social” nem tão pouco de indivíduos autogovernados conduzidos pela “mão invisível” da racionalidade em vista do bem-estar revolucionário da humanidade. De maneira que, a pretensão de compreender seres humanos, tanto como grupos com interesses e ideais, racional e coletivamente partilhados, ou como unidades atômicas portando igualmente interesses e ideais racionais, como agentes mobilizadores da história e de suas transformações estruturais ganha aqui um de seus mais consistentes tratamentos críticos.

Sendo assim, a ideia compartilhada por grande parte da historiografia marxista como também pelas teorias sociológicas da modernização e até mesmo pelas perspectivas das modernidades múltiplas de que a Europa francesa e a América estadunidense teriam desenvolvido um processo inevitável até a modernização de suas instituições e de suas condutas práticas perde substancialmente sua força. O que se mostra como inevitável, na verdade, é a reconstrução crítica da experiência revolucionária da América espanhola a partir de premissas analíticas semelhantes³²⁰ aquelas que informaram o estudo das revoluções francesa e americana, ou seja: a “estabilidade das estruturas imperiais (...) e a identidade e o comportamento dos atores individuais e coletivos envolvidos” (Knöbl, 2011:28). Uma das diferenças importantes entre o processo revolucionário espanhol e americano do Norte estriba-se na ausência de instituições de autogoverno municipais face ao poder das cidades e dos governadores reais que caracterizaram o segundo. Essa diferença teve implicações importantes sobre uma clara identificação inicial dos indivíduos com a monarquia na Espanha que não aconteceu nos EUA. Ou seja, não existia um inimigo claro contra o qual os espanhóis

³¹⁹Knöbl, 2011:26.

³²⁰“Essa interpretação está principalmente dirigida contra os enfoques (...) que têm enfatizado, seja os supostos pilares medievais e escolásticos das normas espanholas ou as persistentes tradições centralistas na Espanha que somente se realizaram plenamente na América Latina. Tais classificações estão sujeitas, não somente ao perigo de enfatizar demasiadamente as diferenças entre o Império colonial espanhol e o aparentemente ‘moderno’ Império britânico, senão também convidam a mal-entendidos a respeito das mudanças no exercício do poder e suas formas de legitimação” (Knöbl, 2011:28-9).

poderiam se rebelar. E, ao contrário da situação da Inglaterra que venceu a Guerra dos Sete Anos, a Espanha governada pelos Bourbons teve que implantar uma “modernização defensiva”³²¹ a exemplo da acentuação do livre comércio e a implantação de ideias constitucionais, na tentativa de estabilização do governo colonial. Entretanto, a invasão napoleônica e a derrocada da monarquia dos Bourbons produziram reações revolucionárias imediatas³²² que, semelhantemente ao modo americano, não existia a intenção conscientemente orientada de instaurar uma esfera pública e um Estado nação, mas uma forma de Estado capaz de substituir o colapso do Império espanhol.

Com a reconstrução rápida desse estudo histórico-sociológico, pudemos perceber os problemas decorrentes do “uso” dominante de certo conceito de modernidade e de civilização. Ou seja, aquele que pressupõe uma linha de evolução de determinadas experiências modernizantes a partir da qual outras experiências seriam comparativamente desviantes e que produziriam resultados inevitáveis bem como conduzidos de maneira consciente, resulta apenas em interpretações teóricas essencialistas e práticas político-sociais supostamente “naturalizadas”. O “uso” teórico do qual partimos, em primeiro lugar, compartilha largamente a análise crítica empreendida por Knöbl no passo em que acredita que todos os casos históricos de efetivação de modernidade e de civilização - independentemente se se trata do caso singular da França, Alemanha, Brasil, Japão, México, etc. -, são de ponta a ponta cravejados de acontecimentos inesperados e contingentes, de giros e retornos, que contradizem frontalmente os achados teleológicos das teorias sociológicas em voga. Em segundo lugar, corroboramos também a premissa analítica da cultura política como uma das principais configurações caracterizadoras do processo civilizatório dos giros modernizantes; isto é, a cultura política é aqui considerada uma variável teórica e uma configuração prática conformadora dos tipos ideais singulares de modernidade, dos usos diversos da perspectiva civilizatória de modernidade; por último, entendemos que, partir dessa cultura política, impõe-nos uma compreensão ética do conceito de modernidade civilizacional que não aparece em Knöbl. No entanto aqui, ética não tem seu sentido

³²¹Esse é um dado muito importante nesse estudo porque questiona frontalmente a conclusão normalmente aceita de que a colonização espanhola era caracterizada por seu autoritarismo e absolutismo em face do mundo liberal e progressista da colônia americana do Norte (Knöbl, 2011:34). Inclusive, a grande maioria dos autores brasileiros parte dessa assertiva para comparar o tipo de colonização realizado por Portugal e Espanha e o tipo realizado pela Inglaterra e França.

³²²Idem, pp.31-2.

mais usual enquanto um conjunto de regras ou sistematização de uma moral; mas significa, de um lado, tal como Weber entendeu o ethos da vida do puritano ou a prática cotidiana orientada por valores, de outro, a formação de conflitos políticos e lutas culturais por interesses e ideais que dão ensejo, invariavelmente, às transformações ocorridas em todos os contornos e entornos das sociedades modernas.

O próximo capítulo se deterá na investigação dessa relação entre ética e civilização, principalmente no âmbito da civilização moderna. Para tanto, proceder-se-á a um recorte entre os autores estudados nos capítulos precedentes aqueles que, em nosso entender, de maneira mais consistente estabeleceram essa relação e produziram concepções capazes de vislumbrar essa relação em sociedades atuais. Esse recorte entendeu que certos elementos da teoria de Weber e de Arendt podem nos ser bastante úteis, além, principalmente de Foucault que dispõe das melhores e mais fecundas análises sobre os jogos do poder e os jogos de resistência, a partir dos quais se evidenciam as formas atuais de constituição da liberdade e da ética. Para contrabalancear a discussão com Foucault, deter-nos-emos na concepção de Bruno Latour sobre modernidade e de sua relação com o mundo da política e da ética, entendemos ser uma das mais pungentes e revolucionárias concepções que se têm notícia até agora.

QUARTO CAPÍTULO:

A DESCONSTRUÇÃO/DESNATURALIZAÇÃO DA MODERNIDADE E AS PRÁTICAS CIVILIZATÓRIAS

1.Introdução ao capítulo; 2. Racionalização e prática civilizatória; 3. Prática civilizatória como ação política; 4. O pensamento do novo e o funcionamento “real” das sociedades atuais: a recusa da explicação racionalizante; 5. Possibilidades efetivas de prática civilizatória: a desnaturalização científica e política da modernidade; 6. Elementos basilares da desnaturalização da modernidade: construcionismo e relações de poder; 7. A diferença que faz a diferença da ANT: o interesse pela análise de possibilidades da convivência comum; 8. Recapitulação das hipóteses da tese em curso; 9. A proposição política de uma vida em comum: a atualização de práticas civilizatórias; 10. O que existe de ético nas práticas civilizatórias? Lutas cotidianas e ações de resistência; 11. A decisão pelo acontecimento crítico da modernidade; 12. Práticas civilizatórias como a prática do cuidado de si/cuidado com ou outros, governo de si/governo dos outros; 13. As práticas civilizatórias e o acontecimento crítico da Aufklärung; 14. Práticas civilizatórias: inquietação diante das estruturas vigentes; 15. Para finalizar: reencontros teóricos.

1. Introdução ao capítulo

Bruno Latour em um “diálogo por um mundo comum”³²³ no qual conversa com cientistas e filósofos, dentre os quais, Peter Sloterdijk, Isabelle Stengers e Philippe Descola traduz exatamente o que se pretende analisar nesse capítulo: “Minha questão é saber se uma troca é possível nessa nova assembleia na qual não se possa perguntar ‘Você é racional ou irracional?’, mas ‘Hei você, como você faz isso?’, ou ainda ‘Como você o fez?’” (2000:155). Essa troca solicitada por Latour deixa para trás não apenas o uso solene e formal da linguagem, mas principalmente, os modos modernos e pós-modernos de conceber o viver junto nas sociedades atuais, pois pressupõe a construção cotidiana de práticas, sempre passíveis de serem refeitas. Ora, o termo prática no qual compreende toda sorte de acontecimento e de modos de ser (político, cultural, científico, social, etc.) é outro nome para o que temos denominado lutas, conflitos, resistências divisadas nos âmbitos espaciais e temporais das sociedades atuais e que acreditamos ser suas marcas civilizatórias. Posto que, para ser uma prática ou para existir enquanto prática não se pressupõe, nem mesmo enquanto condição de possibilidade, o estabelecimento de qualquer nível de consenso ou de reconhecimento do outro como igual nisso ou naquilo que se queira universal, mas a manutenção da diferença e do dissenso no fazer em que se cultiva e se exige o outro. Na medida em que

³²³Latour, 2000.

essas práticas pressupõem o outro em todo seu desenrolar-se efetivo podemos caracterizá-las como condutas éticas ou como ethos ou ainda como práticas civilizatórias. Essa hipótese de análise, sucessivamente repetida e indiretamente discutida nos capítulos anteriores, receberá nesse capítulo uma atenção mais demorada a partir da reconstrução de alguns elementos das concepções de modernidade de Foucault e Latour, mediante os quais recortaremos as posições diferenciadas e algumas vezes incompatíveis desses autores diante da pergunta: é possível falar em práticas civilizatórias nas sociedades atuais?

Quando selecionamos esses autores para a discussão desse tema no qual se destacam as possibilidades efetivas de práticas civilizatórias, deixamos de fora muitos autores que contribuíram enormemente na discussão, inclusive alguns dos quais analisamos em capítulos anteriores. Entretanto, a questão específica nesse capítulo exige que consideremos uma concepção de prática civilizatória afinada com uma crítica consistente da modernidade, primordialmente, que desnaturalize os invólucros racionalistas da modernidade e da civilização para que possamos arrematá-las em seus diversos sentidos e dimensões. Podemos rapidamente exemplificar um desses invólucros com a versão trágica e inescapável da racionalização instrumental que teria impedido os seres humanos agentes da modernidade desenvolvida de controlarem suas ações e suas criações (as instituições, o mundo da técnica, a ação política, etc.). Essa concepção de modernidade³²⁴, embora se pretenda crítica, resulta de certa percepção iluminista de mundo na qual a racionalidade, para o bem ou para o mal, ocupa o centro de sua órbita: seja abandonando suas bases éticas, seja carregando a heteronomia visceral do mundo, seja elaborando o projeto de emancipação geral da humanidade. De qualquer sorte, os teóricos da modernidade não economizaram tinta no trabalho que Bruno Latour chama, de maneira muito acertada, de trabalho de purificação, pois, de

³²⁴Ivan Domingues resume bem essa concepção comum de modernidade dos modernos, quando escreve que: “Nesse quadro cambaleante, desenhado no curso de um processo longo e sinuoso em que partimos do olhar otimista de Bacon, de Descartes e dos iluministas, passando pelo olhar crítico, porém ambivalente, de Marx, até chegarmos ao olhar pessimista de Adorno, constatamos, no entanto, um ponto em comum entre eles, o qual gostaríamos de ressaltar. O ponto é que todos eles, em maior ou menor grau, seja para combater, seja para endossar ou apoiar, falam da ciência e da técnica a partir de um mesmo lugar ou ponto de vista e com base no mesmo parâmetro: o lugar é o homem e o ponto de vista, o homem; o parâmetro é a ciência e a técnica como instrumento e meio de poder, e, como tal, vinculada ao homem e a suas ações, seja para libertá-lo e oferecer-lhe um nova morada, seja para manipulá-lo e sujeitá-lo. Tal lugar do homem e tal parâmetro de instrumento estão claramente presentes até mesmo em Adorno que, apesar de seu viés hipercrítico e de falar o tempo todo de enfeitiçamento e de manipulação, pressupõe, entretanto, que a ciência e a técnica estão a serviço de uma parcela da humanidade, que há um feiticeiro que produz e controla o feitiço (o homem) e que a ciência e a técnica são um objeto ou instrumento à disposição dos homens” (2004:162).

fato, os modernos quiseram a todo custo separar a racionalidade do convívio com os outros e, mesmo quando esse convívio parecia um dado ontologicamente inegável, seu resultado era negativo sob as circunstâncias da demanda da liberdade humana.

Muitos autores, dentre os quais, Weber, Adorno, Arendt, Habermas, Freud, fizeram desse trabalho um dos principais objetivos de suas preocupações teóricas e práticas. Mas, certamente, sob modos e gradações muito diferenciadas. Tais modos e gradações refletem muito da contribuição peculiar que, de qualquer sorte, esses autores puderam dá ao estudo sociológico e filosófico da modernidade, mais especificamente, ao estudo das alternativas civilizatórias que se colocam para os seres humanos da modernidade atual. Em capítulos anteriores estivemos tão interessados em ressaltar a filiação desses pensadores com a compreensão moderna da modernidade, ou seja, de como estavam engajados no discurso da racionalidade e de sua perda trágica na modernidade temporã que não cuidamos devidamente de apresentar, mesmo que em linhas rápidas, seus posicionamentos sobre a possibilidade de pensar as sociedades sob o registro da prática civilizatória. Ainda que não seja possível corrigir completamente essa injustiça analítica, tentaremos recortar as posições de dois desses autores que, em nosso entender, marcam pontos de partida diferenciados para pensar a modernidade, embora não representem visões rigorosamente díspares sobre o diagnóstico de seu tempo e sobre propostas alternativas a esse diagnóstico.

2. Racionalização e prática civilizatória

Esses autores são Max Weber e Hannah Arendt. Autores que, além de tudo isso, desenvolveram um conceito importante de ética civilizatória, em grande parte muito próximo da concepção que percebemos em ação nos textos de Foucault e Latour. Mas serão aqui retomados de maneira muito rápida porque sua filiação à concepção moderna de modernidade impede que figurem como teóricos-chaves nessa reflexão crítica sobre a possibilidade da existência de um ethos civilizatório nas sociedades atuais. Mas, também, porque suas complexas teóricas de ética como ethos, ação, prática civilizatória escapam ao fôlego curto dessa pequena revisão analítica que, inclusive, já foram discutidas no primeiro capítulo; essencialmente, o conceito de ação política de Arendt. Em vista disso, passaremos ainda mais rapidamente por suas formulações que por aquelas desenvolvidas por Weber.

Comecemos então com uma pergunta: por que consideramos que esses pensadores também desenvolveram o conceito de modernidade sob o registro da prática civilizatória? Weber e Arendt compartilharam o interesse pela compreensão teórica e histórica da modernidade. Com Weber, duas formas contraditórias de compreensão convivem lado a lado: certa pressuposição teleológica da história ínsita na sua teoria da racionalização geral e ampla do mundo cujo lugar de nascença seria a Europa dos séculos XVI e XVII; e uma perspectiva nominalista da história segundo a qual os acontecimentos são construções práticas, situadas e contingentes, indiferentes a planos evolucionistas. Um dos casos mais emblemáticos dessas formas de compreensão histórica é, certamente, sua análise da emergência da democratização não-legítima (entendida em termos de conquista da liberdade) nas cidades do Ocidente medievo, para a qual uma série de eventos não-planejados tornou possível: crise na forma de estratificação social característica do feudalismo e a configuração da cidade como local de mercado que oferecia condições propícias para se adquirir rendimentos com o artesanato e o comércio, de maneira que os senhores utilizavam seus escravos como fontes de renda, e não de trabalho. Isso possibilitou, de um lado, o êxodo rural para as cidades, de outro, que o escravo ou o não liberto resgatasse sua liberdade, tornando-se, inclusive pequeno burguês afortunado, pois, “o ar da cidade torna livre”; era o adágio que circulava nos quatros cantos das cidades e mantinha-se como uma das mais importantes motivações para as ações dos cidadãos. O que estava em jogo nessas circunstâncias históricas era a constituição de uma nova prática cultural e política na qual os indivíduos da cidade de alguma maneira se encontram num coletivo social que reclama para si mesmo a autonomia e a cidadania democrática, ainda que não legitimada institucionalmente. Para Weber: “A burguesia urbana rompia, deste modo, por usurpação – e isso consiste uma enorme inovação, totalmente revolucionária, das cidades medievais do ocidente frente às demais-, com o direito senhorial” (2002:957). O caráter revolucionário aqui em destaque resulta dos arranjos contingentes que desenharam uma prática dos habitantes da cidade do medievo diferenciada daquela que estava estruturada nos seus padrões políticos instituídos.

Outro caso ainda mais emblemático seria aquele desenvolvido a partir do estudo da constituição da modernidade, ou seja, dos elementos múltiplos que foram responsáveis por sua emergência: a configuração do modo de vida prática da comunidade calvinista que, não-intencionalmente, teria favorecido o surgimento de

ordens sociais modernas, particularmente, o capitalismo e a ciência. Mas essas práticas culturais e políticas, desentranhadas pelos cidadãos da democracia não-legítima do medievo e pelos indivíduos da comunidade religiosa da modernidade nascente, não poderiam ser mais diferentes, pois, se os primeiros constituíram uma prática revolucionária, no sentido em que produziram um levante contra os padrões de vida socialmente instituídos sem, contudo, alterar sua estruturação vigente; os segundos definiram, a partir de uma série de acontecimentos e contextos específicos bem como a partir de um do processo de racionalização em curso no Ocidental, um determinado modelo de vida religiosa que desencadeou consequências imprevistas, mas em todo caso, fundamentais para alavancar o processo de modernidade no Ocidente-europeu e no mundo. Essa expressão “consequências imprevistas”, segundo nos ajuda entender Schluchter (1990:237), não tem nenhuma referência na compreensão de história teleguiada de Marx do “18 Brumário” a qual pressupunha que os homens fazem a história, mas sob condições que não escolheram. Na perspectiva weberiana, o processo histórico em direção à modernidade racional não é o resultado de sujeitos agentes e suas boas ou más intenções, mas ocorreu principalmente em virtude da configuração de certo ethos de vida prático-religiosa compatível com a modernidade nascente. Mas que, quando plenamente desenvolvida, essa modernidade e seus arranjos instrumentais abandonam essa base moral que, indiretamente, lhe forneceu estímulo e legitimação.

O que se pretende marcar aqui é a natureza da concepção weberiana de história e, portanto, da história da civilização moderno-ocidental como aquela que, de um lado, resulta do alinhamento de circunstâncias e modos de vida específicos; de outro, como o resultado do destino quase inelutável do processo de racionalização. Ou seja, Weber afasta praticamente todos os dados das filosofias da história (sujeito agente, referente histórico, intenção, etc.), mas mantém intacta a noção de racionalização moderna como destino de todas as formas de vida social e individual. E essa racionalização como destinação dos seres humanos modernos pressupõe uma visada negativa do projeto moderno, uma vez que acredita que o tipo de racionalidade que se tornou plenamente atuante foi o tipo instrumental; sendo este responsável pelo desaparecimento da base ética da esfera de vida pública e privada dos indivíduos modernos. Por que isso aconteceu? Porque a racionalização como um destino impõe que vivamos sob as condições de nossa época e sob suas premissas que, pelo menos do ponto de vista coletivo, são inexoráveis.

Já conhecemos essa compreensão weberiana de modernidade em que a razão aparece em sua versão trágica na medida em que submeteu aos seus critérios instrumentais, as aceções valorativas e as potencialidades criativas dos seres humanos que vivem sob sua égide. O que teria restado do projeto das luzes, no entender de Weber, é a constituição do tipo de liberdade positiva que nada teria a ver com o tipo mais humano e ético da liberdade da autodeterminação³²⁵ – lembremos que em outro momento associamos esse conceito weberiano ao conceito de liberdade do romantismo alemão. Weber acredita que diante do quadro geral da modernidade e de seus sistemas sociais, restaria ainda a possibilidade, para aqueles que dispõem de algumas virtudes éticas (honestidade, coragem e responsabilidade, excessivamente), de assumir uma atitude orientada por valores éticos e pelo conhecimento autônomo do mundo, sem se deixar levar por quaisquer outras visões que não sejam suas próprias. Essa liberdade que reclama para si uma vida organizada em torno de uma prática ética comparece nos textos weberianos, em particular nos ensaios sobre “A vocação do cientista e do político” e no ensaio sobre “Parlamento e governo na Alemanha reformada”, no sentido oposto da liberdade requerida pelos teóricos do liberalismo. Pois, esta última adentrou o funcionamento das burocracias estatais e econômicas servindo-lhes apenas de esteio para a defesa de seus interesses específicos, caracterizando-se, assim, por ser apenas uma liberdade formal e funcional. A liberdade da autodeterminação, ao contrário, não é uma liberdade formalmente instituída, regulamentada em leis e regras gerais, mas um modo de vida ético desenvolvido a partir de certa disposição pessoal, certa disciplina interna, certa atitude diante do conhecimento das condições e chances da existência factual que possibilitam a reconfiguração de toda uma vida.

Quando Weber define dessa maneira esse tipo de liberdade, que em outros momentos chamou de “liberdade de movimento”, não podemos ignorar o quanto esteve atento às possibilidades efetivas de existência civilizatória nas condições da modernidade plenamente desenvolvida. Além disso, não podemos deixar de notar o quanto isso é significativo dentro do contexto de seu pensamento porque até mesmo Foucault, que praticamente não se referiu a Weber em seus textos, pôde escrever que a questão fundamental da modernidade “O que somos hoje?”³²⁶ reuniria vários autores, além dele mesmo, também Kant, Max Weber, a Escola de Frankfurt. Ou seja, essa não

³²⁵Heinrich, 1990:244.

³²⁶Foucault, 2010:301-Vol.V.

era uma simples questão, mas o “campo de reflexão histórica de nós mesmos”, o que inclusive escapava aos limites dos textos e pensamentos, posto que buscava definir o que somos e em que podemos nos tornar nesse tempo que é o nosso. Weber reflete sobre essa demanda histórica da modernidade entendendo-a como uma destinação que, em todo caso, se abre eventualmente para a atitude de tomada de decisão e de autocontrole da própria existência individual. Existe uma passagem de seu ensaio sobre “O sentido da ‘neutralidade axiológica’” que consideramos a mais emblemática disso porque nos convida a pensar nessa atitude como uma luta que cada indivíduo moderno pode tomar para si mesmo, desde que desfrute das possibilidades internas:

A superficialidade da “vida cotidiana”, no sentido mais próprio da palavra, consiste precisamente no fato de que o homem que nela vive imerso não toma consciência – e nem quer fazê-lo – desta mescla, condicionada, em parte, psicologicamente, e, em parte, pragmaticamente, por valores inconciliáveis, nem tampouco toma consciência – e nem quer tomar – do fato de que ele evita a opção entre “Deus” e “Demônio” e sua própria decisão última com referência a qual dos valores em conflito ele mesmo está sendo regido e em que medida. O fruto da árvore do conhecimento, inevitável, mesmo que seja incômodo para a comodidade humana, não consiste em outra coisa que não o fato de ter quer saber da existência daquelas oposições, e, portanto, de ter que ver que toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcorrer como um fenômeno puramente natural, mas pretende ser conduzido conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas em virtude das quais a alma, assim como em Platão, escolhe seu próprio destino – isto é, o sentido do seu fazer e de seu acontecer (Weber, 2001:374).

Ou seja, aqueles indivíduos que desfrutam das virtudes éticas da coragem, responsabilidade, ética, senso de proporção e paixão podem, se assim o quiserem, tomar as rédeas da própria vida e escapar às condições modernas da servidão. Com isso, Weber deixa claro que não se tratam de alternativas passíveis de serem atualizadas no mundo moderno atual por todo e qualquer indivíduo, pois, essas não são alternativas regulamentadas nem no registro da política e nem muito menos no registro mais amplo da sociedade, mas práticas de uns poucos. Alguns intérpretes de Weber esforçaram-se

para encontrar nessa proposta um sentido generalizante ou pelo menos que não a limite a certo grupo, elite ou aristocracia. Particularmente Dieter Heinrich³²⁷, lembra-nos que esse conceito de prática liga-se à ideia de personalidade. Esta não tem sua origem de nascença, não é o resultado do pertencimento a um estamento ou classe social, e nem mesmo se conquista mediante aprendizado; mas caracteriza a atitude de dedicar-se apaixonadamente a uma causa, que, em última instância, o indivíduo não a produziu ou a escolheu sozinho, uma vez que as causas para as quais se luta estão inscritas na dimensão cultural dos valores.

Mais uma vez, todavia, devemos ressaltar a compreensão weberiana da racionalização moderna como destino inelutável da humanidade que teria invadido todas as dimensões da vida, inclusive a dimensão da produção geral de valores. Essa condição moderna que Claus Offe³²⁸ acertadamente chama de “fatalismo metódico” é reconhecível, inclusive, nessa passagem quando Weber nos fala sobre a existência do conflito de valores irreconciliáveis. Assim, as perguntas inevitavelmente se colocam: Não seria esperar demais do indivíduo moderno que se decida por valores caracteristicamente éticos em meio a todos os outros que estão também no mundo? Como reconhecer a melhor causa a seguir se as causas incivilizatórias convivem indistintamente com as causas civilizatórias? Pode-se dizer, ao menos de passagem, que à medida que os valores das instituições modernas regulamentam, determinantemente, a vida dos indivíduos, assumem uma tendência muito mais açambarcadora do que aqueles que orientam as práticas voltadas à coletividade, à ascese produtiva, à liberdade da autodeterminação, pois estes não têm caráter normativo, não se impõem a todos indistintamente como acontece com os primeiros. Por isso, Heinrich reconhecerá que: “Pode ser, no entanto, que de fato Weber tenha proposto sua ética como teoria de um modo de viver de minorias” (1990:254).

É verdade que a ética, talvez com exceção da ética que caracterizou e caracteriza o cristianismo, não se constitua como parâmetro médio das condutas em geral. Isto é, não caracteriza um sistema de normas que seja seguido por todos, indiferentemente às condições prévias ou a contextos culturais ou ainda ao esforço individual de conquista. A prática ética, podemos concordar com Heinrich, não é “um comportamento médio provável”, mesmo porque escapa a possibilidade de ser regulamentada desde fora, mas

³²⁷Heinrich, 1990:249.

³²⁸Clauss Offe, 1990.

também de ser autoregulamentada desde dentro como queria Kant. Com isso, também concordamos que a proposta de Weber não pode ser confundida com o tipo de ética de elites de Nietzsche³²⁹, uma vez que pressupõe comprometimento com causas culturalmente constituídas, e não resvala numa atitude de autoafirmação pessoal. Em Weber, de fato, é possível apreender a ética como prática de vida, ou seja, como um posicionar-se que reclama certo ‘cuidado de si’ que não deixa de ser “cuidado com outro” à medida que atende, de maneira resoluta e consciente, às demandas civilizatórias de seu tempo. Por exemplo, no ensaio “A Ciência como Vocação”, Weber acreditava que existiam dois caminhos a seguir diante do factum do desencantamento científico: um deles seria deixar-se levar por suas condições estruturais de supressão do sentido do mundo; e outro que, mediante a consciência de seus limites internos, poder-se-ia usar seu profundo conhecimento dos fatos e dos meios de ação como alicerces de uma prática ética consciente. Pode-se apontar outro exemplo ainda mais emblemático da possibilidade de se efetivar essa prática quando Weber sugere que a estrutura burocraticamente organizada da política moderna³³⁰ possa ser usada a favor da seleção de indivíduos realmente compromissados com um projeto político coletivo e com a criação de novos valores que redirecione o sentido da política. Tanto lá como cá encontramos essa concepção de prática ética weberiana ligada às condições instrumentais da vida moderna. Ou seja, Weber mantém que os indivíduos modernos são condicionados por um destino que não mais controla, mas, em todo caso, esses indivíduos podem usar a seu favor os elementos racionais que compõem esse destino.

Ainda que as situações de realização da prática ética descortinada por Weber sejam, evidentemente, de curto alcance, podendo-se inclusive dizer que nada, em termos amplos e coletivos, se pode esperar de tal alternativa à modernidade instrumental, desejamos registrar a sutileza de sua compreensão de ética e de civilização visível na ideia de que se dão num registro genuinamente prático. Isto é, seu espaço de operação não é da alçada exclusiva da racionalidade, e nem tão pouco acontece como resultado de um processo que seja externo a sua própria constituição efetiva: é uma prática cotidianamente construída. Isso realmente parece-nos importante de notar porque essa concepção aparece em meio à outra concepção mais conhecida e dominante na obra de Weber - que tem a função metaforicamente elaborada de alinhar e arremate da história

³²⁹Heinrich, 1990:252.

³³⁰Para entender as condições de instrumentalidade das instituições políticas modernas, ver: Weber, 1993.

das sociedades moderno-ocidentais -, segundo a qual a racionalização moderna teria destruído as possibilidades efetivas de práticas éticas, tanto em sentido individual quanto coletivo. E, por isso mesmo, não seria possível pensar em alternativas de vida ética fora dos parâmetros racionais, ou seja, Weber mantém muito bem separados os registros da racionalidade moderna, apenas ressalta que seria possível usar a estrutura do tipo instrumental a favor da emergência de ações livres. Porque, de qualquer maneira, sua emergência está diretamente ligada às condições da própria modernidade: o pressuposto da consciência, da ação orientada racionalmente, da demanda pelo controle da vida, a separação entre sujeito e objeto. Weber, assim, não escapa ao que Luhmann³³¹ chamaria de semântica própria à modernidade.

3. Prática civilizatória como ação política

Acreditamos que mais do que qualquer outro pensador de sua época Hannah Arendt colocou como tarefa essencial da filosofia (e de sua filosofia em particular) o questionamento sobre seu tempo e sobre alternativas práticas aos grandes problemas que apresentava. Lembremos que o tempo de Hannah Arendt, em grande parte das esferas de atuação humana, alcançou altos patamares de complexidade e caracterizou-se por decisivos eventos históricos sem par em qualquer outro momento mais longínquo da história do Ocidente: já não se divisava apenas as consequências político-sociais da Primeira Guerra Mundial e o processo de instauração do regime socialista na URSS, no campo da política e nem tão pouco se limitava a necessária separação entre ciência moderna e ética como condição de se fazer o trabalho científico com honestidade intelectual, no campo do conhecimento; que caracterizaram o tempo de Weber. Se esses acontecimentos já teriam insuflado Weber a pensar que a ação ético-civilizatória, pensada em seus termos coletivos e institucionais, teria desaparecido da cena política de seu tempo, aqueles que desencadearam os tipos modernos de totalitarismo (o nacional-socialismo alemão e o comunismo russo) e a II Guerra Mundial levaram Arendt a constatar que a atitude de lançar mão da racionalidade instrumental-estratégica para a conquista de supostos fins civilizados caracterizou todos os tipos de política moderna, desde os totalitarismos, com o uso de meios tecnológicos de violência³³², até as democracias liberais nas quais o espaço público se transformou em mero espaço de trocas e interesses econômicos.

³³¹Luhmann, 2007.

³³²Arendt, 1989;

Na perspectiva da pensadora, muitas causas concorreram para a perda do político em circunstâncias modernas. No aspecto essencialmente histórico-político, destacam-se a derrocada do Estado de Bem-Estar³³³ que, posterior a I Guerra, não mais consegue conferir direitos iguais para todos; aliado a isso, os anseios de algumas nações europeias de expansão imperialista³³⁴ de seus territórios e da consequente desagregação cultural e política de vários lugares em torno do globo; e, por fim, a ampliação da burocratização da administração pública e dos partidos políticos, responsável pela redução da função da política ao gerenciamento da satisfação das necessidades materiais. Sloterdijk coloca esse acontecimento em termos muito mais pungentes que Arendt quando afirma que os Estados modernos tomaram como sua função principal a “democratização do luxo”. Esses acontecimentos engendraram condições de existência, no plano filosófico-político, insustentáveis, particularmente, o isolamento atomista sob o aglomerado da massa que impossibilitava a integração numa coletividade³³⁵ e, conseqüentemente, operava-se a perda de contato com o mundo. Lembremos que as referências filosóficas de Hannah Arendt são, em grande parte, fenomenológicas, então essa perda do mundo ganha um significado muito importante na sua argumentação, pois mundo, tal como entende, é o lugar que sobrevive ao ciclo da natalidade e da mortalidade das gerações bem como é o lugar no qual se pode transcender a mortalidade por meio da memória e das narrativas históricas³³⁶. Vale a pena conferir uma passagem em “A Condição Humana” em que elabora o conceito de mundo como durabilidade:

É esta durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que a produziram e as utilizam, a “objetividade” que as faz resistir, “obstar e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades de seus fabricantes e usuários. Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode cruzar o mesmo rio – os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa (Arendt, 1997:150).

³³³ Arendt, 1989:300.

³³⁴ Arendt, 1989:155.

³³⁵ A massa é aquele aglomerado de pessoas que “não se integra numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores” (Arendt, 1989:361).

³³⁶ Duarte, 2011:257.

