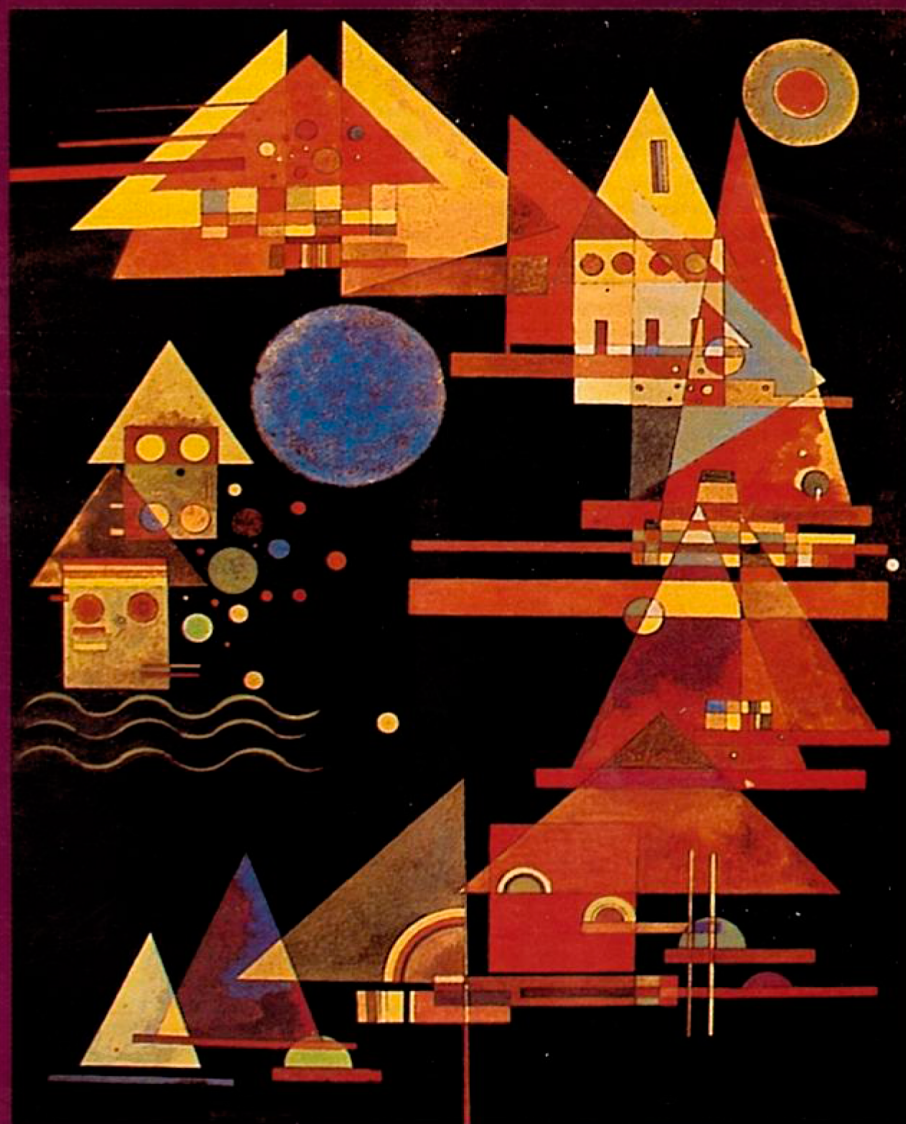


IDÉIAS

Ano I n° 2 julho/dezembro 1994



Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



IDÉIAS

Ano I nº 2

julho/dezembro 1994

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Diretor: João Quartim de Moraes

Diretor Associado: Armando Boito Junior

Comissão Editorial: Ciro Flamarion S. Cardoso - Décio Saes - Eduardo Viola - Jacynto Lins Brandão - João José dos Reis - José Cavalcanti de Souza - José Vicente Tavares dos Santos - Lia Osório Machado - Marilena Chauí - Marisa Lajolo - Octavio Ianni - Pedro Jacobi - Roberto Cardoso de Oliveira - Ubirajara Rebouças - Vilmar Faria

Comissão de Redação: Alcides Hector Rodriguez Benoit - Arley Ramos Moreno - João Quartim de Moraes - Leila da Costa Ferreira - Luis Roberto Monzani - Márcio Bilharinho Naves Renato Ortiz - Rubem Murilo Leão Rego - Suely Kofes

Secretário de Redação: Márcio Bilharinho Naves

Editor Gráfico: Carlos Roberto Fernandes - DAP / I.A.

Setor de Publicações: Fátima de Lourdes Dias - Mada Penteado - Magali Mendes - Marilza Aparecida da Silva

Produção:

Editoração: Fátima de Lourdes Dias

Revisão: Mada Penteado

Projeto da capa: Carlos Roberto Fernandes

Impressão: Gráfica Central da UNICAMP

SUMÁRIO

- 5** Nietzsche e a Modernidade
segundo Habermas
Oswaldo Giacoia Junior
- 39** Princípios Fundamentais
da Filosofia do Direito ou Direito Natural
e Ciência do Estado em Compêndio
G.W.F. Hegel
- 81** O Xamã como Construtor de Mundos:
Nelson Goodman na Amazônia
Joanna Overing
- 119** Por uma Releitura de Karl Polanyi
Carlos Alberto Dória
- RESENHAS
- 151** Luta Armada: Memória e Biografia
(João Quartim de Moraes)
- 169** David Harvey, A Condição Pós-Moderna
(Maria Lúcia Leonardí Libâneo)
- 173** Iolanda Husak e Jô Azevedo, Crianças de Fibra
(Maria Lygia Quartim de Moraes)
- 177** Renato Ortiz, Cultura e Modernidade -
A França no Século 19
(Leila da Costa Ferreira)
- 181** Roberto Lopes, Rede de Intrigas: os Bastidores
do Fracasso da Indústria Bélica no Brasil
(Eduardo Mei)

NIETZSCHE E A MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS*

Oswaldo Giacoia Junior**

"Nietzsche completou a *auto-supressão da teoria do conhecimento*, operada por Hegel e prosseguida por Marx: como *renegação da reflexão*".

(J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M Ed. Suhrkamp, 1973, p. 353)

Introdução

Em 1968, ao posfaciar uma edição dos escritos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, Habermas observava que a obra de Nietzsche exercera, principalmente na Alemanha do período entre guerras, uma especial fascinação. O *Pathos* da filosofia nietzscheana, nos termos do mencionado posfácio, determinara a direção espiritual e o questionamento de toda uma geração de intelectuais, compreendendo pensadores tão heterogêneos quanto Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger e Arnold Gehlen. Após reconhe-

*Texto apresentado no Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt, realizado de 27 a 31/8 de 1990, na UNESP - Campus de Araraquara.

**Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP.

cer que a obra de Nietzsche impregnara e fortalecera uma mentalidade que, de modo algum, se limitava à assim chamada "direita revolucionária", concluía Habermas: "Tudo isso jaz hoje às nossas costas e se tornou quase ininteligível. Nietzsche nada mais tem de contagioso."¹

Ao retornarmos hoje, com Habermas, à obra de Nietzsche para discutir a inserção da mesma no discurso filosófico da modernidade, não seria, sem dúvida, inoportuna a retomada da seguinte questão: teria, então, a filosofia de Nietzsche conservado ainda algo de contagioso?

Para o tratamento do tema: Nietzsche e a Modernidade segundo Habermas, recorro a três textos de Habermas que, a meu ver, se completam mutuamente: trata-se de *Conhecimento e Interesse*, do já mencionado *Posfácio* aos escritos nietzscheanos sobre teoria do conhecimento, ambos de 1968, e do livro publicado em 1985: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Minha apresentação dos argumentos de Habermas procura retomar, frequentemente de maneira literal, os elementos teóricos que me parecem dar sustentação às suas teses. Creio poder afirmar, antecipando os rumos do presente texto, que os pontos mais gerais de referência na discussão de Habermas com a obra de Nietzsche se prendem, por um lado, aos dilemas insolúveis nos quais a radicalidade do discurso nietzscheano permanece intricada precisamente com aquilo que ela pretenderia negar e superar; e, por outro lado, à questão da motivação desse mesmo discurso, entendido como generalização filosófica das experiências estéticas fundamentais da modernidade, que culminam numa intensificação extrema da moderna consciência temporal (*Zeitbewusstsein*).

¹ J. Habermas (org.), F. Nietzsche: *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt/ M. Ed. Suhrkamp, 1968, p. 237.

1. O discurso filosófico da modernidade e seu suporte conceitual: Modernidade, Consciência Temporal e Racionalidade

a) Contexto histórico-filosófico

Por volta de 1800, designava a expressão novo tempo (*neue Zeit*) ou tempo moderno (*moderne Zeit*), segundo Habermas, o conceito de uma época: mais especificamente, designava o período que se inicia por volta de 1500, marcado pelos grandes acontecimentos históricos da descoberta do novo continente, do renascimento e da reforma.²

Do ponto de vista de conjunto da história europeia, este novo tempo ou tempo moderno mantém uma relação essencial e interna, de modo algum meramente contingente, com o racionalismo ocidental. Numa tal relação, considerada evidente pelo menos até Max Weber, a expressão *rational* descreve o processo de

"desencantamento que na Europa, conduziu a que as declinantes imagens religiosas do mundo engendrassem de si uma cultura profana. Com as modernas ciências experimentais, com as artes tornadas autônomas e com teorias da moral e do direito fundadas em princípios, constituíram-se aqui esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado -respectivamente regulados por uma normatividade interna- de problemas teóricos, estéticos e moral-práticos."³

²Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, Ed. Suhrkamp, 1985, p. 13.

³ *Idem*, p. 9.

É no interior da filosofia hegeliana, segundo Habermas, que pela primeira vez se toma consciência, no plano conceitual, da relação interna entre modernidade e racionalidade. Hegel é, segundo Habermas, o primeiro filósofo a elaborar um claro conceito de modernidade, compreendendo a dinâmica interna de suas figuras. É preciso, portanto, reassegurar-se do conceito hegeliano de modernidade, não apenas para poder compreender o problema de sua relação interna com a racionalidade, como também para "poder julgar se se mantém legítima a pretensão daqueles que colocam as próprias análises sob *outras* premissas",⁴ como é, precisamente, o caso de Nietzsche.

À compreensão hegeliana da expressão *novo tempo* -assim como, de resto, à até hoje usual divisão da história em moderna, medieval e antiga- pertence não apenas um sentido cronológico, mas, sobretudo, um enfático significado de oposição matizando a expressão "tempo moderno". Tal expressão designa uma época voltada na direção do futuro, que se abre para o adventício, para o novo. No prefácio à *Fenomenologia do Espírito* Hegel a descreve nesses termos:

"nosso tempo é um tempo de nascimento e de transição para um novo período: o espírito rompeu com o mundo de seu existir e representar que durou até agora; ele está a ponto de precipitar esse mundo no passado e se concentra no trabalho de sua própria transformação."⁵

À expressão *novo tempo* ou *tempo moderno* pertence ainda, segundo Habermas, no vocabulário próprio da filosofia

⁴ *Idem*, p. 13.

⁵ G.W.F. Hegel, *Werkausgabe*, Frankfurt/M, Ed. Suhrkamp, 1986, vol. 3, p. 18.

hegeliana, uma dimensão essencial de consciência histórico-temporal, que se expressa como presentificação reflexiva da própria posição a partir do horizonte da história em seu conjunto. É nesse sentido que o termo *Zeitgeist* -espírito do tempo- designa o presente como transição que se consome na consciência da abertura para o novo e na espera pela alteridade do futuro.

Uma vez que o mundo novo ou moderno se diferencia do antigo porque se abre prospectivamente para a dimensão do futuro, em cada momento do presente (que se consome a si mesmo no engendramento e na expectativa do novo) se repete e se intensifica o limiar de um epocal novo começo, de modo que à consciência histórica da modernidade pertence ainda a fronteira entre o novo e o novíssimo tempo: novíssimo é o tempo do presente que, como tempo histórico no horizonte do novo tempo, desfruta de um proeminente valor de situação. Desse modo, se identificam, para Hegel, os conceitos de "novo tempo" e "presente": a aurora do presente se anuncia com a cisão representada pela *Aufklärung* e pela revolução francesa. "Com esse magnífico alvorecer, chegamos ao último estágio da história, ao nosso mundo, aos nossos dias", afirma a *Filosofia da História*.⁶ Em face disso, Habermas comenta:

"Um presente que se compreende a si mesmo a partir do horizonte do novo tempo como atualidade do novíssimo tempo tem que repetir como renovação contínua a ruptura que o novo tempo operou com relação ao passado."⁷

⁶ *Idem, ibidem*, vol. 12, p. 524.

⁷ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 15.

Dai porque a auto-compreensão do novo tempo, ou do tempo moderno, é integrado pelas noções de revolução, emancipação, progresso, desenvolvimento, crise, *Zeitgeist*, etc...

Com isso, vem à luz o problema que se coloca para a moderna consciência histórica na cultura do ocidente e que se explicita no contexto dessa oposição que o conceito de novo tempo significa relativamente ao passado: a modernidade não pode e não quer mais tomar de empréstimo seus critérios de medida orientadores (*Masstäbe*) a modelos fornecidos por uma outra época; a modernidade precisa *criar a partir de si mesma sua própria normatividade*. A modernidade se encontra, portanto, sem possibilidade de fuga, exclusivamente remetida e dependente de si própria, no que diz respeito à criação de suas referências valorativas fundamentais; nos termos dessa total ruptura com a tradição, enuncia-se o problema filosófico de sua *auto-fundamentação*.⁸

O problema da auto-fundamentação (*Selbstbegründung*) e auto-certificação (*Selbstvergewisserung*) da modernidade a partir de si mesma se torna consciente, em primeiro lugar, no domínio da crítica estética. Tal problema se coloca, já no século XVIII, com a *Querelle des Anciens et des Modernes*, através do questionamento, pelos modernos, do sentido de imitação do caráter exemplar da arte antiga. A esse respeito, subleva-se o partido da modernidade contra a auto-compreensão do classicismo francês; assimilando o conceito aristotélico de perfeição ao conceito de progresso, tal como este é sugerido pela moderna ciência da natureza, os modernos colocam em questão, recorrendo a argumentos histórico-críticos, o sentido de imitação dos antigos modelos, pondo em relevo, em face de uma beleza pretensamente atemporal e absoluta, os critérios do belo relativo e temporal condicionado. O partido da modernidade articula o próprio trabalho críti-

⁸ Cf. *idem, ibidem*, p. 16.

co com a auto-compreensão da Aufklärung francesa, com o que intensificam a percepção do novo e epocal começo de uma nova era. Em meados do século XIX, especialmente no domínio das belas artes, substantivou-se o adjetivo "moderno" no sentido opositivo a que já se fez referência, a despeito do sentido cronológico corrente, desde o fim da antigüidade, do substantivo *modernitas*, cunhando-se com isso o sentido que esclarece o motivo pelo qual a expressão *modernidade* conserva até hoje um núcleo estético de significação, forjado nos termos da auto-compreensão da arte de vanguarda. É este núcleo de significação estética que Habermas ilustra recorrendo a Baudelaire. Para Baudelaire fundem-se as experiências histórica e estética da modernidade. É na experiência fundamental da modernidade estética que se aguçam o problema da auto-fundamentação da modernidade, porque é aqui -no domínio da experiência fundamental da modernidade estética- que o horizonte da experiência do tempo se recolhe sobre a vivência de uma subjetividade decentrada, despojada de referências adquiridas e sedimentadas, desligada das convenções do cotidiano. É por isso que no exemplo de Baudelaire, a moderna obra de arte adquire um lugar notável no ponto de cesura entre atualidade e eternidade. "A modernidade é o transitório, o desvanecente, o casual; é a metade da arte, cuja outra metade é o eterno, o imperecível".⁹ O presente atual, que se consome em si mesmo, torna-se, desse modo, o único ponto de referência da modernidade, que não pode mais adquirir consciência de si a partir da oposição relativamente a uma época recuada e superada, transformada em figura do passado. Vivenciada sob o ângulo dessa fusão entre instante fugaz e eternidade, característico da moderna obra de arte, a modernidade perde a significação de período transitório, relativamente extenso e com duração de vários sécu-

⁹ Apud *idem, ibidem*, p. 18.

los, que caracterizara essa noção, para consumir-se na radicalidade do presente atual da obra de arte avançada.

Este excursão pelo domínio da crítica estética tem como objetivo não apenas ilustrar o primeiro surgimento para a moderna consciência histórica do problema de sua auto-fundamentação e auto-certificação, como também, principalmente, adiantar um importante limiar de significação, a que se deve referir, subsequentemente, o problema da pertença da filosofia de Nietzsche ao discurso e à experiência filosófica da modernidade.

b) Subjetividade como princípio do novo tempo

Tendo ilustrado como o problema da auto-fundamentação da modernidade se configura, com tal radicalidade, em primeiro lugar no domínio da crítica estética, impõe-se, a seguir, um retorno ao plano da filosofia, para recuperar a dimensão em que o mesmo problema se formula reflexivamente, no domínio do conceito filosófico. Por volta do final do século XVIII, aguça-se de tal modo o problema do desligamento da modernidade em relação a toda sugestão normativa exterior a si, tomada de empréstimo ao passado, a ponto de poder apresentar-se para Hegel, segundo Habermas, como problema filosófico; e mesmo como o problema fundamental de sua filosofia.¹⁰ A inquietação concernente à tarefa, que a modernidade despojada de modelos herdados da tradição reconhece como própria, de ter que superar as fragmentações por ela mesma engendradas e estabilizar-se a partir de si mesma é compreendida por Hegel como a fonte da necessidade da filosofia.¹¹ No horizonte do despertar da modernidade para a cons-

¹⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 26.

¹¹ Cf. *idem, ibidem*.

ciência de si mesma, se origina uma necessidade de auto-certificação, que Hegel vivencia como necessidade da filosofia: necessidade em que esta se coloca de refletir seu tempo em conceitos. O ponto de partida consiste em reconhecer como *Subjetividade* o princípio do novo tempo; tal princípio esclarece, a um tempo, a superioridade do mundo moderno e seu estado de crise permanente.

O mundo moderno é o mundo do progresso e da emancipação; mas também o mundo do espírito tornado estranho a si mesmo e alienado de si.