Essa perda moderna do mundo, no entender de Hannah Arendt, é o resultado de um longo processo histórico de inversão das condições humanas que, em linhas excessivamente generalistas, encontrou nos gregos antigos o privilégio da ação política como aquela que produz e cuida do mundo por meio da palavra (logos) – tal como entendia Aristóteles, o homem é *zoon politikón* e *zoon lógon ékhon* –, em detrimento do trabalho orientado para a reprodução biológica e material da vida, mas desde que os medievais começaram a considerar o homem um animal *rationale*, os primeiros modernos conceberam-no como *homo laborans* até que aqueles que vivenciaram o século XIX excederam essa caracterização para o *homo faber*³³⁷; produziu-se o primado da atividade do labor e do trabalho à custa da perda de significação da práxis política. Entretanto, não se tratou de uma inversão pura e simplesmente em que cada termo invertido manteve, intactos, seus caracteres próprios, mas uma investida da *poiesis* na caracterização da práxis, ou seja, a práxis moderna da política organizou-se em torno de premissas da *poiesis*.

Se lembrarmos que, para Hannah Arendt, diferentemente das atividades do labor e do trabalho (*poiesis*) a práxis somente se realiza na relação com o outro, no espaço público e visível da coletividade, indiferente ao emprego instrumental de meios e fins, assim como indiferente às necessidades de outras esferas de atuação (economia, moral, etc.). A genuína práxis política não é orientada pela lógica instrumental, ainda que toda a modernidade tenha requerido essa ligação e ainda que efetivamente a política tenha sido usada como meio para a consecução de outros interesses que não aquele que a define decididamente: a de ser “algo em si mesma”, sem referentes outros que não a própria atividade de voltar-se ao outro, cuidar do outro e, possivelmente, destacar-se em sua individualidade³³⁸.

Embora Arendt reconheça que essa pura atividade da interação tenha sofrido o impacto profundo da centralidade da racionalidade moderna, engendrando a perda do político, a perda do mundo e a perda da liberdade – fenômenos inextricavelmente ligados –, recusa a posição teórica daqueles que concebem a política ligada à lógica da racionalidade instrumental. Dentre esses teóricos, Weber e Habermas, que acreditam que em tempos contemporâneos não seria possível defender tal conceito de política como um fim em si mesmo porque, no caso de Weber, a sobreposição das lógicas

³³⁷Arendt, 1997: 95.

³³⁸Para Arendt: “A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas” (2009:24).

(valorativa e instrumental) já aconteceu e não seria possível parar esse processo; no caso de Habermas, que também compartilha do fenômeno atual da colonização do mundo da vida, defende que a práxis política use a seu favor a lógica própria à racionalidade sistêmica. Mas quando esses autores operam com esse conceito de política destituem a política de seu fim em si mesmo, mas principalmente impedem que se compreenda a política como práxis, aqui entendida como algo que se elabora no cotidiano, na dimensão própria às contingências dos espaços públicos, no puro acontecer da imprevisibilidade e visibilidade da dimensão coletiva em que se avizinha com os outros, ou seja, a política perde seu caráter ético. Pois passa a manejar os instrumentos estratégicos, cujas consequências Arendt discute largamente na produção da violência dos totalitarismos e das democracias liberais, bem como se funde com os interesses econômicos e sociais gerando a situação de atuar meramente como agenciador do consumo³³⁹.

Hannah Arendt, dessa maneira, leva ao extremo a separação entre o que se concebe como valor, ética e ethos do que se concebe como meios, instrumentos e estratégias de ação política; mesmo no contexto atual no qual, a própria autora reconhece, os termos se inverteram. Isso é um dado interessante do pensamento de Arendt porque seu conceito de política, profundamente estribado na sua leitura do mundo greco-romano antigo, despoja-se claramente desses condicionantes racionalistas à medida que pressupõe uma mistura de múltiplos elementos: contingências, acasos, ética, razão, criação, público, individualidade, etc. Ou seja, seu conceito não se prende à constituição do projeto da modernidade, não pressupondo, por exemplo, que a maioria possa abandonar sua natureza egoísta em nome de uma suposta razão universal, nem que o político esteja reduzido a um Estado soberano e nem tão pouco que se consagre como aquele que assegura a liberdade em leis. A importância que tem, em nosso entender, sua compreensão de política é que se oferece como o lugar da construção da liberdade, do recomeço de novas possibilidades, da espera de milagres. É nesse sentido que escreve: “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que,

³³⁹Segundo André Duarte: “Ao compreender que o traço essencial do presente era a universalização mundial da relação entre trabalho e consumo visando à crescente abundância de bens materiais, Arendt descobriu o motivo pelo qual a Alemanha de Hitler, a União Soviética de Stalin e os Estados Unidos de Roosevelt, em que pesem as diferenças políticas cruciais existentes entre esses regimes, puderam denominar-se como países de trabalhadores para trabalhadores: neles, a política teria sido reduzida à mera administração das coisas em nome de um suposto bem comum, isto é, a felicidade daqueles que são reconhecidos como pertencentes de fato à comunidade política” (2011:260).

por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes e vai continuar existindo depois dele” (Arendt, 2009:43-4).

Por isso, ainda que Hannah Arendt não se furte a uma análise trágica dos tempos modernos e se deixe seduzir por certa visão catastrófica do domínio da técnica e de seus produtos, visualiza possibilidades de reatualização da política como prática civilizatória³⁴⁰. Essas possibilidades podem ser divisadas, segundo a interpretação de André Duarte³⁴¹, a partir da importância que as revoluções operaram e operam no mundo, uma vez que, são capazes de romper com o fardo da política da dominação do homem pelo homem e da alienação de si dela decorrente, para que, em seu lugar emerja cidadãos ativos e participantes da política, sobremaneira interessados no debate público. Isso porque, contrariando as influências de seu professor Heidegger, para Arendt cresce o deserto cresce também o oásis. Pois, “(...) o oásis é, de forma bem concreta, a terra da cultura, a terra cultivada, e o deserto deve ser considerado como tudo aquilo que não é cultivado, tomando-se como base um parâmetro determinado da cultura e da formação ocidental” (Arendt, 2009:182). Esse oásis ao qual Hannah Arendt se refere é metáfora para o acontecimento decisivo das revoluções, em sua condição de contingencialidade e de raridade histórica, mediante as quais se repetem o novo da política da antiguidade grega.

Isso é importante considerar, porque se é algo que Arendt tem a nos ensinar sobre alternativas civilizatórias para o mundo hodierno é que: “(...) os homens podem não apenas criar desertos, mas também destruí-los de novo, podem ‘transformar o mundo num deserto’. (...) Deserto e oásis são, de fato, conceitos contraditórios, ou seja, conceitos que se referem a realidades que se encontram em luta; existe uma relação de tensão entre deserto e oásis, e suportá-la faz parte da condição da vida humana na Terra. (...) onde não existe deserto algum, tampouco pode haver algum oásis ‘intacto’” (2009:182-3). Isto é, a condição humana da modernidade totalitária, atômica e representativa não traduz nenhum presente e nenhum futuro inevitável, que nos assombraria de cima tal como uma transcendência sobre a qual a ação humana não teria como alcançá-la e muito menos reconfigurá-la a partir de parâmetros que lhes são

³⁴⁰“O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. Mas os preconceitos se antecipam; ‘jogam fora a criança junto com a água do banho’, confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e, sendo, por conseguinte, inevitável” (Arendt, 2009:25-6).

³⁴¹Duarte, 2001:266.

próprios³⁴². Mas ao contrário: “A história das verdadeiras revoluções políticas, desde o século XVIII até hoje, é a história do jogo recorrente entre o surgimento e obstrução da participação e organização política da população, seja porque a revolução foi sufocada, seja porque perdeu seus rumos no terror e na violência, seja porque canalizou e represou o desejo de participação política recorrendo ao sistema representativo, centrado no aparato burocrático dos partidos políticos” (Duarte, 2001:266).

Como já dissemos acima, o conceito de revolução, amplamente usado pelos teóricos da modernidade para dá sentido à ação humana teleológica e racionalmente planejada, foi revisto por historiadores e sociólogos³⁴³ contemporâneos. A orientação principal dessa crítica, pressupomos, encontra-se numa dimensão ainda mais profunda porque perpassa a crítica à autocompreensão dos modernos de que seriam governados pela razão. Se tivermos em conta que também para Arendt a modernidade seria o tempo predominantemente caracterizado pela influência nociva da racionalidade técnica sobre todos os domínios humanos, inclusive sobre o domínio da política, a ideia de revolução como alternativa produtiva à perda do político poderia ser facilmente desconstruída a partir da perspectiva crítica da revolução. Entretanto, diferentemente de Weber que acredita que ações livres são ações conscientemente elaboradas, a pensadora entende que a ação livre é aquela constituída na práxis política, no encontro com os outros, na discussão pública, e de nenhuma maneira algo que se elabora na consciência de um indivíduo. Já ao final do livro “Origens do Totalitarismo” escreve: “Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo. (...). O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem” (1997:531).

Na perspectiva de Leonardo Avritzer³⁴⁴, um dos mais claros exemplos históricos desse novo começo da política para Arendt seria o acontecimento da revolução húngara de 1956. Esse autor destaca dois elementos centrais dessa análise: o primeiro é que, para Arendt, a “ação coletiva se destaca do continuum da história”, uma vez que promove uma ação concertada entre vários grupos sociais e políticos em face às regras institucionalizadas da sociedade húngara; o segundo, é fato de que a participação política pôde se manifestar mediante a constituição de conselhos revolucionários que, em seu entender, caracterizavam-se por uma frente de luta além dos interesses

³⁴²Heidegger, 1987.

³⁴³Latour, 2000; Knöbl, 2011.

³⁴⁴Avritzer, 2006.

partidários³⁴⁵, ou seja, fora do âmbito limitado da política instrumental-estratégica. Nesse sentido, o que se constitui enquanto revolução é o fato de que uma ação acontece sem que seja previamente planejado antes, sem que adentre a dimensão própria ao cotidiano institucional da política³⁴⁶, sem que o próprio ato possa ser conduzido por consciências racionalmente orientadas, posto que é uma ação que depende de uma série de circunstâncias totalmente contingentes. Se de fato acontece a participação pública e se esta resulta na fundação de conselhos enquanto a práxis do novo, este é um ato cuja racionalidade moderna instrumental e coercitiva não tem inserção nem indireta e nem tão pouco diretamente.

É esse o quadro muito sintético da abordagem de práxis política de Weber e Arendt que tentamos apresentar. O que encontramos de comum entre esses autores? Muitos aspectos, dentre os quais o fato de que criticam veementemente o tipo de política e de sociedade que se desenhou com a modernidade temporã. Para esse nefasto acontecimento, encontram também elementos explicativos muito próximos, principalmente, o domínio moderno da racionalidade instrumental-estratégica. Separam-se na tentativa de apreender um novo começo para as sociedades modernas. Em Weber, na verdade, não se trata, rigorosamente falando, de um novo começo como ação coletiva, sua compreensão da inexorabilidade do domínio racional impede que tal alternativa se ofereça como possibilidade; sua intenção estaria mais próxima de uma mudança interna de conduta, inscrita na esfera da subjetiva, embora não estivesse restrita à dimensão da individualidade, pois, como já discutimos, a referência é cultural. Em Arendt, ao contrário, que se volta para uma concepção não-moderna da política porque encontra no mundo grego-romano a fonte de inspiração para pensar a ação como prática coletiva, desprezando a ênfase moderna na individualidade, pôde retratar a práxis política como práxis civilizatória, isto é, como aquela que se realiza no cuidado com outro, como um ethos guiado por valores coletivos, como um acontecimento que se realiza inesperadamente, mas que pode tornar-se um ato institucionalizado. Esse ato de institucionalizar significa, para Arendt, o ato de sobreviver à vida fugaz de seus atores; no sentido mesmo em que permanece e pode ser renovado pelas gerações futuras.

³⁴⁵Avritzer, 2006:166.

³⁴⁶Muito estudiosos criticaram essa saída arendtiana segundo a qual a via política do novo se instala contra a representação e a institucionalização. Mas se perguntam sobre o que fazer com o aparecimento do novo, ou seja, como pensar politicamente os eventos se estes não se instituem, não se transformam em norma coletiva, etc. Ver, para tanto, as importantes análises de: Duarte, 2001; Avritzer, 2006.

4. O pensamento do novo e o funcionamento “real” das sociedades atuais: a recusa da explicação racionalizante

A institucionalização da convivência comum do ponto de vista ético, de fato, tem sido cada vez mais difícil de ser posta em prática pelas sociedades contemporâneas³⁴⁷. Esse é um dado dificilmente questionável por qualquer giro compreensivo mais atento e responsável em torno do funcionamento das mais diversas dimensões do social. A constatação desse factum, entretanto, não vem, necessariamente, acompanhada da aceitação das explicações oferecidas por certos teóricos que apresentam, em geral, a explicação comum segundo a qual as sociedades modernas atuais seriam fundamentalmente dominadas pelo tipo de racionalidade técnico-instrumental, originariamente constitutiva dos sistemas sociais, mas que se amplia para todos os âmbitos da vida, destruindo laços sociais, passando por cima dos valores tradicionais, separando-se drasticamente a cultura da natureza, tornando-se a forma de vida (social, política, econômica) universalmente presente em todos os cantos do mundo na medida em que atingiu a completa diferenciação em relação a quaisquer outros condicionantes pessoais, normativos, subjetivos, metafísicos.

A essa versão ambivalente³⁴⁸ do processo de racionalização, vimos em capítulos anteriores, antecedeu uma versão positiva do ideal de progresso modernista em virtude do qual todos os lugares da Terra teriam que se espelhar e adaptar-se ao “melhor dos mundos possíveis”; no Brasil do século XIX até, mais ou menos, o penúltimo quartel do século XX, considerava-se que seu processo formativo era atrasado porque não havia atingido os patamares de excelências de seus modelos originais de modernização (alguns países da Europa e os EUA). Embora aqui no Brasil tenha-se demorado muito para que esses arranjos teóricos e práticos – porque efetivados em projetos políticos de largo alcance na América Latina, por exemplo -, fossem questionados, no contexto mais

³⁴⁷O que se tem notícia, numa retrospectiva rasa e superficial da história da humanidade, é que essa tentativa de institucionalização da práxis ética nunca foi fácil, na verdade é preciso perguntar se em algum momento dessa história isso de fato foi realizado. Porque, por exemplo, a própria Hannah Arendt, quando se volta para a política na Grécia antiga, reconhece que também lá não foi possível institucionalizar a práxis política; tivemos que esperar a “genialidade dos romanos” para que o padrão da ação fosse institucionalizado em contratos permanentes. Ver, para tanto: Arendt, 1997; Avritzer, 2006:155.

³⁴⁸A razão da ambivalência explica-se, primeiro, em virtude de se considerar o processo de racionalização moderna como um acontecimento que praticamente transcenderia a vontade humana, embora de alguma maneira se realize por meio da sua ação. Segundo, porque pressupõe-se tipos de racionalidade em que a valorativa seria positivamente avaliada em detrimento da racionalidade instrumental que seria negativamente avaliada dado seu desgarramento do controle humano de sua força e de seus produtos modernizantes.

geral da cultura científica e filosófica já se elaborava uma crítica produtiva das consequências da autodescrição do moderno europeu como aquele que teria construído o mais perfeito modelo de sociedade racional.

Essa crítica é decorrente de uma terceira versão da modernidade, a versão pós-moderna e pós-estruturalista, que, de modo geral, procedeu por meio da desconstrução dessa compreensão de modernidade. O procedimento da desconstrução - aliado a outros importantes procedimentos, tal como: a crítica das metanarrativas³⁴⁹, da produção discursiva³⁵⁰, do subjetivismo³⁵¹, da fundamentação universalista, etc. -, traduz suficientemente esse momento em que grande parte das teorias está voltada para o desvelamento das bases, ideológica e metafisicamente construídas da modernidade. Ou seja, se antes as teorias concebiam os tempos modernos como aqueles que foram “agraciados” pelo império da razão e de todos seus invólucros e demandas, como se devessem ser compreendidos como um projeto transcendentemente elaborado porquanto universalmente condicionante, a desconstrução pretende desmontar os pressupostos logocentristas a partir dos quais se anulou o mundo das diferenças para, em seu lugar, fazer surgir o mundo da presença, como se representasse a mais pura verdade das coisas. Essa desconstrução dos interesses e ideias que operam no interior do mecanismo moderno da presença, revela que toda a modernidade é uma construção, é texto, é fabricação de ilusão que não se revela, entretanto, a nenhuma crítica porque esta pressupõe um sujeito consciente de si e posicionado no mundo. Denominou-se aqui de procedimento desconstrucionista inclusive para escapar à argumentação da desconstrução que poderia objetar que desconstrução não é método e nem teoria³⁵², mas a desmontagem crítica do projeto da modernidade como aquele que realizou aquilo que criticou em estruturas sociais anteriores no passo em que substituiu a autoridade divina pela autoridade da razão e da ciência, desvinculada das relações de poder e dos contextos culturais que a constituem. Acreditamos ainda que pode ser assim chamado porque a desconstrução recusa ser crítica, posto que esta estaria carregada de prenoções metafísicas, essencialmente, aquela que exige um sujeito consciente de si que fala, pensa e conhece o real.

³⁴⁹ Lyotard, 2008.

³⁵⁰ Foucault, 1996.

³⁵¹ Bourdieu, 2011.

³⁵² Derrida, 2002.

Mesmo que se possa e se deva reconhecer, de um lado, a influência positiva que esses procedimentos críticos tiveram sobre uma variabilidade de acontecimentos práticos que pipocaram, desde o mundo pós-guerra, com os processos de descolonização em parte da África e Ásia, com o avanço dos movimentos feministas, ecológicos, culturais; de outro, não se pode desconsiderar o fato de que esses procedimentos mantêm a autodescrição do moderno como aquele que teria realizado, efetivamente, o império da razão destituído das contextualidades culturais e políticas, das diferenças, das contingências e dos acasos. Ora, se tivessem claro que a modernidade nunca conseguiu realizar plenamente seu projeto, possivelmente saberiam que não existiria todo um mundo metafísico para ser desconstruído; todo um mundo de ilusões a ser descartado, todo um arsenal de totalitarismos a ser recusado.

5. Possibilidades efetivas da prática civilizatória: a desnaturalização científica e política da modernidade

Nessa empreitada de desnaturalização da modernidade, em todas suas versões, baseamo-nos, fundamentalmente, na análise construcionista de Bruno Latour e na crítica arqueológica e genealógica de Foucault. Diante disso, faz-se necessário alguns esclarecimentos metodológicos sobre o lugar dessa empreitada no âmbito geral da tese e no âmbito específico do capítulo. Pois, nos capítulos anteriores já nos dedicamos à análise e à elaboração de uma concepção de modernidade e de civilização, que os dois últimos teóricos contribuíram sobremaneira na consecução dos objetivos previstos. Entretanto, a intenção aqui não é retomar toda essa discussão, mas deter-nos no elemento da desnaturalização do projeto da modernidade como condição de possibilidade, em sentido kantiano, da compreensão de modernidade civilizacional como o lugar e o tempo também de práticas civilizatórias. Para isso, a leitura latouniana da modernidade se oferece como uma proposta analítica fundamental para esses propósitos porque esgarça enormemente a leitura crítica da modernidade e Foucault bem como por outros autores que não descuraram dessa visada crítica da modernidade. Pois, do autor da arqueologia do saber e da genealogia do poder, acreditamos que Latour tenta operar com a desnaturalização fora das dimensões da modernidade, isto é, sem recair nas armadilhas que mostra fazendo parte da tessitura do moderno. Porém, não ser completamente a-moderno³⁵³, como preconiza enfaticamente Latour, não

³⁵³Latour, 1994:51.

invalida alguns elementos produtivos da visão crítica existente na relação entre ethos e lutas sociais³⁵⁴ nas sociedades atuais, proposta pelo último Foucault; nem tão pouco diminui a importância fulcral que essa visada crítica da modernidade como atualização do ethos assume em um projeto cujo objetivo é vislumbrar possibilidades efetivas de uma ética civilizacional. Inclusive quando o assunto em pauta for este, são suas intuições ético-filosóficas que inspirarão essa análise.

Como dissemos acima, nos capítulos anteriores tentamos definir uma posição teórica em face de várias teorias críticas da modernidade. Eis como nos posicionamos: ao invés de corroborar um uso de civilização moderna que já esteve muito em voga nos tempos em que o sujeito pensante submetia a tudo e todos e devia se manter como aquele que controlava do alto seu mundo criado, colocamo-nos na condição de quem opera com novas formas de pensar a modernidade e novas formas de relacionamento com suas práticas que, invariavelmente, pressupõem o convívio indiscriminado de vários elementos díspares: racionalidades, irracionalidades, padrões gerais de conduta, contingências, retrocessos, acasos, sistemas societários, etc. Isso é de suma importância porque acreditamos que, mesmo quando se tentou proceder por meio da centralidade da racionalidade na produção científica e filosófica, outros domínios mantinham-se plenamente na ativa, inclusive, quando se estabelecia qualquer ideal de sociedade moderna ou se concebia a racionalização agindo a despeito das vontades humanas ou se ressentia da perda da dimensão do sublime e da ética nas dimensões institucionais, enfim, os domínios da metafísica, dos valores, dos interesses, dos ideais, dos paradoxos, eram articulados de maneira sub-repticiamente envolvente. Ou seja, a modernidade e seu projeto efetivo jamais foram conduzidos exclusivamente pela razão, jamais estivemos em tempos e em espaços nos quais o irracional, o casual, o contingente, a diferença não tivessem contribuído com sua contraparte, jamais vivenciamos o domínio açambarcador e sufocante de instituições autonomizadas; jamais nos encontramos diante do fato inexorável do desaparecimento completo de arranjos e rearranjos civilizatórios porque, em todo caso, a modernidade anterior e atual produziu formas diversas de resistências políticas, de lutas culturais, de conflitos sociais, em uma expressão, de relacionamentos sociais e de relacionamentos com a natureza, que a tornaram e a tornam de fato acontecimentos diferenciados de outros acontecimentos anteriormente estabelecidos na história das sociedades. Por fim, jamais estivemos em

³⁵⁴Foucault, 2010-Vol.V.

uma situação na qual o domínio da técnica se mantivesse em plena atividade como se fizesse parte de um conjunto de coisas sobre o qual o moderno deveria submeter e com a qual deveria submeter à natureza porque, dentre outras razões, a técnica não é meramente uma coisa, um instrumento, uma máquina; é tudo isso e mais o modo de ser de uma época, a visibilidade da criação humana, o ser humano em ação, etc.

Essa visão, um tanto diferenciada de modernidade, ainda se mantém em seus limites extremos, pois, não conseguimos nos afastar completamente da relação unilateral dos “humanos-entre-eles”, por conseguinte, não finalizamos o trabalho de desnaturalização da purificação dos modernos³⁵⁵. Porque quando falamos de práticas, acontecimentos, experiências que se desenrolariam na história da modernidade, pressupomos humanos praticando, acontecendo e experimentando, mas não esclarecemos devidamente a contraparte da natureza incriada, das coisas criadas e das técnicas de criação nesses processos efetivos. Se continuarmos falando, por exemplo, de técnica como “modo de ser do homem”, como “visibilidade de sua ação”, etc., dificilmente escaparemos às ilusões modernas da purificação que produziu conceitos tão conhecidos como: diferença entre sujeito e objeto, racionalidade e irracionalidade, universal e singular, transcendência e imanência, sociedade e natureza. Para que possamos subscrever a afirmação de Latour segundo a qual “jamais fomos modernos”, devemos reconhecer que os cientistas e filósofos que criticaram a racionalidade interiorizada como fonte genuína da ação, apenas a substituíram por fontes aparentemente mais externas: cultura, epistême, história, sociedade, linguagem, mantendo o privilégio de serem instâncias purificadas da ação humana. Constituiu-se outra forma de idealização em que, de um lado, encontra-se a instância de ação que conhece, submete, revoluciona; de outro, os objetos-práticos inertes que estariam disponíveis para serem conhecidos, submetidos, revolucionados. Por conseguinte, ao invés de conceber o projeto da modernidade como o projeto inacabado de realização da racionalidade comunicativa, como preconizou Habermas, Latour concebe-o como a operação de separação entre a teoria como espaço purificado do conhecimento e a prática, seja ela qual for, como o locus da ação. A etnografia da “vie de laboratoire”³⁵⁶, entretanto, é povoada de ponta a ponta por práticas tradicionalmente referidas aos assuntos políticos, econômicos, culturais, bem como por “incerteza, trabalho, decisões, controvérsias”³⁵⁷ que parecem fazer parte

³⁵⁵ Latour, 1994:19.

³⁵⁶ Latour & Callon, 1996.

³⁵⁷ Latour, 2000:16.

apenas do universo das subjetividades, por contingências e acasos que aparentemente dizem respeito somente ao domínio das histórias gerais e individuais, enfim, a vida do laboratório é a “ciência em ação”.

A Constituição moderna representou a separação entre esses domínios como uma realidade naturalizada, ou seja, um marca ontológica do mundo dos seres e do pensamento; mais, a condição para se alcançar a verdade científica e se viver no “melhor dos mundos possíveis” seria o desatamento de todos os vínculos com esse mundo posto para ser conhecido e vivido: a separação entre humanos e não-humanos seria, primeiro, um dado ontológico, segundo, uma exigência normativa. A ação científica de desnaturalizar essas premissas, que se auto re-presentam como ontológica e/ou normativamente condicionadas, demanda que as reconheça como partes integrantes do projeto humanista da modernidade no qual o ser humano aparece em seu duplo aspecto: tanto na glória de seu nascimento quanto na derrocada de sua morte³⁵⁸. Isto é, para Latour³⁵⁹, modernos e pós-modernos compartilham o apreço pela racionalidade dominadora dos humanos, ainda que os últimos, os pós-modernos, não possam mais se fiar nas suas garantias de sucesso e felicidade.

Essa é uma afirmação que parece contradizer toda a pós-modernidade, uma vez que ser pós-moderno é uma recusa crítica da racionalização moderna, ou seja, de subjetividades pensantes que conduzem um plano universal para a história. A grande narrativa de pós-modernos, como Lyotard, é exatamente o fim das metanarrativas, não nos esquecemos disso. Porém, a argumentação de Latour enveredar-se em outra direção lógica, política e científica. O que deseja nos dizer é que, se a modernidade é somente um discurso que não corresponde à dinâmica e aos acontecimentos históricos, não faz sentido tornar-se pós de um tempo que nunca existiu, mas principalmente tornar-se pós

³⁵⁸ Mesmo que Latour não se refira diretamente à Foucault no livro “Jamais fomos Modernos” (1994), existem diversas passagens nas quais o critica duramente, por exemplo: “A modernidade é muitas vezes definida através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar sua morte. Mas o próprio hábito é moderno, uma vez que este continua sendo assimétrico” (Latour, 1994:19). Não há dúvidas de que as referências críticas aqui são dois importantes conceitos de Foucault de “As Palavras e as Coisas” segundo os quais a modernidade nasce com o nascimento do homem e seu fim seria marcado por sua morte.

³⁵⁹ “Percebemos então que jamais fomos modernos no sentido da Constituição. A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno. O uso do pretérito é importante aqui, uma vez que se trata de um sentimento retrospectivo, de uma releitura de nossa história. Não estamos entrando em uma nova era; não continuamos a fuga tresloucada dos pós-pós-pós-modernistas; não nos agarramos mais à vanguarda da vanguarda; não tentamos ser ainda mais espertos, ainda mais críticos, aprofundar mais um pouco a era da desconfiança. Não, percebemos que nunca entramos na era moderna” (Latour, 1994:51).

que continua a se articular em torno das mesmas premissas que critica. Quando assim procedem os autores pós-modernos, nada mais fazem do que, de qualquer sorte, confirmar o mito da modernidade, que não é sem consequências, que não é desatrelado de interesses políticos, que não se furta à vontade de instaurar a “verdade” contra o erro. Por isso, a substituição da razão moderna pela crítica denunciativa, pelo fim apocalíptico da história, pela hiper-incomensurabilidade cultural, pelo anything goes e tout est texte, acabou por incorrer em formas mais canhestras e perigosas de mitologização moderna: “uma natureza e uma técnica absolutamente homogêneas, uma sociedade feita apenas de reflexos, de falsas aparências e ilusões, um discurso constituído somente por efeitos de sentido separados de tudo. Motivo suficiente para levar alguém ao suicídio” (Latour, 1994:64).

Não se pode dizer que Latour erra nessa desnaturalização do discurso pós-moderno: ou esse discurso gera outra grande narrativa, porque somente os pós-modernos sabem o que sabem; ou a total impossibilidade de se conhecer modos efetivos de verdades e de se praticar modos efetivos de consensos. Mas não devemos nos preocupar com isso porque as fronteiras que a modernidade e a pós-modernidade instituíram somente existem no âmbito da linguagem, não têm lugar na dimensão própria às práticas cotidianas. Por que deveríamos concordar com Latour, uma vez que, se não é um pós-moderno, não pode escapar da filiação ao pós-estruturalismo de Serres, Derrida, Deleuze e Guatarri³⁶⁰? Se sua leitura do mundo moderno e do mundo do porvir³⁶¹ é inspirada pelo nominalismo e construcionismo e pela baliza das relações de poder? Pode-se dizer, inclusive, que Latour é mais pós-moderno do que muitos pós-modernos assumidos ou reconhecíveis, pelo menos, mais do que Frederico Jameson³⁶² que, sob inspiração marxista, não pode recusar certa dose de estrutura contra a contingência na prerrogativa de que é a economia e os modos de produção que direcionam as sociedades humanas. Latour, ao contrário, teima em levar ao extremo a desnaturalização da modernidade quando inclui nessa desnaturalização o momento

³⁶⁰ O próprio Latour reconhece que compartilha vários elementos com os autores do pós-estruturalismo, em particular, com Serres, Deleuze e Guatarri. Também seus comentadores destacam sua proximidade intelectual com esses autores e com outros como Foucault. Por exemplo: Leal, 2007.

³⁶¹ Latour apresenta-nos uma proposta de vida em comum como uma construção ainda por vir. Ver: Latour, 2004; 2006.

³⁶² “Diferentemente de outros pós-modernos, Jameson não abandona inteiramente a determinação em favor da contingência. Suas predileções marxistas impedem que isso ocorra, na medida em que ele se aferra teimosamente ao conceito de força diretora da economia e à relevância dos modos de produção” (Shinn, 2008:54).

crítico e desconstrucionista do pensamento atual e quando se auto-intitula um pensador da a-modernidade. Ora, se ser a-moderno significa não aceitar a Constituição moderna e o trabalho de crítica denunciativa da pós-modernidade, concebendo outras formas de compreender o tempo presente, sem, contudo, pretender um retorno impossível ao pré-moderno, então Latour não estaria sozinho nessa empreitada; veremos que essa direção foi tomada por Foucault. Resta saber se ser a-moderno caracterizaria algo mais do que isso, algo que mostre certas ambigüidades alimentadas pelo ímpeto latourniano de “jamais ser moderno e pós-moderno”.

Mesmo que Latour deseje ser chamado de a-moderno não nos furtemos a consideração de que é um dos mais importantes representantes do pensamento social atual, pois, com seu conceito de ator-rede, mais conhecida por ANT, ou seja, Actor-Network Theory³⁶³; fornece-nos uma ferramenta teórica fundamental para a compreensão dos processos, dinâmicas e práticas sociais. Posto que, convida-nos a pensar os coletivos não-humanos (objetos, técnicas, natureza) e os coletivos humanos (valores, cultura, linguagem) como, simultaneamente, objetos da experiência e fontes instituintes da experiência, ou seja, numa contínua relação, movimento, vínculo que tecem redes de ação. Computador, livros, cadeiras, portas, canetas, lixeiras, coisas das quais dispõem o ser humano, que mobíliam seus ambientes e “emolduram” suas inter-relações, e que, portanto, encontram-se onipresentes em todos os lugares onde cientistas e filósofos buscam sentidos e significados³⁶⁴. Esse é, talvez, um dos argumentos mais originais do pensamento latourniano porque invalida a tão consagrada teoria da razão pura ou da história ou da sociolinguística ou meramente da sociedade como centralização da ação em face do mundo dos outros a ser submetido, com o fato de que as formas de pensar são atravessadas por dispositivos materiais e coletivos sócio-técnicos: línguas, sistemas representativos, códigos e tantos outros, que são constitutivos do trabalho do ator-rede. Esse conceito de ator-rede dispensa as diferenças pré-estabelecidas entre seres humanos e objetos; desde que um e outro produzam uma alteração em uma rede, tornar-se-á um ator e, enquanto tal, se autoconstituirá a partir dessa mesma alteração que produziu. Ou seja, os humanos são quase-objetos e os objetos são quase-humanos dependendo das circunstâncias que ocupam nas redes, dependendo dos efeitos (diferenças, ruídos, irritações) que, de alguma maneira, exercem

³⁶³Latour, 2008:43.