É esse tempo que a filosofia se vê necessitada a captar em sua estrutura no plano do conceito. Segundo Hegel, o tempo moderno se caracteriza por uma estrutura fundamental de auto-relação (*Selbstbeziehung*), ou reflexão. À tal estrutura reflexiva Hegel dá o nome de subjetividade. Esta se explicita pelas noções de *liberdade e reflexão*. Assim é que no apêndice ao § 273 da *Filosofia do Direito* escreve Hegel que "o princípio do novo mundo é em geral liberdade da subjetividade; que todos os lados essenciais contidos na totalidade espiritual se desenvolvam, obtendo seu direito."¹²

Apresentada como reflexão (*Selbstbeziehung*) no plano da filosofia, esta estrutura do princípio da subjetividade se revela como subjetividade abstrata no cogito cartesiano e como auto-consciência absoluta na filosofia de Kant: trata-se da estrutura reflexiva do sujeito cognoscente, que se redobra sobre si mesmo como objeto para contemplar-se especulativamente. É no plano da filosofia de Kant que Hegel percebe expressar-se, como num foco privilegiado, a essência do novo tempo, porque é no plano da reflexão transcendental que o princípio da subjetividade se apresenta sem véus, reivindicando exclusiva competência judicativa

¹² G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. 7, p. 439.

para decidir questões suscitadas nas esferas diferenciadas da ciência ou do saber teórico (com suas questões de verdade), da moral (com suas questões de justiça) e da arte (com as questões concernentes ao juízo estético); tais esferas se apresentam como devendo ser trabalhadas autonomamente, segundo critérios específicos de validação, de modo que a razão, ao assegurar-se por meio da crítica dos limites da própria competência, apareça como instância suprema e única, perante a qual somente deve justificar-se tudo aquilo que, em geral, sustente pretensões de validade.¹³ Sobre o pano de fundo do princípio da Subjetividade, Hegel distingue os quatro elementos que caracterizam a modernidade:

- a) o individualismo: no mundo moderno a particularidade infinita pode fazer valer suas pretensões;
- b) o direito de crítica: o princípio da subjetividade exige que aquilo que cada um deva reconhecer como válido possa demonstrar-se para ele como legítimo;
- c) autonomia do agir: pertence ao tempo moderno que queiramos e possamos responder pessoalmente por aquilo que fazemos;
- d) a própria filosofia idealista: Hegel reconhece como obra do tempo moderno que a filosofia, a partir da crítica do idealismo subjetivo, apreenda a idéia que se sabe a si mesma.¹⁴

Se a filosofia kantiana do idealismo subjetivo é exemplar para a auto-interpretação da modernidade, ela o é porque nela pode-se distinguir a complementaridade de um duplo movimento: liberação infinita da particularidade, de um lado, e, de outro lado, a diferenciação e autonomização da esfera do saber teórico relativamente àquelas da crença e da ação moral, de modo que essa diferenciação e autonomização característica dos tempos modernos apareçam sob o signo da "Entzweiung". O próprio Kant

¹³ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 29 ss.

¹⁴ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 27.

as teria experimentado como tais, como diferenciações no interior da razão e divisões formais no interior da esfera da cultura em geral, ignorando, no entanto, a urgência e a necessidade emergentes com o domínio do princípio da subjetividade; tal necessidade se impõe à filosofia tão logo a modernidade acede à compreensão de si mesma como época histórica, tão logo quanto acede à consciência moderna a dissolução das referências do passado exemplar e a necessidade de engendrar a partir de si toda normatividade.¹⁵ O problema que se coloca como tarefa é o de decidir se o princípio da subjetividade, com sua imanente estrutura de auto-consciência e reflexão, é suficiente como fonte de toda orientação normativa; se é suficiente não apenas para fundir e reunir, em geral, as esferas da ciência, da moralidade e da arte, como também para estabilizar uma formação histórica que se desligou de todas as vinculações herdadas da tradição. Aquilo que, nos termos dessa tarefa, vem à luz é que o princípio da subjetividade -capaz de dar forma à liberdade subjetiva e à reflexão, bem como de minar o poder da religião-, se revela como insuficiente e unilateral para poder regenerar, exclusivamente no elemento da razão, o poder unificador da religião.

É a partir desse horizonte que se coloca, para Hegel, a necessidade de desenvolver um conceito de Absoluto, no qual a razão se testifique como potência unificadora que, a partir da reflexão, possa superar toda divisão, dissolver toda positividade, engendrando de seu próprio interior as referências normativas que reconciliam a modernidade consigo mesma.

É nesse contexto que Hegel interpreta a Reforma, a *Aufklärung* e a revolução francesa como acontecimentos históricos-chave para a realização do princípio da liberdade subjetiva como princípio da modernidade. Neles se percebe como o desdo-

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 30.

bramento desse princípio engendra, a partir de sua própria dinâmica, novas figuras de dilaceração e de divisão interna.

Com Lutero, a vida religiosa se torna reflexiva: na solidão da religião da subjetividade, o mundo divino se transforma em algo posto pela própria interioridade. O protestantismo afirma a soberania de um sujeito que persevera nas próprias convicções, fazendo-as valer contra a autoridade de revelação e tradição. Com a *Aufklärung* e a revolução francesa vem à luz a validação do princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado, prevalecendo, sob a forma da Proclamação Universal dos Direitos do Homem e do Código de Napoleão, contra o direito historicamente herdado.

Como figuras do princípio da subjetividade é que se deve compreender as esferas determinantes da cultura moderna: a *ciência objetivante*, operando o desencantamento da natureza e a libertação do sujeito cognoscente: *os conceitos morais da modernidade* supondo o reconhecimento da liberdade subjetiva do indivíduo como fundamento da obrigação moral; *a arte moderna*, consagrando a interioridade absoluta como determinante da forma e do conteúdo da obra de arte, especialmente da obra de arte romântica, na qual se revela a essência da moderna obra de arte.

Realizando-se nos planos da história e da cultura, o princípio da subjetividade engendra e aprofunda distâncias e fragmentações, sob cujo signo se configura a modernidade: separação entre vida religiosa, Estado e sociedade, assim como entre ciência, moral e arte (conforme § 124 da *Filosofia do Direito* de Hegel). Como plano de realização da liberdade subjetiva, a sociedade surge como espaço assegurado pelo direito privado para a persecução dos interesses particulares; o Estado como principal participação isonômica na formação da vontade política; a esfera privada como domínio da autonomia ética e da auto-realização, à qual se refere a esfera pública como processo formativo que se

realiza pela apropriação da cultura. À formação histórica da modernidade entendida como realização do princípio da liberdade subjetiva pertence a fragmentação e a autonomização das esferas da vida civil (burguês), política (cidadão) e ético-moral (homem). As mesmas fragmentações e autonomizações que do ponto de vista histórico-filosófico, abrem caminho para a emancipação das dependências antigas e tradicionais, são experimentadas como "abstração, como alienação da totalidade de um contexto ético de vida comum".¹⁶ A religião era, outrora, o cimento que garantia a coesão dessa totalidade. Com o enfraquecimento das forças religiosas de integração social, conseqüência irreversível dos progressos do Esclarecimento, surge a necessidade de compensação da perda da totalidade e da superação das fragmentações como necessidade da filosofia. Pressuposto da moderna necessidade da filosofia é, portanto, a consciência da fragmentação da totalidade e do estranhamento do espírito com relação a si mesmo. Hegel considera também o conceito de Absoluto como outro pressuposto sob o qual se apresenta a tarefa da filosofia; sob tal pressuposto é que a filosofia pode assegurar-se de seu objetivo, qual seja, regenerar, no elemento da razão o poder unificador que outrora pertencia à religião. "A razão deve suprimir (aufheben) o estado de cisão, no qual o princípio da subjetividade precipitara tanto a própria razão quanto o sistema todo das relações da vida".¹⁷ A crítica do idealismo subjetivo, no qual se centralizam as oposições entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão teórica e razão prática, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, fé e saber, significa igualmente, para Hegel, a crítica da modernidade. Somente por esse caminho é que ela pode elevar-se a seu próprio conceito e

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 104.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 32.

estabilizar-se a partir de si mesma. "Nesse caminho, ela não pode nem deve servir-se de nenhum outro instrumento que não seja aquele da reflexão, que ela encontra dado como a *mais pura expressão* do princípio do novo tempo."¹⁸ Tal reconciliação da modernidade consigo mesma só se pode fazer, doravante, a partir da radicalização do processo de esclarecimento, uma vez que

"à Aufklärung pertence a irreversibilidade dos processos de aprendizado, que se fundamenta em que aquilo que foi uma vez compreendido não pode ser arbitrariamente esquecido, mas tão somente recalçado ou corrigido por melhores compreensões."¹⁹

Assim é que, para Hegel e seus sucessores, a superação dessas fragmentações só se apresenta como possível do interior de uma dialética da Aufklärung, na qual a razão se legitima como o equivalente da potência unificadora da religião. Para Hegel e seus sucessores, à direita e à esquerda, a rota do discurso filosófico da modernidade se encontrava, portanto, pré-traçada pela dialética da Aufklärung. Se os progressos do Esclarecimento são irreversíveis, então os "deficits" de Aufklärung só podem ser compensados por meio de esclarecimento aprofundado. Hegel concebe a razão como reconciliador auto-conhecimento de um espírito absoluto, como rememoração imanente que desvenda e esclarece o texto do próprio passado; a esquerda hegeliana a compreende como libertária reapropriação de forças essenciais, produtivamente exteriorizadas mas confiscadas, a direita hegeliana como reminiscente compensação pela dor de inevitáveis crises.²⁰ Nos termos desses diversos conceitos de razão, a esta

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 33.

¹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 105.

cumpriria superar as distâncias e as diferenciações produzidas pela dinâmica do princípio de subjetividade, partir de um movimento que se proíbe o acesso a qualquer normatividade exterior à reflexão, uma vez que a modernidade, por sua própria essência, deve produzir toda referência normativa a partir de si mesma, num movimento estabilizador de auto-certificação. Todas essas tentativas de reconciliação das fragmentações da modernidade, fundando-se no estabelecimento de um novo conceito de razão, a partir da dinâmica interna do princípio da subjetividade e do aprofundamento da dialética da *Aufklärung*, fracassam, por razões diversas, ao tentar compensar, no elemento da razão, a perdida força de coesão e integração social outrora emanada da religião. Mas, por distintos que fossem seus percursos, todas elas convergiam na atração irresistível que sobre elas exercia o mesmo objetivo, que lhes determinava a direção a seguir. Em arranjos diversos, empreendiam, no fundo, o mesmo intento, animadas pelo mesmo impulso: submeter a razão subjetivamente centrada a uma revisão crítica imanente, por meio do aprofundamento da dialética da *Aufklärung*. Pode-se dizer, nesse sentido, que todas elas gravitavam na órbita da constelação formada pelo trinômio Modernidade, consciência temporal (*Zeitbewusstsein*) e racionalidade.²¹

2. Nietzsche e o Discurso Filosófico da Modernidade

Habermas considera o ingresso de Nietzsche no cenário da modernidade como *Drehscheibe*, placa giratória ou ponto de inflexão que altera o rumo da trajetória anterior seguida pelo mo-

²¹ Cf. *idem, ibidem*, p. 57.

dero discurso filosófico, desarranjando seu eixo orbital.²² Essa decisiva mudança de direção deve ser considerada de um duplo ponto de vista.

Em primeiro lugar, Nietzsche *renuncia* a reempreender a tarefa de proceder a uma revisão do conceito de razão, submetendo a razão subjetivamente centrada uma vez mais a uma crítica imanente.²³ Ao invés de fazê-lo, Nietzsche faz sua opção por uma crítica radical da razão que, ao final, não encontra outra saída senão precipitar-se no abismo de um irracional metafísico, solapando toda e qualquer pretensão do conhecimento a adquirir para si um fulcro de validade objetiva.

Desde seus primeiros escritos, Nietzsche empreende uma crítica radical do conhecimento, que se pretende desmistificadora das artimanhas da razão. Já em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche concebe as funções de auto-conservação, operando, a respeito delas, a distinção, explorada por Habermas, entre funções de disfarce (*Verstellung*) e de dominação (*Beherrschung*). A pretensão de objetividade do conhecimento, que encontra sua expressão no conceito de verdade entendida como correspondência entre o intelecto e a coisa concebida por conceitos, aparece como condição fisiológica de existência para uma espécie que se conserva e reproduz por intermédio da inteligência. Nesse contexto, a possibilidade de verdade surge e se consolida como possibilidade de validade objetiva de proposições, nas quais determinadas representações se tornam objeto de convencionalismo lingüístico intersubjetivamente reconhecido, de modo que a questão da verdade enquanto correspondência se reporta ao reconhecimento intersubjetivo e obrigatório de regras convencionais, reduzindo-se, assim, ao domínio vincu-

²² Cf. *idem, ibidem*, p. 106.

²³ Cf. *idem, ibidem*.

lante do reconhecimento de regras obrigatórias, e, portanto, ao domínio moral. Como camadas da significação simbólica, reconhece Nietzsche, em primeiro lugar, as imagens intuitivas formadas a partir de estímulos externos, posteriormente vinculadas a sons (transformação metafórica de estímulos nervosos em imagens intuitivas e vinculação subsequente destas a sons); em seguida, passagem para o plano da formação dos conceitos, quando se fixam e consolidam designações convencionais pelas quais as palavras deixam de designar vivências intuitivas primitivas, completamente individualizadas e únicas, passando a se aplicar a um sem número de casos identificados por *semelhança*. Verdade -entendida como designação convencional e uniformemente válida das coisas a partir de assimilação por semelhança do não idêntico- tem seu foco de surgimento no plano dos conceitos, cuja estrutura é pré-constituída no quadro das formas gramaticais primitivas. Desse modo, a gramática da linguagem contém já em si as regras segundo as quais o conteúdo metafórico é categorialmente ordenado, de modo que a atividade teórica pode se explicar, para Nietzsche, como desdobramento e desenvolvimento da potência de abstração inerente à gramática da linguagem.

"Se, pois, a ciência apenas desdobra o aparato categorial embutido na linguagem, e objetiva a natureza nesse quadro quase-transcendental, assim como a analisa com vistas à possível disponibilidade técnica, então constitui a próxima tarefa de uma teoria do conhecimento científico a repetição e a reedição lógico-lingüística da crítica transcendental kantiana da consciência".²⁴

²⁴ Cf. J. Habermas (org.), Nietzsche: *Erkenntnistheoretische Schriften*, cit., p. 250.

Nesse sentido, deve-se reconhecer a crítica nietzscheana do conhecimento científico como tentativa de derivação lingüístico-transcendental das categorias da razão. A crença na unidade substancial do sujeito -o mais primitivo dos artigos de fé da metafísica da linguagem-, assim como a totalidade das categorias do entendimento e das regras da lógica possuem, para Nietzsche, o estatuto de ficção impondo-se como a priori coercitivo a toda interpretação cotidiana ou científica do mundo, a priori que se impõe a partir do adestramento nas regras gramaticais da nossa língua. As categorias da razão -lugar de nascimento dos juízos sintéticos a priori, ou, nos termos de Nietzsche, dos "preconceitos da razão"- não são mais do que derivações dos artigos de fé na primitiva metafísica da gramática de nossa língua. Tais categorias da gramática, juntamente com os "preconceitos da razão" que nelas se fundam, são transcendentais no sentido de condições subjetivas de toda possível interpretação lingüística da realidade; a expressão transcendental não conserva, portanto, o significado kantiano de validade a priori e incondicional, mas se reporta apenas à forma contingente de nossa linguagem; e as regras gramaticais da linguagem são, para Nietzsche, como, de resto, tudo o que é simbólico, um produto da *poiesis*, da atividade criadora de sentido. A teoria nietzscheana do conhecimento se apresenta, pois, como prosseguimento e radicalização do propósito kantiano de crítica da razão; à questão kantiana: "como são possíveis juízos sintéticos a priori?" substitui-se a suspeita nietzscheana: "porque é necessária a crença nos juízos sintéticos a priori?" Resposta: porque nessa necessidade lógica impõe-se a coerção metalógica da história da natureza, isto é, a necessidade prática de conservação e reprodução da vida. A crença na verdade dos juízos sintéticos a priori repousa sobre estimativas de valor (*Wertschätzungen*): damos preferência, a cada vez, àquela simbólica que melhor corresponde à tarefa de assegurar a existência,

isto é, à tarefa de alargamento de nosso poder de disponibilidade técnica sobre a natureza. Nesse sentido, a categoria de *avaliação* (Wertschätzung), aparece como reedição do conceito de transcendental, assim como os juízos sintéticos a priori aparecem como juízos de valor fisiologicamente condicionados. Esta recondução das regras transcendentais a avaliações ou preferências valorativas que se impõem como necessidade fisiológica atesta que as funções constitutivas do mundo desempenhadas pelo aparelho categorial inerente à linguagem devem ser pensadas como tendo se originado a partir de condições *empíricas*. O deficit teórico que a argumentação de Nietzsche, segundo Habermas, não pode resolver é que o sentido do termo *empírico* não pode mais ser pensado, decididamente, no mesmo plano das categorias da razão, surgidas como condições *empíricas* de conservação e crescimento do sujeito coletivo e que se expressam no quadro transcendental das avaliações. Seria, com efeito, necessário aceder a um plano argumentativo distinto daqueles dos "preconceitos da razão" para determinar o sentido preciso que se quer emprestar à proposição segundo a qual se afirma que tais "preconceitos" são *empiricamente* condicionados; seria necessário pensar supra-categorialmente o sentido dessa determinação *empírica* das categorias, o que, nos termos da argumentação de Nietzsche, se demonstra como absurdo, uma vez que as próprias categorias da lógica e da gramática representam a coerção incontornável a que se submete toda possível interpretação lingüística do mundo. Este novo sentido do termo "empírico" só poderia ser reportado a um plano metateórico de auto-reflexão da crítica do conhecimento, ao qual o discurso nietzscheano é forçado a renunciar, do mesmo modo como se vê forçado a renunciar ao próprio conceito de verdade: uma vez que os "preconceitos da razão" são determinados por apreciações valorativas de natureza fisiológica, a verdade dos juízos formados a partir dos "preconceitos da razão" jamais po-

deria consistir na correspondência com qualquer tipo de constituição de um "real em si"; nossos juízos sintéticos a priori se legitimam e subsistem apenas em relação a um prévio *contexto de interesse* na "realidade",²⁵ de modo que à redução da noção de verdade à noção de prestabilidade para a conservação e reprodução da vida segue-se, desse modo, a total inoperância e imprestabilidade do conceito tradicional de verdade. A expressão "verdade das proposições" deve, portanto, ser substituída pela expressão mais correta "crença na verdade das proposições". É tal consequência que permite a Nietzsche avançar no sentido do abandono irreversível de toda crítica do conhecimento em proveito de uma doutrina perspectiva dos afetos. Sob o pressuposto da coerção transcendental exercida pelas avaliações de natureza fisiológica não tem mais sentido falar-se em conhecimento possível, isto é, em juízos que possam sustentar pretensão de ser objetivamente verdadeiros. Todo conhecimento possível é inexoravelmente *interpretação*, cuja validade remete a uma *perspectiva* expressa em avaliações, sendo, portanto, fundamentalmente relativa. Assim, todo conhecimento possível da natureza fenomenal se resolve numa aparência perspectiva e toda teoria do conhecimento numa doutrina perspectiva dos afetos, cujo princípio fundamental se enuncia do seguinte modo: toda crença, todo considerar verdadeiro é *necessariamente falso*, uma vez que inexiste todo e qualquer "mundo verdadeiro", resolvendo-se o único mundo existente na multiplicidade infinita das perspectivas e das interpretações.