³⁶⁴Latour, 2000.

sobre o movimento das diversas redes que circulam no mundo. O exemplo, historicamente recente, das bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki dá a dimensão aproximada do que significa essa teoria à medida que as mesmas foram criadas pelos seres humanos e que sua ação no mundo – não a ação apenas dos humanos, mas também dos objetos-bombas -, incorreu em graves efeitos sobre a política internacional, a ciência da saúde, as relações ético-civilizatórias.

Na verdade, Latour nos convida a pensar o que sempre esteve aí, plenamente atuante na modernidade³⁶⁵, ou seja, toda sorte de híbridos que os modernos criaram na expectativa sempre frustrada de realização do trabalho de purificação. O que são os híbridos? “Mas os híbridos, os monstros, os mistos cuja explicação ela abandona são quase tudo, compõem não apenas nossos coletivos, mas também os outros, os abusivamente chamados de pré-modernos” (Latour, 1994:51). Ou seja, a mistura entre natureza/cultura, racionalidade/irracionalidade, sociedade/técnica porque nenhum desses termos tem existência independente da produção humana: por exemplo, a natureza é o resultado de dados científicos e simbólicos engendrados pelas máquinas criadas pelos homens com o objetivo de produzir esses dados, esses são produzidos mediante uma prática científica³⁶⁶ sobrecarregada de contextos subjetivos, políticos, econômicos, bem como acontecimentos fortuitos impossíveis de ser controlados; de qualquer maneira, tornar-se-ão textos publicados em livros e revistas, também submetidos às manobras profissionais e políticas que alteram o conteúdo dos dados. A natureza não é, por conseguinte, uma coisa-em-si mesma, mas uma construção cultural dos seres humanos, assim como tudo que circula, permeia e subjaz ao mundo compartilhado por humanos e não-humanos. Acrescenta-se a isso o fato de que o que se pode dizer sobre esse mundo compartilhado é sempre uma construção na qual se debate verdade e erro, sem que qualquer um dos termos – ainda menos a verdade – possa assumir a proeminência definitiva e universalizante. Não existe mais verdade, tanto em

³⁶⁵Esse tema não é novo, pois, desde o primeiro capítulo dessa tese, vínhamos discutindo a pretensão dos modernos de depuração da racionalização moderna de condicionantes irracionais, casuísticos, contingentes, etc.; essa discussão é ampliada em torno da concepção de civilização segundo a qual a civilização aparece atrelada, histórico e ontologicamente, a processos descivilizatórios e incivilizatórios, uma vez que as práticas humanas são constitutivas de idas e vindas, sobressaltos e linhas retas, acasos e padrões, mas de maneira nenhuma de planos racionalmente determinantes; a formulação consequente de um conceito de modernidade e de civilização tornou-se um instrumento analítico importantíssimo para pensarmos um “uso” espaço-temporal específico: o processo de modernização brasileira, mediante o qual pudemos ver o quanto se equivocam aqueles que pensam que os conceitos são meras formulações teóricas sem maiores consequências para o fazer humano.

³⁶⁶Latour, 2000; Latour, 1996.

Latour quanto em Foucault, mas produções científicas que têm efeitos de verdade. Em “La Vie de Laboratoire”, escreve: “Ele [o cientista] se privou das duas mais fortes imprecisões: a distinção entre a verdade e o falso, a distinção entre natureza e cultura” (Latour, 1996:27).

6. Elementos basilares da desnaturalização da modernidade: construcionismo e relações de poder

Acreditamos que uma das balizas que sustentam essa concepção de “práticas mistas” – usou-se esse termo na falta de outro mais adequado –, nas quais se entrelaçam toda sorte de fluxos contínuos e de relações de forças que as afetam e que são, reflexivamente, afetadas, é o conceito de contingência. Pois, no lugar da substância, da regularidade invariável e da causalidade moderna, a contingência e o contexto comparecem como os termos substanciais sobre os quais se assentam o que é definido como verdadeiro, como padronizável, como eticamente avalizado. Porque são as forças em pugna em determinado contexto os reais responsáveis pela consecução efetiva desses acontecimentos; certamente em outro contexto outras ou as mesmas relações de forças atuariam de outra forma produzindo resultados diferenciados. Impressiona fortemente o modo como Latour abre o que chama de “caixa preta” da ciência e da técnica, ou seja, da tecnociência (dado que não existem cientistas de um lado e máquinas e técnicas de outro), mediante uma descrição etnográfica, em cada pormenor, das diversas batalhas que cientistas têm que travar para que os resultados, aparentemente insuperáveis, de sua pesquisa possam ser reconhecidos em sua verdade provisória: desde caracteres subjetivos até questões de natureza mais objetiva, a exemplo da qualidade do laboratório³⁶⁷ no qual se faz a pesquisa.

A construção de fatos, como um jogo de rúgbi, é um processo coletivo. Cada elemento da cadeia de indivíduos necessários para passar a caixa-preta adiante pode agir de maneiras multifárias: as pessoas em questão podem simplesmente largá-la, ou aceitá-la como é, ou mudar as modalidades que a acompanham, ou modificar a afirmação, ou apropriar-se dela e colocá-la em contexto completamente diferente. (...) Para ter uma ideia do trabalho de alguém que queira estabelecer um fato, é preciso imaginar a cadeia das milhares de pessoas necessárias para transformar a primeira

³⁶⁷Latour, 2000:168.

afirmação numa caixa-preta e o ponto em que cada uma delas pode ou não, de maneira imprevisível, transmitir a afirmação, modificá-la, alterá-la ou transformá-la em artefato. Como é possível ter o domínio sobre o destino futuro de uma afirmação que é o resultado do comportamento de todos esses aliados infiéis? (Latour, 2000:171).

Essa abordagem, claramente nominalista e microsociológica, das pequenas técnicas inscritas no trabalho do laboratório em plena relação com os interesses, disputas e alianças que cada pesquisa científica põe em relevo, passa por cima de grande parte dos conceitos macrosociológicos da modernidade: espírito científico, infraestrutura, subjetividade transcendental, intersubjetividade lingüística, e tantos outros que associam a ciência à unidade do conhecimento puro, despojada, portanto, de valorações éticas e/ou políticas. Para Latour, ao contrário, uma e outra (ciência e política) não apenas se avizinham quando compartilham as técnicas de inscrição em suas práticas cotidianas, mas principalmente compõem um mesmo coletivo no qual humanos e não-humanos se associam. Eis o passo seguinte ao trabalho de Latour de desnaturalização da modernidade e da formulação da teoria do ator-rede: a proposição política (da linhagem dos science studies) da constituição de um coletivo em que humanos e não-humanos estejam associados. Isso significa, em outros termos, que todos os atores importantes (cientistas, tecnólogos, políticos, usuários de tecnologia, ecologistas, eleitores, etc.) sejam chamados para construir, em assembleias permanentes, um coletivo em que todos possam viver juntos.

É necessário, já aqui, recapitularmos algumas questões: dissemos acima que a teoria do ator rede é uma marca importante dos escritos de Latour bem como um achado igualmente importante para pensar as práticas civilizatórias das sociedades atuais. Entretanto, não se encontra sozinha, como uma inspiração totalmente original sem par no mundo da teoria social. Vamos encontrar pelo menos duas formulações conceituais muito próximas de sua abordagem: uma delas é o conceito de rizoma de Deleuze e Guatarri³⁶⁸ que, dentre outros elementos, não respeita as diferenças entre coisas e pessoas, técnica e sociedade, teoria e prática, uma vez que se caracteriza por ser uma rede de interconexões de elementos heterogêneos (cadeias biológicas, políticas, técnicas, simbólicas, etc.) cuja condição para ser um ator como outro qualquer é produzir diferença na rede e constituir-se a partir dessa diferença. O que se quer dizer

³⁶⁸Deleuze & Guatarri, 1995:04.

com isso é que não existe um ponto fixo a partir do qual tudo começa, tudo se organizaria em uma ordem de acontecimento e de verdade e para o qual tudo voltaria como numa ontologia da presença, mas agenciamentos maquínicos que circulam e afetam o mundo numa engrenagem de fluxos e forças múltiplas (sociais, técnicas, econômicas, naturais). A preocupação central é com o fazer desses agentes, com os efeitos que suas práticas operam no mundo; por isso, também aqui, o efeito que a ação de um objeto técnico opera no mundo tem importância simétrica com o efeito da ação de qualquer ser humano: por exemplo, a ação das bombas de Hiroshima e Nagasaki e a ação de Oppenheimer (1904-1967).

Outra formulação semelhante a de ator-rede é aquela desenvolvida por Luhmann³⁶⁹, sob influência do cientista da cognição Varela³⁷⁰, de acordo com a qual organismo, sistemas e meio ambiente mantêm, permanentemente, interações recíprocas cujo resultado são as mudanças estruturais que acontecem em ambos. De maneira que, o meio ambiente não se constitui como um espaço, ontologicamente preexistente à emergência do organismo e dos sistemas, mas, cada um a seu modo, sofre irritação proveniente dos outros; constituindo-se simultaneamente numa rede processual. Sem que, todavia, disso resulte uma relação de dependência. Pois, tanto para Latour, quanto para Deleuze, Guatarri e Luhmann, apenas o processo em rede é simétrico, isto é, apenas os elementos da rede sofrem irritações e exercem a ação de irritar os outros, mas o resultado das redes é a diferença, a constituição de práticas circunstanciadas, de multiplicidades e de linhas, de processos de diferenciação sistemas/ambiente/organismo, reciprocamente. Particularmente, em Luhmann, a questão da diferença é central à medida que se oferece como o conceito que faz toda diferença entre sua abordagem sistêmica e todas as outras deslindadas pela teoria social: quando define, por exemplo, os sistemas sociais modernos como aqueles que seriam fechados operacionalmente e abertos cognitivamente, nada mais nos revela senão o fato de que a

³⁶⁹Deve-se registrar que, a prerrogativa de associar alguns elementos do sistema teórico de Luhmann com alguns pensadores e premissas pós-modernas não é nada inovador. O próprio Luhmann, particularmente em “Sistemas Sociais” (1998), destaca a influência do conceito de *différance* de Derrida sobre o seu próprio conceito de diferença. Mas também outros importantes intérpretes atuais de sua obra têm associado temas como (complexidade, diferença, sentido, externalidade do humano, crítica ao humanismo, etc.) às direções teóricas de Deleuze, Serres, Castoriadis (Fárias & Ossadon, 2010:04); outros tentam apontar encontros com Latour (Teubner, 2007); também se tenta encontrar possíveis laços teóricos entre Luhmann e Foucault (Staeheli...). Enfim, o que é importante perceber é que o pensamento de Luhmann não atua no vácuo, ou seja, não se constitui fora de uma abordagem teórica compartilhada; mas pretende responder às questões atuais a partir de ferramentas conceituais, em certa medida, próximas das que outros autores do seu contexto de pensamento.

³⁷⁰Varela, 1989.

política, a economia, a religião e todos os subsistemas sociais se autoconstituem (autopoiesis) mediante o mecanismo de acoplamento de ruídos, informações, perturbações advindas do seu exterior (do mundo ambiente bem como do organismo) e pelo mecanismo de clausura operacional responsável pela organização, seleção e decisão do que é acoplado e do que é desacoplado para que se constitua como uma unidade estabilizada. Nesse caso, somente acoplam o que lhes interessa: as reivindicações de grupos sociais que se dão no mundo como entorno dos sistemas são perturbações para o subsistema político que serão ou não serão acopladas de acordo com sua unidade processual específica; desde que não afetem essa unidade, é possível que uma ou outra dessas reivindicações sejam atendidas. Na verdade, Luhmann aponta essa rede processual de seleção como a condição sine qua non de sobrevivência da civilização mundial sem a qual tudo que restaria seria o caos, a contingência, o risco, o dissenso, em uma palavra, a descivilização.

7. A diferença que faz a diferença da ANT: o interesse pela análise de possibilidades da convivência comum

Mas se a crítica ao mundo moderno subjacente a esses conceitos de rizoma e de diferença sistema/entorno cujo resultado é o vínculo actante entre máquinas, natureza, artefatos e humanos, não parece ter engendrado a possibilidade efetiva de uma prática coletiva na qual esses atores possam definir conjuntamente as regras compartilhadas de convivência, essa se caracteriza por ser a alternativa política de Latour diante da constatação de que “jamais fomos modernos”. E quando assim procede, pretende manter-se longe de qualquer identificação com a Constituição moderna, identificando-se com a a-modernidade, ou seja, com a propensão daquele cientista que - recusando as assimetrias e os universalismos de qualquer natureza, mas também os desconstrucionismos e os relativismos pós-modernos³⁷¹ -, coloca-se, para si mesmo, a

³⁷¹É possível recusar a versão da crítica desconstrucionista da pós-modernidade porque, dentre outras razões, legitima a farsa moderna da existência de ação e pensamento despojados de valoração e de interesse. Pois, quando se defende que tudo é construído sob premissas contextuais e valorativas e que, por conseguinte, não existe nenhum parâmetro a partir do qual determinado construto possa ser avaliado, qualquer construção social (seja política, econômica, cultural, etc.) pode erigir-se na condição de padrão geral de ação; mesmo porque o tudo vale não é o lugar do vazio, mas da possibilidade de que qualquer conteúdo o preencha. Um dos autores mais conscientes dessa condição improdutiva e perniciosa da crítica desconstrucionista era, possivelmente, Luhmann, mas essa consciência é uma consciência cínica: sei que tudo é uma construção social, então nada tem valor de verdade geral e tudo tem um valor de orientação, porquanto é preciso manter os sistemas reprodutivos das sociedades despojados das influências valorativas e interessadas do mundo ambiente. Isto é, os sistemas sociais operam a partir de procedimentos, técnicas ou códigos, completamente despidos de paixões, ideais, interesses, etc., ainda que não seja mais possível defender a existência de construtos sociais meramente procedimentais. Essa

difficuldade de responder a um dos problemas mais prementes para as sociedades atuais: “Será que podemos viver no mesmo planeta, sabendo que temos definições completamente diferentes sobre o planeta, sobre o que é viver e o que é estar junto?” (Latour, 2004:405). Para os modernos europeus, cômicos da natureza purificada de valoraçaõ e de interesse de suas práticas políticas, econômicas, científicas, a pergunta primordial poderia ser: como expandir nossas práticas modernizantes para todo canto do mundo, tornando este o lugar do universal-racional?

O que se deve considerar é o de fato de que, para a pergunta colocada por Latour, os termos de comparaçaõ não são mais termos intelectuais ou racionalistas que caracterizavam a pergunta modernista segundo os quais: somos mais ou menos racionais, somos mais ou menos avançados, somos mais ou menos modernos que tais ou quais sociedades. Esses são, por exemplo, os termos de comparaçaõ que o Brasil e seus teóricos usaram largamente para produzir suas auto-descrições científicas, para constituir seu imaginário social, para orientar suas instituições políticas e suas políticas públicas. O Brasil, assim como uma parte considerável do mundo, perguntou-se e ainda se pergunta se teria conseguido atingir o ideal de sociedade racional realizado, supostamente, por alguns lugares da Europa e pelos EUA, com instituições e habitus social purificado de seus híbridos (valores, interesses, ideais, ideologias, personalidades, irracionalidades, emotividades, etc.). Muitos intelectuais brasileiros e outros não-brasileiros que escreveram sobre a modernizaçaõ do Brasil e da América Latina defenderam a tese de que, por aqui, não se teria conseguido atingir o alto e desejado grau de purificaçaõ dos modernos europeus; pois, ao contrário do homem racional e disciplinado cuja açã no mundo é, de ponta a ponta, planejada de acordo com padrões éticos rigorosos, desenvolveu-se o tipo cordial de agente social cujo centro de sua açã seria a emocionalidade, a dubiedade moral e a circunstancialidade.

Vimos, entretanto, que existem pelo menos duas vertentes novas de interpretaçaõ da modernidade responsáveis por fecundas reinterpretações dos processos de modernizaçaõ, tanto da Europa e dos EUA quanto de outras partes do mundo (algumas partes da Ásia e da América Latina), cuja matriz conceitual comum é: a crítica

assertiva luhmanniana não é a traduçaõ de uma mera contradicçaõ teórica da qual o autor não teria se dado conta, mas ao contrário, revela muito da atitude cínica que a crítica pós-moderna pode assumir caso não se leve em conta os limites de uma crítica que destrói tudo sem que nada permaneça ou possa ser colocado no lugar. Sob a premissa pós-moderna da construçaõ e da diferença, Luhmann defendeu a posiçaõ (portanto, uma concepçaõ situada do problema) de que tudo vale a pena se os sistemas sociais mantiverem seus padrões mundiais de funcionamento.

a qualquer ideal padronizado de modernização (teleologias, universalismos e racionalismos) cujo lugar de nascimento teria sido a Europa e onde teria assumido as feições adequadas à expansão mundial. Essas vertentes, porém, seguem direções diferentes quanto ao significado específico de modernidade e quanto ao que fazer, em termos propositivos, diante da configuração atual das sociedades: uma delas, a vertente aliada a certo multiculturalismo, ou seja, a perspectiva teórica das modernidades múltiplas, propõe que se conceba tantos significados de modernidade quantas sociedades existirem, uma vez que, cada realidade social desenvolveu, com base em suas experiências culturais próprias, seu tipo peculiar de modernidade. Por conseguinte, tem-se a impossibilidade de comparar as culturas, sob qualquer aspecto, dado que não existe nenhuma unidade a partir da qual comparar. Temos apontado para as dificuldades dessa tendência relativista de interpretação desde o começo dessa escrita, portanto, não aparece com a versão das modernidades múltiplas, e nem tão pouco aparece com a discussão que temos feito com Latour. A outra vertente, que poderíamos incluir os trabalhos de José Maurício Domingues e Wolfgang Knöbl, pretende, ao contrário, que cada sociedade realize, de seu modo singular, a experiência globalizada da modernidade. Ou seja, existe uma compreensão “unificada” de modernidade ou um sentido global (e não universal) da experiência moderna, permanentemente em processo de atualização nas práticas sociais cotidianas, condicionada às contingências, acasos, desvios, totalmente inesperados e constitutivos de seus contextos históricos. Sentimo-nos muito à vontade para concordar com essa tendência compreensiva e recusar a tendência que propõe a incomensurabilidade entre as culturas - que, de qualquer sorte, resulta em premissas teóricas absolutas e premissas éticas totalitárias. Porque, além de tudo, quando se pressupõe que existe um sentido comum a todas as formas peculiares de modernidade ou de civilização outra coisa não significado senão que, esse sentido é construído nas práticas cotidianas, normalmente de alcance e de feitura coletiva, e requer vínculos estreitos entre todas as partes envolvidas.

É nesse sentido que consideramos que os estudos científicos (science studies) de Latour se oferecem como uma importante inspiração dessa tendência crítica porque, de um lado, recusa veementemente o dado racionalista da pergunta sobre como será possível viver todos juntos no mundo das diferenças, mas por outro, está preocupado em conceber uma proposição política que reúna todas as diferenças em uma associação

coletiva³⁷² que denomina, junto com Isabelle Stengers, de cosmopolítica³⁷³. Isso significa dizer que Latour, ao contrário de outros autores pós-modernos³⁷⁴, não se retrai em torno da escolha, que se quer ética, de não se posicionar politicamente diante do processo de crítica ou de desnaturalização dos contornos e entornos da modernidade. Latour decididamente toma posição, compõe um estudo sobre como se poderia pôr em prática essa posição, esforçar-se por manter a consistência prática de sua posição em face dos equívocos que encontrou em tantos outros colegas, enfim, Latour assume a posição de quem tem uma posição defensável a defender. Se essa posição seria efetivamente defensável e se teria inspirado ou se seria possível inspirar às ações concretas das principais redes das sociedades atuais, isto é, se caracterizaria uma posição “realista” o bastante para ser praticada, não nos interessa nesse momento em particular. Assim, embora seja um construtivista teórico e social inveterado, Latour não se furta à apresentação de um procedimento³⁷⁵ ético-político alternativo a versão moderna do programa do consenso universal e a versão pós-moderna do multiculturalismo.

Esse é um dado curioso da sua argumentação: “jamais fomos modernos”, porquanto também não somos pós-modernos, no entanto, para cada conceito, teoria ou proposta que formula, existe uma análise crítica, quase ao modo desconstrucionista que tanto repudia, do que antecedeu na modernidade bem como sucede na pós-modernidade. Em algum momento da leitura dos textos de Latour, coloca-se a questão: Ora, por que Latour faz-nos perder tempo com o que nunca existiu e com o que prolonga essa inexistência? Por que devemos bater em cachorro morto? Talvez seja porque a modernidade que nunca existiu é aquela postulada pelos modernistas para resolver o problema premente da construção de um mundo comum: a suposição de uma natureza

³⁷²Latour usa o termo coletivo em substituição ao termo tradicional sociedade. O coletivo seria “a colocação em movimento de um problema de composição progressiva do mundo comum” (2004:117), no qual existiria a mediação entre humanos e não-humanos que une a temporalidade do mundo natural à temporalidade do mundo humano. Ou seja, recusa a divisão entre natureza e sociedade que embasou, por tanto tempo, a concepção de sociedade.

³⁷³Latour, 2004.

³⁷⁴Por exemplo: Heidegger, cujo refúgio na transcendência-imanência da escuta do ser não se oferece como uma proposta ético-política para o mundo devastado pelo suposto esquecimento do ser; ou Derrida que, em substituição à ação da desconstrução, não nos indica nenhum caminho sólido e coletivo a seguir; Deleuze & Guatarri que apontam as linhas de fuga como opção para os indivíduos modernos exercerem a prática da liberdade, sem o tolhimento das máquinas desejantes e/ou abstratas bem como dos sistemas de territorialização e desterritorialização. Todas essas proposições se esgotam no terreno da individualidade, mas não alcançam o terreno da vida coletivamente compartilhada. Uma proposição política que pressuponha esforço conjunto é efetivamente plausível, porém quando a demanda passa apenas por um esforço ético individual não se tem uma prática coletivamente partilhada, requerida, melhorada, etc.

³⁷⁵Esse é um termo utilizado pelo próprio Latour quando se refere à cosmopolítica. Ver, para tanto: Latour, 2004.

humana racional, universalmente partilhada, que seria a responsável pelo fim das diferenças e dos conflitos, em uma expressão conhecida, pelo fim da guerra de todos contra todos com a constituição política de um acordo cosmopolita³⁷⁶ ou de um consenso universal³⁷⁷; versões mais próximas da postulação da vida comum em que uma natureza submetida à multiplicidade das culturas. A pós-modernidade que não existe é aquela que apenas potencializa os efeitos negativos dessa metafísica quando apresenta como solução ao problema da vida em comum, a impossibilidade de realização da vida em comum, uma vez que pressupõe a existência de várias naturezas e várias culturas e, por conseguinte, a redução de um mundo de valores eticamente compartilhados à mera ilusão. De maneira geral, tanto a Constituição moderna quanto sua ampliação, a pós-moderna, pretendeu levar ao extremo a separação entre natureza e cultura/sociedade (ora privilegiando a natureza, ora privilegiando a cultura, respectivamente), em que a natureza normalmente se oferecia como o referencial exterior de sentido a partir do qual todo o resto era analisado, decidido, observado, praticado, etc. Vale a pena conferir uma passagem na qual Latour analisa essas soluções:

O mononaturalismo nada tem de evidência primeira, ele é simplesmente uma das soluções possíveis para a experiência abortada da construção de um mundo comum: uma natureza, várias culturas; a unidade nas mãos das ciências exatas, a multiplicidade nas mãos das ciências humanas. O multiculturalismo, se não é mais do que um monstro agitado para fazer medo às criancinhas, oferece outra solução, igualmente prematura, para a exploração do mundo comum: não somente as culturas são diversas, mas cada uma possui pretensões iguais para definir a realidade; elas não se destacam mais sobre o fundo de uma natureza unificada; cada uma é incomensurável às outras; não há mais, no todo, um mundo comum. De um lado, um mundo invisível, mas visível aos olhos do sábio, cujo trabalho permanece escondido; de outro, um mundo visível e sensível, mas não essencial, pois ele está vazio de suas essências. (...) A solução do mononaturalismo estabiliza a natureza, sob o risco de esvaziar de toda substância a noção de cultura, reduzida a fantasmas; a solução do

³⁷⁶Kant, 1989.

³⁷⁷Habermas, 2003a.

multiculturalismo estabiliza a noção de cultura, sob o risco de pôr em perigo a universalidade da natureza, reduzida a uma ilusão (2004:89).

O que inspira muito mais curiosidade do que a pergunta sobre a insistência de Latour em “bater em cachorro morto”, seria questionar as razões que o levam a lamentar o esvaziamento de fundamentos decorrente da ação do mononaturalismo e do multiculturalismo sobre o mundo. A presença desses dados contraditórios em sua argumentação, além do uso excessivo de metaforização em sua escrita, dificulta uma compreensão articulada de suas ideais bem como empobrece, em nosso entender, a qualidade mais específica de suas análises. Pois, se lembrarmos que, na ótica de Latour, a modernidade produziu mais hibridização real do que purificação ideal, resultando disso uma produção nunca antes vista de redes imanentes para as quais é irrelevante o problema do fundamento, da exterioridade, da purificação, por que ainda põe em tamanho relevo os efeitos nefastos dos seus registros? Talvez seja apenas porque seu estilo, com certo pendor para a polêmica, possibilita uma confusão: não é que a modernidade nunca existiu, a modernidade que nunca existiu foi aquela da purificação, mas a modernidade dos híbridos não somente existe, mas está em pleno vigor. E é esta modernidade contraditória, ajudada pela crítica esgarçada da pós-modernidade, que multiplicou enormemente as redes, que tornou cada vez mais visíveis os fluxos entre domínios, que possibilitou a transposição das fronteiras entre natureza e sociedade, ética e factualidade, racionalidade valorativa e racionalidade técnica.

Nesse sentido, se Latour tem algo a contribuir com a análise de uma sociedade sem transcendências, uma natureza politizada e uma política naturalizada, é com sua proposta de buscar alternativas aos poderes constituídos que se querem neutros (purificados de relações de poder) no interior dessas mesmas relações de poder que as caracterizam ontologicamente. Isto é, ao invés de lamentarmos mais uma vez a perda dos referenciais valorativos e da essência humana – como já fizeram os críticos da modernidade, como, Weber, Adorno, Horkheimer, etc, -, concentramo-nos na proposta de Latour de criar coletivos, cuja unidade e universalidade não sejam dadas a priori, mas sejam construções a posterior e com resultados futuros. Se a tradição moderna estabeleceu que seus intermediários e representantes devem ser neutros, ou seja: os parlamentares que representam o povo devem transmitir a vontade desinteressada assim como os cientistas devem publicizar a objetividade dos fatos; na “constituição

progressiva do mundo comum”³⁷⁸ (os coletivos de humanos e não-humanos), tudo que seus parlamentares fazem é a tradução³⁷⁹ da vontade e da factualidade que nada mais é senão o procedimento da traição³⁸⁰: sentidos, interesses, valores, atravessam e modificam o procedimento da tradução, de maneira que fatos e valores são permanentemente construídos. Traduzir é outro termo para uma das mais importantes tarefas do dispositivo de representação não-moderna, proposto por Latour, isto é, a tarefa da mediação. Ao invés de se voltar para os fatos, para a eterna discussão da ciência moderna se falam os fatos por si mesmos, a atenção dos mediadores está voltada para a construção dos fatos; mas sem ceder ao relativismo, pois o que se quer aqui não é atestar que os resultados das ciências são afetados por interesses sociais, mas fazer com que a ciência e a política sejam restituídas ao seu modo ontológico de ação, aos processos práticos (sociais e técnicos) responsáveis pela criação de fatos com algum grau de objetividade. Ainda que saibamos todos que essa objetividade nunca será um dado absoluto, mas provisória e referida ao processo prático no qual foi criada. Para Latour, a tarefa de mediação dos parlamentares políticos e científicos é: “abarcas as entidades do coletivo a fim de torná-las articuláveis e fazê-las falar” (Latour, 2004:161-grifo no original).

8. Recapitulação das hipóteses da tese em curso

O que temos tentado defender ao longo desse texto é algo muito próximo do que Latour tem discutido nos seus livros, talvez uma passagem de “Políticas da Natureza” possa bem definir essa proximidade: “Extraordinária ambição: modernizar o planeta a ponto de fazer desaparecer todo traço de irracionalidade, substituída pela intocável razão” (2004:309). Duas hipóteses centrais deram o sentido, de maneira sub-reptícia, mas enfática, dessa tese: a primeira seria a recusa da crença moderna nos poderes amplos e inexoráveis da racionalidade, tanto daquela que apontava para seus resultados universalmente positivos quanto da que consistia numa crítica mordaz a sua incapacidade de produzir um mundo civilizatoriamente compartilhado; bem como, recusamos ainda uma desconstrução crítica pós-moderna da racionalidade que resultou num mundo do relativismo e da consequente configuração do mundo vazio de valoração

³⁷⁸Latour, 2004:117.

³⁷⁹Latour, inspirado por Serres, associa o trabalho da mediação da Nova Constituição dos coletivos com a ideia de tradução. O ato de informar nunca é direto, pois está sempre na dependência da disposição de instrumentos, dos acasos, da escrita, de orçamentos, disputas, etc.; de maneira que normalmente precisa pagar “seu transporte com um encargo pesado em transformações” (Velho, 2005:300). Traduzir, portanto, é deslocar sentidos, interesses, dispositivos, ou seja, é fazer o trabalho de mediação.

³⁸⁰Latour & Glagliardi, 2006:165.

ética. Na ocasião, analisamos a metafísica que animava a modernidade: a tentativa incansável de separar a racionalidade da influência negativa dos dados da irracionalidade. Entretanto, nem todos os pensadores se renderam ao projeto racionalista da modernidade. Freud, Arendt, Foucault, por exemplo, perceberam que o processo civilizatório é ontologicamente constituído pela mistura prática de vários elementos díspares: é, simultaneamente, racional e irracional, factual e valorativo, regular e contingente. Foram esses e outros importantes autores que nos ajudaram a pensar sobre a segunda hipótese de trabalho dessa tese, ou seja, a de que o significado dos termos modernidade e civilização bem como todos os outros termos que lhes são referentes, são construídos em seu uso cotidiano, nas práticas sociais, nos embates coletivos e nas lutas políticas. Sendo assim, não existem significados prévios às suas inscrições no mundo, cada coisa, ser, objeto, indivíduo, processo é aquilo que faz ou o efeito que produz no mundo. Com isso, não se quer dizer que determinado significado de civilização não possa manter-se ativo na orientação de condutas coletivas (de sociedades), como se estivéssemos negando a possibilidade de constituição de consensos duradouros. Não nos posicionamos em favor do relativismo, ao contrário, temos defendido que, mesmo nas sociedades modernas atuais, podem ser visualizadas tentativas produtivas de elaboração de práticas civilizatórias. Por último, o que articula essas hipóteses é o entendimento de que as práticas, de qualquer natureza, são cravejadas de ponta a ponta por relações de poder, por relações de força e de interesses que fornecem o tom e a textura das dinâmicas científicas, sociais, políticas e culturais as quais caracterizam, sobremaneira, o fazer civilizatório.

Diante desse rápido resumo das hipóteses fica claro o quanto nos aproximamos do pensamento de Bruno Latour, principalmente, de sua tarefa de desnaturalização da modernidade acompanhado da proposta política de uma vida em comum, como uma alternativa prática - ainda por fazer e em permanente construção - ao modus operandi da política moderna vigente. Sem nos apresentar, de modo tão direto como faz Latour, uma proposição política que se quer efetivável, Foucault é, aqui, necessariamente chamado à discussão, não apenas porque o traçado dos nossos interesses teóricos assim o exigem, mas também porque os resultados analíticos de Latour aproximam-se enormemente de grande parte dos resultados desenvolvidos por Foucault. Comparar esses dois autores, destacando semelhanças e diferenças, não será de forma nenhuma possível nesse espaço

já tão inflado de generalizações. Outros estudiosos³⁸¹ já fizeram isso, destacando inclusive amplas associações conceituais entre esses pensadores. Queremos registrar somente que, no que se refere a elementos importantes em suas atividades do pensar, mantém-se uma relação de profunda sintonia entre eles. Dentre esses elementos, dois merecem destaque especial porque influenciaram sobremaneira a nossa compreensão de práticas civilizatórias e porque, primordialmente, refletem a capacidade analítica desses autores sobre os acontecimentos característicos da modernidade. Ambos já foram apresentados ao largo dessa tese: o primeiro é a recusa de qualquer fundamentação fundante, de metafísica racionalista e até mesmo de ontologia fundamental como pressupostos de análises, pois, o que sejam o mundo e suas práticas, é definido enquanto acontecem, como efeitos do seu fazer. O segundo, de maneira que as práticas são as condições de possibilidade, em sentido kantiano, de construção de significados filosóficos, científicos e culturais, sejam teóricos e/ou prático-institucionais; o que aparece como verdade e o que aparece como padrão de conduta dominante depende de “quem”, entre os atores em conflito, vence a batalha na guerra de força e de poder.

Essa premissa nietzscheana nunca foi tão adequada e produtivamente instrumentalizada como nesses autores. Posto que, não se trata de transformar o poder em um dado metafísico, em uma instância transcendente que a tudo e todos submete, em uma premissa normativa a partir da qual o mundo das coisas e dos seres é constituído; mas ao contrário, de pensar o poder como uma caixa de ferramenta de compreensão dos arranjos e desarranjos das práticas sociais e das práticas históricas, de como compõe as inscrições³⁸² dos acontecimentos, isto é, de como é articulado nas experiências cotidianas, nas lutas diárias e no afazer coletivo. Latour³⁸³ dá-nos um exemplo primoroso dessa inscrição do poder quando recusa a concepção tradicional de ciência como uma produção teórica distanciada dos instrumentos técnicos de análise,

³⁸¹Leal, 2007.

³⁸²O conceito de inscrição, tal como empregado nesse contexto, refere-se à crítica de Derrida ao primado do significado sobre o significante, elaborado desde Platão até a semiótica de Saussure, segundo o qual o significado guardaria a essencialidade da presença contra a materialidade contingente do significante. Em substituição a essa metafísica tradicional, Derrida acredita que o caráter empírico das práticas efetivas é inseparável da constituição do grafema, dos discursos, da escrita. Isto é, o significante (a materialidade das experiências e das práticas) não é modelado por significados fundantes, mas ao contrário, são inscrições que resistem a esses significados e impõem seus próprios constrangimentos à constituição dos significados. Ver: Derrida, 2002;2006.

³⁸³Latour usa fartamente uma expressão muito cara a Foucault: regimes de enunciação ou regimes de verdade cujo sentido se mantém o mesmo, ou seja, cada produção científica ou cada discurso (em Foucault) constitui seus próprios critérios de verdade e erro. Escreve em um artigo de 2004: “Cada regime de enunciação elabora seus próprios critérios de verdade e mentira, seus próprios critérios de felicidade e de infelicidade” (p.16).

das disputas entre colegas pela publicação de resultado, da disposição do mais sofisticado laboratório, pelos contextos de publicação, enfim, distanciada das práticas efetivas da produção científica; em seu lugar defendeu a ciência em ação³⁸⁴ cuja discussão sobre fatos científicos é inseparável de suas inscrições no real, nas experiências laboratoriais. Em Foucault³⁸⁵, também, os discursos científicos sobre sexualidade dependem de suas inscrições nas práticas históricas da sexualidade, de como as relações de poder inscritas nessas práticas constituem o significado e a prática da sexualidade. Em certa altura de seus “Ditos & Escritos” escreve: “*Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam certo consenso e se encontram inseridos em certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas*”³⁸⁶ (2010c:283-Vol.V). Nesse sentido, Latour e Foucault orientam suas abordagens filosóficas e científicas pelo primado analítico do nominalismo, do contextualismo e do poder. Deve-se enfatizar: sem que isso signifique, para ambos, uma produção relativista de verdade. Pressupor que a verdade é construção operada no interior de contextos de poder não implica, necessariamente, pensar que não tenha validade ampliada e duradoura, que não respeite a determinadas regras, que não gere certo nível de padronização. As instituições sociais são instâncias carregadas de verdade porque atualizam todas essas características. Apenas não são definidas como entidades criadas pela razão universal, destituída de interesses e de relações de poder.

Entretanto, o modo a partir do qual esses pensadores põem em movimento essa analítica do nominalismo, do contextualismo e do poder, opera diferenças nada desprezíveis; e é com base em pelo menos duas delas que fecharemos a discussão sobre Latour. Em primeiro lugar, em Latour, o procedimento da desnaturalização da modernidade leva-o a rejeitar praticamente todas suas chaves, inclusive a ideia de modernidade como ruptura, descontinuidade e revolução. Na sua acepção, quando esses conceitos³⁸⁷ são mantidos, isto é, quando se acredita que acontecimentos podem ser tão irruptivos a ponto de romper com noções ou práticas anteriores, pensa-se ainda a partir

³⁸⁴Latour, 2000.

³⁸⁵Foucault, 1984.

³⁸⁶Mas, tal como Latour, Foucault não se furta a possibilidade de pensar a verdade como descrição, ou seja, como decorrente de “certo número de regras, historicamente mutantes, de forma que é possível dizer que é uma construção em relação a outra descrição. Isso não significa que não se está diante de nada e que tudo é fruto da cabeça de alguém” (Foucault, 2010-Vol.V:283).

³⁸⁷Latour também acusa de pensadores modernos da assimetria aqueles que se mantêm na interface da crítica, pois está pressupõe algum parâmetro de razão ou de consciência a partir do qual se critica. Além do que, está associada às teorias normativas de emancipação política e social. Ver, para tanto: Latour: 2000; 2008.

dos moldes da assimetria moderna. Por isso, rejeita a epistemologia crítica de Bachelard e Canguilhem³⁸⁸ bem como grande parte da arqueologia desenvolvida em “As Palavras e as Coisas” de Foucault, cuja ideia de descontinuidade é importante para entender como as “diferentes épocas destronam a ideia de um sujeito constituinte dos conhecimentos e fonte originária da verdade”³⁸⁹. Mas também é importante³⁹⁰ para a compreensão, presente em Foucault e fartamente endossada nessa tese, de acontecimentos que se articulam, de maneira inesperada porque não-planejados e contingentes, para o redirecionamento de práticas sociais e culturais.

Latour define-se, como escrevemos acima, como a-moderno. Já sabemos o que isso significa: todas as relações são relações simétricas. Essa simetrização das relações pressupõe dois níveis importantes de desnaturalização da modernidade: a primeira refere-se a certo retorno à pré-modernidade, uma vez que uma das características mais conhecidas da modernidade é a recusa do continuum entre ser e pensar tão amplamente defendida pelos gregos antigos e corroborada pelos pensadores medievais e renascentistas. A razão entendida modernamente é aquela que se encontra numa dimensão separada da dimensão do mundo do ser, cujo abismo é apenas diminuído por meio de estruturas universais do conhecimento, isto é, estruturas que servem de mediação entre ser e pensar. Rejeitar essa separação e restabelecer o continuum significaria ancorar-se na pré-modernidade, mas em “jamais fomos modernos”, deixa claro que um retorno a pré-modernidade não é possível e nem desejável porque seu processo de hibridação era praticamente inexistente. Por conseguinte, resta outro nível de desnaturalização que vamos encontrar em muitos pensadores do pós-estruturalismo: o estatuto da diferença. Luhmann³⁹¹ e Derrida³⁹² são dois grandes nomes do pensamento da diferença. Em ambos vamos encontrar – como já pudemos atestar em páginas mais acima – a mesma crítica que Latour faz à forma como a tradição moderna concebe o mundo, os humanos e as coisas, isto é, sempre a partir de uma categorização fundamentante em que um termo marcado servia como referência totalizante de outros termos. O ponto de partida da diferença, ao contrário, prioriza o contexto no qual e a partir do qual os termos são definidos; e, em vez de dependência da categorização fundamentante, o que se tem são diferenças dependentes dos contextos, práticas ou

³⁸⁸Leal, 2007:47.

³⁸⁹Candiotto, 2010a:29.

³⁹⁰Como veremos com mais vagar na leitura de Foucault do conceito de modernidade em Kant.

³⁹¹Luhmann, 2009.

³⁹²Derrida, 2002.

experiências que as articulam e as tornam possíveis. Em “Políticas da Natureza” faz uma menção elogiosa ao feminismo digno de nota:

Antes do feminismo, a palavra “homem” tinha o caráter de uma categoria não codificada, e “mulher”, aquele de categoria não codificada. Ao dizer “homem”, designava-se, sem quer pensar nisso, a totalidade dos seres pensantes; ao dizer “mulher”, marcava-se a “fêmea”, à parte dos seres pensantes. (...) Graças ao imenso trabalho das feministas, nós dispomos, doravante, de instituições conceituais, que nos permitem marcar a diferença não mais entre homem e mulher, mas de uma parte, entre o antigo casal formado pelo homem, categoria não distinta, e a mulher, única categoria marcada; de outra parte, o novo casal, infinitamente mais problemático, formado pelas duas categorias igualmente distintas de homem e mulher (2004:90).

Dessa maneira, Latour, em sua ânsia de escapar à modernidade e à pós-modernidade com a a-modernidade, mantém-se fiel às premissas da pós-modernidade em sua versão pós-estruturalismo que, na sua própria acepção, nada mais seria senão a extensão crítica da modernidade³⁹³. Isso não seria problema se, primeiro, não pusesse em cheque a consistência interna do trabalho teórico de Latour; segundo, não tivesse algumas implicações sobre a constituição de uma vida em comum, segunda diferença importante entre Latour e Foucault. Desejamos enfatizar: ser moderno, pós-moderno ou a-moderno, num primeiro nível de análise parece irrelevante, mas quando se intenciona investigar sobre a possibilidade de práticas civilizatórias em sociedades modernas atuais, situar-se de maneira clara diante do problema da modernidade apresenta-se como condição *sine qua nom*. Por isso, compartilhamos a posição de Foucault de acordo com a qual, durante toda a escavação arqueológica e problematização genealógica, “não jogou a criança junto com a água do banho”, para dizer de maneira prosaica. Ou seja, não considerou necessário recusar todo o pacote da modernidade como se esta fosse apenas uma sucessão de erros. Definiu-se como um moderno, melhor que isso, sob o codinome de “Maurice Florence”, Michael Foucault³⁹⁴ definiu-se como aquele pensador que se “inscreve na tradição crítica de Kant”. Em outra ocasião, juntou-se ao grupo dos

³⁹³Lembremos que a desconstrução é um conceito muito importante na argumentação de pós-estruturalistas como Derrida que, inclusive, serviu amplamente de base de muitas das teorias feministas.

³⁹⁴Foucault, 2010:234-Vol.V.

pensadores que se dedicaram a responder à pergunta de Kant: “Was ist Aufklärung?”. Escreve:

De Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama a Aufklärung e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje? (Foucault, 2008:335-“Ditos & Escritos” Vol. II)

9. A proposição política de uma vida em comum: a atualização de práticas civilizatórias

A segunda diferença, a mais interessante delas, diz respeito à proposta de Latour de constituição de uma vida em comum, inclusive a despeito - como ele próprio costuma dizer: do finalismo suicida dos pós-modernos. Esse se caracteriza como um dos traços mais fortes e corajosos da empreitada de Latour porque é, talvez, uma das poucas proposições políticas de um acordo civilizatório dentre as mais variadas teorias filosóficas e sociológicas do mundo pós-segunda guerra mundial. Entretanto, como temos discutido, essa proposição se pretende a-moderna, por conseguinte, na contramão da proposição do Ocidente, desde a Grécia antiga até sua amplificação na modernidade europeia, de um consenso baseado na transcendentalidade da razão humana cujo resultado seria a democracia da representação. Para Latour, o modo como se pensou esse consenso e como foi consubstanciado na prática em geral, pode ser visualizado a partir do mito da caverna de Platão no qual essas duas figuras importantes aparecem: a racionalidade e a representação. Por isso, reproduziremos uma longa passagem do livro “Políticas da Natureza” que traduz claramente o que Latour considera o primeiro e decisivo passo em direção à constituição da cosmopolítica, ou seja, “de início, sair da caverna”:

Deste mito, bem conhecido, não queremos retirar senão as duas rupturas que permitirão dramatizar todas as virtudes que se poderiam esperar da Ciência. É a tirania do social, da vida pública, da política, dos sentimentos subjetivos, da agitação vulgar, em suma, da Caverna obscura, que a Filosofia – e mais tarde o Sábio – devem afastar de si, se quiserem aceder à verdade. Tal é, a partir deste mito, a primeira ruptura. Não existe nenhuma continuidade possível entre o mundo dos

humanos e o acesso às verdades “não feitas pela mão do homem”. A alegoria da Caverna permite criar, pelo mesmo gesto, certa ideia da Ciência e certa ideia de mundo social que vai lhe servir de ferramenta. Mas o mito propõe, igualmente, uma segunda ruptura: o Sábio, uma vez equipado de leis não feitas pela mão do homem, que ele acaba de contemplar, posto que soube atirar-se ao inferno do mundo social, pode voltar à Caverna a fim de pôr ordem, pelos resultados indiscutíveis que farão cessar o falatório indefinido dos ignorantes (2004:27-8).

Esse mito da Caverna teria fundamentado, na acepção de Latour, uma Constituição que organiza a vida pública em torno da repartição dos poderes – sempre em destaque no original - entre duas câmaras: uma delas reúne os seres humanos falantes, sem nenhum poder e nenhuma capacidade de alcançar o verdadeiro Bem comum; a outra abarcaria os objetos mudos, mas com a “propriedade de definir o que existe”, os objetos da realidade. Ora, entre humanos falantes ignorantes e objetos mudos sabidos existem os intermediários responsáveis por estabelecer a ligação entre essas duas câmaras, apresentando-os a Verdade que não se encontra em nenhuma delas. Esses poucos sábios de conhecimento transcendente, mas de autoridade imanente (os cientistas, de um lado, e os políticos, de outro) seriam aqueles dotados da capacidade extraordinária de: *“fazer falar o mundo mudo, dizer a verdade sem ser discutida, pôr fim aos debates intermináveis por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas* (Latour, 2004:34-em itálico no original). Nessa constituição, que configura a democracia dos modernos, apenas os grande atores têm o que dizer e sabem como agir, deixando a totalidade restante dos atores a incumbência de executar o plano de ação comum que a eles se impõe de maneira indiscutível. Contra a democracia moderna da representação, Latour³⁹⁵ propõe que, primeiro, se deixe falar os pequenos atores, segundo, que se crie uma associação de denominação esdrúxula, parlamento das coisas. O que se quer dizer com os pequenos atuantes falarem no parlamento das coisas?

A condição para que se construa uma rede sociotécnica durável é que se mobilize e se associe o maior número possível de seres atuantes (sociais e técnicos), tornando-os interessados e engajados na tradução de seus interesses, de modo a

³⁹⁵ Latour, 2004.

constituírem uma associação que os liga, não através da comunhão de conteúdos de interesses, mas primordialmente por meio dessa construção material que funciona como um dispositivo³⁹⁶, uma caixa preta. Ora, falar de “coletivo em expansão” implica em falar da passagem da construção social do coletivo até o trabalho de tradução em dispositivos sociotécnicos cuja mediação é feita por porta-vozes da sociedade e da natureza: pensemos em um pequeno atuante, que se associa a outros atuantes e que procura traduzir os interesses deles com o objetivo de associá-los aos seus próprios interesses e dissociá-los, se necessário, de interesses de outrem. Na medida em que traduz seus interesses, nada mais faz do que deslocá-los e absorvê-los no seu projeto inicial de interesses; quando isso acontece, esse porta-voz se deixa capturar pelos projetos desses atuantes ao mesmo tempo em que estes, ainda que transformados no trabalho de tradução, continuam agindo em causa própria. O que chama atenção aqui é que, no passo em que traduz os interesses dos atuantes, o porta-voz fala em nome deles, torna-os presentes e os re-apresentam numa res-pública ou numa cosmopolítica. Latour oferece como exemplo da criação dessa cosmopolítica, a Conferência de Kyoto, na qual o clima foi tomado tanto como objeto científico – partiu-se de um consenso entre especialistas sobre as alterações climáticas em todo o planeta resultantes da emissão de poluentes com a queima de combustíveis -, quanto como objeto político – diante desse consenso, as nações se viram obrigadas a se posicionarem e a elaborarem providências políticas na tentativa de solução do problema climático em comum. Assim, o efeito estufa ocupa o lugar de um pequeno atuante responsável por redefinir a relação entre ciência e política, segunda a qual seria “(...) impossível separar claramente os que representam as nações e os que representam as nuvens, a circulação atmosférica, as correntes marinhas e as florestas” (07/12/1997-Folha de São Paulo: Caderno Mais!). Todavia, também grandes atores comparecem nessa cosmopolítica: os cientistas que se exprimem em nome do clima e os políticos que falam contratualmente em nome de todos; quando assim procedem e agem, esses atores formam uma rede política de porta-vozes a partir da qual a complexidade de interesses e a multiplicidade de valores podem ser reduzidas a uma possível unidade. Em uma entrevista, Latour fala sobre a democracia atual nos termos da cosmopolítica:

Assim, a democracia atual não é apenas saber se nós votamos ou não, se estamos ou não autorizados pelas pessoas que nos elegeram, o que

³⁹⁶ Latour, 2000.

é a primeira parte da representação, mas também a de saber como, quando falamos do milho transgênico, essa coisa de que falamos é representada, desta vez no interior do recinto. Por isso, a “democracia das coisas” quer dizer, justamente, o duplo interesse pelos dois sistemas de representação: representação dos humanos que falam das coisas, e a representação das coisas de que os humanos falam, em seus recintos (2004:408-9).

Dessa maneira, muito mais do que representar, a tarefa dos mediadores (os porta-vozes) será desenvolver certa “política do religamento”³⁹⁷ que consistiria em experimentar, incessantemente, mais e mais associações entre humanos e não-humanos para que, ao cabo do trajeto da experimentação, um e outro (humanos e não-humanos) possam ser reunidos na luta política da rede heterogênea, mas hegemônica porque recobre todo o mundo. Assim, “o trabalho de totalização por associação dos atuantes em uma só e gigantesca sociedade anônima aparece como um trabalho de mundialização” (Vandenbergue, 2006:350). Embora essa conceituação de coletivo em expansão lembre a formulação luhmanniana³⁹⁸ de que os sistemas sociais tenderiam a constituição de uma totalização na qual as diferenças e os dissensos seriam resolvidos por meio de dispositivos em redes (códigos e programas, por exemplo) mundialmente compartilhados, de modo a formar uma única sociedade, a sociedade mundial; para Latour, porém: “O singular da palavra ‘coletivo’ não quer dizer que exista um só, dissemos antes, mas que tem por função reunir uma coleção qualquer para que se torne capaz de dizer ‘nós’” (Latour, 2004:340). Ou seja, não se fala de uma totalização pelo fechamento em uma unidade social mundial, tal como preconizado pela teoria sistêmica, mas da prerrogativa da abertura da rede em torno da experimentação de conexões e associações com seres heterogêneos que segue encontrando por seu caminho. Por isso, chama de coletivo em expansão, de um procedimento prático em permanente construção, de um fazer que sempre se refaz em outras perspectivas, dada essa condição de abertura em direção aos atuantes, sejam os mais próximos sejam os mais distantes. Essa concepção de redes sociotécnicas mundiais é mais próxima, e o professor Vandenbergue nos ajuda com isso, do conceito de Giddens de modernidade enquanto contexto de encurtamento das distâncias e simultaneidade temporal, de forma a promover “recombinados para formar uma estrutura histórico-mundial genuína de ação

³⁹⁷Vandenbergue, 2006:349.

³⁹⁸Luhmann, 2007.

e de experiência” (Giddens, 1991:29). São os conhecidos deslocamentos, de encaixe e desencaixe, nos quais local e global se articulam.

Grande parte do que dissemos sobre o significado de modernidade civilizacional aproxima-se dessa concepção de Latour. Pois, quando a questão era discutir o processo de formação moderna no Brasil recusamos a concepção racionalista de modernidade a qual orientou a maioria das interpretações científicas bem como práticas institucionais importantes como a política do desenvolvimentismo, numa versão brasileira da política modernista desencadeada em 1949 pelos Estados Unidos; mas, de forma transversal, também orientou as concepções multiculturalistas que pressupunham certa incomensurabilidade entre as formações culturais. Uma das consequências necessárias dessa recusa analítica é que não se pode mais separar, de um lado, a racionalidade técnica e seus produtos universalizantes, de outro, a racionalidade cultural em seu aspecto irredutivelmente particularista e, eventualmente, submetível à padronização técnica. Posto que, um e outro se articulam, se entranham e se conectam a partir das especificidades caracterizadoras das singularidades históricas – independentemente se se trata da Alemanha ou China, do Brasil ou EUA, do México ou Inglaterra. O que temos dito é que, o que se mantém como global ou universal (num sentido despojado de achatamento metafísico) adentra as práticas cotidianas heterogêneas dessas singularidades mediante as quais seguem tecendo seu modo específico de modernidade civilizacional; e, inversamente, também esse ethos civilizatório de linhagem moderna global não deixa de refazer-se a partir de suas “andanças” pelo mundo. Nesse sentido, ao invés de apontarmos a produção científica e técnica, de origem predominantemente ocidental como diria Weber, como as bases universalizantes da modernidade, purificadas do modo de ser, de fazer, de pensar e valorar das culturas, optamos por concebê-las (ciência/técnica e cultura) como atuantes de redes sociotécnicas, tal como nos ensina Latour.

10. O que existe de ético nas práticas civilizatórias? Lutas cotidianas e ações de resistência

Nessa empreitada, destacamos que a modernidade civilizacional, em seu aspecto generalizante, é o resultado de processos fortemente orientados por relações de poder e por lutas cotidianas que configuram as práticas sociais, dotando-as de um caráter eminentemente inconclusivo ou da possibilidade permanente de ser refeita. Na verdade,

é exatamente esse aspecto das práticas civilizatórias desencadeadas pela modernidade que consideramos ético, que nos anima a vincular prática a ethos; tal como percebemos largamente em uso no mundo grego antigo, em Latour e Foucault. Com isso, ou seja, com a pressuposição analítica da prática em que o foco é o que o ser humano faz e não mais o que é feito dele, livramo-nos, por tabela, de uma das mais complexas ambiguidades das teorias da modernidade aquela segundo a qual os seres humanos não seriam livres em sua ação, mas agiriam sob condicionantes que lhes seriam externos e que os tornavam alienados de suas próprias práticas. Pode-se dizer que, as teorias de Nietzsche, Marx e Freud – e, por extensão, as teorias sociais que foram influenciadas por esses autores; Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Arendt -, possuíam um componente crítico desvelador de ilusões subjacentes às ações humanas que, acreditavam, ser necessário desvelar para que sobreviessem a verdade e a liberdade. Para esses pensadores da suspeição, na perspectiva de Foucault: “(...) a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural” (1999:437).

Porque rejeita o pensamento moderno do desvelamento e da suspeição é que Latour – assim como Foucault, de certa maneira -, pôde desenvolver uma concepção diferenciada de práticas as quais perfomam e produzem o mundo comum enquanto atualizam, incessantemente, “a força, as provas de força e as provas de fraqueza”, como lutas cotidianas, batalhas estratégicas, ações de resistência. Nada mais próximo da analítica foucaultiana do poder do que essa pressuposição de práticas que constituem o mundo mediante estratégias de poder e lutas de resistência; principalmente se tivermos em conta o Foucault preocupado em pensar a modernidade como “ontologia histórica de nós mesmos”, como problematização de nossas subjetividades em direção às práticas de si (cuidado de si) como práticas com o outro (cuidado do outro), ou seja, como práticas que se inscrevem na ordem da coletividade. Assim, para esses autores, o fato de que as práticas são, de ponta a ponta, conduzidas por relações de poder, por técnicas e estratégias de poder não é sinal dos fins dos tempos, isto é, não deve ser analisado normativamente como se se tratasse de um mal irreparável. Foucault, em seus “Ditos & Escritos” de 1984, escreve sobre isso de uma forma que, imaginamos, Latour subscreveria sem maiores problemas:

A ideia de que poderia haver tal estado de comunicação [Foucault refere-se criticamente à proposta habermasiana de relações simétricas

de comunicação] no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa más em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também de moral, o ethos, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (Foucault, 2010c:284 – Vol.V).

Dessa maneira, não está nas mãos do sociólogo e nem do filósofo o potencial crítico e emancipatório dos indivíduos³⁹⁹. Não é, portanto, nos textos científicos e filosóficos que os indivíduos contemporâneos poderiam encontrar os mecanismos e as técnicas para a conquista de uma vida em comum, para Latour, ou de espaços comunitários⁴⁰⁰ de liberdade, para Foucault. Mas na esfera política das práticas. Esse é um ponto de contato importante entre esses autores o qual contribui enormemente para a compreensão de possibilidades efetivas de criação e recriação de práticas civilizatórias, práticas que se realizam como ethos, que demandam o cuidado com o outro, seja na constituição de um coletivo em expansão seja na emergência de lutas de resistência pontuais. Entretanto, as diferenças entre esses pensadores quanto a essas proposições políticas não podem ser desprezadas porque revelam o autor que “jamais foi moderno” inscrevendo-se nos regimes de enunciação da modernidade com a proposição da vida em comum e aquele que sempre admitiu sua inscrição na modernidade recusando toda forma de consenso, indiferentemente se moderno ou a-moderno. Na verdade, de maneira geral os filósofos e teóricos sociais ligados ao pensamento pós-estruturalista⁴⁰¹

³⁹⁹“A função de um intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer. Com que direito o faria? Lembrem-se de todas as profecias, promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular durante os dois últimos séculos, cujos efeitos agora se vêem. O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar)” (Foucault, 2010:249 – Vol. V).

⁴⁰⁰Foucault, 2010 – Vol.V.

⁴⁰¹Dentre os quais Deleuze, Guatarri, Derrida, Serres e, de certo modo, Foucault ainda que ele próprio não tenha se reconhecido pertencendo a essa denominação “pós-estruturalista” e, portanto, a esse grupo.

não conceberam a possibilidade de indicar nenhum caminho político coletivamente constituído, mesmo porque denotaria certa inconsistência com suas tendências críticas sobre um mundo moderno de consensos autoritários. O caso específico de Foucault⁴⁰² mostra um dado interessante: na medida em que vinculou, de maneira sumamente interconectada, a “questão ético-epistemológico-política” pôde conceber o poder como aquele que, além de promover relações de dominação, também pode produzir uma ação comum, uma forma de resistência que se dá na esfera da intersubjetividade. Inclusive o ponto de partida dessa ação comum não necessariamente deve ser coletivo, como um grupo ou uma multidão nas ruas apresentando suas reivindicações coletivas; mas pode ser o resultado de uma ação individual que se dá como atitude, como ethos, uma maneira de posicionar-se diante de uma problemática. Para tanto, Foucault deu-nos um exemplo:

(...) mas penso que a ética é uma prática, e o ethos, uma maneira de ser. Tomemos um exemplo que toca a todos nós, a Polônia. Se colocarmos a questão da Polônia em termos propriamente políticos, é evidente que se chega rapidamente a dizer que nada pode ser feito. Não é possível fazer um desembarque de pára-quedistas ou enviar tanques blindados para libertar Varsóvia. Acredito que é preciso se dar conta disso politicamente, mas creio que se concorda em dizer que, por razões éticas, é preciso colocar o problema da Polônia na forma de uma não-aceitação do que se passa lá e da passividade dos nossos governos; creio que essa é uma atitude ética e também política; ela não consiste em apenas dizer: eu protesto, mas em fazer dessa atitude um fato político tão consistente quanto possível, para aqueles que governam aqui e ali sejam obrigados, de certa maneira, a levá-lo em conta (Foucault, 2010: 221-2- Vol.V).

Vimos acima que também Weber concebia essa possibilidade de que uma prática, inclusive individual, poderia ser coletivamente orientada e ter alcance generalizado, na medida em que suas consequências no mundo pudessem eventualmente “perfurar” as impenetráveis estruturas⁴⁰³ das práticas ordinárias. Todavia, vimos também que para Weber essa noção de prática estava atrelada a sujeitos que tomassem consciência de si mesmos, num claro remake das teorizações

⁴⁰²Foucault, 2010:222 – Vol.V.

⁴⁰³Weber, 1982:152.

emancipacionistas do romantismo alemão. Era de qualquer sorte o indivíduo que, dispondo das condições de liberdade interna, poderia decidir-se pela via da prática coerente consigo mesmo cujo substrato ético dessa prática era da ordem das conquistas civilizatórias. Quase como agir eticamente sob os pressupostos de um *Lebenswelt*, sem que essa ação pudesse influir direta e decididamente sobre as maneiras de fazer das práticas institucionais – mormente acusadas de produzir a gaiola de ferro – e nem tão pouco de reinventar práticas civilizatórias. Ora, acreditamos que, com Foucault temos a tentativa consistente de pensar a articulação, ontologicamente constituída, da ação do sujeito, e não ação individual, como ação coletiva, mesmo porque, para Foucault, não existe nada que se realize fora do âmbito das práticas, fora do entrelaçamento dos regimes constitutivos de verdade, poder e subjetividade. Fazer uma história crítica da modernidade é rejeitar, como ensinou Latour, a purificação de seus regimes de enunciação, e Foucault atualiza essa rejeição de maneira produtiva quando vincula a produção histórica de práticas como as maneiras de ser do louco com a produção de práticas discursivas da verdade sobre o louco (a medicina clínica e psiquiátrica do século XIX). Como os sujeitos são constituídos e se autoconstituem nas práticas civilizatórias, e nesse processo, desenham-se simultaneamente o pensamento científico e instituições sociais. Pensar, fazer e ser, tanto em Foucault quanto em Latour, são dados ontológicos das práticas. Todavia, como dissemos, não existe em Foucault a prerrogativa do consenso, ainda menos aquele que seria decidido em uma assembléia coletiva na qual porta-vozes re-apresentantes de interesses de todos os atuantes envolvidos numa rede sociotécnica possam chegar a um acordo válido mundialmente, ainda que mantenham suas diferenças irreduzíveis; tal como preconiza o Latour defensor do pluriverso⁴⁰⁴. Isso seria para Foucault⁴⁰⁵ a tentativa do intelectual de dizer aos outros como devem posicionar-se politicamente, uma vez que os convidaria a participarem na constituição conjunta de uma prática civilizatória universal ainda por fazer. O que Foucault faz em termos de “intervenção política” é algo bem diferente: tenta recuperar na própria dimensão das práticas civilizatórias, de práticas desenvolvidas pelo processo civilizatório que se instituíram como condução e padronização da vida dos sujeitos, um campo diverso de possibilidades e de reinvenções de contracondutas a partir de governo

⁴⁰⁴Expressão da qual se vale Latour (2004;2006) para defender que a vida em comum não pretende apagar as diferenças - tal como o projeto kantiano e habermasiano de um consenso universal fundado a partir da natureza racional partilhada por todos os seres humanos -, mas mantê-las como condição *sine qua non* da manutenção da diferença civilizada.

⁴⁰⁵Ver nota de rodapé de nº410.

de si como governo dos outros. Por isso, é em Foucault que encontramos elementos importantes para pensar certas práticas atuais (formas de lutas e de embates políticos) como aquelas que portam significação ética porque, primordialmente, são efetivadas em direção ao outro e em direção à liberdade.

Esse é um ponto de discussão sobre Foucault que nos demoraremos um pouco mais, mas ainda precisamos apresentar o último traço que julgamos fundamental na abordagem do mundo comum de Latour. Esse traço é aquele da redefinição de civilização e barbárie a partir da qual a figura do diploma, como uma espécie de “meio”⁴⁰⁶ e não de mediador ou porta-voz dos coletivos, aparece inusitadamente para contribuir na criação de um coletivo civilizado. Vale a pena conferir uma passagem longa, mas ilustrativa dessa ideia:

Enquanto o coletivo chegar a extrair ensinamentos daquilo que rejeitou para fora dele, pode-se definir como civilizado: pode mudar de inimigos, mas não tem o direito de multiplicá-los a cada iteração. Desde o momento em que ele se creia rodeado de entidades insignificantes que o ameaça de destruição, tornar-se-á bárbaro. Uma sociedade cercada de uma natureza a ser dominada, uma sociedade que se crê quites com tudo o que não leva em conta, uma sociedade que se julga logo como universal, uma sociedade que faz um só corpo com a natureza, são exemplos de coletivos bárbaros. Neste sentido, compreender-se-á sem esforço, os modernos nunca testemunharam tão alto nível de civilização, pois que eles tiveram sempre como os que se arrancaram da barbárie passada; que resistiram à volta do arcaísmo; que deviam levar o progresso aos que não o tinham...(...) Não vamos, para tanto, comprazer-nos no multiculturalismo, abstando-nos de todo julgamento de valor, mas reiniciar a conversa como no começo das grandes descobertas (Latour, 2004:340-1).