"O que é que significa o próprio avaliar? Aponta ele para trás, ou para baixo, na direção de um mundo metafísico?, como ainda acreditava Kant (ainda situado antes do grande movimento histó-

²⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 255.

rico). Em resumo: *onde 'surgiu o avaliar'?* Ou não 'surgiu'? Resposta: o avaliar moral é uma *interpretação*, uma espécie de interpretação. A própria interpretação é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de determinado nível espiritual de juízos dominantes. *Quem interpreta?* Nossos afetos.²⁶

Erradicando toda e qualquer diferença entre planos de argumentação, aplastando todo conhecimento possível na platitudo indiferenciada da ficção, Nietzsche é compelido a renunciar, enfim, a toda crítica conseqüente do conhecimento. Por um lado, coloca-se naturalmente a questão, para ele irresolúvel, do status que a doutrina perspectiva dos afetos pode reivindicar para si mesma nos quadros de um pensamento que insiste em dissolver toda fundamentação possível e legitimadora na indiferença corrosiva das ficções. Por outro lado, não se consegue perceber a razão pela qual as condições transcendentais de todo conhecimento não possam ser compreendidas, mesmo depois da crítica de Nietzsche, como condições subjetivas de validade objetiva possível do conhecimento. É certo que tal objetividade não poderia mais sustentar pretensões de absoluta validade de um conhecimento fenomenal da natureza, necessário e universalmente estruturado pelas formas a priori da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, consideradas como estruturantes formais de uma subjetividade transcendental e supra-histórica. Ainda que os "preconceitos da razão" (ou os juízos sintéticos a priori, tal como esses se concebem nos quadros da crítica nietzscheana do conhecimento) tenham sua origem nos interesses cognitivos de auto-sustentação de um contingente sujeito coletivo, possuindo, por-

²⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in 15 Bänden*, org. por G. Colli e M. Montinari, Berlín, D.T.V./de Gruyter, 1980, vol. 12, p. 161.

tanto, o status de ficções, de regras subjetivamente condicionadas e que se referem às circunstâncias particulares de nossa capacidade de simbolização, ainda assim possuem eles manifestamente o status de ficções provadas e subsistentes ao nível da história coletiva da espécie. Na coerção com que as avaliações transcendentais se impõem aos nossos preconceitos de razão se expressa certamente a coerção de uma natureza ambiente, externa e objetiva, assim como aquela de uma natureza interna e subjetiva; é sob os condicionamentos fácticos dessa dupla natureza que se constituíram os "preconceitos da razão", no curso de um processo transcendental de aprendizado transcorrido no plano da história da espécie. Tais "preconceitos da razão" só podem ser tidos por "inventados", como o quer Nietzsche, no sentido em que possibilitam *encontrar* sentenças empiricamente corretas concernindo à realidade. Nesse sentido, as condições subjetivas de constituição de um mundo disponível de casos idênticos -sem dúvida tornado possível por um deixar valer (Geltenlassen) das ficções lógico-gramaticais e por uma permanente falsificação do mundo através do número- não podem ser consideradas apenas como meras invenções ou falsificações, mas como elementos constituídos no processo coletivo de formação de um projeto de dominação da natureza que é específico gênero humano. Uma reconstituição desse processo formativo (Bildungsprozess) processo que a nossa espécie criadora de ficções atravessa sob as pressões da natureza externa e interna e cuja estrutura, ao invés de ser por nós inventada, se impõe como condição inafastável por meio da qual nós nos constituímos como espécie, só é possível no plano da experiência da reflexão, perante cuja força crítica se dissolvem todas as opacas objetivações. A própria crítica nietzscheana do conhecimento se deve unicamente a essa força da reflexão, à qual Nietzsche paradoxalmente se proíbe o acesso conseqüente, para empregá-la apenas como mobilização de todos os argumentos no

combate aos direitos da reflexão, Com isso, pode-se agora declinar o outro ponto de vista, de acordo com o qual deve ser considerada a radical mudança de rumo impressa por Nietzsche ao discurso filosófico da modernidade. Se Nietzsche, por um lado, é forçado a renunciar a uma revisão crítica imanente do conceito de razão, seus próprios argumentos forçam-no, por outro lado, a descreditar, descartando-a, toda confiança na dialética da *Aufklärung*, ainda que ele a utilize, como estratégia de pensamento, para aplicá-la à própria *Aufklärung* histórica como arma de combate que pretende explodir os simulacros onde se abrigara a razão moderna.

"Pois a origem da cultura histórica -e de sua tradição interna e radical com o espírito do 'novo tempo', de uma 'consciência moderna'- essa origem *deve ser*, ela mesma, de novo historicamente reconhecida; a história precisa resolver o problema da própria história; o saber precisa voltar contra si mesmo seu agulhão -esse tríplice *deve* é o imperativo do espírito do 'novo tempo', no caso em que nele resida efetivamente algo Novo, Poderoso, Promissor de vida e Originário."²⁷

Utilizando a arma da razão histórica para empregá-la contra a cultura histórica da modernidade, fazendo a crítica histórica da cultura histórica da modernidade, Nietzsche conquista acesso àquilo que, para ele, se apresenta como o outro irreconciliável da razão: o domínio do mito. Se o efeito mais geral da *Aufklärung* histórica é apenas fortalecer as divisões internas já perceptíveis nas características essenciais da modernidade; se a religião da razão emergente do processo de esclarecimento é destituída de

²⁷ *Idem, ibidem*, vol. 1, p. 306.

força sintética capaz de renovar e substituir a potência unificadora da religião tradicional; se o caminho da restauração imediata -o apelo reacionário de retorno imediato às origens- é vedado à modernidade, em consequência da irreversibilidade do progresso das Luzes, então a saída nietzscheana consistirá propriamente em despachar o programa dialético da Aufklärung, e, por intermédio da crítica histórica da cultura histórica, em renunciar ao projeto moderno de reeditar o conceito de uma razão reconciliadora das próprias fragmentações. O recurso mediatizado ao mito se apresenta como a saída nitzscheana para fora dos impasses da modernidade como salto no escuro para o outro absoluto da razão. Para tanto, é-lhe necessário desarranjar a constelação formada pelo trinômio Modernidade, Consciência temporal e Racionalidade: a modernidade perde a situação privilegiada que sua auto-compreensão lhe outorgara até então, do ponto de vista da consciência temporal; ela deixa de ser pensada como esplêndido alvorecer da última época histórica mundial, que rompe com o passado como renovação contínua, que se recria a partir de si, para ser interpretada apenas como época terminal de uma longa história da racionalidade ocidental, que se inicia com a dissolução da vida arcaica e com o declínio do mito. Não se trata, no entanto, para Nietzsche, um retorno imediato à perdida pátria mítica, à totalidade ainda não dilacerada da vida ética, mas de uma utópica abertura na direção de uma nova totalidade ética transfigurada numa nova mitologia, comandada por um Dioniso adventício, que tem como primeira referência histórica o projeto wagneriano de obra de arte total. Revitalizada pela seiva poética de uma nova mitologia, a celebração religiosa se transforma em obra de arte coletiva, e, recuperando, na esfera da vida pública, a dimensão do culto, torna possível a superação do estado de atomização so-

cial engendrado por uma apropriação privada da cultura.²⁸ A despeito da conhecida e polêmica ruptura subsequente entre Nietzsche e Wagner, Nietzsche sempre concebera, desde seus primeiros escritos, o fenômeno dionisíaco como dimensão mítica, na qual a natureza e o homem, reconciliados entre si e transfigurados pela obra de arte, celebram em êxtase suas saturnais.

"Sob a magia do dionisíaco renova-se não apenas a aliança entre os seres humanos: também a natureza tornada estranha a si mesma, hostil ou subjugada, celebra sua festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente, oferece a terra seus dons, e pacificamente se aproximam os animais de rapina das rochas e do deserto. De flores e de grinaldas está recoberto o carro de Dioniso: sob seu jugo, avançam a pantera e o tigre. Transforme-se o Hino À Alegria de Beethoven em uma pintura e não se iniba a força da imaginação quando milhões se prostram em êxtase ao pé: assim será possível aproximar-se do dionisíaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a 'moda insolente' estabeleceram entre os homens. Agora, no evangelho da harmonia universal, cada um se sente não apenas reunido, reconciliado, fundido com seu próximo, mas formando um com ele, como se o véu de Maya se tivesse rompido e agora somente ondulasse de um lado para outro, em tiras, ante o misterioso Uno Primordial."²⁹

²⁸ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 108.

²⁹ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. 1, pp. 29 ss.

Percebe-se que Dioniso é aqui exaltado como o semi-deus que redime radicalmente da maldição da identidade; que, pondo em suspenso a força do princípio de individuação, traz à luz o polimorfo, preferindo-o à unidade do Deus transcendente e valorizando a anomia em detrimento da normatividade. A esta descrição do dionisíaco nietzscheano pertence a exaltação da subjetividade até os limites do esquecimento de si, num estado vivencial que corresponde à experiência fundamental da arte contemporânea, radicalizada em relação à arte romântica. Aquilo que Nietzsche denomina fenômeno estético, ou experiência estética, deve ser entendido, segundo Habermas, no horizonte fortemente concentrado das relações consigo mesmo. próprias de uma subjetividade descentrada, libertada das convenções cotidianas da observação e do agir finalisticamente orientado.³⁰ Somente quando o sujeito se *perde* e desgarra de si mesmo, quando desvia das experiências pragmáticas espaço-temporalmente situadas, quando é roçado pelo toque do súbito, é que ele vê satisfeita a saudade da "verdadeira presença" e, perdido de si mesmo, se consome inteiramente no instante. Somente quando ruíram as categorias do fazer e do pensar sensatos, quando se despedaçaram as normas da vida cotidiana e desmoronaram as ilusões da Normalidade aprendida, somente então descortina-se a entrada para o mundo do imprevisto e simplesmente surpreendente, a região do aparecer estético, que não vela nem revela, não é aparência nem essência, mas pura e simplesmente superfície.

Esse estado dionisíaco -no qual se desfaz o primado do princípio de individuação e se recompõe a totalidade dos laços de solidariedade dos homens entre si e com a natureza inteira, na qual todo fragmentário é superado e reconduzido à unidade-, esta realidade dionisíaca se revela integralmente, para Nietzsche, na

³⁰ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 116.

experiência artística. Porém uma tal dimensão da experiência estética não compõe, para ele, um universo de racionalidade, no qual se integrasse com os domínios do conhecimento teórico e do agir moral. Como já antes, para Schlegel, o domínio estético se autonomiza, apresentando-se como o Outro da razão. O homem moderno, despojado de mitos, pode esperar da nova mitologia unicamente uma redenção artística, um consolo estético, que suspende todas as mediações com as demais instâncias da razão.

Esse caminho de fuga para fora da modernidade, na direção da reconquista da totalidade reconciliadora de toda fragmentação, só pode encontrar atestação na experiência da mais avançada obra de arte da modernidade.

É, portanto, a experiência radical da obra de arte de vanguarda que realiza a mediação, na qual ganha sentido este apelo à recuperação do mito, na abertura para o advento messiânico de um dionisismo que superaria a fragmentação e o caos da modernidade. A dor da ausência e da privação aparecem, assim, como marcas da modernidade e signos que preludiam o próximo advento reconciliador. Ao longo dessa rota de fuga, os pósteros da modernidade se transformam nos primogênitos de um tempo pós-moderno.³¹

O recurso a um messianismo dionisíaco e a uma nova mitologia que regenerasse as esgotadas forças religiosas de integração social não é original em Nietzsche. Já o romantismo formulara tal programa, fazendo-o, porém, num contexto que visava resgatar a perdida solidariedade e superar o estranhamento a si da modernidade, recuperando uma dimensão da liberdade pública na qual se cumpririam, no aquém, as promessas cristãs, com o que perderia sua limitação o domínio exclusivo do princípio da subjetividade, aprofundado e tornado autoritário pela reforma e pela

³¹ *Idem., ibidem*, pp. 107 ss.

Aufklärung.³² A identificação entre o Cristo e o Dioniso adventício da mitologia romântica -identificação operada não apenas por Hölderlin, mas também por Novalis e Schelling- é sintoma de que o messianismo romântico visava um rejuvenescimento do ocidente, uma renovação dos laços de sua perdida solidariedade, de modo algum seu abandono (Verabschiedung). Nietzsche, porém, imprime a esse ideal messiânico uma pessimista direção schopenhaueriana, que lhe altera profundamente a significação original. É referindo-se a Schopenhauer que o primeiro capítulo de *O Nascimento da Tragédia* empreende uma descrição da vivência dionisíaca:

"Schopenhauer nos descreveu o enorme espanto que se apodera do ser humano quando a este deixam-no subitamente perplexo as formas do conhecimento da aparência, quando parece que o princípio da razão sofre uma exceção em alguma de suas configurações. Se a esse espanto juntamos o êxtase delicioso que, quando se produz essa mesma infração do principium individuationis, se ascende desde o fundo mais íntimo do ser humano e ainda da própria natureza, então teremos lançado um olhar na essência do dionisíaco do qual a analogia da embriaguez é o que mais nos aproxima."³³

Nos termos dessa reinterpretação schopenhaueriana, não se trata mais de rejuvenescer a esgotada modernidade ocidental pelo advento reconciliador do Deus ausente, mas de voltar totalmente as costas para uma modernidade extenuada, dilacerada e nihilista, confrontando a razão subjetivamente centrada com seu outro absoluto. Como outro absoluto da razão Nietzsche conjura as expe-

³²Cf. *idem, ibidem*, pp. 114-115.

³³ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. 1, p. 28.

riências estéticas radicais de uma subjetividade decentrada, que só pode encontrar atestação histórica na moderna obra de arte de vanguarda. É ainda portanto a modernidade, na figura de sua arte mais avançada, que fornece o contraponto histórico dessa radical dissolução do princípio de individuação que Nietzsche reconhece como constitutivo da essência do dionisíaco.

Essa tentativa de mudar os rumos do discurso filosófico da modernidade saltando para fora da órbita gravitacional formada pela confluência entre racionalidade, consciência temporal e modernidade, e, desse modo, abrir a rota da pós-modernidade, se debate inexoravelmente nas presas de uma contradição insuperável, contradição de que o discurso nietzscheano sequer se apercebe: a rota de fuga tem que passar necessariamente pelo caminho já trilhado pela arte mais avançada da própria modernidade. Sendo assim, a rota da fuga só se determina a partir de uma dimensão própria da modernidade e a exige necessariamente, conservando-a implicitamente como impulso fundamental. Aquilo que, segundo Habermas, o discurso nietzscheano não se encontra em condições de perceber é que é ainda e sempre um *momento da razão* aquele que se expressa no obstinado concentrar-se sobre si mesmo do domínio radicalmente diferenciado e pretensamente autônomo da arte de vanguarda. É desfazendo o contexto em que este momento da razão se insere juntamente com a razão teórica e com a razão prática que Nietzsche o faz precipitar no abismo sombrio de um irracional metafisicamente transfigurado. Esse pretenso outro absoluto da razão, disfarçado sob a figura do irracional metafísico e interpretado por Nietzsche como fenômeno estético, atesta, na verdade, as experiências de auto-revelação-retrojetadas no domínio do arcaico- de uma subjetividade decentrada, libertada de todas as amarras da observação e da cognição, que rompe com os quadros da ação finalisticamente orientada, com as convenções do cotidiano e com os imperativos da moral e

da utilidade, tal como essa experiência é tornada possível na vivência da obra de arte de vanguarda.³⁴

Esse decentramento absoluto -que subverte a órbita normal até então percorrida pela crítica moderna da racionalidade subjetivamente centrada- arrasta em seu torvelinho todas as referências e pontos de ancoragem, desfazendo toda substancialidade na teodicéia artística da vontade de poder. Já *O Nascimento da Tragédia* sustentara a tese de que só como fenômeno estético é que o ser do mundo e dos homens pode ser justificado; o mundo aparece, então, como tecido de disfarces e interpretações insubsistentes, aos quais nenhum texto fundamental subjaz. Este é o núcleo estético da doutrina da vontade de poder.

"O mundo aparece como um tecido de disfarces e interpretações, aos quais nenhum propósito e nenhum texto subjazem. A potência criadora de sentido forma, juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar do modo mais múltiplo possível, o núcleo estético da Vontade de Poder. Esta é, ao mesmo tempo, Vontade de Aparência, de simplificação, de máscara, de superfície, e a arte pode valer como atividade propriamente metafísica do homem, posto que a própria vida repousa sobre a aparência, o engano, a ótica, a necessidade do perspectivo e do erro."³⁵

Nessa metafísica de artista, que confronta a razão com o engano universal como seu outro absoluto, se expressa, na verdade, uma operação teórica que hipostasias e autonomiza de modo radical a experiência artística, reportando e reduzindo a ela tudo o que foi, é e será: não há, para Nietzsche, fenômenos ônticos ou

³⁴ Cf. *idem, ibidem*, p. 117.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 118.

morais; não, em todo caso, no mesmo sentido em que há fenômenos estéticos. Para prová-lo, Nietzsche empreende seus conhecidos projetos de teoria pragmática do conhecimento e de história natural da moral, nos quais, a partir do horizonte teórico da vontade de poder, as oposições entre verdadeiro e falso, bem e mal, são reduzidas a preferências valorativas pelo útil ou pelo aristocrático.³⁶ Porém a vontade de poder, íntegra e não corrompida, não é senão a transposição metafísica do princípio dionisíaco considerado como o outro absoluto da razão. É a partir desse limiar de compreensão histórica que Nietzsche interpreta o Nihilismo do presente como noite da distância dos deuses, na qual se anuncia o aproximar-se do Deus ausente.³⁷

Tal conceito da vontade de poder, sob cujo signo se desenvolve a compreensão nietzscheana da modernidade, se deve a uma crítica da razão radicalmente desmascaradora, que interpreta cada figura da racionalidade como simulacro da vontade de poder e que, tornada total e auto-referente em consequência da própria radicalidade, ataca e destrói os próprios fundamentos, colocando-se, assim, fora do horizonte da razão. O poder de sugestão dessa crítica se explica pelo apelo (pelo menos implícito) a critérios de medida (Masstäbe) tomados de empréstimo das experiências fundamentais da modernidade estética. Nietzsche não pode, no entanto, legitimar os critérios de medida e avaliação do juízo estético, aos quais recorre implicitamente; e não pode fazê-lo porque transplanta para o domínio do arcaico as experiências estéticas mais avançadas da modernidade; não o pode também porque *não reconhece como momento da razão* a faculdade crítica de apreciação valorativa adestrada e aguçada no convívio íntimo com a arte moderna, momento esse que -pelo menos do ponto de vista pro-

³⁶ Cf. *idem, ibidem*.