Essa redefinição apresenta dois níveis de análise interconectados: o primeiro é aquele que nos diz que, um coletivo civilizado não considera os demais como não-civilizados ou não capaz de contribuir com a formação de um mundo comum, é aquele que, aceitando a multiplicidade das co-participações, não rejeita as condições necessárias das diferenças e não se recusa a defender a unidade quando ela se apresenta

⁴⁰⁶Latour, 2004:374.

como necessária na confecção do fundo comum das exigências essenciais. Acrescenta-se a isso outro elemento: a confecção desse fundo comum nunca é terminada de um só golpe, na verdade jamais é concluído e conclusivo, é sempre um fazer que se estabelece em torno dos conflitos, das disputas, das guerras e de uma paz sempre negociada. Por conseguinte, Latour recusa a possibilidade de constituição de um estado perpétuo de paz, pois, se jamais fomos modernos também jamais deixamos o estado de guerra⁴⁰⁷. O outro nível de análise refere-se ao “corpo de trabalho” do diplomata responsável pela interpretação desse estado permanente de negociação do mundo comum. Ao contrário dos mediadores ou porta-vozes que defendem uma posição aparentemente desinteressada, o diplomata caracteriza-se por posicionar-se em favor de uma das partes do conflito. Apoiando-se em Isabelle Stengers quando esta escreve que: “O diplomata não trabalha nem com provas, nem com índices; ele busca articular, traduzir, e a tradução é sempre próxima da traição” (2006:165). Por conseguinte, como traidor inveterado - inclusive enquanto abandona toda sorte de acordo de espírito, de natureza, de fala que se anteponha ao conflito e à conversação -, “nunca fala de racional e de irracional. Diferentemente dito, a divisão das essências e dos hábitos depende das conversações. Também nunca, e esta é a grandeza da sua missão, ele se conformará ao incomensurável, isto é, com a guerra” (Latour, 2004:345).

Entendido razoavelmente a tarefa da diplomacia na invenção do mundo comum, resta-nos perguntar quem, na perspectiva de Latour, poderia desempenhá-la no “ordinário trabalho da política”? Quem, dentre os cidadãos dos coletivos, portaria essas características de forma a levar a bom termo a experiência civilizatória da conversação? Seriam os cientistas, os políticos, os antropólogos, os economistas ou qualquer cidadão comum, isto é, indiferentemente à filiação profissional? O diplomata seria o mesmo diplomata que ocupa a função nas democracias modernas do mundo comum, racional e moralmente instituído de antemão? Não conseguimos encontrar respostas a essas questões. Mas, se bem pensadas, elas não fazem sentido na conjuntura teórica da proposição política de Latour, pois, seu mundo comum tem como premissa necessária o abandono das formulações racionais⁴⁰⁸, dessas que impliquem em definir quem serão os

⁴⁰⁷Latour, 2004:353.

⁴⁰⁸“Por que é tão importante liberar a palavra política do peso supérfluo da razão pensante? Porque, seguindo os maus conselhos da razão – transparência, serenidade, retidão, fidelidade, autenticidade, representação por retidão, etc. -, transformamos o grupo a ser constituído num agregado de elementos fixos e, deste fato, tornamos impossível a constituição variável dos grupos e impraticável o exercício da autonomia ou da liberdade. Com as melhores intenções do mundo, aqueles que quiseram racionalizar a

agentes em situação ideal de fala ou que atestem previamente os valores universais inalienáveis a ser defendidos. Por isso, consideramos seus argumentos que embasam a confecção de um mundo comum - sem tratar de suas especificidades, apenas considerando seu sentido mais geral -, válidos para pensar a possibilidade efetiva da invenção de práticas civilizatórias. É mais ou menos nesse sentido que escreve Latour:

Felizmente, perdendo o mononaturalismo, o coletivo se livra no mesmo instante do multiculturalismo. Até aqui, o pluralismo não tinha senão uma tolerância muito fácil, pois não fazia reagir suas amplitudes a não ser alimentando-se do fundo comum incontestado. Perdendo a natureza, perde-se também a forma fragmentada, dispersa, irremediável, que ela dava por contraste a todas as multiplicidades. Os modernos, livres desse formidável etnocentrismo da natureza inanimada, podem novamente entrar em contato com os Outros e se beneficiar de sua contribuição à elaboração dos mundos comuns, pois os Outros (e não são mais culturas) não utilizaram nunca a natureza para fazer sua política. O universal não está nem atrás, nem por cima, nem por baixo, mas na frente. Não sabemos a que se assemelhará o diverso, se ele não se destacar mais sobre o fundo prematuramente unificado da natureza. O relativismo desapareceria com o absolutismo. Restaria o relativismo, o mundo comum a fazer. Para empenhar suas perigosas conversações, o logos não tem outro socorro senão recorrer aos frágeis parlamentares (2004:357).

Quanto às especificidades dessa proposta latourniana das quais discordamos, destacamos pelo menos uma delas: ainda que Latour insista na afirmação de que jamais fomos modernos cuja consequência mais imediata seria o abandono das autodescrições e das práticas da modernidade – sob as condições do desprezo pela ruptura a partir da qual emergiria acontecimentos responsáveis pela auto-problematização dos seres humanos, tal como pensa Foucault -, mantém certas noções modernas, a exemplo da proposição de um mundo comum ou de um acordo coletivo ou de um consenso mundial. Isso porque, a pretensão de constituir um acordo de validade geral ou universal fez parte de praticamente toda tradição moderna, de Hobbes a Maquiavel, de Kant a Habermas. Assim, mesmo que a constituição e a direção da proposição de Latour sejam

política (e Deus sabe que a história não foi avara em relação a eles!) só chegaram a suscitar monstruosidades infinitamente mais graves que aquelas a que pretendiam pôr fim. Em matéria de política, todas as injeções de razão ao longo do tempo foram piores que o mal” (Latour, 2008:30).

sumamente diferentes daquelas que deram ensejo às propostas modernas (natureza humana, racionalidade, moralidade, etc.), a ideia fundamental não deixa de ser a mesma, ou seja, a de que se possa constituir um consenso sob as condições ontológicas das diferenças entre as partes envolvidas. Por conseguinte, esse rastro nos anima a questionar se a pretensão de se autodefinir como a-moderno seria produtiva, se não seria mais consistente para seus propósitos científicos e políticos não levar “excessivamente a sério o discurso da modernidade triunfante. Tratar-se-ia, assim – em modo distinto ao de Latour -, menos de se desfazer do pacote inteiro da modernidade do que desfazê-lo” (Velho, 2005:303).

Por desfazer o e não se desfazer do pacote da modernidade, entendemos a prerrogativa de desnaturalização dos discursos da modernidade, principalmente daqueles responsáveis pela produção de teorias e práticas fundamentalistas que tentaram instituir ideais de perfeição social, técnica, cultural de uma sociedade. Quando ativamos essa prerrogativa analítica e política já não nos encontramos no terreno movediço da comparação entre ser moderno e ser a-moderno, ou seja, entre “a problemática da pureza em contraposição à mistura” na qual se continua a manter o paradigma da modernidade de certas partes do Ocidente, agora não mais como ideal a ser perseguido, mas ideal a ser rejeitado. A modernidade civilizacional, em suas trajetórias e em seus procedimentos, perfez de cabo a rabo o caminho das misturas, dos híbridos e das metafísicas. Pois, sempre que singularidades históricas tentam atualizar elementos globais da civilização moderna, fazem-no a partir de seus modos próprios de ser, de práticas culturais e políticas que lhes são peculiares, mas que não deixam de se refazer nessa atualização e de contribuir na redefinição desses elementos globais – nas práticas civilizatórias. Com isso, queremos dizer que entendemos o processo de formação de uma sociedade, como a sociedade brasileira, a partir da noção de redes sociotécnicas de Latour; bem como consideramos consistente sua proposição político-epistemológica da invenção de um mundo comum como alternativa civilizatória para as sociedades atuais, porém, desde que idealizações às aversas da modernidade sejam descartadas.

11. A decisão pelo acontecimento crítico da modernidade

De certa maneira, acreditamos que Foucault conseguiu escapar às formas mais conhecidas de idealizações da modernidade. Isso porque Foucault analisa o acontecimento da modernidade a partir de três critérios analíticos que aparecem, de

maneira plenamente articulada em seu pensamento: o primeiro é aquele do procedimento histórico-crítico da arqueologia mediante o qual pensou as sociedades como construções históricas as quais se assentam em práticas discursivas, que as atravessam intermitentemente, criando assim as condições propiciadoras do surgimento de uma formação discursiva singular, ainda que permaneça interconectada aos contextos de formação discursiva macro-estruturais ou, como preferimos chamar, globais. Entretanto, o fato de que as sociedades produzem discursos não significa que se encontram o tempo todo livre para fazê-lo, ao contrário, têm sua produção regulada por procedimentos e técnicas responsáveis pelo estabelecimento dos limites de seus poderes e de seus efeitos sobre o mundo. Esses procedimentos, de caráter interno e externo, que regulam o acontecimento da produção e da prática discursiva, são amplamente analisados nos textos do Foucault que parecem fechar os seres humanos e suas possibilidades de agir livremente nas estruturas sistêmicas⁴⁰⁹ da organização, controle e seleção do poder e saber: “As Palavras e as Coisas” (1966), “Arqueologia do Saber” (1969), “A Ordem do Discurso” (1970). Deve-se destacar que, mesmo nessa fase em que Foucault colocava-se como um pensador mais próximo das estruturas sistêmicas do poder do que das possibilidades entreabertas da problematização dos sujeitos que veremos em curso no Foucault do último quartel da década de 1970, o trabalho de escavação histórica das práticas discursivas permite compreender que o processo de formação histórica de uma dada sociedade responde aos contextos discursivos internos e aos contextos discursivos externos, que se imbricam e se refazem permanentemente nesse processo, para daí emergir modos de objetivação ou singularidades factuais.

O segundo refere-se ao procedimento genealógico que põe em ação outros princípios, constituídos a partir de ou apesar das demandas analíticas da arqueologia. Se nesse último, as formas de organização, seleção e exclusão submetem a produção

⁴⁰⁹ Essa é uma possível ponte analítico-comparativa entre Foucault e Luhmann, pois ambos conceberam as sociedades modernas como sistemas sociais organizados a partir de técnicas e procedimentos de controle e seleção da produção discursiva e da complexidade do mundo, respectivamente, Foucault e Luhmann. Mas com sérias diferenças: se Foucault viu nessa estratégia do poder sistêmico a tentativa de naturalizar as práticas sociais de aprisionamento dos sujeitos que vivem sob suas condições de existência, Luhmann considerou que essa ação procedimental dos sistemas é despojada de valoração e de interesse, portanto, atualiza-se apenas sob a função específica de tornar possível a vida em sociedade por meio da redução da complexidade do mundo ambiente. Assim, o que em Foucault aparece misturado, ou seja, sistemas sociais, relações de poder, discursos, técnicas, interesses; em Luhmann aparece plenamente separado: os sistemas sociais, de um lado, e de outro, o mundo com seus interesses, suas lutas pelo poder, suas diferenças discursivas, etc. Por isso, Luhmann integra o grupo de autores modernos que ensinaram a purificação, ou dito de outro modo, a separação entre os domínios sistêmicos e valorativos, entre racionalidade instrumental e valorativa. No entanto, Foucault, desde essa fase mais sistêmica, já recusava essa leitura supostamente neutra do mundo moderno.

discursiva ao controle, cujos efeitos são os modos de sujeição e de subjetivação; com o procedimento genealógico tem-se a possibilidade de analisar a proveniência dessas formações discursivas as quais se tornaram regularidades sociais e verdades “oficiais” da história tradicional. Isso porque, leva em conta as estratégias de poder atualizadas nas relações de força bem como os limites e regras que resultam desse dispositivo político e se normalizam mediante as regularidades discursivas. Assim, o genealogista é aquele que procura pelo que é contingente, externo, accidental, ou seja, pelos elementos factuais que comumente são desconsiderados na investigação histórica, tais como: os sentimentos, os instintos, a desrazão. E com essa investigação microsociológica e microhistórica das práticas discursivas, pretende pôr a nú as configurações de poder que as animam e as relações de dominação que as constituem.

O terceiro nível de análise constitui uma espécie de tessitura dos níveis arqueológico de saber e genealógico de poder: a “história do pensamento”⁴¹⁰. Uma história do pensamento analisa os “focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010:04-”O Governo de si”). Ora, isso significa dizer que Foucault se interessou - desde seus escritos da década 1960 até seus últimos cursos da década de 1980 -, profundamente pelos modos de constituição de práticas civilizatórias que se desenrolaram ao longo do que se pode chamar de processo de civilização ocidental, em seu recorte temporal moderno. Mas em um sentido muito peculiar. Nada que lembre um processo racionalizante e universal que avança para todos os cantos de maneira padronizada, como pensou Weber e tantos outros, mas também nada que lembre uma história da concessão da felicidade em nome do mal-estar da vida civilizada moderna, tal como Freud preconizou. Em nosso entender, o sentido que o conceito foucaultiano de civilização carrega é ético e ético-político, por excelência; posto que, essencialmente em seu último momento de produção intelectual, interessava-o compreender quem são as subjetividades modernas que se constituíram ao longo da efetivação histórica do cuidado de si que se atualizou e se atualiza nos termos do cuidado com o outro ou do governo do outro bem como se atualizou e se atualiza mediante as práticas discursivas e as normalizações disciplinares. A questão é: que significado tem o momento presente – a atualidade moderna – que engendrou,

⁴¹⁰Foucault, 2010:04- “Governo de si e dos outros”.

simultaneamente, tanto os processos de subjetivação quanto as possibilidades efetivas de autoconstituição de si e de constituição dos outros? Foucault articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. Um dos mais importantes estudiosos de Foucault, Frederic Gros, destaca que, de fato, a questão que alinhavou os vários textos e problemáticas de Foucault foi a “(...) questão [de] quem somos nós, o fio vermelho dos trabalhos de Foucault: quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (“História da Loucura”), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (“Vigiar e Punir”)” (Gros, 1995:178).

Antes, porém, de nos cercamos da questão da atualidade da modernidade e da questão de quem somos nós nessa modernidade, será importante entender melhor como o momento crítico da formação dos saberes e da analítica do poder encontra seu fio condutor nas experiências de si, encetadas pelas subjetividades. Por isso, é necessário frisar que, com a atividade genealógica, não se intenciona encontrar a origem ou a essência ou o fundamento que porventura esteja escondido aos olhos desavisados. Pois:

Procurar tal origem é tentar recolher o que era “antes”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há “algo completamente diferente”: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que eles são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu, de forma inteiramente “razoável”, do acaso. E o apego à verdade e o rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seu ódio recíproco, de seus debates fanáticos e infundáveis, da necessidade de vencer a paixão – armas lentamente forjadas ao longo de lutas pessoais. (...) O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia das coisas, o disparate (Foucault, 2008:262-3-vol.II).

Esse é um dos textos de Foucault que Latour poderia, facilmente, corroborar. Pois, o genealogista é aí definido como aquele que escuta a história, que se interessa, sobretudo, por suas descontinuidades e seus acasos, visto que se de fato existe algo escondido é que as possíveis essências foram construídas mediante os mais variados contextos históricos de ação. Dito de outro modo, é a história que institui essas condições efetivas da produção da subjetivação e, na medida em que se produz a subjetivação, a história é reproduzida. Por isso, nada tem valor absoluto, muito menos as normas sociais que emergem desses contextos de produção de subjetivação e de história; que, em si mesmas, são vazias de sentido, violentas e despojadas de teleologias. Ainda que, no período arqueológico de Foucault⁴¹¹, essas normas tenham assumido praticamente a forma de estruturas sistêmicas que atuariam, de maneira incontornável, sobre as condições de possibilidade da ação livre dos seres humanos; nesse momento genealógico, as normas são compreendidas como práticas históricas atravessadas pela vontade de poder, como “exterioridades do acidente”⁴¹² que venceram uma das batalhas das múltiplas e intermitentes relações de força que as caracterizam ontologicamente. E é esse o dado mais importante, em nosso entender, da genealogia foucaultiana, ou seja, a de pôr em destaque a dimensão política das práticas sociais em sua “(...) multiplicidade, nas suas diferenças, na sua especificidade, na sua reversibilidade: estudá-las, portanto, como relações de força que se entrecruzam, que remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem” (Foucault, 1997:71).

Todavia, onde parecem existir descontinuidades entre esses momentos do pensamento de Foucault (arqueológico e genealógico)⁴¹³, podem-se perceber articulações fundamentais, pois, o que pretendeu Foucault com a arqueologia do saber foi nada mais nada menos que revelar que os discursos que aparecem sob a capa de “natureza” universalizante e que assim se justificam enquanto normas reguladoras da ação, são constructos históricos orientados pela vontade de verdade. Dessa maneira, a arqueologia analisa as estruturas de recobrimento da discursividade local enquanto uma discursividade que engendra saberes de sujeitamentos. Já a genealogia se deteria sobre a

⁴¹¹“(…) para o Foucault da arqueologia, a política é tarefa funcional de controle e, na sua visão, a ética é tão-somente uma consequência imaginária da lógica do controle do funcionamento econômico-social, fundada na perspectiva, cínica ou ingênua, dos tecnocratas e assemelhados, que fingem ou acreditam agir em nome do bem comum” (Branco, 2001:239).

⁴¹²Foucault, 2008:266.

⁴¹³Tal como defende, por exemplo: Guilherme Branco, 2001. Mas outros estudiosos de Foucault, nos quais nos pautamos, apontam para a articulação dos três níveis de análise: o arqueológico, o genealógico e a problematização dos sujeitos; esse último não deixa de ser um desdobramento do nível genealógico. Dentre esses estudiosos, destacamos: César Candiott, 2010a.

crítica desnaturalizante dessa discursividade local mediante a qual se operaria seu dessujeitamento e torná-lo-ia livre para que se atualizasse nos termos da oposição e da luta contra a coerção dos discursos e de suas práticas correspondentes verdadeiras. É Foucault quem melhor articula seus momentos: “(...) a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (Foucault, 1999:16). O que Foucault introduz, de maneira produtiva, com a genealogia é que os sujeitos são constituídos com base em condições políticas, ou seja, como efeitos das relações de poder constituintes das mais diversas práticas sociais e políticas, a exemplo das práticas judiciárias que estuda profundamente em “Vigiar e Punir” (1975) ou das práticas da medicina psiquiátrica estudadas em “Histoire de la folie à l’âge classique” (1972).

Ora, do ponto de vista das práticas civilizatórias que demandam, necessariamente, algum nível de liberdade para se exercer e se atualizar, uma vez que, por práticas civilizatórias entendemos as ações coletivas ou até mesmo individuais de invenções e reinvenções de condução ética da vida em que o outro seja pressuposto, a articulação dos resultados das práticas discursivas e das práticas de assujeitamento do poder, parecem impossibilitar a emergência desse acontecimento. No entanto, devemos lembrar que a marca da analítica do poder⁴¹⁴ – rapidamente discutida no segundo capítulo dessa tese – é a compreensão de que o poder não é algo que alguém ou qualquer instituição ou governante ou classe social possua, mas ao contrário, o poder⁴¹⁵ está disseminado por todo o mundo social, numa rede complexa e heterogênea de relações e de estratégias de poder, da qual também fazem parte as resistências. Embora tenha destacado o papel da resistência como condição *sine qua non* para o exercício do poder – somente existe poder quando existe a liberdade de resistência ao poder –, Foucault não se concentrou, nesse período da analítica do poder (1970-1977), no estudo

⁴¹⁴“Minha pesquisa incide sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder. Ela consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer” (Foucault, 2010:267).

⁴¹⁵Hannah Arendt, ao contrário de Foucault, concebe o poder a partir de dois sentidos: existe o poder como aquele que produz dominação de uns sobre os outros – acepção cara a Foucault –, mas também o poder como uma possibilidade de ação organizada, de ação comum, do estabelecimento de consenso. A respeito dessa diferença escreve que: “(...) muitas das análises feitas por Arendt ou, em todo caso, na sua perspectiva, constantemente se dissociava a relação de dominação da relação de poder; mas me pergunto se essa distinção não é um pouco verbal; é possível, na verdade, reconhecer que certas relações de poder funcionam de tal forma que em geral constituem um efeito de dominação, mas a rede constituída pelas relações de poder quase não permite uma distinção precisa. (...) Nada prova, por exemplo, que na relação pedagógica – quero dizer, na relação de ensino, essa passagem que vai daquele que sabe mais àquele que sabe menos – a autogestão produza os melhores resultados; nada prova, pelo contrário, que isso não paralise as coisas” (Foucault, 2010:223 – Vol. V).

de formas de resistência ao poder que, porventura, fossem praticadas naquele momento; demorando-se na análise dos jogos de poder hegemônicos visíveis postos em ação pelas instituições sociais.

Existem algumas razões para isso, a principal delas é, possivelmente, sua compreensão de luta de resistência. Uma rápida olhada sobre sua biografia⁴¹⁶ aponta para uma vida de interesse sobre os acontecimentos políticos de sua época, tanto aqueles que se aconteciam na França quanto na maior parte do mundo; inclusive foi um intelectual engajado⁴¹⁷ em alguns movimentos de resistência, como o GIP (voltado para a resistência ao funcionamento prisional). Para um intelectual que colocava como tarefa para a “filosofia analítica do poder”, a elucidação e a intensificação “das lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência” (Foucault, 1978/2010:42-Vol.V), os grupos revolucionários (estudantis, classistas, comunistas e de descolonização, dentre outros) que floresciam em algumas partes do planeta, poderiam oferecer um terreno fértil para a análise sistemática das formas de resistência às instâncias agenciadoras de poder. Mas tal não aconteceu porque, para Foucault, nem toda luta de grupos sociais contra o exercício de certo poder caracterizaria a luta de resistência⁴¹⁸. Para chegar a essa conclusão, fez uma série de estudos históricos e constatou que: em primeiro lugar, as lutas supostamente de resistência resvalam em lutas que visam à inclusão na ordem social estabelecida (direito à saúde, habitação, etc.); em segundo, a maior parte das lutas contestatórias é assimilada pelas redes de poder; em terceiro, as lutas ativadas por partidos políticos e grupos revolucionários mais revelaria a incapacidade participação política efetiva do que propriamente pôr em ação qualquer potencial de resistência. Por fim, Foucault reparou que, desde meados do século XIX até meados do século XX, grupos sociais podem se organizar em torno de técnicas e procedimentos de manipulação, de dominação e de normalização de massas. Assim, quando Foucault referia-se às lutas de resistência – quando também nos referimos às lutas sociais como exercícios de práticas civilizatórias -, não levava em conta essas formas mais ordinárias

⁴¹⁶Não acessamos nenhuma biografia sistematicamente elaborada com esse fim, mas as introduções de vários volumes dos “Ditos & Escritos” nas quais é feita a apresentação dos textos e entrevistas de Foucault confrontadas com alguns elementos de sua vida; além disso, consultamos as entrevistas (nos “Ditos & Escritos”) que Foucault deu ao longo da vida as quais carregam elementos importantes de sua trajetória política e intelectual.

⁴¹⁷Branco, 2001:240.

⁴¹⁸Escreve em “Ditos & Escritos”: “(...) a resistência e as lutas que se desenrolaram na têm mais a mesma forma” (2010:46-Vol.V).

de lutas contestatórias⁴¹⁹ e nem tão pouco essas formas históricas de lutas “revolucionárias” de massas que promoveram, de um lado, o liberalismo normalizador das democracias modernas, de outro, o totalitarismo violento do nacional-socialismo de Hitler ou do comunismo de Stálin.

Todas essas formas de luta têm, em comum, o fato de se constituírem em efeitos das técnicas e mecanismos de condução da vida operacionalizados desde o poder pastoral da era Cristã medieval até o poder racional do Estado moderno. Dito de maneira mais analítica, a racionalidade política presente em todos os âmbitos da sociedade moderna, inclusive em suas lutas e revoluções políticas, tem sua origem em dois processos interconectados: o processo individualizante⁴²⁰ desenvolvido pelo poder pastoral, responsável por conduzir os indivíduos com disciplina e paciência em direção a sua salvação; e o processo totalizante⁴²¹ que aparece na filosofia política do século XVI, cujo princípio fundamental era o estabelecimento da razão de estado e de seu fortalecimento. Esses processos se encontram plenamente articulados na emergência do Estado moderno que justifica o aumento de seu poder em nome da necessidade de segurança, felicidade e liberdade de seus súditos-cidadãos. O Estado, então, instala técnicas de pastorado com o fito de cumprir sua função de cuidar do cidadão. Ao encontro histórico desses processos, Foucault escolheu o neologismo “governamentalidade”⁴²². Nesse sentido, o poder ativo por essa formulação histórica de Estado (do estado soberano do século XVI, passando pelo Estado de Bem-estar do século XIX até a consituição do Estado de polícia mais atual) não é o exercício meramente instrumental da força, mas paradoxalmente, é a conexão de estratégias de saber, procedimentos de coerção e mecanismos de controle. Foi-se criando maneiras de governar os indivíduos, de governamentalizar, certas maneiras racionalizantes e racionais de estabelecer novas relações de poder. E, assim, foi-se também criando novas formas de resistência a essas relações de poder inscrustadas no poder de governar. Por isso, as lutas que interessavam a Foucault e que o animavam a analisar eram as que: “(...) visam a um poder que existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem poder político nem jurídico, nem um poder econômico nem um poder de

⁴¹⁹Foucault, 2010:50-Vol.V.

⁴²⁰Foucault, 2008:172- Segurança, Território e População (1978).

⁴²¹Foucault, 2008:284 – Idem.

⁴²²Escreve: “O que gostaria de fazer agora seria alguma coisa que chamaria de “história da ‘governamentalidade’” (Foucault, 1978/2010:51-Vol.IV)

dominação étnico, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes dentro das nossas sociedades” (Foucault, 1978/2010:51-2-VolV).

Dessa maneira, o modo como Foucault empreendeu sua crítica da razão política difere, substancialmente, daquela empreendida pela tradição crítica que vai de Weber à Escola de Frankfurt. Destacamos, porém, durante esse momento de produção teórica sobre política, a sensibilidade de Hannah Arendt para compreender que o registro genuíno da política - embora tenha sido desvirtuada para o exercício da violência e da dominação pelos Estados Totalitários e pelas democracias liberais do último século -, continua sendo aquele da ação comum. Por isso, junta-se a Foucault, ou vice-versa, na tentativa de encontrar nas práticas políticas contemporâneas alternativas eficazes de exercício livre da política e do poder político, enfocando, como vimos mais acima, a importância das lutas e dos embates de grupos políticos que se organizam em torno da resistência à dominação. Diferentemente da tradição crítica. Essa tradição entendia a razão política como uma das principais atualizações do processo de racionalização técnica cujo sentido açambarcador, manifestava-se no mundo moderno, de maneira incontrolável e incontornável. O que orientava essa conclusão sobre o destino das sociedades modernas dominadas, exclusivamente, pela lógica tecnicista, era certa compreensão de racionalidade enquanto aquela que operava mediante uma bifurcação: racionalidade técnica e racionalidade valorativa – a presença do Kant da “Crítica da Razão Pura” torna-se aqui evidente. Foucault, entretanto, recusa essa compreensão bifurcada da racionalidade bem como o ultimato da filosofia moderna: “ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo” (Foucault, 2008a/1983:316); pois defende que, primeiro, o que interessa investigar são os efeitos produzidos por esse processo ocidental de racionalização; segundo, que a razão se atualiza em vários formatos, inclusive sobrepondo uns sobre outros e articulando-se em sua multiplicidade incessante. “É verdade que eu não falaria de uma bifurcação da razão, mas antes, sobretudo, de uma bifurcação múltipla, incessante, de um tipo de ramificação abundante. Não falo do momento em que a razão se tornou técnica” (Foucault, Idem:317). Com isso, Foucault recusa também a teoria da emancipação que compõe a crítica da razão técnica, principalmente no sentido em que existiria um modo mais essencial de razão, mais positivo, mais criativo – perdido ao longo do seu percurso histórico de domínio da razão técnica -, a partir do qual seria possível reconstituir as ações e as relações sociais modernas. Como não se pressupõe que exista uma racionalidade essencial perdida, então não faz sentido empreender ações teóricas e

práticas de sua recuperação emancipatória. Daí Foucault⁴²³, em um momento mais adiantado de sua vida política e intelectual, recusar as lutas de linhagem revolucionária como aquelas que instaurariam as condições de subversão do poder estabelecido e de libertação total de todos os envolvidos. E ressaltar a importância das lutas marginais, das pequenas lutas, das lutas medíocres que pululam no mundo, desde o processo de instauração da razão de estado. São lutas de resistência que Foucault denomina de: “(...) lutas anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta” (2010:50-Vol.V). E essas lutas, é importante que se escreva, instauram a possibilidade de transformação daqueles que as praticam e, por conseguinte, também instauram a possibilidade de transformação das estruturas de poder contra as quais lutam.

Nesse sentido, ao contrário do Foucault que negava possibilidades de mudança para os indivíduos que viviam sob a égide da “microfísica do poder” e dos sistemas sociais de “vigilância e punição” - cujas lutas de resistências a sua lógica de dominação, mesmo que se efetivassem, não abalariam seu funcionamento -, esse Foucault da problematização dos sujeitos como prática e governo de si mesmo visualiza a emergência de condições atuais de criação de condutas que problematizam o presente e se voltam contra a dominação da governabilidade estatal⁴²⁴. O próprio Foucault se define como uma dessas subjetividades que problematizam o presente, uma vez que, como filósofo e filósofo crítico, acredita que sua tarefa é exatamente definir um ethos, uma maneira de ser ou uma maneira de agir em face do “que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como é” (Foucault, 2008/1983:325). Por conseguinte, nada que exija da subjetividade certa transcendência em relação ao mundo imanente; ou que se situe a partir de um ponto de partida universalizante; ou que se mantenha consciente de si mesma em todo o processo; ou ainda, que possa retomar, da altura do seu privilégio de ser uma consciência racional e liberta das amarras do presente, o momento em que era plenamente senhora de si mesma. Paradoxalmente, age sobre as crises que afetam, esparçadamente, as estruturas da racionalidade⁴²⁵, e nessa ação pode se desenhar a crítica redefinidora de práticas de si. Para tanto, é preciso “escapar tanto da chantagem intelectual e política de ‘ser a favor ou contra a

⁴²³Foucault, 2010:51-Vol.V.

⁴²⁴Senellart, 1995:08.

⁴²⁵Para Senellart: “[Foucault] procede das crises que atravessam a espessura de uma racionalidade, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode, do mesmo modo, pretender romper inteiramente com a racionalidade” (1995:06).

Aufklärung’, como também da confusão histórica e moral que mistura o tema do humanismo com a questão da Aufklärung” (Foucault, 2008/1984:347). Ou seja, toda a confusão que animou muitos dos pensadores que se dedicaram à crítica da modernidade e à crítica da civilização moderna, tais como: Weber, Adorno, Horkheimer, Freud e Marcuse, uma vez que ressaltaram a perda da essência humana diante das condições sistêmicas da modernidade temporã. Foucault compartilha essa recusa do humanismo moderno com autores como Luhmann – que inclusive coloca como ponto de partida de sua teoria a diferença entre sistema/entorno e, por consequência, faz desaparecer os seres humanos da ambiência específica dos sistemas -, e Latour, responsável por uma das críticas mais pungentes das versões humanistas da modernidade.

12. Práticas civilizatórias como a prática do cuidado de si/cuidado com ou outros, governo de si/governo dos outros

Parece-nos claro, portanto, que Foucault tematizou a questão da possibilidade de efetivação de práticas civilizatórias na contemporaneidade ocidental. Resta-nos discutir, rapidamente, uma das premissas básicas sobre as quais ele concebeu essa possibilidade: sua compreensão da cultura clássica grega como estribada sobre a prática de si e os respingos dessa cultura na atitude crítica atual entendida como uma atitude, um ethos, uma maneira de ser que implusiona para a inquietação diante das condições da existência. Segundo nos conta Candiotto⁴²⁶, a introdução da discussão do cuidado de si nos dois últimos volumes da “Historie de la Sexualité” como uma tentativa de Foucault escapar ao impasse que o levou os resultados dos seus textos da analítica do poder surtiu um efeito contrário entre seus intérpretes e comentadores na medida em que viram nesse conceito apenas uma “linha de fuga malfadada, uma idealização da cultura clássica grega”. Para Candiotto, o que estava na verdade em jogo era o fato de que a noção de cuidado de si encaminhava Foucault e seu pensamento por outra via que não mais da militância política nos partidos e movimentos de esquerda de sua época, mas pela via, principalmente, do interesse inusitado pelo liberalismo clássico e neoliberalismo contemporâneo⁴²⁷. Dessa maneira, não ignoramos as dificuldades de interpretação desse último momento de Foucault, acompanhamos, mediante a leitura atenta de suas entrevistas e conferências⁴²⁸ além de cursos publicados no Collège de France⁴²⁹, suas

⁴²⁶Candiotto, 2010b:158.

⁴²⁷Candiotto, 2010b:158.

⁴²⁸Publicadas nos “Ditos & Escritos” (do volume I ao volume V).

⁴²⁹Os cursos ofertados por Foucault a partir de (1976) “Em Defesa da Sociedade”; (1975/1976) “Segurança, território e população”; (1977/1982) “Hermenêutica do sujeito”; (1981/1982) “O Governo de

mudanças no campo da intervenção política, da temática, da escrita diferenciada, da direção ética e ético-política de sua argumentação teórica. Evidentemente, porém, não será possível, no espaço exíguo de um capítulo final, explorar as várias e complexas nuances da abordagem foucaltiana da relação clássica e contemporânea entre ética e política a partir da ideia de cuidado de si. Ressaltaremos apenas alguns poucos elementos que julgamos importantes para os fins específicos da discussão do conceito de práticas civilizatórias.

Quem nos ajuda ainda nesse passo é ainda Candiottto que recortou uma articulação muito perspicaz desse quadro denso da relação entre ética e política na trajetória filosófica de Foucault, segundo a qual: “(...) o cuidado de si surge em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, problematizada desde 1978” (2010:159). Posto que, é a partir desse curso “Segurança, território e população” (2008) que Foucault indica que o cuidado ético de si mesmo é condição sine qua nom do governo político dos outros. Ou seja, ao contrário de pensar, como tradicionalmente se pensou a política como estribada na relação súdito/rei, na ideia de soberania ou soberania popular e outras tantas conceituações, Foucault acredita que a atividade política, por excelência, é resultado constitutivo da elaboração histórica de técnicas de condução da vida de indivíduos em sociedade. Assim, o que se configurou no Ocidente moderno como Estado governamental nada mais é do que o resultado político de técnicas de condução da vida dos outros, totalmente inspiradas nas técnicas do pastorado cristão, ao passo que essas últimas foram inspiradas pela constituição grego-romana do cuidado de si. Evidentemente que não estamos falando aqui de um processo linear em que uma fase teria sido substituída pela fase seguinte com algumas modificações; estaríamos no mínimo desconsiderando o próprio conceito de história de Foucault que pressupõe a descontinuidade como sua característica fundamental. O que estamos querendo dizer é que a criação grego-romana do cuidado de si, na medida em que se liga inextricavelmente a uma concepção ética e política da existência e da existência pensada coletivamente, contribuiu para a constituição de práticas civilizatórias duradouras⁴³⁰, ainda que tenham sido reformuladas ao longo dos percursos, entrecursos e percalços das histórias das sociedades. Por isso, o que se

si e dos outros” (1982/1983) e “A Coragem da Verdade” (1983/1984). Foucault ofertou outros cursos que já foram publicados, e inclusive têm tradução para o português, mas não serão usados aqui.

⁴³⁰“Parece-me que a epiméleia heautoû (o cuidado de si e a regra que lhe é associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (Foucault, 2010:10 – “Hermenêutica do sujeito”).

definiu como condução da vida de si e dos outros no pastorado cristão medieval e serviu como base para o Estado soberano do século XVI é uma drástica reformulação da prática grega do cuidado de si. Mas, antes de qualquer coisa, como Foucault conceitua o cuidado de si dos gregos antigos?

Dado o fato básico de que Michael Foucault discute esse conceito desde os cursos e textos de 1978 – aí incluído “Segurança, Território e População” –, pode-se imaginar as múltiplas nuances e articulações conceituais que essa noção de cuidado si assume no seu pensamento. Por conseguinte, destacaremos apenas duas dessas nuances que nos interessam particularmente: o cuidado de si como prática ética e prática da inquietude permanente. Em primeiro lugar, o cuidado de si como *epiméleia heautoû*⁴³¹ designa “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”; em segundo lugar “(...) O cuidado de si implica certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”; em terceiro lugar, “(...) designa sempre ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (Foucault, 2010:11-12 – *Hermenêutica do Sujeito*). Sendo assim, o indivíduo que atualiza a atitude de cuidar de si põe em ação um embate interno entre as forças dos seus próprios desejos e a tentativa refletida de impor-lhes limites mediante a prática da liberdade. Apenas quando se volta para si mesmo, que se autoconhece em todos os meandros e que reconhece seu processo de autoconstituição, pode-se conduzir-se em direção a uma relação consigo mesmo que se quer ética. E na medida em que esse indivíduo leva a bom termo esse complicado trabalho de reconhecimento de seus desejos e de criação de tecnologias de si que limitem tais desejos, desenvolve-se uma atitude correlata de problematização do modo como foi constituída sua existência e de uma profunda inquietação diante desse modo instituído de existência. Ora, o que o cuidado de si trás à baila é o embate permanente do indivíduo contra suas tendências internas escravizantes, mas também contra tendências que operam no lado externo de sua existência com as práticas de sujeitamento de sua liberdade. Embora, estejamos o tempo todo falando de indivíduo, o movimento ativado pelo cuidado de si ultrapassa as dimensões meramente individuais e alcança as dimensões propriamente políticas, uma vez que, primeiro, é um movimento que não reconhece o distanciamento dentro/fora, interno/externo porque resulta em uma prática, um ethos ou atitude em que o outro é sempre pressuposto;

⁴³¹ Foucault, 2010:09-“*Hermenêutica do Sujeito*”.

segundo, essa pressuposição do outro é ainda mais marcada porque cuidar de si é inquietação incessante, é a definição de condutas contrárias às conduções instituídas nas dimensões da ciência, da política e da sociedade (nas dimensões do saber e do poder, e de seus mecanismos sociais de sujeição); é, portanto, uma maneira de exercitar a liberdade em face de constrangimentos de quaisquer naturezas.

O que é particularmente interessante nessa análise foucaultina do cuidado de si na cultura clássica é certo viés liberal que atravessa, desde as justificativas apresentadas para a compreensão do cuidado de si como cuidado do outro até os elementos definidores da governamentalidade da era moderna à custa daqueles que caracterizavam o Estado soberano do século XVI. Em “Hermenêutica do Sujeito 1982-1983” cita uma passagem de um texto de Epicteto (colóquio 19 do livro I) no qual a atualização do cuidado de si resultaria, necessariamente, em “utilidade comum”, ou seja, em benesses para toda a coletividade. “Zeus dispôs a natureza racional de tal modo que ela não possa obter nenhum bem particular sem acarretar a utilidade comum. Assim, não é antissocial (akoinóneton) fazer tudo para si mesmo (pánta hautôu héneka poiein)” (apud Foucault, 2010:176-7-“Hermenêutica”). Nada que não lembre um dos principais princípios liberais de Adam Smith segundo o qual uma mão invisível conduziria a ação individual de acúmulo de riquezas para o desenvolvimento produtivo de toda sociedade. Desde que não se considere a mão invisível como a ação de qualquer entidade, imanente ou transcendente, que age de maneira sorrateira e moralmente intencionada, mas como o jogo propício à atividade da política, o único que a política pode jogar que é o “jogo da realidade consigo mesma”. E esse jogo praticado pela política é aquele do “(...) *laisser-faire, laisser-passer e laisser-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma” (Foucault, 2008:62-3 Segurança, Território e População).

É nesse texto “Segurança, Território e População (1977-1978)” que esse traço liberal aparece de maneira ainda mais clara no pensamento foucaultino porque o tema em questão é o da relação do cuidado de si com a governamentalidade, ou seja, com as formas historicamente constituídas de governo dos outros. Posto que, a própria definição de governamentalidade moderna enquanto espaço de desenvolvimento dos critérios táticos e estratégicos da segurança, território e população, é dada pela relação que o governo mantém com o acontecimento. Isto é, diante de problemas reais como conceber soluções plausíveis dentro de suas perspectivas de ação igualmente reais?

Embora essa prerrogativa de análise pareça resultar apenas em uma concepção já conhecida e criticada de realismo político, próxima, por exemplo, do realismo político de Weber⁴³² em que as condições dadas da política são estas e não se pode fazer diferente; em Foucault existe espaço para uma interpretação diferente porque sua análise está ligada a redefinição moderna dos princípios de governamentalidade, muitos dos quais estribados na versão liberal dos fisiocratas.

Para tanto, Foucault apresenta dois exemplos históricos⁴³³ de como a governamentalidade foi, pausadamente, assumindo seus contornos próprios. O primeiro seria o exemplo da escassez alimentar⁴³⁴. Para o governo francês do século XVII e século XVIII, era urgente a necessidade de impedir o fenômeno da escassez, ainda que se partisse exatamente da impossibilidade metafísica de resolver esse problema. Pois, esse era um problema que decorria da natureza má dos seres humanos e da má fortuna característica da natureza. Esses princípios filosóficos, morais e cosmológicos que balizavam a ação dos governos podem ser facilmente encontrados nas filosofias políticas que vai de Maquiavel a Hobbes. Todavia, outra maneira de lidar com a escassez alimentar foi apontada por um grupo de pensadores, os fisiocratas, que estabeleceu o fundamento do governo econômico no princípio da liberdade de comércio e da circulação de cereais⁴³⁵. Assim, ao invés de simplesmente reconhecer a condição inescapável da escassez, os fisiocratas propuseram a criação de uma série de dispositivos de segurança, totalmente fundamentados na realidade - ou nos termos por eles propostos, na natureza ou na física -, que pudessem ser reconhecidos e acatados, a exemplo de: proibição de estocagem, supressão da proibição de exportação, e demais mecanismos de estabilização do flagelo da escassez alimentar. Com isso, segundo Foucault, instala-se o dispositivo complexo da segurança a partir do qual a disciplina como aquilo que tudo controla e proíbe será substituída pelo princípio do deixar fazer (*laisse faire*). Tal como Escreve Foucault: “(...) a lei proíbe, a disciplina prescreve e a

⁴³² Weber, 1993.

⁴³³ É particularmente interessante as possibilidades de encontro entre Foucault e Latour com o conceito de governamentalidade. Pois, o que Foucault põe em destaque é um processo de criação da prática política que se assemelha enormemente às análises de Latour de criação da prática científica e política. Posto que, também aqui, a tentativa moderna de purificação dos registros parece plenamente descartada, uma vez que, como foi se definindo a prática da governamentalidade responde aos contextos específicos e aos acontecimentos não planejados que se manifestavam durante o processo. E para tanto, combinava-se uma série de táticas e estratégias, como por exemplo: o processo de inoculação da varíola, processo em si mesmo mais científico do que propriamente político, que apresentou respostas eficazes para um problema político importante daquele período da história ocidental europeia.

⁴³⁴ Foucault, 2008:40 – “Sociedade, Território e População”.

⁴³⁵ Foucault, 2008:45 – STP.

segurança, sem proibir e nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule” (2008:61-STP).

O segundo exemplo é o da epidemia de varíola nos séculos XVII e XVIII. Foucault continua a insistir na diferença entre o dispositivo moderno da segurança e o dispositivo disciplinar dos governos inspirados pelo pastorado cristão. Não é necessário aqui reproduzir os danos produzidos por essa epidemia nesse período e em vários lugares do mundo. Mas, junto com um surto epidêmico⁴³⁶ muito intenso no início do século XVIII, tem-se o período da inoculação e depois da vacinação que responderam pelo acontecimento, totalmente inovador, de não se pretender anular o problema da varíola, mas de introduzi-la nos indivíduos em condições reguladas de modo que a anulação da varíola pudesse ser concluída no ato da vacinação. Tal como vimos com o acontecimento da escassez alimentar, também o acontecimento da variolação engendrou a “(...) dupla integração no interior das diferentes tecnologias de segurança, no interior da racionalização do acaso e das probabilidades. Eis, sem dúvida, o que tornava aceitáveis essas novas técnicas, aceitáveis, se não para o pensamento médico, pelo menos para os médicos, para os administradores, para os que eram encarregados da ‘polícia médica’ e, finalmente, para as próprias pessoas” (Foucault, 2008:78-STP). Assim, o que essa maneira moderna de governar carrega de novidade é toda um redesenho de táticas e estratégias de governo que deixa para trás as maneiras tradicionais, as maneiras tanto do governo do pastorado cristão que conduzia um rebanho disciplinado e obediente quanto do príncipe soberano que reina no seu território e preocupa-se exclusivamente com a sua segurança⁴³⁷. Daí também declinar a função do famoso panóptico que Foucault, em “Vigiar e Punir” (1999), usou demoradamente como metáfora do conceito de técnicas de vigilância nos sistemas prisionais. Então, declinam outros conceitos, outras formulações, outras concepções-chaves do seu pensamento? Possivelmente. Porém, isso não significa que temos outro Foucault na análise da governamentalidade; mas que, para pensar certos contextos e acontecimentos mais contemporâneos ou pelos menos mais longe do início da modernidade, Foucault se concentrou em outros elementos analíticos que nos parece, inclusive, muito produtivos para pensar tempos e espaços mais atuais.

⁴³⁶ Foucault, 2008:77. STP

⁴³⁷ Foucault faz alusões diretas à Maquiavel. Ver: Foucault, 2008:84. STP.

Na verdade, essa prática de governar ou essas tentativas de praticar outras maneiras de governar, são decorrentes de uma série de processos históricos que recobriu partes consideráveis do mundo ocidental desses séculos⁴³⁸. Diante da crise generalizada do pastorado⁴³⁹ – uma das principais consequências do fim do feudalismo e da Reforma e Contra-Reforma -, um dos problemas que mais inquietava esse contexto era “como governar”, já que o padrão de governo do passado, fundamentado na norma, na obediência e na disciplina, não respondia mais aos contextos e aos acontecimentos que se desenrolavam na época. Essa questão, todavia, não é colocada nos textos foucaultianos separada da questão de “como não ser governado” ou ao menos de “como não ser governado de tal maneira, por tais pessoas, para tal e tal fim”⁴⁴⁰. E aqui voltamos ao tema que mais nos interessa no pensamento de Foucault: o que essa maneira moderna de governar, a governamentalidade, carrega de inovador – se se pode falar nesses termos – é a possibilidade da crítica, é certa liberdade de movimento, certo poder de modificação que parece compor a própria racionalidade do ato de governar. E isso porque governar é sempre uma prática que, independentemente do tipo de governo, comporta significação ética ou significação moral⁴⁴¹.

13. As práticas civilizatórias e o acontecimento crítico da Aufklärung

É talvez por isso que a abertura do curso “O Governo de si e dos outros (1982-1983)” é uma discussão sobre duas respostas de Kant a duas questões interligadas: “O que é o Esclarecimento?”⁴⁴² e uma das dissertações que faz parte do “Conflito das Faculdades”⁴⁴³, “O que é a Revolução?”. O que, primeiramente, motiva Foucault a discutir esses textos quando se lançará à análise do governo de si e dos outros? Ora, como dizíamos mais acima, a prática do governo de si e do governo dos outros pressupõe que aquele que a prática tenha desenvolvido primariamente o cuidado ético consigo mesmo, no sentido em que tenha se liberado da escravidão de seus próprios

⁴³⁸Foucault cita alguns acontecimentos importantes: “(...) o processo, evidentemente, que, desfazendo as estruturas feudais, está criando, instaurando os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais, e outro movimento, totalmente diferente, que, aliás, não deixa de ter interferências no primeiro, mas é complexo – está fora de cogitação analisar tudo isso -, e que, com a Reforma, depois a Contra-Reforma, põe em questão a maneira como se quer ser espiritualmente dirigido, na terra, rumo à salvação” (2008:119). STP

⁴³⁹Foucault, 2008. STP

⁴⁴⁰Foucault, 2010 – Vol.IV; Senellart, 1995.

⁴⁴¹Foucault, 2008:163. STP

⁴⁴²Kant, *Textos Seletos*. In: “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”. “*Was ist Aufklärung?*” (1783) Edição bilíngüe. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

⁴⁴³ Kant, I. 2008.

desejos e se mantenha numa relação de autodomínio de si mesmo. Na medida em que atualiza o ethos da liberdade, esse indivíduo põe em ação o cuidado ético dos outros, o governo eticamente orientado dos outros. Nesse curso, Foucault buscará no mundo grego antigo as formulações clássicas desse governo de si e dos outros, para então perceber, quaisquer resquícios importantes dessa prática civilizatória na atualidade, mas principalmente, para compreender como se desenvolveu na atualidade da modernidade, no tempo que é o nosso, na emergência do presente, um tipo evidentemente diferenciado⁴⁴⁴ daquele que foi apresentado ao mundo pelos Greco-romanos, porém igualmente fundamental, de prática de si como a prática da liberdade ética. Existe uma formulação de Foucault para isso: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2010:267 – Vo.V). Essa forma refletida nada mais é do que a atualização da crítica, da recusa de ser simplesmente dominado pelas instâncias de poder, da possibilidade sempre aberta de constituir práticas libertatórias, de pôr em movimento lutas que questionem as relações de poder.

Na leitura que Foucault fez desses textos kantianos, é essa relação, totalmente interconectada, entre crítica e liberdade cujo tempo da modernidade autorizaria sua atualização que se oferece como tema central. Tentemos, pois, apresentar alguns traços dessa leitura; são realmente traços porque a leitura de Foucault desse texto e de outros textos menores de Kant, por si só, produzem teses. Na percepção de Foucault, em “O que o Esclarecimento?”⁴⁴⁵, Kant convida a todos para o pensamento da atualidade de ser moderno. Se em “Crítica da Razão Pura”, já sabíamos que a *Aufklärung* representa um acordar do sono dogmático no qual a tradição acreditava produzir um conhecimento do infinito bem como a verdade absoluta do fenômeno, nesse pequeno artigo - publicado originariamente num jornal local em 1783 - encontramos ainda mais despertos diante

⁴⁴⁴ Isso é importante ressaltar que, para Foucault, não se trata de recuperar a forma antiga do cuidado de si que teria sido esquecida em algum canto racionalizante da história: “Absolutamente. De forma alguma faço isso para dizer: ‘Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo’. Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que, todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: ‘Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida’, não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova” (Foucault, 2010:280 – Vol. V)

⁴⁴⁵ Kant, *Textos Seletos*. In: “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”. “Was ist Aufklärung?” (1783) Edição bilíngüe. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

do alargamento dessa “época de crítica da razão” para uma atitude crítica⁴⁴⁶ que reclama, primeiro, a supressão de qualquer tutela sobre a capacidade humana de pensar por si mesmo, segundo, o significado desse tempo presente no qual é possível existir segundo os ditames da própria razão, terceiro, a motivação interna para conceder à razão o domínio do mundo nas suas dimensões científicas e políticas⁴⁴⁷. Por que o homem moderno desfruta das condições para a atualização de uma existência racional? A essa questão não se vincula, por exemplo, a necessidade de comparação com outra condição anterior na qual a razão não se colocava como possibilidade. Nessa medida, ao contrário de outros iluministas que concebiam a Aufklärung na comparação negativa com a tradição, Kant anula o problema da origem ou de um começo verdadeiro. Por que o indivíduo moderno pode se desvencilhar da menoridade e adotar uma conduta de maioridade? A resposta é aparentemente simples: porque o presente possibilita a escolha pela atitude esclarecida, uma vez que “esta é a época do esclarecimento [Aufklärung]”. Ainda que a palavra “indivíduo” compareça com certa ênfase nesse texto e em tantos outros textos kantianos, é bom lembrar que esse seria um trabalho estendido a todos os seres humanos racionais que dispusessem da condição atual de ser esclarecida, isto é, que vivessem sob os auspícios da Aufklärung.

Do entendimento de que, a Aufklärung, a partir de Kant, possibilita uma atitude crítica⁴⁴⁸, Foucault se vê diante de duas problemáticas interligadas: uma delas é aquela que relaciona racionalidade à governamentalidade e a outra é aquela que relaciona liberdade à ética. Pode-se dizer que, a primeira levaria a uma dimensão mais coletiva, mais geral e mais conectada, portanto, ao registro civilizatório; a segunda encaminharia à dimensão da estética da existência⁴⁴⁹ que, devido a seu entrelaçamento com a atitude

⁴⁴⁶Foucault, 2008-Vol.II.

⁴⁴⁷“Afim, a Aufklärung, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão, o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, tudo isso, essa questão da Aufklärung – vamos dizer, também da razão e do uso da razão como problema histórico – perpassou, me parece, todo o pensamento filosófico de Kant até hoje” Foucault, 2010:21 – “O Governo de si e dos outros”.

⁴⁴⁸Por isso Foucault recusa a polêmica sobre a pós-modernidade, recusando também o título de pensador pós-moderno que Habermas (2000) lhe deu, pois a modernidade não é, para ele, um período como o foram a Idade Média e a Antiguidade os quais marcaram tempos e espaços totalmente diferenciados do anterior. A modernidade define-se por ser muito uma atitude, uma tomada de posição, a prática de um ethos do que propriamente um período organizado e fechado da história. E, enquanto atitude, e atitude crítica, ainda se encontra aí, à disposição para ação, para a retomada de suas possibilidades críticas, para ser modificada aqui e ali, etc.

⁴⁴⁹Foucault retoma a cultura clássica para conceber a ideia de estética da existência. Existe uma passagem que tenta resumir um longo, profundo e cuidadoso estudo dessa ideia em um de seus cursos: “Mas o que eu quis captar, situando-me nesse momento socrático de fim do século V, foi o momento em que se

crítica da governamentalidade, escapa aos limites de uma estética romantizada da existência a qual fez nome entre autores alemães do fim do século XIX e início do século XX, por exemplo, Hölderlin, para também referir-se às práticas civilizatórias. Com relação à primeira, Foucault defendia que a ascensão da racionalidade moderna possibilitou, de um lado, a criação de técnicas governamentais de sujeitamento cada vez mais eficazes e refinadas; de outro, constituiu espaços de resistência a essas técnicas ou de “contracondutas” que se autalizam como rejeição às formas dadas de governo e como elaboração de autogoverno de si mesmo. Dessa maneira, ao contrário do estudo arqueológico da racionalidade moderna como vontade de saber, são apresentados desdobramentos da racionalidade diante de acontecimentos; em substituição à ênfase nas forças repressoras do estado, tem-se o interesse em destacar os modos específicos de se pôr em ação o sujeitamento; por fim, ao invés da prerrogativa das “revoluções” como possibilidades emancipatórias contra os poderes acachapantes do Estado, o foco de análise está nas “pequenas lutas”, nos embates cotidianos, nas práticas de contracondutas.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a relação de Foucault com a razão nunca foi, nem de entusiasmo iluminista, nem de ambigüidade presumida como a que Weber manteve; nem de rejeição da razão que inviabiliza a própria possibilidade de crítica, como em Adorno e Horkheimer; mas nem tão pouco, de recusa “absoluta”, tal como podemos perceber, mitigadamente em Lyotard, e enfaticamente, em Maffesoli⁴⁵⁰. Desde “As Palavras e as Coisas” (1966/2002) até os textos e cursos posteriores a 1978, Foucault não parece manter uma relação simples de defesa ou recusa, mesmo que recusa crítica, da racionalidade moderna. Para Foucault, a racionalidade se atualiza de diversas formas históricas e nenhuma dessas formas dadas pode pretender ser a razão⁴⁵¹. Assim, as formas de racionalidade presentes na produção do saber, nas técnicas de poder e nas modalidades de governo, não esgotam a razão. Quando tipos de racionalidade produzem

estabeleceu certa relação entre esse cuidado, sem dúvida arcaico, antigo, tradicional, na cultura grega, de uma existência bele, de uma existência brilhante, e a preocupação com o dizer-a-verdade. Mais precismanete, o que eu gostaria de capatar é como o dizer-a-verdade, nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível, como o cuidado de si que havia sido por muito tempo, antes de Sócrates e na tradição grega, comandado pelo princípio de uma existência brilhante e memorável, como esse princípio foi, não substituído, mas retomado, inflectido, modificado, reelaborado pelo do dizer-a-verdade com o qual há que se confrontar corajosamente, como se combinaram o objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade” (Foucault, 2011:142 – “A Coragem da Verdade”).

⁴⁵⁰Maffesoli, 2005a; 2005b.

⁴⁵¹Foucault, 2008:324 – Vol.II

sua autodestruição, outras formas de racionalidade emergem e se constituem. Por isso, ao invés de reclamar sua derrocada ou perda, Foucault prefere analisar as “formas específicas da racionalidade” como aquelas que se atualizam no registro das relações de poder e na produção de saber; e de maneira ainda mais específica, interessa-lhe saber “como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade. (...) Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros” (Foucault, 2008:327 –Vol. II). Porquanto, buscar a “história crítica da razão” é fundamental para compreender quais são as formas de racionalidade que caracterizam a atualidade, o momento que o indivíduo tem diante de si, que torna possível esse processo de problematização de si mesmo juntamente com a possibilidade de reelaborar sua verdade. Ora, com isso já estamos também nos domínios da estética da existência, do cuidado ético consigo mesmo, da condição de possibilidade de constituição de “espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível”⁴⁵². Há uma passagem longa que marca claramente sua posição sobre a racionalidade e a Aufklärung de Kant:

Creio que aqui tocamos em um das formas, talvez fosse preciso dizer hábitos mais nocivos do pensamento contemporâneo, talvez do pensamento moderno, em todo caso, do pensamento pós-hegeliano: a análise do momento presente como sendo precisamente, na história, aquele da ruptura ou do ápice, o da realização ou o da aurora. A solenidade com que qualquer pessoa que sustenta um discurso filosófico reflete sobre seu próprio momento me parece um estigma. Posso afirmar isso com propriedade, porque me ocorreu fazer isso; eu o digo, na medida em que, em alguém como Nietzsche, encontramos isso sem cessar, ou pelo menos de maneira bastante insistente. Creio que é possível ter a modéstia de dizer que, por um lado, o momento em que se vive não é esse momento único, fundamental ou irruptivo da história, a partir do qual tudo se realiza ou tudo recomeça; é preciso ter a modéstia de se dizer ao mesmo tempo que, – mesmo sem essa solenidade – o momento em que se vive é muito interessante e exige ser analisado, decomposto, e que de fato saibamos nos colocar a questão: o que é a atualidade? Eu me pergunto se não seria possível

⁴⁵²Foucault, 2008:325 – Vol II.

caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, justamente a partir da questão kantiana “Was ist Aufklärung?”, dizendo que a tarefa da filosofia é dizer o que é a atualidade, dizer o que é esse “nós hoje”. Mas não se permitindo a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento em vivemos é, no oco da noite, aquele de maior perdição ou, ao contrário, aquele em que o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou melhor, um dia que jamais é realmente como os outros (Foucault, 2008:325 – Vol II).

Mesmo porque, e assim passamos a segunda problemática instaurada pela atitude crítica, não é apenas no texto de Kant, no século XVIII ou no momento atual que se pode perceber a prática da atitude crítica; mas em diversos momentos da história, inclusive em momentos que parecem ter portado ainda mais plausibilidade e verdade em seu acontecimento do que os contemporâneos. Um desses momentos, fartamente analisado por Foucault, é aquele vivido pelo mundo grego e romano clássico o qual parece ter servido de inspiração⁴⁵³ para que Foucault se voltasse para a política. A marca desse momento grego, desse constructo crítico, desse ato de relevância civilizatória é desencadeada pelo princípio geral de que se deve constituir uma *tékhnē* ou uma arte de viver. Esse princípio geral que compõe a cultura clássica desde antes da emergência da filosofia, assume com o pensamento filosófico e com as práticas políticas, sociais e culturais de diferentes épocas, a forma precisa do cuidar de si mesmo (*epiméleia heautoû*). Mas como entender esse cuidar de si mesmo como uma atitude crítica que se vincula ao governo dos outros, à governamentalidade? Para tanto, talvez seja importante retomar rapidamente alguns elementos do estudo que Foucault⁴⁵⁴ fez do “Alcebiades” de Platão. O que significa, para a pedagogia aplicada a “Alcebiades”⁴⁵⁵, o cuidar de si mesmo? Significa: 1) um sentido crítico a partir do qual a prática de si mesmo deve possibilitar desfazer-se de opiniões falsas, das más influências e de tudo aquilo que entorpece o livre pensar; 2) um sentido de embate permanente no qual o

⁴⁵³Candiotto, 2010b:165.

⁴⁵⁴Foucault, 2010 – “Hermenêutica do Sujeito”.

⁴⁵⁵Alcebiades é um dos diálogos políticos de Platão. A questão central desse diálogo, pelo que se pode perceber a partir das análises de Foucault, é a relação entre governo de si mesmo e governo político dos outros. Alcebiades aparece como um personagem que mostra a insuficiência da educação ateniense: de um lado, foi educado por um escravo ignorante, de outro, depois que perdeu sua beleza, foi abandonado por todos que o cercavam (Foucault, 2010: 35- *Hermenêutica do Sujeito*). Apenas com 50 anos tornou-se discípulo de Sócrates cujo primeiro ensinamento é um conselho de prudência: “olha um pouco o que és em face daqueles que queres afrontar e então descobrirás tua inferioridade” (Idem, p.34). E qual é a inferioridade de Alcebiades diante de seus rivais, pergunta-se Foucault? Falta-lhe a *tékne*, falta-lhe “tomar-te a ti mesmo em cuidado: *epimelethênai sautou*”.

indivíduo está o tempo todo vigilante, de armas empunhadas, tornando o ocupar-se consigo uma forma de vida; por fim, um sentido de conversão a si mesmo⁴⁵⁶, para que se possa alçar à condição de soberano e senhor de si mesmo. O que reúne esses elementos da prática de si recomendados por Sócrates a Alcebíades é, primeiro, o desenvolvimento de todo um conjunto de técnicas ou exercícios ou asceses (áskesis) com vistas a autoconstituição de si mesmo, ou seja, com vistas à liberdade de pensar e à liberdade de ação que passam por inúmeras modificações e variações ao longo de seu percurso histórico, da cultura clássica até os dias de hoje. Por exemplo, uma modificação fundamental foi estabelecida pela modernidade no modo mediante o qual se privilegiou o princípio do “conhece-te a ti mesmo” à custa do “ocupar-se consigo mesmo”. O primeiro constitui uma espécie de suplemento ao segundo porque é este que dota a prática de si do regime de moralidade ou de ética necessário à exigência da cultura grega: a possibilidade do autoconhecimento é dada pela renúncia ética da servidão e pela busca da verdade sobre si mesmo⁴⁵⁷. Já entre os modernos, sobretudo a partir de Descartes, o “conhece-te a ti mesmo” aparece como o “fio condutor de todas as análises sobre os problemas do sujeito, da reflexividade, do conhecimento de si, etc.” (Foucault, 2010:414 – HS). Nesse sentido, a relação entre ética e verdade sobre si mesmo, na modernidade, é decorrente da autopercepção de si mesmo como sujeito racional.

Resta-nos ainda discutir, rapidamente, o outro aspecto unificador da epiméleia heautoû grega: como aparece no “Alcebíades”, o ocupar-se de si mesmo é endereçado apenas àqueles que querem exercer o governo político dos outros⁴⁵⁸. Entre os gregos antigos, o ocupar-se de si mesmo é uma tarefa indissociável do cuidado dos outros, pois, concebiam a política, ou o governo dos outros, como um enfrentamento entre indivíduos livres; bem como, concebiam a ética no registro do enfrentamento interno, das lutas internas com vistas ao autodomínio de si. A atividade da política deixa então de ser o resultado de um privilégio aristocrático para ser o resultado de uma ascese moral, de uma empreitada que se toma para si e leva adiante por toda a vida. Posto que, segundo Foucault, a prerrogativa da prática de si, com o passar do tempo, generaliza-se “para todo o mundo”. É o próprio Foucault que aspeia o “para todo o mundo”, pois, não é verdade que, durante o período clássico, todo e qualquer indivíduo poderia, se assim o

⁴⁵⁶Foucault, 2010:65 – “Hermenêutica do Sujeito”.

⁴⁵⁷Foucault, 2010:284 – HS.

⁴⁵⁸Foucault, 2010:69 – HS.

quisesse, exercitar a atividade de cuidar de si mesmo sob esses preceitos anteriormente discutidos. Por algumas razões, por exemplo: “A primeira, (...) para ocupar-se consigo é preciso ter capacidade, tempo, cultura, etc. Trata-se de um comportamento de elite. (...); A segunda, (...) ocupar-se consigo terá como efeito – como sentido e finalidade – fazer do indivíduo que se ocupa consigo mesmo alguém diferente em relação à massa, à maioria, a esses hoi polloí que são, precisamente, as pessoas absorvidas na vida de todos os dias” (Foucault, 2010:70 – HS). Essa aristocratização do cuidado de si muda com as reformulações do estoicismo e epicurismo, nos primeiros séculos cristãos. Uma das chaves dessa mudança é a recusa da limitação do cuidar de si como preparação para o governo dos outros e o cuidado com a cidade; ocupar-se de si passou a ser coextensivo a todos, mas sem deixar de atualizar a “atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros” (Foucault, 2010:85). Primordialmente, o princípio da prática de si ampliou-se em torno da ideia de formação, do desenvolvimento de “mecanismos de segurança” contra as intempéries da vida, de técnicas racionais para lidar com os acontecimentos inesperados da vida. Isto é, desenvolveu-se em torno de práticas civilizatórias.