³⁷ Cf. *idem, ibidem*, p. 119.

cedimental- no processo de fundamentação argumentativa, se relaciona e comunica com o conhecimento objetivante e com o juízo moral.³⁸

Desse modo, porque não consegue legitimar seus pressupostos em consequência da própria radicalidade total, a crítica da razão feita a partir do horizonte da vontade de poder se debate impotente nas presas do dilema decorrente de uma auto-referência que dissolve os próprios fundamentos:

"a teoria do poder não pode satisfazer a pretensão de objetividade científica e, ao mesmo tempo, realizar o programa de uma crítica total e, com isso, auto-referente da razão, que afeta também a verdade das proposições científicas."³⁹

Porisso mesmo é que Nietzsche, no esforço de legitimar o próprio discurso, não pode senão oscilar entre duas estratégias: a) de um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma consideração artística do mundo, que se realiza com meios científicos, mas centrada numa posição anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e cética, uma espécie de ciência histórica que se coloca a serviço da filosofia da vontade de poder e, porisso mesmo, consegue escapar da ilusão que é inseparável da crença na verdade. Para que tal ciência histórica se sustente é positivamente necessário que a validade da filosofia da vontade de poder possa ser dada como pressuposto. É porisso que Nietzsche se vê forçado a, por outro lado, b) sustentar a possibilidade de uma crítica da metafísica que, sem renunciar a si mesma como filosofia, pudesse revolver as raízes do pensamento metafísico até suas primeiras origens.⁴⁰

³⁸ Cf. *idem, ibidem*.

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 129.

⁴⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 120.

Nessas suas duas vertentes, a crítica nietzscheana da modernidade experimenta desdobramentos. O cientista cético, que desejaria desvendar as perversões da vontade de poder, fazer a genealogia da insurreição das forças reativas e do surgimento da razão subjetivamente centrada, empregando métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault. O crítico iniciado da metafísica, que reivindica para si um saber especial e persegue o surgimento da filosofia subjetiva até suas origens pré-socráticas encontra seguidores em Heidegger e Derrida.

Esses dois caminhos abertos por Nietzsche na direção da pós-modernidade denunciam, no entanto, ao longo de seu percurso, que, em ambos o pensamento permanece fixado e gravitando ainda na órbita da constelação formada por modernidade, consciência temporal e racionalidade, cuja negação e superação já o discurso nietzscheano pretendia empreender; em ambas as vertentes, o esforço do pensamento em direção à pós-modernidade continua a recorrer implicitamente àquilo que é negado e que, portanto, continua a ser solicitado como condição de sua própria negação.

G.W.F. Hegel – Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820)¹

Tradução: *Marcos L. Müller**

¹ A publicação separada desta 3ª Seção da IIª Parte (*A Moralidade*) de uma tradução, em curso, da *Filosofia do Direito* (título abreviado), além de tornar acessível a um público maior um instrumento de trabalho já utilizado nos cursos, tenciona, principalmente, colher críticas e sugestões às soluções interpretativas, terminológicas e sintáticas aqui propostas. Neste sentido, agradeço a Oswaldo Giacoia Jr. a leitura atenta do texto e as sugestões certas e valiosas que permitiram aperfeiçoá-lo.

As duas edições alemãs utilizadas para esta tradução são a edição crítica de Karl Heinz Ilting, vol. 2 (*Die Rechtsphilosophie von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, Stuttgart-Baad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974) e a de E. Moldenhauer e K.H. Michel, no vol. 7 das obras completas da edição Suhrkamp (G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt/M., Ed. Suhrkamp, 1970). Utilizo a segunda para a tradução dos *Adendos (Zusätze)*, que apesar da sua precariedade filológica, são a única forma em que as exposições orais de Hegel foram conhecidas pelo público durante um século e meio, até a edição crítica de Ilting, em 1974. Desta última foram tomados os títulos dos parágrafos, impressos em itálico e entre aspas oblíquas, «», e a divisão temática numerada, com a indicação dos parágrafos pertinentes, que também figura em itálico e entre aspas. Sigo a Ilting na disposição gráfica das unidades temáticas das *Observações (Anmerkungen)*, separadas por travessões, na forma de novas alíneas. As *Observações* são dispostas em margem mais recuada, como em todas as edições anteriores às de Ilting. Os grifos são sempre de Hegel, bem como o texto entre parênteses (). As passagens entre colchetes, [], são do tradutor.

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

Idéias, Campinas, 1(2): 39-80, jul./dez., 1994

Segunda Parte – A Moralidade

Terceira Seção

O bem e a consciência moral

Esta 3ª Seção, assim como toda a IIª Parte, é uma das menos conhecidas e estudadas da obra, embora ela tenha, pelo seu tema central, a relação dialética entre os conceitos de bem e de consciência moral, pela mordacidade da sua crítica ao formalismo kantiano e à absolutização da subjetividade moderna pelos românticos, e, arquitetonicamente, pela sua função argumentativa no conjunto da obra, a de articular a passagem dialética da moralidade à eticidade, uma atualidade surpreendente, que permite a sua leitura separada, apesar das dificuldades terminológicas e de contextualização sistemática próprias de Hegel.

O ponto central dessa atualidade é a estilização crítica da moral kantiana da autonomia no conceito de consciência moral (Gewissen, § 136), que é, para Hegel, a instância mais radical de discernimento e legitimação de tudo o que se apresenta como objetivamente válido, mas somente sob a condição de ela assumir o movimento da superação do formalismo e da universalidade abstrata que a constituem, para inserir-se nas instituições éticas objetivas, que, para Hegel, estão na base da sociedade civil e do Estado modernos. A idéia da consciência moral (§ 137 Obs.), constitui-se, assim, como uma reflexão permanente da subjetividade sobre essas instituições, que atua constantemente como o poder de legitimação e efetivação, mas, também de volatilização (§ 138) das mesmas, na medida em que elas representam

ou não as condições objetivas de realização da autonomia, isto é da liberdade subjetiva de todos. A intenção fundamental de Hegel na sua crítica a Kant não é, portanto, a abolição da autonomia moral do sujeito moderno, como geralmente é apresentada, mas a sua reformulação especulativa, no sentido de que aquela só não permanece no formalismo abstrato do dever, e só não afunda nas diferentes formas da absolutização da subjetividade, que culminam na ironia romântica (a forma mais avançada e perversa do subjetivismo moderno e do mal, § 140 Obs. f.), se ela integrar as condições econômicas, sociais e políticas da sua efetivação como implicações da própria autoreflexividade prática da liberdade, isto é, de uma liberdade cuja determinação e destinação essencial é a efetivação da liberdade de todos.

«1. O bem: §§ 129-130»

§ 129

«O conceito abstrato do bem»

O **bem** é a **idéia**, enquanto unidade do **conceito** da vontade e da vontade **particular**, – na qual o direito abstrato, assim como o bem-próprio, a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior estão suprimidos enquanto **subsistentes por si**, contudo, ao mesmo tempo, aí contidos e conservados **segundo a sua essência**, – a **liberdade realizada**, o **absoluto fim último do mundo**.

Adendo. Cada etapa é, propriamente, a idéia, mas as anteriores a contêm somente em forma abstrata. Assim, por exemplo, o eu enquanto personalidade já é também idéia, porém, na [sua] figura mais abstrata. O bem é, por isso, a idéia **ulteriormente determinada**, a unidade do conceito da vontade e da vontade particular. Ele não é algo abstratamente jurídico, mas, pleno de conteúdo, cujo teor constitui tanto o direito quanto o bem-próprio.

§ 130

«O bem-próprio e o Direito enquanto momentos do bem»

O bem-próprio não tem, nessa idéia, nenhuma validade por si como ser-aí da vontade singular particular, mas somente como bem-próprio **universal** e, essencialmente, como **universal em si**, isto é, segundo a liberdade; – o bem-próprio não é um bem sem o **direito**. Do mesmo modo, o direito não é o bem sem o bem-próprio (**fiat justitia** não deve ter por consequência **pereat mundus**). Por conseguinte, o bem, [entendido] como a necessidade de ser efetivo através da vontade particular e, ao mesmo tempo, co-

mo a substância da mesma, tem o **direito absoluto** face ao direito abstrato da propriedade e aos fins particulares do bem-próprio. Cada um desses momentos, enquanto é distinto do bem, tem validade somente na medida em que é conforme a ele e está a ele subordinado.

«2. O saber do bem: §§ 131-133»

§ 131

«A vontade subjetiva em relação à idéia do bem»

Para a vontade **subjetiva** o bem é, por igual, o essencial pura e simplesmente, e ela tem valor e dignidade somente enquanto no seu discernimento e na sua intenção é conforme ao mesmo. Na medida em que o bem, aqui, é ainda esta **idéia abstrata** do bem, segue-se que a vontade subjetiva não está ainda posta como acolhida nele e como conforme a ele; ela está, portanto, numa **relação** ao mesmo, a saber, na relação pela qual o bem* deve ser o substancial para ela, pela qual ela **deve** fazer dele um fim e consumá-lo – assim como o bem, por seu lado, só na vontade subjetiva tem a mediação pela qual ele entra na efetividade.

Adendo. O bem é a verdade da vontade particular, mas a vontade é somente aquilo em direção ao quê ela se põe: ela não é boa por natureza, mas somente pelo seu trabalho pode tornar-se o que ela é. Por outro lado, o bem sem a própria vontade subjetiva é somente uma abstração sem realidade, que lhe deve advir, só e primeiramente, pela vontade. O desenvolvimento do bem contém, em conformidade com isso, as três etapas seguintes: 1) que o bem seja para mim enquanto sujeito que quer, enquanto vontade particular, e que eu o conheça; 2) que se diga o que é bom, e se desenvolva as suas determinações particulares; 3) finalmente, [contém] o determinar do bem por si, a particularidade do bem como

*[à mão:] que deve ser o seu [,] da vontade subjetiva.

subjetividade infinita sendo para si. Este determinar interior é a consciência moral.

§ 132

«O discernimento do bem de uma ação enquanto razão de imputação»

O **direito da vontade subjetiva** consiste em que aquilo que ela deve reconhecer como válido seja por ela **discernido como bom**, e que uma ação, entendida como o fim que entra na objetividade exterior, seja a ela imputada como lícita ou ilícita, boa ou má, legal ou ilegal, segundo o seu **conhecimento** do valor que a ação tem nessa objetividade.

O **bem** é em princípio a essência da vontade em sua **substancialidade** e **universalidade** - a vontade em sua verdade; - ele é, por isso, pura e simplesmente **só no pensar e mediante o pensar**. Por conseguinte, a afirmação de que o homem não poderia conhecer o verdadeiro, mas só tem a ver com fenômenos, de que o pensar prejudica a boa vontade, essas e outras representações semelhantes apartam do espírito não só todo valor intelectual, como também todo valor ético e toda dignidade.

O direito de não reconhecer nada que eu não tenha discernido como racional é o direito supremo do sujeito, mas, pela sua determinação subjetiva, ao mesmo tempo, [um direito] **formal**, e contra ele permanece firmemente estabelecido o **direito do racional** enquanto [direito] do objetivo sobre o sujeito.

Por causa da sua determinação formal, o discernimento é capaz tanto de ser **verdadeiro**, quanto de ser mera **opinião e erro**. Que o indivíduo alcance aquele direito ao seu discernimento pertence, segundo o ponto de vista da esfera

ainda moral, à sua formação subjetiva particular. Eu posso exigir de mim e considerar como um direito subjetivo em mim, que eu tenha o discernimento de uma obrigação a partir de **boas razões** e que eu esteja **convencido** da mesma e, mais ainda, que eu a reconheça a partir do seu conceito e da sua natureza. O que eu exijo para a satisfação da minha convicção acerca do bem, do permitido ou não-permitido de uma ação e, portanto, acerca da imputabilidade a esse respeito, não prejudica em nada ao **direito da objetividade**.

Esse direito ao discernimento do bem é distinto do direito ao discernimento com respeito à ação enquanto tal (§ 117); o direito da objetividade, correspondente à ação, assume a seguinte figura: visto que a ação é uma alteração que deve existir num mundo efetivo e quer, portanto, ser reconhecida neste ela tem de ser em princípio conforme àquilo que **tem validade** nele. Quem quer agir nessa efetividade submeteu-se, **precisamente por isso**, a suas leis e reconheceu o direito da objetividade.

Do mesmo modo, no **Estado**, compreendido como a **objetividade** do conceito de razão, a **imputação judicial** não tem de parar diante do que alguém tem por adequado ou não à sua razão, diante do discernimento subjetivo da licitude ou ilicitude, do bem e do mal, e das exigências que ele põe à satisfação da sua convicção. Nesse campo objetivo vale o direito ao discernimento enquanto discernimento do **legal** ou **ilegal** como direito **vigente**, e o discernimento restringe-se à sua significação mais próxima, ao **conhecimento** enquanto **familiaridade** com o que é legal e, nesta medida, obrigatório. Mediante a publicidade das leis e mediante os costumes universais o Estado tira do direito ao discernimento o lado formal e a contingência que esse direito ainda tem para o sujeito na base daquele ponto de vista [moral]. O direito

do sujeito a conhecer a ação na determinação do bem e do mal, do legal e do ilegal, tem a consequência de atenuar ou suprimir, também a esse respeito, a imputabilidade de crianças, débeis mentais e loucos. Não é possível, contudo, fixar um limite determinado para esses casos e para a sua imputabilidade. Mas tornar a cegueira do momento, a excitação das paixões, a embriaguez e, em geral, o que se chama a força dos impulsos sensíveis (na medida em que está excluído o que fundamenta um direito de necessidade - § 127) em razões na imputação e na determinação do próprio crime e da sua punibilidade, e encarar tais circunstâncias como se por meio delas a culpa do criminoso fosse afastada, significa, igualmente (Cf. §§ 100, 119 Obs.), não tratá-lo segundo o direito e a honra de homem, cuja natureza consiste, precisamente, em ser essencialmente algo de universal, e cujo saber não é algo de abstratamente instantâneo e de isolado.

Assim como o incendiário pôs fogo não nesta superfície de madeira do tamanho de uma polegada, enquanto isolada, que ele tocou com a chama, mas sim no universal dessa superfície, na casa, assim também ele não é, enquanto sujeito, o singular deste **instante** ou este sentimento isolado do ardor da vingança; neste caso seria ele um animal a ser abatido por causa da sua nocividade e da insegurança por estar sujeito a acessos de raiva.

O fato de que o criminoso, no instante da sua ação, deva ter se **representado claramente** o ilícito e a punibilidade da ação, para que ela possa lhe ser imputada como crime - essa exigência, que parece preservar-lhe o direito da sua subjetividade moral, lhe denega, ao contrário, a natureza inteligente inerente a ele, a qual, em sua presença ativa, não está vinculada às **representações claras** da psicologia wolffiana e

só nos casos de loucura está tão transtornada, a ponto de estar separada do saber e do fazer das coisas singulares. – A esfera em que aquelas circunstâncias entram em linha de conta como atenuantes da pena é outra que a do direito: é a esfera da **graça**.

§ 133

«O bem como objeto do dever»

Na sua relação ao sujeito particular o bem é o **essencial** da sua vontade, a qual tem, portanto, nessa relação, pura e simplesmente, a sua **obrigação**. Já que a **particularidade** é distinta do bem e incide na vontade subjetiva, o bem tem, assim, num primeiro momento, somente a determinação da **essencialidade universal abstrata** – do **dever**; por causa dessa sua determinação o **dever** deve ser cumprido **por causa do dever**.

Adendo. O essencial da vontade é um dever para mim; se eu nada sei, senão que o bem é um dever para mim, ainda me detenho no caráter abstrato do mesmo. Devo praticar o dever em vista dele mesmo, e o que eu realizo plenamente no dever é a minha própria objetividade no sentido verdadeiro: ao cumpri-lo permaneço junto a mim e sou livre. É o mérito e o ponto de vista elevado da filosofia **kantiana** no domínio prático, ter salientado a significação do dever.

«3. O bem como um conceito vazio: §§ 134-135»

§ 134

«A determinação formal do dever»

Porque o agir exige para si um conteúdo particular e um fim determinado, mas o abstrato do dever não contém ainda nem um nem outro, surge a pergunta: **o que é dever?** Para esta determi-

nação ainda nada está à disposição, num primeiro momento, senão isto: fazer o **que é direito** e cuidar do **bem-próprio**, do seu e do bem-próprio em sua determinação universal, o bem-próprio dos outros (vede § 119).

Adendo. Esta é a mesma pergunta que foi dirigida a Jesus, quando se quiz dele saber o que se devia fazer para alcançar a vida eterna, já que o universal do bem, o abstrato enquanto abstrato, não pode ser consumado e tem de receber ainda, ademais, a determinação da particularidade.

§ 135

«O dever como o incondicional, porém sem-conteúdo»

Essas determinações, entretanto não estão contidas na determinação do próprio dever, ao contrário, por serem ambas condicionadas e restritas, provocam, precisamente por isso, a passagem à esfera mais elevada do **incondicionado**, do dever. Ao próprio dever, enquanto ele é na autoconsciência moral o essencial e o universal da mesma, tal como ela no interior de si mesma se refere somente a si, resta, portanto, apenas a universalidade abstrata, e ele tem por sua determinação a **identidade sem conteúdo** ou o **positivo** abstrato, o que está privado de determinação.

Por mais essencial que seja salientar a pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever, assim como [o fato que] só e pela primeira vez, graças à filosofia **kantiana**, o conhecimento da vontade adquiriu o seu fundamento sólido e seu ponto de partida mediante o pensamento da autonomia infinita da vontade (vede § 133), apegar-se ao mero ponto de vista moral, que não faz a passagem ao conceito de eticidade, rebaixa igualmente esse ganho a um **formalismo vazio** e a ciência moral a uma **falação sobre o dever em vista do dever**. Desse ponto de

vista nenhuma doutrina imanente do dever é possível; pode-se, certamente, introduzir **de fora** um material e graças a ele chegar a deveres **particulares**; porém a partir daquela determinação do dever enquanto **ausência de contradição e concordância formal consigo**, que nada mais é do que a fixação da **indeterminidade abstrata**, não se pode passar à determinação de deveres particulares, nem reside naquele princípio, se entra em consideração um tal conteúdo particular para o agir, critério algum de se ele é ou não um dever. Ao contrário, dessa maneira todo modo de agir ilícito e imoral pode ser justificado.

A fórmula **kantiana** ulterior, a capacidade de uma ação ser representada como uma máxima **universal**, traz certamente consigo a representação **mais concreta** de uma situação, mas não contém por si nenhum princípio ulterior além daquela ausência de contradição e a identidade formal.

Que não haja **propriedade alguma** implica tão pouco uma contradição quanto [o implicaria] se este ou aquele povo singular, esta ou aquela família, etc., não existisse, ou, de um modo geral, que **não houvesse homens vivos**. Se já está por si estabelecido e pressuposto que a propriedade e a vida humana devam existir e serem respeitados, então é uma contradição cometer um roubo ou um assassinato; uma contradição só pode daí se dar com algo que é, com um conteúdo que está previamente na base como princípio sólido. Só e primeiro com um tal princípio pode uma ação estar em concordância ou em contradição. Mas o dever que só deve ser querido enquanto tal e não pelo seu conteúdo, a **identidade formal**, consiste precisamente em excluir todo conteúdo e toda determinação.

As antinomias e figurações ulteriores do dever-ser que se pereniza, pelas quais vagueia o mero ponto de vista moral da relação, sem poder resolvê-las, nem ir além do dever ser, desenvolvi-as na *Fenomenologia do Espírito*, pp. 550 e ss. [Ed. Suhrkamp, vol. 3, pp. 442 e ss.]; cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, [1817] §§ 420 e ss. [1830, §§ 507 e ss.].

Adendo Embora tenhamos, também, destacado acima o ponto de vista da filosofia **kantiana**, ponto de vista sublime, enquanto estabelece o ser-conforme do dever com a razão, é preciso contudo, pôr aqui a descoberto a falha desse ponto de vista, que está em lhe faltar toda articulação. Com efeito, a proposição: "considera se a tua máxima possa ser estabelecida como um princípio universal", seria muito boa, se já tivéssemos princípios determinados sobre o que tem de ser feito. E como exigimos de um princípio que ele deva poder ser, também, a determinação de uma legislação universal, segue-se que esta legislação pressupõe um conteúdo, e se ele estivesse aí disponível, a aplicação teria de ser fácil. Mas aqui não existe, ainda, o próprio princípio, e o critério de que não deve existir nenhuma contradição nada produz, pois onde nada há, não pode haver contradição.

«4. *A consciência moral e a subjetividade do bem: §§ 136-140*»
§ 136

«*A universalidade do bem e as decisões da consciência*»

Em vista da constituição abstrata do bem, o outro momento da idéia, a **particularidade** em geral, incide na subjetividade, que, na sua universalidade refletida sobre si, é a absoluta certeza de si mesma dentro de si, o que põe a particularidade, o que determina e o que decide – a **consciência moral**.

Adendo. Pode-se falar em tom sublime sobre o dever, e este discurso eleva o homem e alarga o seu coração; mas quando [esse discurso] não progride a determinação alguma, torna-se, por fim, tedioso: o espírito exige uma particularidade à qual tenha direito. Ao invés disso, a consciência moral é esta mais profunda solidão interior consigo, onde desaparece todo exterior e toda restrição, é este completo recolher-se dentro de si mesmo. O homem enquanto consciência moral não está mais encadeado aos fins da particularidade, e este é, por conseguinte, um ponto de vista mais elevado, um ponto de vista do mundo moderno, que pela primeira vez chegou a essa consciência, a este afundamento dentro de si. Os tempos precedentes, mais próximos do sensível, têm diante de si algo de exterior e de dado, seja a religião ou o direito, mas a consciência moral está ciente de si mesma como pensar, e sabe que este meu pensar é, para mim, o único que obriga.

§ 137

«*A consciência moral verdadeira e a consciência moral formal*»

A consciência moral verdadeira é a disposição interior (*Gesinnung*) de querer o que é bom em si e por si; ela tem, por isso, princípios estáveis e estes são para ela, com efeito, determinações por si objetivas e deveres objetivos. [Enquanto] diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é somente o **lado formal** da atividade da vontade, que, enquanto **esta** vontade, não tem conteúdo algum que lhe seja próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e deveres e a união do saber subjetivo com o mesmo só estão presentes, e pela primeira vez, no ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista da moralidade, a consciência moral está sem esse conteúdo objetivo e é, assim, para si, a infinita certeza formal de si mesma, que, precisamente por isso, é ao mesmo tempo certeza **deste** sujeito.

A **consciência moral** exprime a absoluta legitimação da autoconsciência subjetiva, isto é, de saber **dentro de si** e a

partir de si o que é direito e dever, e de nada reconhecer, senão o que ela sabe como bom, na afirmação simultânea de que aquilo que ela sabe e quer assim é, na **verdade**, direito e dever. [Entendida] como esta unidade do saber subjetivo e daquilo que é em si e para si, a consciência moral é um santuário, cuja violação seria um **sacrilégio**. Se, entretanto, a consciência moral de um **indivíduo determinado** é conforme a esta idéia da consciência moral, se o que ela **toma** ou faz passar **por bom** também é efetivamente bom, isso se pode saber unicamente a partir do **conteúdo** do que deve ser bom. O que é direito e dever, [entendido] como o racional em si e para si das determinações da vontade, não é, essencialmente, nem propriedade **particular** de um indivíduo, nem o que está na **forma** do sentimento ou de algum outro saber singular, isto é, sensível, mas sim, essencialmente, na forma de determinações **universais**, pensadas, isto é, na forma de **leis e princípios**. A consciência moral está, por isso, sujeita a este julgamento, se ela é **verdadeira** ou não, e seu apelo somente **ao seu si-próprio** é imediatamente contrário àquilo que ela quer ser, a regra de um modo de ação racional, universal e válido em si e para si. •*

Por isso, o Estado não pode reconhecer a consciência moral na sua forma peculiar, isto é, enquanto **saber subjetivo**, como tampouco na ciência tem validade a **opinião** subjetiva, a **asseveração** e o **apelo** a uma opinião subjetiva. O que na consciência moral verdadeira não está diferenciado pode, todavia, ser diferenciável e é a subjetividade determinante do saber e do querer que pode separar-se do conteúdo verdadeiro, pôr-se por si e rebaixar o mesmo a uma **forma** e a uma **aparência**. A ambigüidade a respeito da consciência

* As novas alíneas que seguem ao sinal • são inseridas por K.H. Ilting.

moral reside, portanto, em que ela é pressuposta na significação daquela identidade do saber e querer subjetivos e do bem verdadeiro e, assim, é afirmada e reconhecida como algo sagrado e, ao mesmo tempo, enquanto reflexão somente subjetiva da autoconsciência dentro de si, pretende, contudo, à legitimação que compete àquela identidade unicamente graças ao conteúdo racional válido em si e para si. No ponto de vista moral, tal como neste tratado ele é diferenciado do ponto de vista ético, só entra em questão a consciência moral formal; a consciência moral verdadeira só foi mencionada para indicar a sua diferença e afastar o possível malentendido, como se aqui, onde só se considera a consciência moral formal se discorresse sobre a consciência moral verdadeira, contida na disposição ética, que só se apresenta na seqüência deste tratado. A consciência moral religiosa, porém, de maneira nenhuma pertence a esse círculo.

Adendo. Ao falarmos da consciência moral pode-se facilmente pensar que, por causa da sua forma, que é a interioridade tomada abstratamente, ela já seja em si e por si o verdadeiro. Mas a consciência moral enquanto algo verdadeiro é esta determinação de si mesma a querer o que é bom em si e por si e o dever. Aqui, porém, temos a ver só com o bem tomado abstratamente, e a consciência moral está ainda desprovida desse conteúdo objetivo, ela é somente a certeza infinita de si mesma.

§ 138

«A subjetivação do bem pela consciência moral formal»

Esta subjetividade, entendida como a autodeterminação abstrata e a certeza pura tão só de si mesma, assim como ela **volatiliza** dentro de si toda **determinidade** do direito, do dever e do ser-aí, é igualmente o poder **judicante** de determinar exclusivamente a partir de si mesmo o que é bom para um conteúdo, e, ao mesmo

tempo, o poder ao qual o bem, de início somente representado e **devendo ser**, deve a sua **efetividade**.

A autoconsciência, que, afinal chegou a essa reflexão absoluta (a)dentro de si mesma, está, nesta, ciente de si como uma consciência a que nenhuma determinação existente ou dada pode ou deve causar dano. A tendência a buscar dentro de si, **voltando-se para o interior**, o que é justo e bom, e a sabê-lo e determiná-lo a partir de si, aparece, enquanto configuração mais geral na História (em Sócrates, nos Estóicos, etc.), em épocas em que aquilo que vige na efetividade e nos costumes como justo e como bom não pode satisfazer a uma vontade melhor; quando o mundo existente da liberdade tornou-se infiel a essa vontade, ela não se encontra mais a si mesma nos deveres vigentes e deve procurar obter a harmonia, perdida na efetividade, somente na interioridade ideal. Uma vez que, assim, a autoconsciência apreendeu e adquiriu o seu direito formal, importa saber qual o caráter do conteúdo que ela se dá.

Adendo. Se considerarmos mais de perto esse volatilizar e virmos que todas as determinações têm de desaparecer nesse conceito simples e, novamente, provir dele, [veremos que] o volatilizar consiste, primeiro, em que tudo o que reconhecemos como justo ou como obrigação pode ser mostrado pelo pensamento como algo nulo, restrito e inteiramente não-absoluto. Em contrapartida, a subjetividade, assim como ela volatiliza todo conteúdo dentro de si, também pode e tem de desenvolvê-lo novamente a partir de si. Tudo o que surge na eticidade é produzido por esta atividade do espírito. Por outro lado, a insuficiência desse ponto de vista está em que ele é meramente abstrato. Se eu estou ciente da minha liberdade como substância em mim, permaneço inativo e não ajo. Se, porém, vou adiante até ações, procuro princípios e, assim, recorro a determinações, e então a exigência é a de que estas sejam derivadas do conceito de vontade livre. Se é justo, portanto, volatilizar o direito e a

obrigação na subjetividade, não é justo, por outro lado, que esta base abstrata não se desenvolva por sua vez. Somente em épocas em que a efetividade é uma existência ôca, sem espírito e sem consistência, pode ser permitido ao indivíduo fugir da efetividade e refugiar-se na sua vida interior. Sócrates surgiu na época da corrupção da democracia ateniense: ele volatilizou o mundo dado e refugiou-se adentro de si, para aí buscar o direito e o bem. Também em nossa época ocorre, em maior ou menor medida, que o temor respeitoso diante do subsistente não mais existe, e que o homem quer ter o que é válido como sua vontade, como o que é reconhecido por ele.

§ 139

«A pura interioridade da vontade enquanto o mal»

A autoconsciência, na inanidade de todas as determinações anteriormente vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de converter em princípio tanto o **universal em si e por si**, quanto o **arbítrio**, a **particularidade própria** acima do universal, e de realizá-la mediante o agir, – de ser **má**.

A consciência moral enquanto subjetividade formal consiste, pura e simplesmente, em estar a ponto de inverter-se no **mal**; ambos, a moralidade e o mal, têm na certeza de si mesma que é para si, que sabe e decide por si, a sua raiz comum.

A **origem do mal** reside, em princípio, no mistério da liberdade, isto é, no elemento especulativo da liberdade, na necessidade de ela sair da **naturalidade** da vontade e de ser **interior** frente a esta. É esta naturalidade da vontade que, nessa oposição, vem à existência enquanto contradição de si mesma e incompatibilidade consigo, e é esta **particularidade** sua que ulteriormente se determina como o mal. Com efeito, a particularidade existe somente como **algo duplo**: aqui [como] oposição da naturalidade face à interioridade da

vontade, interioridade que nessa oposição é um para si somente **relativo** e formal, que pode, por isso, haurir o seu conteúdo tão só das determinações da vontade natural, isto é, do desejo, do impulso, da inclinação, etc. Desses desejos, impulsos, etc., diz-se, então, que **podem** ser bons ou maus. Mas como a vontade os toma nesta determinação de **contingência** que eles têm enquanto naturais e, com isso, toma por determinação do seu conteúdo a forma que a vontade tem aqui, a particularidade, segue-se que ela é oposta à **universalidade** como ao que é interiormente objetivo, ao bem, o qual juntamente com a reflexão da vontade (a)dentro de si e com a consciência cognoscente, surge como o outro extremo da objetividade imediata, do meramente natural, e, assim, é essa interioridade da vontade [nessa oposição] que é má. O homem é, portanto, ao mesmo tempo, mau tanto **em si** ou **por natureza**, quanto por sua **reflexão (a)dentro de si**, de maneira que nem a natureza é, enquanto tal, por si, o mal, isto é, se ela não for a naturalidade da vontade que permanece no seu conteúdo particular, nem o é a reflexão que **se adentra em si**, o conhecer em geral, se esse conhecer não se detiver naquela oposição.

A este aspecto da **necessidade do mal** está unido, de maneira igualmente absoluta, a determinação desse mal como aquilo que necessariamente **não deve ser**, isto é, que deve ser suprimido. **Não** que aquele primeiro ponto de vista da cisão não deva, em princípio, surgir à tona, – ao contrário, ele constitui o que separa o homem do animal desprovido de razão, – porém, não há que quedar-se nele e apegar-se à particularidade como ao essencial face ao universal, senão que esse ponto de vista tem que ser superado como nulo. Ademais, com respeito a essa necessidade do mal, é a **subjetividade**, enquanto infinitude da reflexão, que tem essa

oposição diante de si e que está nela; se ela se queda na oposição, isto é, se ela é má, então ela é, por isso, **para si**, mantém-se como singular e é ela mesma esse arbítrio. Por essa razão é o **sujeito** singular enquanto tal que tem, pura e simplesmente, a **culpa pelo mal**.

Adendo. A certeza abstrata que se sabe como a base de tudo tem dentro de si a possibilidade de querer o universal do conceito, mas, também, a de tomar como princípio um conteúdo particular e realizá-lo. Ao **mal**, que é esta última possibilidade, pertence, portanto, sempre a abstração da certeza de si mesma, e **somente** o homem, precisamente enquanto pode ser mau, é bom. O bem e o mal são inseparáveis, e a sua inseparabilidade reside em que o conceito torna-se objetivo para si, e, como objeto, tem imediatamente a determinação da diferença. A vontade má quer algo oposto à universalidade da vontade, a boa vontade, ao contrário, comporta-se de maneira conforme ao seu verdadeiro conceito. A dificuldade a propósito da questão de saber como a vontade pode também ser má provém, normalmente, de que se pensa a vontade somente em relação positiva a si mesma, e se a representa como algo determinado que é para ela enquanto o bem. Mas a pergunta pela origem do mal tem, agora, um sentido mais preciso: como o negativo penetra no positivo? Se na criação do mundo Deus é pressuposto como o absolutamente positivo, pode-se dar tantas voltas quantas se quiser, não se reconhecerá algo negativo nesse positivo, pois se quisermos supor da parte de Deus um permitir o mal, tal relacionamento passivo é algo insuficiente e que nada diz. Na representação mitológico-religiosa a origem do mal não é apreendida conceitualmente, isto é, um não é reconhecido no outro, mas só há a representação da sua sucessão ou justaposição, de sorte que é de fora que o negativo advém ao positivo. Isso não pode satisfazer ao pensamento, que pede por um fundamento e por uma necessidade, e que quer apreender o próprio negativo como lançando raízes no positivo. A solução, porém, de como o conceito apreende isso já está contida no conceito, pois este, ou falando mais concretamente, a idéia, tem essencialmente em si o diferenciar-se e o pôr-se negativamente. Permanecer meramente no positivo, isto é, no puramente bom, que deve ser bom na

sua originariedade, é uma determinação vazia do entendimento, que se apega a um tal abstrato e unilateral, e, precisamente pelo fato de colocar a questão, torna-a uma questão difícil. Do ponto de vista do conceito, porém, a positividade é apreendida de maneira a ser a atividade e a autodiferenciação de si mesma. O mal tem, portanto, assim como o bem, a sua origem na vontade, e a vontade é no seu conceito tanto boa quanto má. A vontade natural é em si a contradição de diferenciar-se de si mesma, de ser para si e de ser interior. Se dissermos, então, que o mal contém esta determinação mais precisa, a saber, que o homem é mau enquanto ele é vontade natural, isso seria oposto à representação habitual, que pensa justamente a vontade natural como inocente e boa. Mas a vontade natural se defronta com o conteúdo da liberdade, e a criança, o homem cultivado, que têm essa vontade, estão sujeitos, por isso, a um grau menor de imputabilidade. Quando se fala, agora, do homem, não se tem em vista criança, mas o homem autoconsciente; quando se fala do bem, tem-se em vista o saber do mesmo. Com certeza, o natural em si não tem peias (*unbefangen*), não é bom nem mau, mas o natural, referido à vontade enquanto liberdade e enquanto saber da mesma, contém a determinação do não-livre, e, portanto, é mau. Na medida em que o homem quer o natural, este não é mais o meramente natural, mas sim o negativo frente ao bem, isto é, ao conceito de vontade.

Se quiséssemos, então, dizer, que o homem não teria culpa se escolhesse o mal, visto que o mal reside no conceito e é necessário, ter-se-ia que retrucar que a decisão do homem é seu próprio fazer, o fazer da sua liberdade e da sua responsabilidade. No mito religioso diz-se que o homem é semelhante a Deus por ter o conhecimento do bem e do mal, e a semelhança a Deus está presente, certamente, em que a necessidade, aqui, não é nenhuma necessidade natural, mas, sim, em que precisamente a decisão é a supressão dessa duplicidade do bem e do mal. Visto que o bem, como o mal, se me defrontam, tenho a escolha entre ambos, posso decidir-me por cada um deles e acolher um ou outro na minha subjetividade. É da natureza do mal, portanto, que o homem possa querê-lo, mas não que necessariamente tenha de querê-lo.