De todos esses momentos do ocupar-se de si, o elemento mais importante, aquele que melhor e mais apropriadamente se aproximará da noção de estética da existência, é aquele desenhado pela metáfora da pilotagem. Essa metáfora, presente tanto entre os gregos quanto entre os romanos, refere-se ao ato de conduzir ou de governar, a um saber, a uma técnica ou ainda a uma arte. Segundo nos conta Foucault, a longa tradição do pastorado cristão enfraqueceu o sentido ético do cuidado de si como crítica e autonomia, por isso a história dessa metáfora vai apenas “até praticamente o século XVI, quando, precisamente, a definição de uma nova arte de governar, centralizada em torno da razão de estado, distinguirá, agora de forma radical, governo de si/medicina/governo dos outros” (2010:223-HS). Depois disso, a exemplo do século XIX, existem tentativas de retomar ou mesmo de reformular o sentido de estética da existência, como são os casos de “Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, etc.” (Foucault, 2010:224-“O Governo de si e dos outros”). Todas essas tentativas, todavia, se encaminham por uma via que Foucault rejeita terminantemente, pois, pretendem “retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma dessas

expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos dos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu” (Idem, 225).

Foucault, portanto, recusou essas filosofias do verdadeiro eu. Vimos como, em “Hermenêutica do Sujeito”, o curso do Collège de France de 1981-1982, Foucault já apontava para uma concepção de estética da existência associada à ideia de verdade sobre si mesmo e de governo dos outros. Assim, fica claro que a acepção individual que a princípio essa expressão “estética da existência” poderia sugerir não faz sentido na argumentação de Foucault. Faz menos sentido ainda quando se volta para o mesmo tema em dois outros cursos posteriores “O Governo de si e dos outros”, curso de 1982-1983, e “A Coragem da verdade”, uma continuação desse último o qual se deu entre 191983-1984. Evidentemente que não iremos discutir aqui suas nuances, articulações e intersecções; a intenção será apenas entender a relação entre cuidado de si e coragem da verdade que se realiza numa estética da existência.

De novo, Foucault retoma os diálogos platônicos. Sem o objetivo de reproduzir sua análise desses diálogos, importa considerar como o “Diálogo sobre Alcebíades”, que já conhecemos, é confrontado com o “Laques” o qual se caracterizaria por ser o lugar onde Platão discutiu predominantemente o tema da ética da verdade⁴⁵⁹. Se no Alcebíades, segundo Foucault⁴⁶⁰, Platão se deteve na educação dos jovens e entendeu essa educação como o cuidado da alma, ou seja, a atividade incessante de contemplar e reconhecer em si mesma a divindade da alma; em “Laques” é elaborada outra linha de pensamento, pois o tema em questão não é mais uma epiméleia da alma, mas outra modalidade de epimélia, outro modo de atualizá-la estaria em jogo: a constituição de uma maneira de viver, uma prática da existência, um estilo de viver, como prova, por excelência, da parresía da verdade. E o que é a parresía? A parresía⁴⁶¹ pode ser definida como uma atitude que se efetiva na via pública ou no espaço democrático que

⁴⁵⁹Foucault, 2011:110 – “A Coragem da Verdade”.

⁴⁶⁰“Mas gostaria de captar, gostaria de tentar mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e fundação da parresía socrática, a existência (o bíos) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o bíos como obra bela. Temos aí a abertura de um campo histórico de grande riqueza. Há que fazer, é claro, a história da metafísica da alma. Há que fazer também – o que constitui até certo ponto o outro lado e também a alternativa – uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível. Todo esse aspecto da história da forma estética, foi por muito tempo encoberto e dominado, claro, pelo que poderíamos chamar de história da metafísica, história da psykhé, história da maneira como se fundou e estabeleceu a ontologia da alma” (Foucault, 2011:141 – ACV).

⁴⁶¹Foucault, 2010:69 - GSO

consiste no direito do cidadão de tomar a palavra, e tomar a palavra para dizer a verdade, para dizer a verdade livremente; e isso significa, dizer a verdade indiferentemente de qualquer estatuto ou de qualquer codificação ou de qualquer limitação que o impeça de exercer-se. Deve-se poder dizer a verdade mesmo que esse dizer a verdade fira os interesses daqueles que ocupam a condição do poder.

E aqui se tem um paradoxo: a condição, de um lado, para que a democracia possa seguir seu curso é o pressuposto do discurso verdadeiro, pois é este que a faz subsistir depois das guerras, dos avatares e dos acontecimentos; de outro, a condição para que o discurso verdadeiro se exerça é mediante o conflito, o enfrentamento, a diferença, modalidades que sempre ameaçam a democracia, uma vez que sua base é a isonomia. Foucault⁴⁶² estende esse paradoxo da democracia ateniense ao mundo atual e propõe que se pense sobre ele, que se reflita sobre as contradições inerentes à própria estrutura da democracia contemporânea. Por isso, a partir da análise do célebre diálogo platônico: “A defesa de Sócrates”, conceberá que o lugar, por excelência, da parresía da verdade é na filosofia, a filosofia seria então seu lugar real. Mas porque, porque a filosofia poderia assumir essa tarefa? Porque o modo mediante o qual a filosofia pode dar provas de que efetiva o cuidado de si como um cuidado inacabado, permanente e incessante é cuidando da verdade e da justiça, é contribuindo com o cuidado dos outros, é confrontando-se com a política; posto que a filosofia, nessa acepção, caracterizaria-se como um campo autônomo de pensamento e ação, capaz de imprimir no mundo a vontade política e o engajamento em suas causas. E isso o filósofo atualiza por meio de sua maneira de viver, por suas atitudes, pela elaboração de uma estética da existência fundada na coragem ética da verdade. Foucault nos dá um exemplo dessa relação da parresía filosófica com a política:

Pois bem, alguns anos depois, podemos esboçar o personagem de Sócrates, Sócrates que, por sua vez, nas ruas de Atenas, se recusando sistematicamente a ir à assembléia e se dirigir ao povo, fala a

⁴⁶²“Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição de poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e de suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e de sua cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar” (Foucault, 2010:170 – GSO)

linguagem de todo o mundo e de todos os dias. E essa linguagem de todo o mundo e de todos os dias, ele a utiliza para quê? Para cuidar de si mesmo recusando de forma visível e manifesta as injustiças que podem cometer contra ele, mas também incitando os outros, interrogando-os com desenvoltura – para cuidar dos outros mostrando a eles que, não sabendo nada, eles deveriam cuidar de si mesmos. E o outro perigo que uma atividade como esta comporta, pois bem, ele assume. Ele assume até seu último suspiro, assume até a morte (Foucault, 2010:318 – GSO).

14. Práticas civilizatórias: inquietação diante das estruturas vigentes

Nesse sentido, perceber o alcance político da estética da existência pensada por Foucault não é difícil porque seu registro é aquele delineado pela relação entre ética e liberdade e, portanto, pelo movimento da crítica, da contraconduta e da inquietação diante das estruturas de poder vigentes. Por conseguinte, a relação entre a estética da existência e a governamentalidade não é apenas possível, mas perfeitamente efetivável na atualidade. Ora, se lembrarmos que, para Foucault, a governamentalidade se define como uma modalidade moderna de governar que, de um lado, sustenta-se sobre um conjunto de dispositivos de poder e mecanismos de segurança; mas de outro, esses dispositivos de poder e mecanismos de segurança respondem a “um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível – então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo” (Foucault, 2010:225 – HS). Faz então todo sentido considerar que a resistência ao poder político passa, necessariamente, pela autoconsistência de si da subjetividade no passo em que tem domínio sobre suas verdades e não se encontra apenas sujeito às verdades que lhe são impostas.

Nada mais próximo da Aufklärung de Kant e da sua própria atitude crítica de mobilização dos indivíduos modernos para a ação do domínio de si mesmo do que essas anotações sobre a relação a governamentalidade e a estética da existência. Pois, a configuração atual da política ou da governamentalidade fornece a possibilidade aos seres humanos contemporâneos de recompor sua liberdade crítica e, assim, estabelecer lutas de resistência às técnicas de sujeitamento que também a constitui. Então o retorno ao mundo clássico não forneceu apenas pistas de que, se em outros tempos e lugares

houve a efetivação de práticas ético-civilizatórias - e que, portanto, nem sempre esse mundo tal qual se apresenta hoje se caracterizou dessa maneira -, mas principalmente, possibilitou a compreensão de que “esse mundo tal qual é hoje” responde às premissas formativas postas em ação por essa cultura clássica. Com a ressalva necessária de que essas premissas passaram por profundas transformações a ponto de nem mesmo poderem ser reconhecidas enquanto tais. Todavia, também essa época, a época moderna, possui características que não podem ser visualizadas em nenhuma outra época que, inclusive, pode trazer arremates ainda mais criativos que aqueles que caracterizaram a época grego-romana. Pois, somente a atualidade da modernidade, nas dimensões próprias de suas instituições políticas e sociais, comporta os mecanismos necessários para que, qualquer indivíduo sem qualquer condição aristocrática, possa desconstruir a si mesmo, reconhecendo os modos de assujeitamento aos quais se submeteu, e tomar sua liberdade de autoconstituição; pois “essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio, ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo” (Foucault, 2008:344 – Vol. II). Esses dois passos⁴⁶³, desconstrução e autoconstituição de si mesmo, não são passos solipsistas e nem tão pouco solipsizantes, porém o resultado de práticas no mundo nas quais se divisam o cuidado de si como cuidado do outro, o governo de si como governo dos outros, mesmo porque se dão nos espaços coletivos das lutas, dos embates, das resistências às estruturas de poder. De certa maneira Foucault concorda com Hannah Arendt quando esta diz, mas diz de uma maneira taxativa, que a liberdade somente é possível na esfera da política; Foucault nos disse que a liberdade somente é possível na esfera da ética, mas ética não existe desarticulada com a política. Então falavam da mesma coisa.

O que caracteriza uma questão sem precedente na história do pensamento é o fato, para Foucault⁴⁶⁴, de que Kant não buscava apenas capturar o acontecimento da modernidade, mas primordialmente, desejava concorrer para sua transformação. E é talvez esse dado do texto kantiano da *Aufklärung* que Foucault mais ensinou reter, posto que explica, em parte, o percurso de seu pensamento: desde o período arqueológico, passando pelo genealógico até o período ético-político, permanece o interesse pela

⁴⁶³“Ora, creio que justamente se pode opor a essa temática, tão frequentemente recorrente e sempre dependente do humanismo, o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou seja, um princípio que está no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha dito dela mesma” (Foucault, 2008:346 – Vol. II).

⁴⁶⁴Foucault, 2008:341 – Vol.II

problematização das formas a partir das quais as subjetividades se naturalizaram, especialmente nas ciências humanas, na medicina, nos sistemas penitenciários. Essa problematização ganha reforço com a introdução dos mecanismos de saber-poder como aqueles que caracterizam as formas de naturalização das subjetividades e os modos mediante os quais essas subjetividades se deixam constituir como isso ou aquilo. Mas é na investigação da “história de nós mesmos” que sobressaiem, tanto a apresentação do momento em que é possível desnaturalizar as formas de naturalização quanto a reconstrução do modo de ser e agir no mundo atual. Ora, é exatamente esse movimento de passagem, que não se pode descolar do seu reverso, que se chama possibilidade de transformação de nós mesmos e, assim, do mundo no qual existimos.

Essa espécie de proposição ético-política de Foucault que, como ele próprio atesta, aproxima-se enormemente do modo como Kant concebeu a atitude crítica diante da modernidade, é fundamental para pensarmos a possibilidade de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Na verdade, é com base nela que visualizamos sua efetividade nas maneiras de existir, de relacionar-se e transformar-se dos seres humanos que vivem sob sua égide. Isso pode parecer contraditório, uma vez que defendemos, particularmente no terceiro capítulo, que as formações sociais, ou seja, os modos a partir dos quais as sociedades se tornaram modernas, respondem as suas singularidades; porém, também defendemos que a manutenção desse modo singular de atualizar os contornos característicos da modernidade não inibiriam a permanência de certos traços comuns, certos elementos que chamamos civilizacionais, que se conformam aos aspectos específicos de cada lugar no seu tempo. E no mesmo passo em que entram em confronto com suas especificidades, nem sempre redutíveis, são transformados. Por exemplo, os valores civilizatórios da democracia moderno-ocidental respondem e responderam aos contextos, aos embates e às lutas que caracterizaram cada formação social com a qual entrou em contato. Por mais que possamos chamar todas as maneiras democráticas de governar que se atualizam no ocidente de democracia no singular, cada uma delas possui diferenças, muitas vezes em nada desprezíveis, no modo prático de empregar a liberdade, a igualdade e a fraternidade. É disso que falávamos quando repetíamos que civilização é um acontecimento que comporta vários aspectos, inclusive aqueles que o descaracteriza, que o recompõe em outra forma de acontecimento, que o despe de suas camadas éticas, ou seja, quando acontece como descivilização. As democracias podem confundir o sentido de seus valores e, ao invés de promoverem

efetivamente a liberdade, a igualdade e a fraternidade enquanto práticas de autoconstituição ético-política, podem ensinar a promoção da “democratização do luxo”⁴⁶⁵, promovendo o consumo como valor de liberdade, igualdade e fraternidade.

Esse é um aprendizado que Weber⁴⁶⁶ já nos alertava: quando os valores de criação e de recriação de práticas histórico-sociais se transformavam em rotina, ou seja, eram absorvidos pelas instituições sociais, muito de sua camada inovadora e ética desaparecia. As instituições sociais têm de fato esse poder de transmutar as camadas éticas das práticas civilizatórias em técnicas de funcionamento, procedimentos de ação, códigos universais - como a teoria dos sistemas de Luhmann poderia facilmente nos mostrar. Todavia, em Foucault, simultaneamente ao fato de que a maneira moderna de governar engendra essas técnicas de assujeitamento, engendra também a condição de possibilidade, em sentido kantiano, de resistência a essas técnicas, mediante a disponibilização de meios para a desconstrução do que nos tornamos e a reconstituição de nós mesmos com vistas à liberdade prática.

Diante disso, surge a pergunta: não existiria um aspecto irreduzivelmente individual na ação de tomar para si essas possibilidades de atualização da liberdade prática? Seria possível supor que, em Foucault, o estabelecimento puro e simples da maneira liberal de governar já traria em seu bojo as benesses da liberdade extensivas a todos? Existiria uma confusão entre liberdade ética de autoconstituição prática e as liberdades inscritas no campo econômico, jurídico e social das democracias liberais modernas? Acreditamos que não, porque quando Foucault retoma o liberalismo econômico de Quesnay ou o liberalismo político de linhagem kantiano-alemã⁴⁶⁷, o que parece querer recuperar nesses liberalismos é, na verdade, certo princípio de economia máxima do ato de governar: quanto menos se governar melhor, uma vez que o menos do governo se traduz em mais liberdade para os indivíduos. Conforme escreve Senellart: “Como governar, contudo, se se governa sempre demais? Tal é, para Foucault, a questão que faz do liberalismo uma prática de governo original, ligada, em seu funcionamento, à crítica permanente de si mesma. É por esta razão que ele vê nela ‘uma forma de reflexão crítica sobre a prática governamental’ (Foucault, 1990, p. 116)” (1995:08). Assim, em lugar de uma maneira de governar em que o soberano aparece em sua onipotência, como se pudesse abarcar toda a totalidade da sociedade que administra, e em seu direito legítimo de

⁴⁶⁵Sloterdijk, 2009 – “Esferas III”.

⁴⁶⁶Weber, 2002.

⁴⁶⁷Senellart, 1995:07.

submeter seus súditos por meio do estado de polícia; a crítica da razão liberal se assenta na finitude de sua potência⁴⁶⁸, deixando aos mecanismos naturais de funcionamento das relações econômicas, a resolução do problema da escassez alimentar e aos mecanismos científicos, a solução do problema da epidemia e da inoculação de varíola. Pois, o que diferencia a razão de estado dos governos soberanos e a razão de estado dos governos liberais é “a inscrição na liberdade”.

Daí, enfim a inscrição da liberdade não apenas como direito dos indivíduos legitimamente opostos ao poder, às usurpações, aos abusos do soberano ou do governo, mas da liberdade que se tornou um elemento indispensável à própria governamentalidade. Agora só se pode governar bem se, efetivamente, a liberdade ou certo número de formas de liberdade forem respeitados. Não respeitar a liberdade é não apenas exercer abusos de direito em relação à lei, mas é principalmente não saber governar como se deve. A integração das liberdades e dos limites próprios a essa liberdade no interior do campo da prática governamental tornou-se agora um imperativo (Foucault, 2008:475 – STP).

É essa disposição geral e, de certo modo, estrutural para o acontecimento da liberdade que modificou a maneira moderna de governar bem como refletiu na maneira contemporânea⁴⁶⁹ de governar. Mas principalmente, definiu as bases sobre as quais se atualizariam as formas de resistência ou de contracondutas. “Sempre que existem relações de poder, existem formas de resistência”, essa paráfrase de Foucault significa que todas as formas de estabelecimento da conduta dos outros, carrega formas interconectadas de contracondutas. Por conseguinte, podemos entender que as mais diversas sociedades e culturas desenvolveram, simultaneamente, o exercício do poder e o exercício da liberdade, modos de regulamentação de condutas e modos de resistência às regulações de condutas. Talvez possamos dizer, com o Baudelaire da “Fleurs du

⁴⁶⁸“Numa palavra, pode-se dizer que a nova governamentalidade que, no século XVII, tinha aceditado poder aplicar-se inteira num projeto exaustivo e unitário de polícia, vê-se agora numa situação tal que, de um lado, terá de referir-se a um domínio de naturalidade que é a economia. Terá de administrar populações. Terá também de organizar um sistema jurídico de respeito às liberdades. Terá enfim de se dotar de um instrumento de intervenção direto, mas negativo, que vai ser a polícia. (...) Como vocês estão vendo, o antigo projeto de polícia, tal como havia aparecido em correlação com a razão de Estado, se desarticula, ou antes, se decompõe entre quatro elementos – prática econômica, gestão da população, direito e respeito às liberdades, polícia -, quatro elementos que vêm se somar ao grande dispositivo diplomático-militar que, por sua vez, não foi modificado no século XVIII” (Foucault, 2008:476 – SPT).

⁴⁶⁹ Foucault, 2008:476 – SPT.

Mal”⁴⁷⁰, que nas relações amorosas – cravejadas de ponta a ponta por relações de poder e de resistência -, aquele que ocupa o lugar do dominado pode, ao revés, exercer o poder do dominante. Mas essa mobilidade ou reversibilidade do lugar de quem domina e de quem é dominado, não existe no mesmo sentido que em Hegel⁴⁷¹ cuja relação é dada pela dialética positiva, na medida em que os termos se transformam em outra coisa que não mais um ou outro. É pura e simples relação de forças, entre poder e resistência, que constituiu e constitui os processos civilizatórios desenvolvidos pelos seres humanos, cujos momentos históricos se diferenciam de acordo com os modos como atualizam essa relação de forças; principalmente, diferenciam-se de acordo com as práticas de resistência que, em geral, definem novos padrões de conduta e, inadvertidamente, podem configurar atitudes orientadas ético-politicamente.

Importa-nos o momento atual que, acreditamos com a contribuição de Foucault, reflete fortemente o momento moderno - que é o momento da razão governamental, da disposição para a crítica da razão governamental e da possibilidade de “constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2008:345 – Vol II). Muito embora corroborarmos com essa visão de Foucault sobre a vigência de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas, persegue-nos um problema: Foucault⁴⁷² encontrou na dimensão do ethos filosófico a atualização da crítica permanente de nosso ser histórico, mas sem que isso defina, necessariamente, nem agora e nem num futuro próximo, médio ou longínquo qualquer possibilidade de vida em comum, de convivência coletiva, de consenso universal. Esses modos civilizatórios de existência parecem ser considerados mais resultados possíveis do que propriamente uma escolha causal ou uma motivação fundante. Poderíamos recortar várias passagens dos textos de Foucault que atestariam essa afirmação, mas uma em especial é digna de registro:

E, por isso mesmo, certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade. Abusca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se inaugurar em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria ceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catrastrófica (Foucault, 2010:262-3 – Vol V).

⁴⁷⁰ Baudelaire, 2008.

⁴⁷¹ Hegel, 1992:126-150.

⁴⁷² Foucault, 2008:345 – Vol. II.

Digamos claramente: Foucault se dedicou de tão maneira à desconstrução crítica da modernidade e de todos seus contornos constitutivos que, para ser coerente com seu próprio pensamento e com a configuração da ontologia do presente, não pôde elaborar um programa civilizatório comum, válido para um grupo ou todas as sociedades. Suas proposições políticas ocupam a dimensão do local, do singular, da microação, embora o tipo de prática que se realiza nessas dimensões possa imprimir seus resultados às dimensões mais gerais de grupos sociais, passíveis de promover a redefinição da maneira de ser, de agir e de governar de todo um conjunto de sociedades e de seu tempo. Foi assim com o tipo de prática ético-política desenvolvido pela cultura clássica, com as transformações que seus resquícios provocaram no mundo medieval cristão, bem como com a reconstituição de estéticas da existência, deslindadas entre gregos e romanos, em um tempo no qual se tornou possível a definição da vida conforme a liberdade ética.

15. Para finalizar: reencontros teóricos

Em muitos momentos da escrita de Foucault sobre a retomada da cultura grego-romano, da ideia de prática ético-política e da defesa peculiar do liberalismo, não dá para não nos lembrarmos de Hannah Arendt, especialmente, do seu conceito de ação política como aquela que se elabora a partir da liberdade ética, da relação com o outro, do cuidado com o outro. A confluência de inspirações – o mundo da política e da ética da Antiguidade, assim como o mundo da liberdade prática da modernidade kantiana -, foi responsável por esses encontros, mas também por desencontros em nada desprezíveis. Por exemplo, Arendt é uma neokantiana também sob o aspecto da racionalidade, da ideia de que existiria uma racionalidade bifurcada em ético-moral e técnico-científico, com a ressalva de que esta última seria responsável pelo estado de violência, de dominação e de supressão da liberdade de ação pública nas sociedades atuais. Essa herança, vimos, fez com que Arendt compreendesse a modernidade e as possibilidades atuais de práticas civilizatórias a partir de uma visão “purificada”, não exatamente da racionalidade moderna, mas da própria dimensão da política como aquela que somente é orientada pela ética quando se despoja de caracterizações técnico-instrumentais. Sua crítica da razão do estado continua, de certa feita, a bifurcação da racionalidade proposta por Weber, Adorno, Horkheimer e Habermas, e deixa de considerar os múltiplos aspectos que constituem e rondam a ação política. Ressaltemos que, é apenas na crítica das formas modernas e contemporâneas de fazer política que

Arendt se aproxima desses autores, mas sua compreensão de política comporta outros aspectos, inclusive aqueles defendidos por Foucault: a possibilidade de transformação da política efetiva por meios de lutas e enfrentamentos e a compreensão de política como prática, permanentemente elaborada e reelaborada, no cotidiano das relações entre os seres humanos, o que a constitui como a atualização de práticas éticas.

Talvez seja somente com Latour que Foucault compartilha o trabalho primordial de desnaturalização construcionista, no primeiro, e de crítica desconstrucionista, no segundo dessa compreensão purificada e bifurcada da modernidade; cujos elementos comuns são: crítica à epistemologia moderna, aos anseios de racionalização generalizante e privilegiada do projeto da modernidade e à prerrogativa de uma subjetividade universal. E é porque esses autores realizaram, de forma consistente, esse trabalho que os consideramos tão importantes para o alcance do objetivo central dessa tese: analisar possibilidades de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Ainda que se possa ressaltar as imensas diferenças que os caracterizam, e aqui, interessa-nos trazer à baila uma dessas principais diferenças. Se em Foucault, vimos, não existe a proposição de um consenso, meramente a assunção de que práticas ético-políticas possibilitam a transformação de formas instituídas de vida e, assim, de redefinição da existência coletiva. Já em Latour, tem-se não apenas a discussão de sua possibilidade efetiva de existência, mas também uma apresentação pulverizada, visto que não para de escrever sobre o assunto. Porquanto, fica difícil a tomada de partido em face de uma ou de outra dessas proposições, pois, se em Foucault já é difícil a empresa de capitulação de sua proposta filosófico-político, em Latour, ainda vivo e compondo no momento seu traçado epistemológico-político, parece uma empresa impossível de ser realizada aqui e agora. Diante disso, encerramos a discussão apenas com uma indicação - apesar das ressalvas colocadas -, segundo a qual a proposta de construção de um “coletivo civilizado”⁴⁷³ que elege seus pontos em comum e seus mediadores (além de diplomatas, economistas) bem como elabora parâmetros políticos globais a partir dos quais as diferenças se mantenham respeitadas, oferece dificuldades imponderáveis a sua realização efetiva. Com o intuito somente de marcar essas dificuldades e de fechar a discussão, recortaremos um das críticas feitas por Otávio Velho a esse coletivo de Bruno Latour:

⁴⁷³Latour, 2004:338.

É difícil não desconfiar de soluções que no seu detalhamento (por exemplo, com a atribuição de um papel-chave a economistas, como que convertidos a novas regras segundo o modelo paulino) minimizem os riscos presentes de uma contabilização generalizada (Latour, 2004 [1999]:205-210), contra a qual já nos alertou Marilyn Strathern com sua noção de *audit culture* (1999). E, para quem se pretende não-crítico e aparenta um relativo pragmatismo, não haverá nisso tudo certo excesso de separações (entre o velho e o novo), de suspensões, de regras e, enfim, certa aposta excessiva nas Constituições como totalidades irretocáveis? Não se tende a exagerar, assim, ao mesmo tempo, o que não se pode fazer agora e o que se poderá fazer depois, minimizando as misturas, as mudanças – que se dão gradualmente –, e subordinando (de um modo que contradiz a linha de sua argumentação, a de Latour) a política a uma dinâmica que não é a sua? (Velho, 2005:305-6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz-se na Constituição Federal do Brasil⁴⁷⁴ que deve ser assegurado ao réu o direito de não produzir e nem contribuir na produção de provas contra si mesmo. Embora estejamos falando de uma tese e não de um crime, bem como de uma aspirante ao título de doutorado e não de uma ré suspeita da prática de um crime, ignoraremos essa premissa legalmente garantida do direito e, ao invés de ressaltarmos o quanto esse trabalho de tese foi conduzido pelos mais eficazes e adequados percursos metodológicos, temáticos e argumentativos possíveis, diremos exatamente o contrário. Isto é, que durante o trajeto de sua escritura pudemos constatar que, a rejeição de uma das regras metodológicas mais preconizadas da ciência moderna elaboradas por Descartes⁴⁷⁵, ou seja, prosseguir do simples ao complexo, pôde de fato ter acarretado algumas dificuldades para a análise crítica de um tema que, em si mesmo, já não é simples: as possibilidades efetivas de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas; na verdade afirmar que essas possibilidades existam já suscita, por si só, dificuldades para sua defesa. Se o tema então já é complexo o que se deve dizer da escolha do percurso argumentativo para sua análise o qual reúne, em quatro capítulos, uma miríade de importantes pensadores – de Weber, Adorno, Arendt, Freud, Sloterdijk, passando por Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, até Foucault e Latour -, que se voltaram para o estudo do processo de formação da modernidade civilizacional.

Pode-se dizer que, mais complicado do que recortar a concepção desses autores sobre esse processo formador, foi a tarefa de marcar suas posições críticas em face da possibilidade ou da impossibilidade de que este tenha sido conduzido por motivações ético-políticas e tenha resultado em práticas civilizatórias que ainda se mantêm nos dias atuais. Porém, diante de tantas dificuldades operacionais devemos ressaltar que, ao menos a tarefa de garimpar nessas concepções elementos que possibilitem a compreensão de que nessas mesmas sociedades modernas que se estabeleceram sob o signo da destruição de valores civilizatórios, também se desenvolveram formas alternativas de práticas civilizatórias; não ofereceu as dificuldades esperadas. Pois, o que temos chamado de práticas civilizatórias exclui os pressupostos teóricos que animaram grande parte do debate sociológico e filosófico em torno do problema: a suposta natureza humana, a racionalidade como característica central dos seres

⁴⁷⁴Senado Federal, 1975,

⁴⁷⁵Descartes, 1996.

humanos, o projeto universal de racionalização do mundo, a civilização como controle da irracionalidade dominante da natureza humana, o consenso racional e universalmente constituído entre as sociedades.

Esses pressupostos, aparentemente diferentes entre si, encontram-se na tentativa de conceber a modernidade e o tipo de civilização que esta teria posto em ação como acontecimentos que, mesmo que sejam efeitos das ações e relações humanas na história, parecem obedecer a certa linha evolutiva cujo sentido não pode ser reconfigurado. E uma das consequências desse tipo de compreensão é o esquecimento de que as sociedades resultam das práticas científicas, sociais e históricas dos seres humanos e, que, enquanto práticas, são construções que não obedecem a planos gerais e muito menos universais de ação sem que eventos inesperados possam irromper e reconstituir seu curso. É na verdade o esquecimento de que nada que se refira ao fazer humano pode ser concebido como obra de qualquer projeto racional, despojado dos conflitos de interesses e de ideais, purificado das relações de poder e predominantemente orientado pela instituição civilizatória do contrato social ou do ideal universal do consenso. Os contratos, os consensos e todas as formas institucionalizadas de vida em comum são construtos que se realizam mediante as práticas de regulação de condutas e de estabelecimento do poder, mas também das práticas de resistência a essa regulação. Por conseguinte, o que temos chamado de práticas civilizatórias não se confunde com o estabelecimento normativo das instituições políticas e sociais, como os Estado de direito, as democracias, o direito internacional; ao contrário, chamamos de práticas civilizatórias os processos efetivos, as lutas travadas, os embates cotidianos que lhes são relativamente anteriores, uma vez que se constituem como suas condições de possibilidade de existência.

Se mantivermos esse sentido inespecífico de prática civilizatória, corre-se o risco de que toda e qualquer prática histórica efetiva, independentemente se se trata de lutas menores ou enfrentamentos intergrupais ou mesmo de guerras mundiais, possa ser considerada civilizatória. A própria história de formação de parte da modernidade europeia é profícua em nos apresentar exemplos fartos de que enfrentamentos violentos - como o projeto colonizador de diferentes culturas - podem ser autodenominados de civilizatórios. Ora, se cuidamos acima em distinguir práticas civilizatórias de instituições civilizatórias, como as democracias moderno-ocidentais, é porque orientamo-nos por um recorte do conceito de prática. E nesse recorte a prática

caracteriza-se por ser uma abertura de ação, pela mistura envolvente de vários elementos e por tal capacidade de ser desfeita e refeita que escapa, fundamentalmente, às instituições; mas também por um aspecto ético-político corrente e recorrentemente atualizado nas ações em comum, nas maneiras de ser em que os outros são considerados, na elaboração de certo ethos que se torna exemplo de conduta para outros ou grupos de outros. Esse aspecto ético-político nem sempre é atualizado pelas instituições, principalmente se estamos falando de instituições que vigoram nas sociedades hipercomplexas da atualidade as quais se orientam pelo funcionamento sistêmico. E de forma alguma encontra eco inspirador nas práticas violentas das guerras ou nas grandes revoluções que tiveram início na modernidade. Arendt e Foucault contribuíram enormemente no entendimento de que apenas lutas pequenas, lutas situadas ou lutas de pequenos grupos podem ser consideradas lutas políticas pela liberdade e, assim, podem ser consideradas práticas ético-civilizatórias.

Essa compreensão de práticas civilizatórias, entretanto, não seria possível se antes não tivéssemos feito o trabalho de desconstrução crítica de certas teorias da civilização e da modernidade. Desconstruir significa, de um lado, revelar as relações de forças e de interesses que mobilizam as práticas; de outro, significa que quaisquer formas alternativas a essas práticas desconstruídas são igualmente construídas com base em relações de forças e de interesses, tal como as práticas de resistência ou de contracondutas. E na medida em que essas práticas existem não apenas como possibilidades, mas como um dado ontológico da história das relações humanas ou ainda como um dado interno ao próprio exercício do poder, é que podemos encontrar nelas o aspecto ético-civilizatório que acreditamos vigorar aqui e ali nas sociedades hodiernas. Com isso, aproximamo-nos, evidentemente, de Foucault. Mas também de Latour, ainda que essa aproximação seja relativizada por sua recusa de perfazer a desconstrução crítica. Pois, não apenas não pensamos ser possível realizar a desconstrução sem o trabalho da crítica, mas principalmente porque acreditamos na dimensão mais geral da crítica e nos efeitos produtivos que sua ação pode causar no mundo.

Sem a ação da crítica e da crítica desconstrucionista ficaria ainda mais difícil perceber que, quando Weber - cuja concepção e diagnóstico da modernidade influenciou sobremaneira a Teoria Crítica de Adorno, Horkheimer e Habermas, assim como os autores brasileiros que estudaram a modernidade brasileira -, insistia na

afirmação de que a época moderna era centralmente caracterizada pela forma mais racional da razão, ou seja, pela forma mais purificada de móveis irracionais que é a racionalidade técnica, isso teria consequências fundamentais não apenas para a formatação científica da teoria social, mas principalmente para as práticas sociais. Posto que, as teorias e especialmente as fecundas teorias não ficam, como alguns pensam, guardadas nas estantes de livrarias e bibliotecas, porém causam efeitos profundos na vida social, direcionando ou redirecionando seu funcionamento em todas as dimensões.