§ 140

«As figuras da vontade má reflexionante: a hipocrisia e a subjetividade absolutizada»

Enquanto a autoconsciência sabe pôr em relevo no seu fim um lado **positivo**, visto que o fim faz parte do propósito do agir **concreto efetivo**, e lados positivos o fim sempre os tem, ela é capaz, por causa de um tal lado positivo considerado como um **dever** e como uma **intenção excelente**, de afirmar como boa **para os outros e para si mesma** uma ação, cujo conteúdo **negativo** essencial, **nela**, enquanto refletida dentro de si e consciente do universal da vontade, está em confronto com este [universal da vontade]; – afirmar tal ação como boa para **outros é hipocrisia**, para **si mesmo**, é a ponta ainda mais alta da **subjetividade que se afirma como o absoluto**.

«1. Fries e a filosofia da subjetividade absolutizada»

Esta última forma do mal, a mais abstrusa, pela qual o mal é pervertido em bem, e o bem em mal, pela qual a consciência se sabe como este poder de perversão, e, por isso, como absoluta, é o pico mais alto da subjetividade do ponto de vista moral, a forma em direção à qual o mal prosperou em nossa época, precisamente graças à filosofia, isto é, graças a uma superficialidade do pensamento, que transtornou (*verrückt hat*) um conceito profundo nesta figura, e se arroga o nome de filosofia, assim como usurpativamente imputa ao mal o nome do bem. •

«2. Fenomenologia [das figuras] da subjetividade absolutizada»

Nesta nota quero indicar, brevemente, as figuras principais dessa subjetividade, que se tornaram correntes.

«a. O agir com má consciência moral ou a "mauvaise foi"»

a) No que concerne à **hipocrisia**, estão contidos nela os seguintes momentos: α) o saber do verdadeiro universal, seja na forma do sentimento do **direito** e do **dever** ou na forma do conhecimento ulterior ou do reconhecimento de ambos; β) o querer deste **particular**, conflitante com o universal, e, precisamente γ) enquanto saber que **compara** ambos os momentos, de modo que para a própria consciência volitiva o seu querer particular está determinado como mau. Essas determinações exprimem o agir com consciência má, mas não ainda a hipocrisia como tal.

Houve uma questão que se tornou muito importante em certa época, a de saber **se uma ação é má somente na medida em que ela ocorre com má consciência**, isto é, com uma consciência explicitada dos momentos recém indicados.

Pascal muito bem tira a conseqüência (*Les Provinciales*, 4^e lettre) da resposta afirmativa à questão: "Ils seront tous damnés ces démi-pêcheurs qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pêcheurs, pêcheurs endurcis, pêcheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner."*

* Pascal cita aí mesmo também a intercessão de Cristo na cruz pelos seus inimigos: "**Paí, perdoai-lhes pois não sabem o que fazem,**" - um pedido supérfluo, se a circunstância de não ter sabido o que fizeram conferira à sua ação a qualidade de não ser má, por conseguinte, de não precisar de perdão. Ao mesmo tempo, ele cita a opinião de *Aristóteles (Ética a Nicômaco, III, 2 [1110 b 27])*, que distingue se o agente é $\sigma\upsilon\chi$ $\epsilon\iota\delta\omega\varsigma$ ou $\alpha\gamma\upsilon\omega\omicron\nu\varsigma$; no primeiro caso, da ignorância, ele age **involuntariamente** (esta ignorância se refere às **circunstâncias externas**; veja-se acima § 117), e não há de se lhe imputar a ação. Sobre o outro caso, porém, diz Aristóteles: "Todo homem que age mal não reconhece o que deve fazer e deixar de fazer e precisamente esta falha ($\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$) é o que torna os homens injustos e, em geral, maus. O

O direito subjetivo da autoconsciência a **ter ciência** da ação na sua determinação, tal como ela é boa ou má em si e para si, não tem de ser pensado como estando em conflito com o direito absoluto da **objetividade** dessa determinação, de modo que ambos sejam representados como **separáveis**, **indiferentes** e **acidentais** um face ao outro, relação esta, em particular, que fora posta, também, como fundamento das antigas controvérsias sobre a **graça eficaz**^{**}. Pelo lado formal, o mal é o que há de mais próprio ao indivíduo, por ser, precisamente, a subjetividade do indivíduo pondo-se absolutamente separada para si e por ser ele, portanto, pura e simplesmente, da responsabilidade do indivíduo (veja-se § 139 e a Observação ao § precedente); pelo lado objetivo, o homem, entendido **segundo o seu conceito** como espírito, é um ser racional em geral e tem absolutamente dentro de si a determinação da universalidade ciente de si. Por conseguinte, significa não tratá-lo segundo a honra do seu conceito separar dele o lado do bem e, portanto, a determinação da sua ação má enquanto má e não lhe imputá-la enquanto má. Quão determinada ou com que grau de clareza ou obscuridade a consciência daqueles momentos, em sua distinção entre si, está **desenvolvida** até [ser] um **conhecimento** e em que medida uma ação má foi consumada com uma consciência moral mais ou menos **formalmente** má, é uma questão

desconhecimento na escolha do bem e do mal não faz com que uma ação seja involuntária (não possa ser imputada), **mas somente com que ela seja má.**" Aristóteles tinha, certamente, uma visão mais profunda da conexão entre o conhecer e o querer, do que aquela que se tornou corrente numa filosofia trivial, que ensina que o **não-conhecer**, o **ânimo** e o **entusiasmo** são os verdadeiros princípios do agir ético.

^{**} [à mão:] **graça eficaz** – homem absolutamente passivo; a graça não encontra nada de imanente ao homem.

menos importante, que mais diz respeito ao aspecto empírico.

«b. A hipocrisia»

b) Todavia, agir mal com má consciência não é ainda **hipocrisia**; a esta se acrescenta a determinação formal da verdade, afirmar, num primeiro momento, **para os outros**, o **mal** como **bom** e erigir-se exteriormente como bom, consciencioso, devoto e coisas tais, o que dessa maneira é somente um artifício enganoso **para os outros**. O homem mau pode, além disso, no seu fazer o bem em outras ocasiões ou na sua piedade, em geral, em suas **boas razões**, encontrar **para si** uma legitimação para o mal, ao inverter, graças a elas, para si mesmo, o mal em bem. Essa possibilidade reside na subjetividade, a qual, como negatividade abstrata, submeteu a si todas as determinações e as sabe como provindas dela.

«c. O probabilismo»

c) Nessa inversão há de incluir-se, primeiramente, a figura conhecida como o **Probabilismo**. Ele converte em princípio que é permitida uma ação para a qual a consciência saiba arranjar uma boa razão **qualquer**, e que a consciência moral pode estar segura disso – ainda que seja somente a **autoridade** de um teólogo, e mesmo sabendo que também outros teólogos divergem consideravelmente do juízo do primeiro. Mesmo nessa concepção está ainda presente a consciência correta, de que uma tal razão e uma tal autoridade só fornecem **probabilidade**, embora isso seja suficiente para a segurança da consciência moral; admite-se nessa concepção que só é boa uma razão cuja índole é tal, que possa ao seu lado haver outras razões pelo menos igualmente boas. Também há que reconhecer aqui, ainda, este vestígio de objetividade, que deve ser uma **razão** o que determina. Visto

que, porém, a decisão entre o bem e o mal está baseada nas muitas **boas razões**, razões estas, no entanto, que são tantas e opostas, entre as quais, também, estão compreendidas aquelas autoridades, está nisso simultaneamente implicado que **não** é esta objetividade da coisa, mas a **subjetividade**, quem tem de decidir. Este é o lado, pelo qual o capricho e o arbítrio são transformados no elemento que decide sobre o bom e o mau, e pelo qual a eticidade, assim como a religiosidade, são solapadas. Mas ainda não se enunciou expressamente, como princípio, que seja a própria subjetividade a instância na qual incide a decisão, senão que, como já foi assinalado, uma razão é dada como o que decide. Nessa medida a probabilidade é, ainda, uma figura da hipocrisia.

«d. *A ação conscienciosa por boa intenção*»

d) O degrau imediatamente superior é aquele em que a boa vontade deve consistir **em querer o bem**; este querer o que é **abstratamente bom** deve ser suficiente ou, mesmo, ser a única exigência para que a ação seja boa. Visto que a ação, entendida como querer **determinado**, tem um conteúdo, e o **bem abstrato**, entretanto, nada determina, é reservado à subjetividade particular dar-lhe a sua determinação e a sua realização plena. Assim como no Probabilismo, para quem não é, ele próprio um **Révérènd Père**, a subsunção de um conteúdo determinado sob a determinação universal do **bem** pode ser feita em vista da autoridade de um tal teólogo, assim, aqui, todo sujeito está imediatamente investido dessa dignidade de colocar o conteúdo no bem abstrato, ou, o que é a mesma coisa, de subsumir um conteúdo sob um universal. •

Na ação concreta enquanto concreta esse conteúdo é, em geral, um aspecto entre muitos outros, os quais, talvez, até

poderiam conferir-lhe o predicado de uma ação criminosa ou má. Essa minha determinação subjetiva do bem, porém, é o bem presente na ação, do qual estou **ciente**, a **boa intenção** (§ 114)*. •

Por este intermédio surge uma oposição de determinações, segunda algumas das quais a ação é boa, segunda outras, porém, criminosa. Com isso parece também surgir, a propósito da ação, a questão de se a **intenção é efetivamente boa**. Mas do ponto de vista de que o sujeito tem por fundamento da determinação o bem abstrato, não só é em geral possível, como tem que sempre ocorrer que o bem seja a **intenção efetiva**. Aquilo que na boa intenção é lesado por uma tal ação, que sob outros aspectos se determina como criminosa e má, é, certamente, também bom, e pareceria que o que importa é qual desses aspectos seria o **mais essencial**. Mas esta pergunta objetiva desaparece aqui, ou, antes, é a subjetividade da própria consciência em sua decisão o que exclusivamente constitui o objetivo. **Essencial e bom** têm, de toda maneira, significado igual: aquele termo é, tanto quanto este, uma abstração; bom é aquilo que com respeito à vontade é essencial, e o essencial nesse respeito deve ser precisamente aquilo que determina uma ação como boa para mim. •

A subsunção de um conteúdo qualquer sob o bem resulta por si, imediatamente, do fato que esse bem abstrato, por não ter absolutamente conteúdo algum, reduz-se, inteiramente, tão

* Knox observa em sua tradução que as edições posteriores à primeira remetem ao § 111, e que a referência mais adequada seria ao § 120 (*Hegel's Philosophy of Right*, traduzida com notas por T.M. Knox, Oxford University Press, 1942, nota nº 49, p. 344). K.H. Ilting remete ao § 124. Na verdade, os §§ 111, 114, 119, 120 e 124 abordam todos, mas com determinação progressiva e crescente, os aspectos aqui envolvidos.

só, a significar em geral algo de **positivo** – algo que é válido sob qualquer respeito e que pode valer, segundo a sua determinação imediata, também, como um fim essencial, por ex., fazer o bem aos pobres, cuidar de mim, da minha vida, da minha família, e assim por diante. Além do mais, assim como o bem é o abstrato, da mesma forma, também, o mal é o que carece de conteúdo, o que recebe a sua determinação da minha subjetividade; e desse aspecto se depreende, também, o fim moral, que consiste em odiar e exterminar o mal indeterminado.

Roubo, covardia, assassinato, etc., entendidos como ações, isto é, em geral, como consumadas por uma vontade subjetiva, têm, imediatamente, a determinação de serem a **satisfação** de uma tal vontade, por conseguinte, de ser algo **positivo**, e para tornar a ação boa importa somente saber este lado positivo como minha **intenção** nela presente, e esse lado positivo é o **essencial** para a determinação da ação como boa, porque o reconheço como o bem na minha intenção. Furtar para fazer o bem aos pobres ou furtar simplesmente, fugir da batalha por causa do dever para com a sua vida, para cuidar da sua família, ainda por cima, talvez, pobre, – assassinato por ódio e vingança, isto é, para satisfazer o sentimento próprio do seu direito, do direito em geral, e para satisfazer o [meu] sentimento da maldade do outro, da sua injustiça para comigo ou para com os outros, para com o mundo ou o povo em geral, por meio da eliminação desse homem mau, que tem o próprio mal em si, com o quê, pelo menos, é estatuído um exemplo com vistas à extirpação do mal, tais ações são praticadas dessa maneira por causa do aspecto positivo do seu conteúdo, pela boa intenção e, com isso, tornadas ações boas. Basta o **mais diminuto** cultivo do entendimento para descobrir em cada ação, como faziam

aqueles teólogos eruditos, um lado positivo e, assim, uma boa razão e uma boa intenção. •

É assim que se disse, que não há propriamente **mal** algum, pois ninguém quer o mal pelo mal, isto é, ninguém quer o **puramente negativo** enquanto tal, senão que ele sempre quer algo de **positivo**, portanto, segundo esse ponto de vista, um bem. Nesse bem abstrato desapareceram a distinção entre **bom** e **mau** e todos os deveres efetivos; por isso, querer meramente o bem e ter uma boa intenção em cada ação constitui, ao contrário, o mal, na medida em que o bem é querido somente nessa abstração e, por conseguinte, a **determinação** do mesmo está reservada ao arbítrio do sujeito.

Aqui vem a propósito o famigerado princípio: **o fim santifica os meios**. – Tomada num primeiro momento por si, esta frase é trivial e nada diz. Pode-se retrucar de maneira igualmente indeterminada, que um fim santo certamente santifica os meios, mas que um fim ímpio não os santifica. "Se o fim é justo, então os meios também o são" é uma frase tautológica na medida em que o meio é, precisamente, o que por si nada é, mas é por causa de um outro e neste, no fim, tem a sua determinação e o seu valor. [**O fim santifica o meio,**] **contanto que ele seja na verdade um meio.**

Mas com essa proposição não se visa meramente o sentido formal, porém nela compreende-se algo de mais determinado, a saber, que é permitido e, até mesmo, que é um dever, usar como meio para um fim bom o que absolutamente não é um meio, lesar algo que é por si sagrado, portanto, transformar um crime num meio para um fim bom. Paire nessa proposição a consciência indeterminada da dialética do [elemento] **positivo**, anteriormente assinalado, presente em determinações jurídicas ou éticas isoladas, de um lado, ou, de outro, da dialética de proposições universais, igualmente

indeterminadas, tais como: **não debes matar, ou, debes cuidar do teu bem-próprio, do bem próprio de tua família.** Os tribunais, os soldados não só têm o direito, como o dever, de matar homens, só que aí está **exatamente determinado** que homens e em que circunstâncias isso é permitido e é dever.* Assim, também o meu bem-próprio, o de minha família, tem de ser posposto a fins mais elevados e, portanto, rebaixado a meio. •

Porém, aquilo que se designa como crime não é uma universalidade deixada assim indeterminada, que ainda estaria sujeita a uma dialética, mas tem já a sua limitação objetiva determinada. Aquilo que se contrapõe, agora, no fim, a um tal determinação, que deveria tirar do crime a sua natureza criminosa, o fim santo, nada mais é do que a **opinião subjetiva** sobre aquilo que seria bom e melhor. É a mesma coisa que acontece quando a vontade se detém no bem abstrato, quando toda determinidade válida e existente em si e por si do bem e do mal, do justo e do injusto, é suprimida e essa determinação é atribuída ao sentimento, ao representar e ao capricho do indivíduo.

«e. A ética da convicção dos partidários de Fries»

e) A **opinião subjetiva** é, por fim, expressamente enunciada como a regra do direito e do dever, quando a **convicção, que toma algo por justo**, deve ser aquilo pelo qual é determinada a natureza ética de uma ação. O bem que se quer não tem ainda conteúdo algum; o princípio da convicção contém, no entanto, esta precisão ulterior, que a subsunção de uma ação sob a determinação do bem compete ao **sujeito**. Por conseguinte, desapareceu também, completamente, a aparência de uma objetividade ética. •

* [à mão:] deveres - essencialmente enquanto sistema - subordinação objetiva.

Tal doutrina está imediatamente conexa com aquela autodenominada filosofia, já freqüentemente mencionada, que nega a cognoscibilidade do **verdadeiro**** – e o verdadeiro do espírito que quer, a sua racionalidade, na medida em que ele se efetiva, são os mandamentos éticos. Visto que tal modo de filosofar faz passar o conhecimento do verdadeiro por uma presunção vazia sobrevoando o círculo do conhecer, que só contém o que aparece, ele tem, imediatamente, também em relação ao agir, de fazer do aparente um princípio e de pôr, portanto, o [elemento] ético na visão moral **peculiar** do indivíduo e na sua **convicção particular***** •

A degradação em que a Filosofia se precipitou aparece, de certo, diante do mundo, por ora, como um evento altamente indiferente, que só teria afetado o ocioso palavrório acadêmico; entretanto, tal maneira de ver necessariamente penetra e conforma a visão do ético enquanto este é uma parte essencial da Filosofia e, só então, pela primeira vez, aparece na realidade efetiva e para ela o que está nessas maneiras de ver.

A difusão desta opinião, que é a convicção subjetiva o que determina exclusivamente a natureza ética de uma ação, fez com que outrora se falasse muito de **hipocrisia**, hoje, porém, muito menos, pois a qualificação do mal como hipocrisia tem por fundamento que certas ações sejam **em si e por si** transgressões, vícios e crimes, que aquele que as comete necessariamente as saiba como tais, na medida em que sabe e reconhece os princípios e as ações externas da piedade e da justiça, de cuja aparência precisamente ele abusa. Ou, no que concerne ao mal, valia a pressuposição de

** [mão:] forma filosófica.

*** [à mão:] princípios

que era dever conhecer o bem e saber distingui-lo do mal. Em todo caso, porém, valia a exigência absoluta de que o homem não cometesse ações viciosas ou criminosas e, na medida em que é um homem e não uma besta, que elas desvessem lhe ser imputadas enquanto tais. •

Se, entretanto, o bom coração, a boa intenção e a convicção subjetiva são declaradas como aquilo que confere o seu valor às ações, então não há mais hipocrisia e, em geral, mais mal nenhum, pois cada um saberá transformar, pela reflexão sobre as boas intenções e pelos motivos do agir, aquilo que faz em algo de bom, e pelo momento da sua **convicção** isso é bom.* Assim, não há mais crime e vício em si e por si e, em lugar do franco e livre pecar, endurecido, enturvado, acima citado, entrou a consciência da justificação perfeita pela intenção e pela convicção. A intenção boa da minha ação e a minha convicção da sua bondade **convertem-na em um bem**.

Desde que se trate de apreciar e julgar a ação em virtude desse princípio, é somente segundo a intenção e a convicção do agente, segundo a sua **crença**, que ele deve ser julgado,

* "Não duvido minimamente de que ele se sinta perfeitamente convencido. Mas quantos homens não começam com uma tal convicção sentida para [chegar] aos piores ultrages. Portanto, se tal razão tudo pode desculpar, não mais existe, conseqüentemente, **juízo racional algum** sobre **decisões boas e más, honradas e desprezíveis**; o delírio tem, então, direitos iguais aos da razão, ou a razão não tem mais, em geral, direito algum, mais consideração alguma; a sua voz é absurda; **quem apenas não duvida é que está na verdade!**

Horrorizo-me diante das conseqüências de uma tal tolerância, que o seria exclusivamente em proveito da desrazão." Fr. H. Jacobi ao conde Holmer, Eutin, 5 de agosto de 1800, a propósito da conversão do conde Stolberg ao Catolicismo (*Brennus*, Berlim, agosto de 1802). [Veja-se a nota 52, p. 344 da tradução de Knox, já citada.]

- não no sentido em que **Cristo** exige uma fé na verdade **objetiva**, assim que àquele que tem uma fé má, isto é, uma convicção má segundo o seu **conteúdo**, também o juízo lhe sairá mal, a saber, conforme a este conteúdo mau, porém, no sentido da fé como fidelidade à convicção, de se o homem na sua ação permaneceu **fiel** à sua **convicção**, no sentido da fidelidade subjetiva formal, a qual unicamente contém o que é conforme ao dever.

No caso desse princípio da convicção, uma vez que ela é determinada como algo **subjetivo**, tem de se fazer também presente o pensamento da possibilidade de **um erro**, no que reside a pressuposição de uma lei existente em si e por si. Mas **a lei não age**, é só o homem real que age e, segundo aquele princípio, o único que importa quanto ao valor das ações humanas é [saber] até que ponto ele assumiu essa lei **na sua convicção**. Se, porém, de acordo com isso, não são as ações que devem ser julgadas segundo essa lei, isto é, em geral medidas por ela, não se pode prever para quê deve existir ou servir aquela lei. Tal lei está rebaixada a mera **letra morta**, de fato, a uma palavra vazia, pois só pela minha convicção ela é, primeiro, **convertida numa lei**, em algo que me obriga e vincula.

Que tal lei tenha para si a autoridade de Deus, do Estado, inclusive a autoridade de milênios, durante os quais ela foi o laço no qual os homens e todo o seu fazer e o seu destino se mantiveram coesos e tiveram subsistência - autoridades que encerram em si uma infinidade de **convicções de indivíduos** -, e que **eu** a isso contraponha a **autoridade** da minha convicção **singular** - como minha convicção subjetiva a sua validade é somente autoridade -, essa pretensão que, à primeira vista, parece monstruosa, é posta de lado pelo

princípio mesmo que transforma a convicção subjetiva em regra.

E se, agora, por uma suprema incoseqüência, aqui introduzida pela ciência e pela razão, as quais uma ciência superficial e uma má sofisticada não conseguem expulsar, admite-se a **possibilidade de um erro**, então a falta é reduzida a um mínimo, a fim de que o crime e o mal sejam um erro em geral. Pois, **errar é humano** – quem não teria se enganado sobre isto ou aquilo, se, ontem comi couve ou outra hortaliça, e sobre incontáveis coisas, menos ou mais importantes? No entanto, a diferença entre importante e não importante desaparece se a única coisa que importa é a subjetividade da convicção e o persistir nela.

Porém essa suprema incoseqüência acerca da possibilidade de um erro, oriunda da natureza da coisa, quando se diz que uma má convicção é só um erro, transforma-se, de fato, numa outra incoseqüência, a da má-fé: ora é sobre a convicção que deve colocar-se o [elemento] ético e o valor supremo do homem, e ela é, por isso, declarada a [instância] suprema e santa; ora trata-se de nada mais do que um errar, e o fato de eu estar convencido é algo irrisório e contingente, algo propriamente exterior, que pode me **suceder desta ou daquela maneira**. Efetivamente, o fato de eu estar convencido é algo supremamente irrisório se eu não posso conhecer algo verdadeiro; por isso é indiferente **como** eu penso, e só me resta para pensar aquele bem vazio, o abstrato do entendimento.

De resto, para observar ainda isto, segue-se desse princípio da legitimação fundada na convicção a coseqüência para o modo de agir dos outros para com meu agir, que eles estão **plenamente no seu direito** em tomar, segundo a sua crença e convicção, a minha ação por **crime**; – segundo essa con-

seqüência, não só em nada conservo vantagem, senão que, ao contrário, sou somente rebaixado, do ponto de vista da liberdade e da honra, a uma situação de falta de liberdade e de desonra, a saber, de experimentar na justiça, que é em si também algo meu, somente uma convicção subjetiva e no exercício da justiça crer-me somente tratado por uma violência externa.

«f. *A ironia romântica*»

f) A forma suprema na qual essa subjetividade se apreende e se exprime perfeitamente é a figura que se denominou de **ironia**, nome tomado emprestado de **Platão**; – com efeito, somente o nome é tomado de Platão, que o usava numa acepção que **Sócrates**, na conversação pessoal, empregava contra a presunção da consciência inculta e sofisticada, tendo em vista a idéia de verdade e de justiça, porém tratando ironicamente só essa consciência, não a própria idéia. A ironia concerne somente a um comportamento de diálogo face a **pessoas**; sem a direção pessoal, o movimento essencial do pensamento é a dialética, e **Platão** estava tão longe de tomar o que por si é dialético, ou mesmo a ironia, pela realidade última e pela própria idéia, que, ao contrário, mergulhava na substancialidade da idéia o vir para cá e ir para lá do pensamento, e, mais ainda, o de uma opinião subjetiva e a ele punha fim.*

* Meu finado colega Prof. **Solger** adotou a expressão **ironia**, introduzida pelo Sr. Friedrich von Schlegel, numa fase anterior de sua carreira literária, e por ele intensificada até àquela forma de subjetividade que se sabe como instância suprema; porém o melhor entendimento de Solger, distante dessa determinação, e o seu discernimento filosófico captou e reteve na ironia tão só, principalmente, o aspecto propriamente dialético, o pulso motor da consideração especulativa. Não posso, todavia, considerar isso inteiramente claro, nem concordar com os conceitos que ele desenvolveu ainda no seu último e substancial

trabalho, uma crítica pormenorizada das Lições do Sr. August Wilhem von Schlegel sobre a arte e a literatura dramática (Wiener Jahrbuch, vol. VII, pp. 90 e ss.). "A verdadeira ironia", diz Solger na p. 92, "parte do ponto de vista que o homem, enquanto viver neste mundo presente, só também neste pode cumprir a sua destinação, no sentido mais alto da palavra. Tudo aquilo com que cremos ir além dos fins finitos é fantasia vã e vazia... Também o supremo só está aí presente para o nosso agir numa **figuração limitada e finita.**" Corretamente entendido isso é platônico e muito verdadeiro contra aquele tender vazio em direção ao infinito (abstrato), aí mencionado anteriormente. Mas dizer que o mais alto existe numa **figuração limitada e finita**, como o ethos – e o ethos é essencialmente enquanto realidade efetiva e ação – é muito diverso do que dizer que o mais alto é um fim **finito**; a figuração, a forma do finito não tira do conteúdo, do ethos, nada da sua substancialidade e da infinitude ele que tem dentro de si. E mais adiante: "E precisamente por isso, ele [o mais alto] é em nós tão nulo quanto o mais ínfimo e ele **perece necessariamente conosco e com o nosso sentir nulo**, pois, na verdade, ele só existe em Deus, e nesse fundamento transfigura-se em algo divino, do qual não participaríamos se não houvesse uma presença imediata desse divino, que se revela, precisamente, no desaparecer da nossa realidade efetiva; o estado de ânimo afetivo, ao qual esse divino se manifesta, imediatamente, com clareza, nos próprios acontecimentos humanos, é a ironia trágica." Pouco importaria o nome arbitrário *ironia*, mas há algo de pouco claro nisto que o mais alto seja o que perece com a nossa nulidade, e, que o divino só venha a se revelar no desaparecimento de nossa realidade efetiva, como aí mesmo (p. 91) é dito: "Vemos os heróis desatinar no que há de mais nobre e belo em suas disposições de espírito e em seus sentimentos, não apenas a respeito do sucesso, mas, também, **da fonte** de suas disposições e sentimentos e **do seu valor**; até mesmo nos enaltecemos **com o perecimento daquele que é o melhor.**" Como expus minuciosamente na *Fenomenologia do Espírito* (pp. 404 e ss., comp. pp. 683 e ss.) (2), o perecimento trágico de figuras altamente éticas só pode [nos] interessar (o justo perecimento de puros canalhas e criminosos presunçosos, como o é, por ex., o herói numa tragédia moderna, na *Culpa*, tem, certamente, um interesse jurídico-criminal, mas nenhum interesse para a verdadeira arte, de que aqui se fala) enaltecer e reconciliar consigo mesmo, quando tais figuras entram em cena se opondo umas às outras com diferentes potências éticas igualmente justificadas, que, por infelicidade, entraram em **colisão** e que, agora, por meio dessa sua oposição a algo

Resta ainda a considerar a ponta dessa subjetividade que se apreende como realidade última, e que só pode consistir em **saber-se**, além do mais, como aquele [poder] de deliberar e decidir sobre a verdade, o direito e o dever, que já estava em si presente nas formas precedentes. Essa ponta consiste, portanto, em saber o que é eticamente objetivo, não, porém, em se aprofundar na seriedade do mesmo e em agir a partir dele, esquecendo-se de si e renunciando a si, mas, sim, na relação a ele, simultaneamente mantê-lo afastado de si, e em saber-se como aquele que assim **quer e resolve** e, igualmente, **tão bem** pode querer e resolver de outra maneira.

Aceitais uma lei, de fato e honestamente, como sendo em si e por si, Eu, porém, estou mais adiante ainda que Vós, estou, também, além dessa lei, e posso torcê-la **assim ou asado**. Não é a coisa que é excelente, mas Eu é que o sou, e sou o mestre da lei e da coisa*, que **somente brinca** com ela como com o seu capricho e nessa consciência irônica, na

ético, têm **culpa**, donde emerge o direito e o não-direito de ambas, e, com eles, a verdadeira idéia ética purificada e triunfante sobre essa **unilateralidade**, por conseguinte, reconciliada em nós; conseqüentemente, não é o **mais alto** o que perece em nós, e não nos **enaltecemos com o perecimento daquele que é o melhor**, mas, ao contrário, com o triunfo do verdadeiro – assim que esse é o verdadeiro e puro interesse ético da tragédia antiga (na tragédia romântica essa determinação sofre ainda uma modificação ulterior). A idéia ética, porém, é **efetiva** e está **presente** no mundo ético **sem aquela infelicidade da colisão** e sem o perecer dos indivíduos enleados nessa infelicidade, e o fato que este mais alto [a idéia ética] **não se apresenta em sua efetividade como algo nulo**, é o que a existência ética real, o Estado, tem por fim e efetua, e o que a auto-consciência ética nele [no Estado] possui, intui e sabe e o que o conhecimento pensante [nele] concebe.

(2) Pp. 343 e ss. e 533 e ss, respectivamente, no vol. 3 da Ed. Suhrkamp.

* [à mão:] virtuosidade, genialidade – mestre do ético.

qual deixo soçobrar o mais alto, **tenho somente a fruição de mim mesmo**. – Esta figura é não só a **inuidade** de todo conteúdo ético dos direitos, deveres, leis - o mal, e, na verdade, o mal intrínseco, inteiramente universal -, mas ela lhe acrescenta, também, a forma, a vaidade **subjetiva**, de saber-se a si mesma como essa inuidade de todo conteúdo e de, nesse saber, saber-se como o absoluto.

Até que ponto esta absoluta autocomplacência não permanece um solitário culto divino de si mesmo, senão que pode, também, formar como que uma **comunidade**, cujo vínculo e cuja subsistência é, também, como que a mútua asseveração da escrupulosidade da consciência e das boas intenções, o regozijar-se sobre essa pureza recíproca, principalmente, porém, o deleitar-se na magnificência desse saber de si e desse exprimir-se e na magnificência desse cuidar e mimar, – até que ponto aquilo que foi chamado de **bela alma**, aquela subjetividade mais nobre, que na inuidade de toda objetividade e, portanto, na sua própria inefetividade, vai se consumindo, e, além disso, até que ponto outras figurações são variantes aparentadas com o estágio aqui considerado, – tudo isso tratei na *Fenomenologia do Espírito* (pp. 605 e ss.),³ na qual pode-se, a propósito, conferir a seção inteira c) *A Consciência Moral*, especialmente também no que se refere, em geral, à passagem a um estágio superior, que aí, aliás, foi determinada de outra maneira.

Adendo. A representação pode ir mais longe e inverter, para si, a vontade má numa aparência do bem. Ainda que não possa alterar o mal segundo a sua natureza, ela pode, contudo, conferir-lhe a aparência de que ele seja o bem. Pois toda ação tem algo positivo e, enquanto a de-

³ Pp. 481 e ss. do vol. 3 da Ed. Suhrkamp.

terminação do bem em oposição ao mal se reduz igualmente ao positivo, possa afirmar, em relação à minha intenção, a ação como boa. Portanto, o bem está em ligação com o mal não apenas na consciência, mas, também, pelo seu lado positivo. Se a autoconsciência faz passar a ação como sendo boa só para os outros, essa forma é a **hipocrisia**; se ela consegue, entretanto, afirmar para si mesma o feito como bom, isso é o pico ainda mais alto da subjetividade que se sabe como absoluta, para a qual desapareceram o bem e o mal em si e por si, e que pode fazer passar por bem e por mal aquilo que ela quer e para o quê tem o poder. Este é o ponto de vista da sofismação absoluta, que se arvora a legisladora e refere a distinção entre o bom e o mau ao seu arbítrio. São exemplos de hipocrisia precipuamente os hipócritas religiosos (os *Tartüffes*), que se submetem a todas as cerimônias, podem mesmo serem piedosos para si, mas que, por outro lado, fazem tudo o que querem. Hoje em dia fala-se muito menos de hipócritas, de um lado, porque esta acusação parece muito dura, de outro, porém, porque a hipocrisia mais ou menos desapareceu em sua figura imediata. Esta franca mentira, este encobrimento do bem tornou-se, agora, por demais transparente para que não se deva ver através dela, e a separação entre fazer o bem, por um lado, e o mal, por outro, não está mais presente, desde que a cultura crescente tornou oscilantes as determinações opostas. Em compensação, a figura mais sutil que a hipocrisia assumiu agora é a do **Probabilismo**, que implica em procurar apresentar para a própria consciência moral uma transgressão como algo de bom. Essa figura só intervém onde o que é moral e o bem são determinados por uma autoridade, de sorte que há tantas autoridades quantas razões para afirmar o mal como bem. Teólogos casuístas, especialmente Jesuítas, cultivaram tais casos de consciência e os multiplicaram ao infinito.

Ao mesmo tempo que tais casos são levados à mais alta sutileza, surgem muitas colisões, e as oposições do bem e do mal tornam-se tão oscilantes, que, em relação ao caso singular, eles se mostram capazes de se interverter. O que se exige é somente o **provável**, quer dizer, algo aproximativamente bom, que pode ser comprovado por qualquer razão ou autoridade. Esse ponto de vista tem, portanto, a determinação peculiar que ele só contém algo abstrato e que o conteúdo concreto é es-

tabelecido como algo de inessencial, que é antes abandonado à mera opinião. Assim, pois, alguém pode ter cometido crimes e ter querido o bem: se um indivíduo mau é assassinado, pode alegar-se como aspecto positivo que se quis resistir ao mal e diminuí-lo. O avanço ulterior do Probabilismo está em que tudo depende não mais da autoridade e da afirmação de um outro, mas, sim, do próprio sujeito, quer dizer, da sua convicção e de que só através **dela** algo pode ser bom. O defeituoso está, aqui, em que o bem provável deve referir-se apenas à convicção e em que não há mais algo que é direito em si e por si, para o qual essa convicção só seria a forma. Todavia não é indiferente se eu faço algo por hábito e por costume ou compenetrado da sua verdade, no entanto, a verdade objetiva é, também, diversa da minha convicção, pois esta última não tem absolutamente a distinção do bom e do mau, já que a convicção é sempre convicção e só seria mau aquilo de que não estou convencido. Por ser, então, este ponto de vista um ponto de vista supremo, que apaga a distinção entre o bem e o mal, concede-se que esse supremo esteja, também, exposto ao erro e, nessa medida, ele é rebaixado da sua altura e torna-se novamente contingente e parece não merecer respeito nenhum. Esta forma agora é a **ironia**, a consciência de que com tal princípio não se vai muito longe e que nesse critério supremo domina somente o arbítrio. Esse ponto de vista proveio propriamente da filosofia **fichteana**, que exprime o eu como o absoluto, isto é, como a absoluta certeza, como a egoidade universal, que pelo seu desenvolvimento ulterior progride até à objetividade. Não se pode propriamente dizer que Fichte tenha convertido, no domínio prático, o arbítrio do sujeito em princípio, mas, posteriormente, esse particular, no sentido da egoidade particular, foi estabelecido por **Friedrich von Schlegel**, em relação ao bem e ao belo, como Deus, de sorte que o objetivamente bom seja somente um construto da minha convicção, só de mim receba o seu suporte e que eu, como senhor e mestre, posso fazê-lo surgir e desaparecer. Enquanto me relaciono a algo objetivo, ele simultaneamente já soçobrou para mim, e eu pairou sobre um espaço enorme, evocando e destruindo figuras. Este supremo ponto de vista da subjetividade só pode surgir num período de cultura elevada, no qual a se-

riedade da fé pereceu e só ainda tem a sua essência na inanidade de todas as coisas.