Nesse sentido, o terceiro capítulo dessa tese serviu exatamente para mostrar como teorias científicas podem efetivamente orientar, desde dimensões mais específicas, como as políticas públicas e os modos de administração institucional de uma sociedade, até as dimensões mais gerais de sua formação histórica: as práticas e as ideais. Um exemplo contundente disso, vimos, é que a ideia de que o Brasil – e outras nações da América do Sul – deveria implantar o processo de modernização, não era brasileira; na verdade era parte de um conjunto de projetos políticos dos Estados Unidos do pós- guerra cujo sentido central era o plano de expansão da modernização para os chamados países não-desenvolvidos e em desenvolvimento. Esse plano de expansão da modernização não era concebido num vácuo teórico, ao contrário, se baseava, fundamentalmente, na concepção weberiana segundo a qual os traços técnico-racionalizantes da modernidade europeia se expandiriam para todos os cantos do mundo de maneira incontornável. A Teoria da Modernização, como ficou conhecida, acreditava que, se Weber estava certo, e acreditava-se que estava, seria possível traçar um plano geral de modernização das sociedades ainda não modernizadas a partir das premissas universais da modernidade: a eficiência técnica, a racionalização econômica e a verdade científica. Quanto aos outros registros das sociedades, em particular seus registros culturais, eram considerados partes de seus aspectos singulares que não interfeririam no andamento universalmente concertado dos registros sistêmicos.

Esse mundo desencantado pela ação dos modernos, dessa maneira, não tinha limites geográficos nem temporais. Uma das causas disso: no processo de modernização não tem lugar para as vontades, os interesses, as relações de poder, os acasos, os acontecimentos inesperados, em uma frase, para as práticas efetivas dos seres humanos; por isso, pode se adaptar a qualquer lugar e a qualquer tempo. Posto que, enquanto modernizados, tornamo-nos ou tornar-nos-íamos procedimentais, técnicos, funcionais, mas enquanto seres de cultura, as possibilidades de atualizações eram incomensuráveis,

uma vez que eram da ordem do singular e do diverso. Luhmann, um dos mais instigantes defensores da distinção entre mundo sistêmico e mundo prático, poderia acrescentar que esse processo resultaria na configuração da sociedade mundial, unificada sob os padrões de funcionamento dos sistemas sociais.

Sempre que lemos ou escrevemos sobre isso, perguntamo-nos como é possível separar o inseparável, ou seja, como separar os produtos da racionalidade técnica daquelas que os produzem, as práticas humanas? A resposta é aparentemente simples: seguindo grande parte das teorias da modernidade e da modernização que opera com o ideal da modernidade, a purificação da razão em relação à prática efetiva, da técnica em relação aos valores, da ciência em relação à ação. Ora, temos defendido, desde o primeiro capítulo dessa tese, que os acontecimentos modernos da técnica, da ciência e da economia racional constituem modos de atuação dos seres humanos na história, isto é, são produtos de suas ações e de suas relações sociais; e que, enquanto tais, não podem ser vistos como entidades desapegadas de quem as criaram. Mas é no último capítulo, que esperamos, ter melhor esclarecido essa hipótese quando nos voltamos para Latour e para, especificamente, sua ação de desnaturalização da modernidade. Existe no texto “Jamais Fomos Modernos” uma passagem que resume exatamente isso:

O erro dos modernos quanto a si mesmos é muito fácil de compreender (...). Eles confundiram produtos com processos. Acreditaram que a produção da racionalização burocrática supunha burocratas racionais; que a produção de uma ciência universal dependia de sábios universalistas; que a produção de técnicas eficazes acarretava a eficácia dos engenheiros; que a produção de abstração era, em si, abstrata, como a de formalismo deveria ser formal. O que equivale a dizer que uma refinaria produz petróleo de forma refinada. ou que um laticínio produz manteiga de forma leiteira. As palavras ciência, técnica, organização, economia, abstração, formalismo, universalidade, de fato designam efeitos reais que devemos respeitar e dos quais precisamos ter consciência. Mas não designam as causas desses efeitos. São bons substantivos, mas maus adjetivos e como advérbios são execráveis. A ciência não é produzida cientificamente, assim como a técnica não o é tecnicamente, a organização organizadamente ou a economia economicamente (Latour, 1994:113-4).

Essa leitura desconstrucionista da modernidade de Latour⁴⁷⁶ é, apesar de sua recusa veemente da crítica, essencialmente crítica. Assim, entendemos que a desnaturalização-desconstrução passa pelo critério necessário da crítica, uma vez que, o que é apresentado como “natural”, é assim porque é assim, responde por certa visão de mundo que o próprio Latour diz ser equivocada. E por que é equivocada? Porque representaria o ideal moderno de purificação, purificação esta que se revelaria na tentativa de separar ciência e ação, ciência e poder, ciência e relações de força. A desnaturalização da modernidade de Latour se apoia na afirmação de que tudo é construído e que essa construção se espalha na formação dos híbridos, na mistura irreduzível de múltiplos elementos, nas redes sócio-técnicas. Como então afirmar que, uma compreensão para a qual tudo é construído - então nada é para sempre porque foi construído tendo por base as relações de forças e estas não são estáticas, ao contrário, estão em permanente movimento -, pode não ser considerada uma desconstrução crítica? Rejeitar a crítica como um teórico que se autodenomina a-moderno, usando as mesmas justificadas de um pós-moderno para essa rejeição – essencialmente, a de que a crítica estaria carregada dos equívocos da modernidade, por exemplo, a crença nos poderes da subjetividade clarividente -, implica na tomada de posição que, acreditamos, não ser de todo coerente com as premissas mais importantes de sua proposta teórica.

É em vista disso que corroboramos com a crítica histórica de Foucault, principalmente quando questiona a bifurcação da razão moderna juntamente com seu traçado teleológico centrado no tipo técnico de racionalidade. Mas o que nos interessa ainda mais nessa versão crítica-desconstrucionista de Foucault é que a própria crítica é concebida como a condição de possibilidade de reinvenção de outros modos de existência, posto que é responsável pela problematização dos modos de existência atuais. Ora, o ato de problematizar os modos de existência significa revelar seu caráter contingentemente construído, os percursos e entrecursos históricos que os tornaram possíveis, as estruturas científicas que os conduziram, as relações de forças que os produziram. Ou seja, significa que foram construídos pelas práticas humanas e, em sendo construções, podem ser perfeitamente recriados a partir de outras bases.

⁴⁷⁶“Os pós-modernos sentiram a crise, e, portanto, também merecem o exame e a triagem. Impossível conservar sua ironia, seu desespero, seu desânimo, seu niilismo, sua crítica, uma vez que todas estas belas qualidades dependem de uma concepção do modernismo que este jamais praticou realmente. Por outro lado, podemos ficar com a desconstrução – que, desprovida agora de oposto, torna-se construtivismo e não está mais ligada à autodestruição (...)” (Latour, 1994:132).

O que a razão [a razão moderna] experimenta como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de racionalidade apresentam como lhes sendo necessário, podemos fazer perfeitamente a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu; o que, no entanto, não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam em uma base prática e de história humanas, e já que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas (Foucault, 2008:325-6 – Vol. II)

Foucault, dessa maneira, não nos fala sobre a crítica da altura de uma subjetividade pensante separada de seu objeto, mas dos registros efetivos das práticas humanas. O ato de desconstrução crítica acontece como prática. Visto que, sua atualização depende de certa disposição espaço-temporal, de certo movimento generalizado, de certo “clima” propício para que se atualize. Ora, todas essas disposições não são esquemas subjetivos, são, ao contrário, disposições práticas que estão aí para ser mobilizados. A modernidade, por exemplo, se ofereceu como uma época em que a crítica tornou-se possível. Especialmente, um tipo de atualização da crítica, ou seja, aquela em que se opera a desconstrução de si mesmo, que rejeita o modo como se foi construído e que, por fim, toma para si a atitude de redefinir sua existência.

Entretanto, não é uma existência individual, solipsista e nem mesmo aristocrática que é possibilitada pela crítica. Mas uma existência vivida como atitude, como ethos, como prática ética. Essa existência, vimos em discursões anteriores, somente pode ser chamada de ética porque pressupõe o cuidado com os outros e o governo dos outros bem como porque também dispõe de condições de possibilidade favoráveis ao seu florescimento; condições estas que não necessariamente estão inscritas em instituições sociais, em sistemas de pensamento ou em certo habitus social. Podem simplesmente compor um conjunto de acontecimentos ou um processo de transformação social, isto é, de recusa crítica de uma época e a configuração de outra em que a prática de autoconstituição de si com reflexos na constituição dos outros se oferece como possibilidade efetiva. Mas, de qualquer maneira, nem todo o esforço pessoal ou talento ou favorecimento da sorte podem, de fato, explicar como determinados grupos de indivíduos, e não outros ou nem todos os outros, podem

conduzir sua vida mediante fins ético-civilizatórios. Hannah Arendt, em algum lugar escreveu que as condições de pobreza material absoluta são impróprias para a configuração da vida ética. E assim, além de disposições do “espírito”, de disposições epocais, de disposições políticas podemos acrescentar as disposições materiais como condições possibilitadoras da definição de vida civilizada. Mas isso foi escrito apenas como nota, não desejamos complicar ainda mais essa tentativa de sintetizar nossa compreensão de prática civilizatória.

E para fechar essa discussão sobre a importância da crítica para o esforço de se pensar sobre as possibilidades efetivas de práticas civilizatórias nas sociedades atuais, ressaltamos o aspecto segundo o qual a crítica se liga a definição prática da existência ética e da prática da governamentalidade. Lembremos que, para Foucault, a forma moderna de governo é constituída a partir da rejeição dos padrões do governo soberano, submisso e heterônomo da pastoral cristão e sob as novíssimas bases da economia do poder e da liberdade de ação. Na medida em que isso acontece, o governo de si é colocado como condição para o governo dos outros, o cuidado de si como condição do cuidado com os outros. Com a importante ressalva de que as sociedades contemporâneas, essas que temos diante de nós, viveriam sob seus reflexos. São esses reflexos que me interessam, mais que isso, é toda essa relação proposta por Foucault que nos incita a pensar que, as redefinições das maneiras de ser e das maneiras de se governar podem alcançar as coletividades e inclusive podem contribuir na reformulação das instituições sociais, mediante os processos práticos de resistência, de contracondutas e de atitudes orientadas por significados ético-civilizatórios.

Pode-se contra-argumentar dizendo que isso não é novo, ou seja, de que, mesmo nas condições sociais atuais, possam ser constituídas formas de “perfuração da pedra dura” dos sistemas sociais; para falar, respectivamente, nos termos de Weber⁴⁷⁷ e Luhmann. Pode-se citar, por exemplo, o caso de Deleuze e de Guattari que, embora enfatizem as consequências negativas da desterritorialização e do corpo sem órgãos para a configuração das relações humanas e para as práticas de liberdade nas sociedades contemporâneas, destaca a importância que as linhas de fuga assume nesses contextos como ações diferenciadas. Tal também é o caso de exercícios táticos de Michael de Certeau⁴⁷⁸ que, em linhas gerais, significa ocupação e intervenção de um determinado

⁴⁷⁷Weber, 1982b.

⁴⁷⁸Certeau, 1994.

lugar próprio, controlado por regras de uso e por padrões estáveis. Por fim, também é o caso defendido pelo prof. Rogério Proença Leite⁴⁷⁹ cujo estudo, em certa medida decorrente dos resultados prático-políticos desses autores, dos processos de demarcação de diferenças dos espaços públicos (gentrification), conduzidos pelas sociedades modernas, levou-o a pensar sobre os contra-usos dos espaços “gentrificados” como ações de ocupação e de pertencimento. Todavia, todos esses apontamentos propositivos respondem, em geral, por ações que, dificilmente, podem alcançar o domínio do generalizável. Partilham, em certa medida, o conceito de Foucault e de Arendt de pequenas lutas que, deve-se ressaltar, não desmerece em nada sua importância como alternativa prática aos constructos sociais de dominação.

Em todo caso, acreditamos que outras elaborações conceituais de Foucault, em particular as que foram citadas ao longo das últimas páginas desse texto, vão um pouco mais além porque estão estribadas na relação fundamental entre ética e política e porque, primordialmente, apontam para o acontecimento de duas épocas históricas – a época da cultura clássica Greco-romana e a época moderna – em que as condições de transformação de si e dos outros se encontram disponíveis. Mas não no sentido, é importante dizer mais uma vez, que estariam aí e que apenas aqueles que não quisessem ou não dispusessem das características pessoais necessárias, ou não fossem talentosas ou não ocupassem um lugar na fileira da aristocracia, não fariam o uso adequado de suas potencialidades. Trata-se, na verdade, de se pensar nas possibilidades efetivas de práticas de resistência - que são sempre práticas políticas – configuradas como a afirmação de modos outros de existência. Esses modos outros de existência não se pretendem, meramente, tentativas de escapar aos sistemas de controle, de dominação e de sujeitamento que caracterizam as práticas instituídas e instituintes de poder-saber; mas principalmente, pretendem subvertê-los, reconfigurá-los, transformá-los, uma vez que se atualizam na contramão de suas ações ordinárias. Pode-se dizer claramente: esses modos outros de existência atualizam constructos ético-civilizatórios.

Parece-nos, portanto, razoavelmente esclarecido porque, quando o assunto era a demarcação analítica do conceito de prática civilizatória como prática ético-político, aproximamo-nos mais das conclusões foucaultianas do que daquelas desenvolvidas por Latour. Pois, nesse último, embora repita com alguma insistência que deixou para trás

⁴⁷⁹Leite, 2004:25.

todos os equívocos da modernidade - mesmo porque esta, efetivamente, nunca existiu -, permanece a ideia moderna de consenso, de mundo em comum ou, para usar um termo ainda mais próprio a Latour, de um pluriverso⁴⁸⁰ que, de qualquer sorte, exige a definição de pontos em comum e de mediadores para essa definição. De fato, não se trata mais de uma proposição política em que esses pontos em comum são resultantes do partilhamento metafísico de uma natureza humana, como gostariam certos iluministas, nem da racionalidade prática, como pretendia Kant e nem mesmo resultantes de uma racionalidade comunicativa de alcance universal, como deseja Habermas. Latour desnaturalizou a ideia de “coletivo civilizado”, despojando-o desses pressupostos purificadores da modernidade. Porém, isso não significou que conseguiu, até onde conhecemos, apresentar-nos uma proposta político-epistemológico consistente e coerente com suas principais premissas desnaturalizantes da modernidade. Sua rejeição entusiasmada tanto dos projetos universalizantes de modernização do mundo – inclusive de importância fulcral para a crítica consequente desses interesses ainda em voga na atualidade -, quanto do relativismo absolutizante do multiculturalismo, resultam na permanência da confiança em subjetividades mais competentes que outras subjetividades para a difícil tarefa de estabelecimento do que deve ou não deve ser considerado civilizado e civilizatório para a vida em comum. Isso tem consequências profundas para um antropólogo preocupado com a manutenção, não ideal, mas real, do diverso no universo comum.

⁴⁸⁰ Latour, 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. & Horkheimer, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, T. As Estrelas descem a Terra. São Paulo: Unesp, 2008.

_____. Minima Moralia. São Paulo: Ática, 1993.

_____. Philosophie de La Nouvelle Musique. Paris: Gallimard, 1958.

ARENDT, H. A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. O que é a Política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sobre a Violência. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARON, R. As Etapas do pensamento sociológico. 5ed. Martins Fontes, 1999.

_____. La Philosophie Critique de L'histoire. Paris: librairie philosophique J. Vrin, 1969.

BAUDELAIRE, C. Les Fleurs Du Mal. Pais: Librairie Générale Franceise, 2008.

BLAJ, I. Sérgio Buarque de Holanda: historiador da cultura material. IN: Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

BOTELHO, A. & SCHAWARCZ, L. (organizadores). Um Enigma chamado Brasil, 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOURDIEU, P. A Distinção: crítica social do julgamento. 2ª Ed. Rio Grande do Sul: Editora Zouk, 2011.

BRANCO, GUILHERME, C. As resistências ao poder de Michael Foucault. IN: Revista Trans/Form/Ação. Marília, vol. 24:237-248, 2001.

BRÜSEKE, Franz. A Modernidade Técnica: contingência, irracionalidade e possibilidade. Florianópolis: Insular, 2010.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. O Patrimonialismo em Faoro e em Weber e a sociologia Brasileira. IN: DADOS –Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 46, nº 1, 2003, PP. 153-193.

CÂNDIDO, A. A visão política de Sérgio Buarque de Holanda. IN: Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

CANDIOTTO, C. Ética e Política em Michael Foucault. IN: Revista Trans/Form/Ação. Marília, vol. 33, nº 2, pág. 157-176, 2010(b).

_____. Foucault e a crítica da verdade. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010(a).

CARVALHO, J. M.. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs), 13(38):63-79, out./dez. 1998.

CERTEAU, M. de. A Invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

COHN, G. As diferenças finas: de Simmel a Luhmann.

_____. Indiferença, nova forma de barbárie. IN: Civilização e Barbárie. Organizada por Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. O pensador do desterro. Folha de São Paulo. São Paulo, 23 de junho de 2002, Mais!

BRASIL, Senado federal. Constituição da República Federativa do Brasil. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 1975.

COMTE. A. Curso de Filosofia Positiva. IN: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DAMATTA, R. O que faz o brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. 2ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, G. A Lógica do Sentido. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. Diferença e Repetição. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. Proust et les Signes. Paris: Quadrige/Puf, 2007.

DERRIDA, J. A Escritura e a Diferença. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2002.

_____. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DESCARTES, R. Discurso do Método. 2ª ed. São Paulo: Martins, 1996.

DIAS, M. O. L. S. Política e Sociedade na obra de Sérgio Buarque de Holanda. IN: Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

DOMINGUES, I. Ética, Ciência e Tecnologia. Belo Horizonte: Revista Kriterion, nº 109, Jun/2004, p. 159-174.

_____. A América Latina e a Modernidade Contemporânea. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. Interpretando a Modernidade: imaginário e instituições. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. Teoria Crítica e Semi(periferia). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DOUGLAS, M. La Aceptabilidad Del riesgo según las ciencias sociales. Barcelona: Paidós, 1996.

DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. São Paulo: Revista Trans/form/Ação, 24:249-272, 2011.

DURKHEIM, E. De la division du travail social. Paris, PUF, 1973.

EISENSTAD, S. N. Modernização e Mudança Social. Belo Horizonte: Editora do Professor, 1968.

_____. Modernização: protesto e mudança. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

_____. Modernidade japonesa: a primeira modernidade múltipla não Ocidental. IN: DADOS, Rio de Janeiro. Vol. 53. Nº 1, 2010, pp. 11-54.

_____. Múltiplas Modernidades: Ensaios. Lisboa: Livros Horizonte,

ELIAS, N. & BENJAMIN, W. Correspondência Completa (1938). Tradução de Leopoldo WAIZBORT. São Paulo: Revista Plural, 5:176-184, 1.sem. 1998.

ELIAS, Norbert. (1939) O Processo Civilizador (Vol. I). Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. O Processo Civilizador (Vol. II). Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. Os Alemães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FAORO, R. Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro. 3ed. São Paulo: Globo, 2001.

_____. Sérgio Buarque de Holanda: analista das instituições brasileiras. IN: Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

FARÍAS, I. & OSSANDÓN, J. Luhmann para quê? IN: Instituto de Investigación em Ciencias sociales. Srie Working Papers ICSO-UDP. N° 03 – 2009.

FILHO, O. V. B. Teoria dos sistemas e o Direito Brasileiro. São Paulo: Saraiva, 2009.

FINKIELKRAUT, A. (1996). Ensaio sobre o século XX: a humanidade perdida. São Paulo: Ática, 1998.

FOUCAULT, M. Vigiar e punir. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. (1966) As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. (1978-1984) Ditos & Escritos: Ética, Sexualidade, Política – Vol.V. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010.

_____. A Coragem da Verdade (1983-1984); Michael Foucault: *Le Courage de la Vérité* (2009). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982); Michael Foucault: *L'Herméneutique Du Sujet* (2001). Edição estabelecida por François Ewald e Alessandro Fontana, sob a direção de Frédéric Gros; tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. Ditos & Escritos: Estratégia, Poder-saber – Vol.IV. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos:

Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010.

_____. Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976); Michael Foucault: *Il Faut Défendre la Société* (1997). Edição estabelecida por François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo (1983). IN: Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos: Manoel de Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

_____. Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984a.

_____. La culture de soi. IN: Histoire de la Sexualité III: le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984b.

_____. La Volonté de Savoir: droit de mort et pouvoir sur la vie. Paris : Gallimard, 2006.

_____. Michael Foucault explica seu último livro (1969). IN: Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos: Manoel de Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Nietzsche, a genealogia, a história (1971). IN: Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos:

Manoel de Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

_____. Nietzsche, Freud e Marx (1967). IN: Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos: Manoel de Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

_____. O Governo de si e dos outros (1982-1983); Michael Foucault: Le Gouvernement de soi et des autres (2008). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O que são as Luzes (1984). IN: Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. Edição francesa de Dits et Écrits (1994), preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Organização e seleção de textos: Manoel de Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

_____. Segurança, Território, População (1977-1978); Michael Foucault: Sécurité, Territoire, Population (2004). Edição estabelecida por Michael Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard, 1972. (Coll. Tel).

FREUD, S. (1913) Totem e Tabu. IN: Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1915) A Repressão. IN: Ensaio de Metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. (1915) Considerações Atuais sobre a guerra. IN: Ensaio de Metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. (1915) Introdução ao Narcisismo. IN: Ensaio de Metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

- _____. (1927) O Futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: Imago, 1969b.
- _____. (1930) O Mal-Estar na Civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1969a.
- _____. (1933) Por que a Guerra? IN: Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. Moral Sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna. IN: Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. O Mal-Estar na Civilização. IN: Obras Completas, volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREYRE, G. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo:UNESP, 1991.
- GNEUSS, C. & KOCKA, J. (Org.). Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. São Paulo: Lua Nova, n. 22, dez. de 1999. Trad. de Régis Barbosa e revisão de Gabriel Cohn.
- GRANGER, G. G. O Irracional. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. Por um Conhecimento Filosófico. São Paulo: Papirus, 1989.
- GROS, F. Foucault e a questão de quem somos nós? IN: Revista Tempo Social. São Paulo: USP, 7(1-2): 175-178, outubro de 1995.
- HABERMAS, J & R. RORTY. Filosofia, Racionalidade, Democracia. Org. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005.
- HABERMAS, J. Sobre a guerra, a paz e o papel da Europa: Entrevista com Jürgen Habermas, feita por Eduardo Mendieta. Trad. do alemão por Amós Nascimento. São Paulo: Revista Impulso, 14(35): 119-135, 2003.
- _____. (1968) Técnica e Ciência como Ideologia. Edições 70: Lisboa, 1968.
- _____. Acción Comunicativa r Razón sin Transcendencia. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____. Consciência Moral e agir comunicativo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. Direito e Democracia: entre facticidade e validade. (Vol.II) Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2010.

_____. Direito e Democracia: entre facticidade e validade. (Vol.I) Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2003.

_____. Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. O futuro da Natureza Humana. São Paulo: Martins Fontes, 2004

_____. Teoria de la Acción Comunicativa (2 Tomos). Madrid: Taurus, 1987.

HALL, S. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito. (Parte I). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. A Questão da Técnica. 4ª Ed. IN: Ensaaios e Conferências. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. Approche de Hölderlin. (Capítulos I, II). Paris: Gallimard, 1973.

_____. Introdução à Metafísica. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. Kant y El problema de la metafísica. 2ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. Nietzsche. (2 volumes). Paris: Gallimard, 1971.

_____. Ser e Tempo. (2 volumes) Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

HENRICH, D. Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. Gneuss, C. & Kocka, J. (Org.). São Paulo: Lua Nova, n. 22, dez. de 1999. Trad. de Régis Barbosa e revisão de Gabriel Cohn.

HOLANDA, S. B. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995

_____. Visão do Paraíso. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HONETH, A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed.34, 2003.

HÖRDERLIN, F. Reflexões. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HUNTINGTON, S. P. & BERGER, P. (Org.) Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HUSSERL, E. A Ideia da Fenomenologia. 7. ed. Lisboa: Edições 70, 1984.

JAMESON, F. Modernidade Singular: ensaio sobre a ontologia do presente. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2005.

JÚNIOR, C. P. Formação do Brasil Contemporâneo. 24ª Ed. Brasília: Brasiliense, 1996.

KANT, I. Textos Seletos. In: Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? (1783) Edição bilíngüe. Petrópolis: Editora Vozes, 1974

_____. À Paz Perpétua. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. Crítica da Razão Prática. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. Conflito das Faculdades. Trad. Arthur Morão. Portugal: Editora Universidade Beira do Interior, 2008.

_____. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KNÖBL, W. La Contingencia de la independência y de la revolución: perspectivas teóricas y comparadas sobre a América Latina. IN: América Latina Hoy. Espanha: Universidad de Salamanca, vol. 57, abril, 2011, pp. 15-49.

_____. Max Weber, as Múltiplas Modernidades e a Reorientação da Teoria Sociológica. IN: Dado – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 49, nº 03, 2006, pp. 483-509.

KUHN, T. O Caminho desde a Estrutura. São Paulo: UNESP, 2006.

LAFER, C. Posfácio. IN: A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

LATOUR, B. & CALLON, M. La vie de laboratoire: la production des faits scientifiques. Paris: La Découverte, 1996.

LATOUR, B. & GAGLIARDI, P. (Org.) Les Atmosphères de la Politique. Paris: Seuil, 2006.

LATOUR, B. Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. Entrevista: por uma Antropologia de Centro. IN: Revista MANA-Revista de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 10(2):397-414, 2004.

_____. Jamais fomos Modernos. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. IN: Revista MANA, 10(2):349-376, 2004.

_____. O futuro da Terra é decidido no concílio híbrido de Kyoto. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 07 de dezembro de 1997.

_____. Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. Reensamblar lo social: una introducción a la teoria Del actor-red. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

_____. Se falássemos um pouco de política? IN: Revista Política & Sociedade, São Paulo, nº 04, Abril de 2004.

LEAL, A. Bruno Latour e Michael Foucault: entre a construção de um mundo comum e a ontologia histórica de nós mesmos. IN: Foucault hoje? QUEIROZ, A & CRUZ, V. C. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

LEITE, R. P. Contra-Usos da Cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. São Paulo: Unicamp, 2004.

LESCANO-FISCHER, A. A teoria crítica dos sistemas da Escola de Frankfurt. São Paulo: Revista Novos Estudos – CEBRAP. Nº 86, março de 2010.

LÉVI-STRAUSS. C. Minhas Palavras. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOUREIRO, I. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. IN: Pensamento alemão no século XX (Vol. I). São Paulo: Cosac Naify, 2009.

LÖWITH, K. De Hegel à Nietzsche. Paris: Gallimard, 1969.

_____. Heidegger, pensador de um tiempo indigente. Madrid: Ediciones Rialp, 1956.

_____. Max Weber e Karl Marx. IN: Max Weber e Karl Marx. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. Racionalização e Liberdade: o sentido da ação social. IN: Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.

LUHMANN, N. El Amor como pasión. Barcelona: Edições Península, 2008.

_____. Introdução à Teoria dos Sistemas. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. La Sociedad de la Sociedad. México: Herder, 2007.

_____. Observaciones de La modernidad: racionalidad y contingencia em La sociedad moderna. Buenos Aires: Paidós, 1997.

_____. Sistemas Sociales: lineamentos para uma teoiría general. Barcelona: Anthropos, 1998.

LYOTARD, F. A Condição Pós-moderna. 10^a ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2008.

MAFFESOLI, M. A transfiguração do Político. 3^a ed. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

_____. No Fundo das Aparências. 3^a ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005a.

MARCUSE, H. Eros e Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. O Fim da Utopia. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. Razão e Revolução. 4^a Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. Sobre el Carater Afirmativo de la Cultura. IN: Cultura y Sociedad. Buenos Aires: Sur, 1967.

MARX, K. 18 Brumário e Cartas a Kugelman. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. A Ideologia Alemã. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. IN: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

NEVES, M. Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Luhmann, Habermas e o Estado de Direito. IN: Revista Lua Nova, São Paulo, nº 37, 1996.

NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. Escritos sobre Política. Rio de Janeiro: Loyola, 2007b.

_____. Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOUR, S. À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OFFE, C. Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. Gneuss, C. & Kocka, J. (Org.). São Paulo: Lua Nova, n. 22, dez. de 1999. Trad. de Régis Barbosa e revisão de Gabriel Cohn.

OLIVERIRA, L. A. Um Corpo estranho: civilização e pós-humanismo. In: Civilização e Barbárie. Organizada por Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PARSONS, T. La Estructura de la Acción social. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

PLATÃO. Teeteto. IN: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

RAYNAUD, P. Max Weber et les dilemmes de la raison moderne. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

RORTY, R. Contingência, Ironia e Solidariedade. São Paulo: Martins fontes, 2007.

_____. Pragmatismo e Política. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHLUCHTER, W. Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. Gneuss, C. & Kocka, J. (Org.). São Paulo: Lua Nova, n. 22, dez. de 1999. Trad. de Régis Barbosa e revisão de Gabriel Cohn.

_____. Neutralidade de valor e a ética da responsabilidade. IN: Política, ciência e cultura em Max Weber. Brasília: UNB, 2000.

SCHMIDT, V. H. Modernidade e diversidade: reflexões sobre a controvérsia entre teoria da modernização e a teoria das múltiplas modernidades. IN: Revista Sociedade e Estado – volume 26, nº 02, Maio/Agosto de 2011.

SCHWARZ, R. Ao vencedor às batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Editora 34, 2000.

SCHWEPPENHÄUSER, G. A Filosofia Moral Negativa de Theodor Adorno. IN: Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 83, p. 391-415, agosto 2003 Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>

SENELLART, M. A Crítica da Razão Governamental em Michael Foucault. IN: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP: São Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.

SIMMEL, G. “A Metrópole e a Vida Mental”. IN: Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SLOTERDIJK, P. Crítica de la Razón Cínica. Madrid: Taurus, 1989.

_____. Esferas III. Madrid: Siruela, 2009.

_____. Ira y Tiempo. Madrid: Siruela, 2010.

_____. Palácio de Cristal: Conferência. Madrid: Siruela, 2004.

_____. Se a Europa despertar. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SOUZA, J. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. A Ética Protestante e a ideologia do atraso brasileiro. IN: O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Jessé Souza (organizador). Brasília: UNB, 1999.

_____. A gramática social da desigualdade brasileira. São Paulo: RBCS, Vol. 19, nº 54, fevereiro/2004.

_____. A Ralé Brasileira: quem é e como vive. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. A Sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? IN: Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, fev. 2001, vol.16.

_____. Gilberto Freyre e a singularidade Brasileira. IN: São Paulo: Revista Tempo Social; vol 12, nº01, maio de 2000c, p.69-100.

_____. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. IN: Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro; Nº 38, dezembro/2000b, p.135-155.

_____. Modernidade Seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro. Brasília: UNB, 2000a.

_____. Uma teoria crítica do reconhecimento. IN: Revista Lua Nova/SP, nº 50, 2000d, p.133-158.

STRAUSS-LÉVIS. Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

TAVOLARO, S. B. América Latina, variável independente? Para uma crítica ao binômio centro-periferia. IN: América Latina, variável independente? Para uma crítica ao binômio centro-periferia. Endereço eletrônico: www.teoriaepesquisa.ufcar.br/index.php/tp/article/view/162/138

_____. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. São Paulo: RBCS, Vol. 20, nº 59, outubro/2005.

TEUBNER, G. Rights of non-humans? Eletronic agents and animals as new actors in politics and Law. IN: JWG-University of Frankfurt, Janeiro de 2007.

TOCQUEVILLE, A. A Democracia na América. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VANDENBERGUE, F. Construção e crítica na nova sociologia francesa. IN: Revista Sociedade e Estado. Brasília, vol. 21, nº 02, pág. 315-366, maio/agosto de 2006.

VARELA, F. Autonomie et Connaissance. Paris: Seuil, 1989.

VELHO. O. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. IN: Revista MANA-Revista de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 11(1):297-310, 2005.

VEYNE, P. Foucault: o pensamento, a pessoa. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VIANNA, L. Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. IN: O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Jessé Souza (organizador). Brasília: UNB, 1999.

WALLERSTEIN, I. O universalismo europeu: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, M. (1973) Metodologia das Ciências Sociais (Parte I e II). São Paulo: Cortez, 2001a.

_____. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. 14ª ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998.

_____. Ciência como Vocação. IN: Ensaio de Sociologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982a.

_____. Economía y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. Historia Económica General. México: Fondo de Cultura Económica, 2001b.

_____. Parlamento e Governo na Alemanha reordenada. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. Política como Vocação. IN: Ensaio de Sociologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982b.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. IN: Ensaio de Sociologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982c.

WEGENER, R. Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. IN: O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Jessé Souza (organizador). Brasília: UNB, 1999.

WITTGENSTEIN, L. Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