Passagem da Moralidade à Eticidade

§ 141

Para o **bem**, [entendido] como o universal substancial da liberdade, porém ainda **abstrato**, são **exigidas**, portanto, determinações em geral e o princípio das mesmas, enquanto, todavia, princípio **idêntico** ao bem, assim como para a **consciência moral**, que é somente princípio abstrato do determinar, é exigida a universalidade e a objetividade de suas determinações. Ambos, o bem e a consciência moral, elevados, assim, cada um para si à totalidade, tornam-se algo sem determinação, que **deve** ser determinado. – Mas a integração de ambas totalidades relativas em direção à identidade absoluta já está, **em si**, consumada, nisto que precisamente esta subjetividade da **pura certeza** de si mesma, fluando na sua vaidade, é **idêntica** à **universalidade abstrata** do bem. – A identidade do bem e da vontade subjetiva, identidade, por conseguinte, **concreta**, a verdade de ambas, é a **eticidade**.

A compreensão mais pormenorizada de uma tal transição do conceito dá-se na Lógica. Aqui basta lembrar que é da natureza do que é restrito e finito – e tais são, aqui, o bem abstrato **devendo** somente **ser**, e a subjetividade, igualmente abstrata, **devendo** somente **ser boa**, – que ele tenha o seu contrário **nele mesmo**, que o bem tenha nele a sua efetividade, e a subjetividade (o momento da **efetividade** da vida ética), nela, o bem, mas que, enquanto unilaterais, eles ainda não foram **postos** como aquilo que são **em si**. Este ser posto eles o alcançam na sua negatividade, nisto que eles, do

modo como **unilateralmente** se constituem como totalidades para si, cada um não devendo ter nele aquilo que **em si** está nele, – o bem [se constituindo] sem a subjetividade e sem a determinação, e o determinante, a subjetividade, sem o que é sendo em si – eles se suprimem e através disso, se reduzem a momentos, a momentos do **conceito**, que se revela como a sua unidade e, mediante esse ser posto dos seus momentos, adquire **realidade**, sendo, portanto, agora, enquanto **idéia**, – enquanto conceito que formou as suas determinações em direção à realidade e, simultaneamente, na identidade destas, é a essência delas **sendo em si**.

O ser-aí da liberdade, que era imediato enquanto **direito**, está determinado na reflexão da autoconsciência a [ser] o **bem**; o terceiro termo, aqui, na sua transição, enquanto verdade desse bem e da subjetividade, é, portanto, igualmente, a verdade desta e do direito.

O [**elemento**] **ético** é a disposição subjetiva, mas do direito sendo em si – o fato de que esta idéia seja a **verdade** do conceito de liberdade, não pode ser algo de pressuposto, tirado do sentimento ou de alhures, senão que, na Filosofia, [pode ser] somente algo **demonstrado**. Esta dedução da vida ética está contida, exclusivamente, em que o direito e a autoconsciência moral mostram-se neles mesmos retornando à vida ética como ao seu **resultado**.

Aqueles que, em Filosofia, julgam-se dispensados do demonstrar e do deduzir, mostram que estão ainda distantes da idéia elementar do que seja Filosofia e podem, de resto, discorrer como quiserem, mas, em Filosofia, não têm direito algum a participar no discurso os que querem falar sem o conceito.

Adendo. Os dois princípios que consideramos até agora, o bem abstrato assim como a consciência moral, carecem do seu oposto: o bem abstrato se volatiliza em algo completamente desprovido de força, no qual eu posso introduzir qualquer conteúdo, e a subjetividade do espírito não se torna menos desprovida de teor, por lhe fugir a significação objetiva. Pode surgir daí a nostalgia por uma objetividade, na qual o homem prefere rebaixar-se à servidão e à completa dependência, tão só para escapar do tormento do vazio e da negatividade. Se, recentemente, muitos protestantes se converteram à Igreja Católica, é por que o seu interior se lhes deparou sem consistência e buscavam algo de sólido, um apoio, uma autoridade, ainda que não fosse a solidez do pensamento o que obtinham. A unidade do bem subjetivo e do bem objetivo sendo em si e por si é a **eticidade**, e nela realizou-se a reconciliação segundo o conceito. Pois, se a moralidade é a forma da vontade em geral segundo o lado da subjetividade, então a eticidade não é meramente a forma subjetiva e a autodeterminação da vontade, senão que consiste em ter por conteúdo o conceito dessa forma subjetiva, a saber, a liberdade. O jurídico e o moral não podem existir por si, e necessitam ter o ético por suporte e fundação, pois ao direito falta o momento da subjetividade, que a moral tem, sozinha, por si, e, assim, ambos os momentos não tem, por si, nenhuma efetividade. Só o infinito, só a idéia é efetiva: o direito só existe como ramo de um todo, como a hera que serpenteia em torno de uma árvore estável em si e por si.

O XAMÃ COMO CONSTRUTOR DE MUNDOS: NELSON GOODMAN NA AMAZÔNIA*

Joanna Overing **

"Se mundos são tão construídos quanto dados, assim também conhecer é tanto refazer quanto descrever... Compreensão e criação caminham juntas. O realista resistirá à conclusão de que não há mundo; o idealista resistirá à conclusão de que todas as versões conflitantes descrevem diferentes mundos. De minha parte, considero estes pontos de vista tão atraentes quanto deploráveis - porque, afinal, a diferença entre eles é meramente convencional".¹

O caminho para compreender o conhecimento especializado entre os Piaroa - povo da floresta tropical da bacia do Orinoco, na Venezuela - foi para mim longo e frustrante, perturbado por desvios e vias de mão única. Finalmente chegou um tempo em que eu podia obter do *ruwang*, o líder político e religioso Piaroa, respostas acerca dos territórios de seu universo que já não me

*Publicado originalmente em *Man* (n.s.) 25:602-19, este texto foi apresentado em conferência ao IFCH/UNICAMP em abril de 1992. - Tradução da Profa. Nádia Farage - Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP.

**London School of Economics & Political Science

¹N. Goodman, *Ways of Wordmaking*, Brighton, Harvester Press, 1978, pp. 22 e 19.

surpreendiam, e eu comecei mesmo a predizê-las. Encontrar meu próprio caminho era uma coisa, comunicar e traduzir seus ensinamentos, porém, era outra. Só quando li o trabalho de Nelson Goodman - *Ways of Worldmaking* - fui capaz de entender suficientemente os processos pelos quais o *ruwang* construía conhecimento, de modo a esboçar mapas que o leitor ocidental pudesse seguir. A riqueza da linguagem cantada pela qual o *ruwang* manifestava seu conhecimento tornou-se mais perceptível, ganhando coerência aquilo que eu, por longo tempo, entendi como caos, obscuridade, ambigüidade e confusão.

Na qualidade de reconhecido filósofo da ciência e da linguagem americano - bem conhecido por seu trabalho em questões altamente técnicas, tais como teoria indutiva, condicionais contrafactuais e medidas de simplicidade em sistemas construtivos -, Goodman é uma surpreendente fonte de auxílio para o antropólogo que tenta fazer sentido do pensamento alucinogênico e xamanístico entre povos da floresta tropical. No entanto, em seu último trabalho, exemplificado por dois de seus livros - *Languages of Art* (1968) e *Ways of Worldmaking* (1978)-, seu interesse por estrutura o levou a cruzar as fronteiras entre arte e ciência, e olhar para os processos criativos seguidos por ambas em suas respectivas construções de mundo. É de importância crucial para a antropologia o fato de que Goodman aceita, de modo igualitário, a realidade de uma multiplicidade de conhecimentos ou "versões de mundo". A respeito de seu próprio argumento, diz ele: "o movimento é de uma verdade única e de um mundo fixo e dado para uma diversidade de versões certas, conflitantes mesmo, ou mundos em construção".³

A posição de Goodman é de que a diferença entre ciência e arte não é o que julgamentos ocidentais correntes fazem crer,

³ *Idem, ibidem*, p. X.

em que a arte é vista como forma enfraquecida de conhecimento, ou não conhecimento, em relação à ciência, com base em que a arte manifesta "falta de eficácia cognitiva", "ênfase no emotivo", "padrões inexatos" e "relaxamento de rigor".⁴ Ele observa que é, com efeito, difícil precisar diferenças relevantes entre os dois conhecimentos em tais bases comumente aceitas.⁵ Resumindo brevemente a perspectiva de Goodman sobre o lugar da arte *vis-à-vis* a ciência: uma vez que são infundadas as bases da hierarquia do conhecimento pela qual a ciência tradicionalmente define a si e a seu conhecimento como únicos (e superiores), e porque a arte tem um tal efeito em reorganizar o mundo de alguém, a filosofia da arte deveria ser concebida como parte integrante da metafísica e da epistemologia.⁶

Além disso, Goodman vê os conhecimentos contrastantes da ciência e da arte unificados nos processos cognitivos pelos quais o conhecimento em geral é organizado e criado. Em suas palavras:

"Ainda que o produto final da ciência, à diferença daquele da arte, seja uma teoria denotativa, literal, verbal ou matemática, ciência e arte procedem, em grande parte, do mesmo modo em sua investigação e construção".⁷

Em *Ways of Worldmaking*, sua tarefa é deslocar-se de uma preocupação específica com a estrutura de conceitos (baseada

⁴ Cf. N. Goodman, *op. cit.*, p. 5, e *Languages of Art: an Approach a Theory of Symbols*, Nova York, Ed. Bobbs Merrill, 1968, p. 262.

⁵ Cf. N. Goodman, *Languages of Art: an Approach to a Theory of Symbols*, *op. cit.*, p. 249.

⁶ Cf. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, *op. cit.*, pp. 102-106.

⁷ *Ibidem*, p. 107.

na filosofia da ciência) para uma preocupação mais ampla com a estrutura de diversos sistemas de símbolos nas ciências, filosofia, artes, percepção e discurso cotidiano.

Um argumento que avançarei neste artigo é o de que os processos de construção de mundo (para substituir minha metáfora inicial de elaboração de mapas pela metáfora de Goodman) observados no Ocidente e na floresta são bastante semelhantes. O cientista, o artista, o narrador de mitos, o historiador e o xamã-curador estão "fazendo, em larga medida, a mesma coisa" em sua construção de versões de mundos. Porém, enquanto os processos de pensamento na construção de mundos são, de várias maneiras, similares, os fatos de que são feitos estes mundos diferem em muito. Por exemplo, na floresta, uma versão do mundo pode envolver raivosos deuses criadores e riachos translúcidos de loucura, mais do que campos de força ou átomos e moléculas.

Goodman é um relativista, mas um relativista que reconhece limites. Descartando qualquer associação seja com o racionalismo, o empiricismo, o materialismo, o idealismo, o dualismo, o essencialismo, o existencialismo, o mecanicismo e o vitalismo, o misticismo ou o cientificismo, ele sustenta ser sua posição um relativismo radical, mas rigorosamente disciplinado, que resulta em algo aparentado ao irrealismo.⁸ Mas, longe de ser um hermenêuta "soft", ele é um filósofo da ciência "hard-headed", técnico acerca dos modos pelos quais versões de mundos são construídas - sua unidade -, bem como acerca dos modos pelos quais elas diferem. Nesta linha, aceitar outras versões de mundo além da física não implica em relaxamento de rigor,

"mas um reconhecimento de que padrões diferentes daqueles aplicados na ciência são apropriados para

⁸ Cf. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, *op.*, *cit.* p. X.

apreender o que é expresso em versões perceptuais, pictóricas ou literárias".⁹

Goodman fornece assim uma resposta tentativa à questão de como a estética difere da ciência, e de como lhe é similar, e sugere vários sintomas que tendem a ser indicativos de simbolização em estética ainda que não a distingam em absoluto. Há também muito de sobreposição porque ambas, ciência e arte, fazem, por exemplo, uso análogo de metáfora. Seu ponto de vista é o de que, embora os padrões de avaliação em arte sejam diferentes daqueles em ciência - porque a arte difere nos tipos de símbolos predominantemente utilizados -, estes padrões não são menos precisos do que aqueles aplicáveis em ciência. Vale listar alguns dos sintomas de simbolização estética, desde que são de interesse para o antropólogo: 1) densidade semântica, em que símbolos são fornecidos para coisas distintas em certos aspectos pelas diferenças mais sutis; 2) relativa exaustividade, onde, comparativamente, muitos aspectos de um símbolo são significativos; 3) exemplificação, onde um símbolo simboliza prestando-se de amostra de propriedades que possui, literal ou metaforicamente, e 4) referência múltipla e complexa, onde um símbolo performa muitas funções referenciais integradas e interativas.¹⁰ No julgamento de padrões de aceitabilidade para as palavras e construção da linguagem cantada Piaroa os últimos três itens - relativa exaustividade, exemplificação e referência múltipla e complexa - são todos importantes. Por razões de espaço, concentrar-me-ei adiante apenas na referência múltipla e complexa.

Permitam-me esclarecer minha própria posição. Não é minha intenção colocar o conhecimento do especialista religioso Piaroa ao lado da arte, nem ao da ciência; porque, embora muito do de-

⁹ *Idem, ibidem*, p. 5.

¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 67-68.

bate antropológico tenha sido dedicado a esta questão (o primitivo como poeta ou cientista), a resposta, em si mesma, não é importante. Precisamos de novos meios - quanto mais técnicos, melhor - que permitam compreender processos de criação de conhecimentos, em geral e em sua multiplicidade. Não é certamente novo falar da poesia envolvida na elaboração de mitos, nem da teoria abstrata em explicações cosmológicas. Não é igualmente minha preocupação explorar o rigor ou exatidão relativos dos modos de pensamento estético e científico. Desejo antes notar que Goodman forneceu ao antropólogo a possibilidade de abordar velhas questões sob nova compreensão e técnicas precisas para explorá-las. Em muitas das discussões anteriores acerca da poesia do construtor de mito os resultados foram colocados firmemente do lado oposto do conhecimento, e dentro de tais esquemas, estruturalista ou outro, "o xamã como construtor de mundo", um criador de conhecimento, seria uma noção insustentável. Tal não se dá na perspectiva de Goodman quanto aos processos cognitivos envolvidos na criação de conhecimento, porque, dada sua visão, algo singular, de "verdade" (veja adiante), ele aceita a realidade de uma pluralidade de conhecimentos.¹¹ Os meios concretos que o autor nos dá para analisar os padrões do conhecimento e de sua criação são exigentes, e deveriam ser vistos como complementares - e não substitutivos - àqueles do estruturalismo, hermenêutica, e quaisquer outras técnicas e critérios que possam nos chegar às mãos, permitindo aumentar nossa capacidade de apren-

¹¹ Veja-se ainda o trabalho da escola nórdica da "filosofia da prática" tal como, por exemplo, os trabalhos de Jacob Meloe, "The agent and his world", e "Theaitetos' wagon" in G. Skirbekk (org.), *Praxeology: an Anthology*, Bergen, Universitetsforlaget, 1983. Como Goodman, estes filósofos igualmente falam de "muitos mundos". Porém, sua ênfase não é tanto nos processos formais de cognição, quanto no efeito de nossas atividades no mundo sobre a criação de nossos conceitos a seu respeito.

der o que ambos, nós e "o outro", partilhámos na construção e reconstrução de nossas respectivas versões de mundos. Somente através do exame sistemático da produção de conhecimentos, deles e nosso, poderemos então começar a desvelar diferenças entre estes conhecimentos.

Versões de mundos e justeza de adequação

Muito de nosso discurso em antropologia acerca do simbolismo centrou-se sobre o problema da relação entre palavras e realidade. Como diz Sperber,¹² em campo nós antropólogos sabemos quando estamos diante de um "símbolo": uma afirmação é irracional ("meu sogro é uma sucurijú"); não se adequa ao mundo; é contraditória. A afirmação não tem "valor de verdade", e, assim, não se adequa à nossa "teoria do significado vericondicional".¹³ Nós assumimos um mundo real, objetivamente dado, e quando as afirmações de nossos informantes contradizem esta noção do mundo, vemos confusão em nossos dados, que pode ser satisfatoriamente explicada como uma forma peculiar de

¹² Cf. D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 4.

¹³ Veja-se a discussão inspirada de C. Taylor em *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 10, sobre a inadequação de uma teoria do significado vericondicional na tarefa de traduzir uma linguagem muito estranha à nossa própria linguagem. Basicamente seu argumento é o de que a teoria do significado vericondicional dá primazia ao literal ou ao representativo, enquanto, em verdade, linguagem é, pelo menos, igualmente social, invocativa, constitutiva, expressiva, etc. Veja-se também M. Hesse "The cognitive claims of metaphor", in J.P. van Noppen (org.), *Metaphor and Religion*, Theolinguistics, 2, Bruxelas, 1984, que sustenta que toda linguagem é metafórica.

"processo de pensamento".¹⁴ No máximo, podemos dizer que nossos informantes estão sendo poéticos e ambíguos, apesar de inverídicos, ignorantes ou indiferentes quanto à verdade sobre o mundo. Uma solução prevalente, nesta linha, é a de afirmar que discurso simbólico não pode nunca ser tomado literalmente, porque sua intenção real é expressar chavões metafóricos acerca da estrutura social.

Certo é que a confusão é frequentemente nossa: nós é que assumimos esta imagem de um mundo unificado, único, e não eles. Nós tentamos tratar o(s) mundo(s) inteiro(s) de conhecimento de uma outra cultura como um sistema unitário, como o mito da ciência diz que o mundo (realidade) é, e então nos perguntamos porque "as leis da lógica" não se aplicam. Nós rotulamos "o outro" de obscuro e misterioso em seu processo de pensamento, quando é mais provável que não tenhamos entendido a relação entre sua "simbolização" e seus padrões de conhecimento e de explicação, bem como a relação de tais padrões com questões práticas.

Em *Ways of Worldmaking*, Goodman sustenta que se há um mundo ou muitos, isto depende de nosso modo de falar, e que, para ele, se de fato há um ou diversos mundos não é uma questão relevante, pois o que podemos saber são *versões* de mundos, que se encontram sempre ligadas a quadros de referência. Não se pode dizer o que algo é sem um quadro de referência. Sob um quadro de referência *A*, o mundo tem pontos como intersecções de pares de linhas. Sob um quadro de referência *B*, o

¹⁴ Veja-se a interessante, mas quase incompreensível, solução de Sperber, que diz que "conhecimento simbólico não é nem acerca de categorias semanticamente entendidas, nem acerca do mundo, mas acerca de entradas enciclopédicas de categorias. Este conhecimento não é nem acerca de palavras nem acerca de coisas, mas acerca da memória de palavras e de coisas", in *Rethinking Symbolism*, *op. cit.*, p. 108.

mundo tem linhas traçadas entre pares de pontos. Ou, em outro caso, sob o quadro de referência *A*, a terra dança no papel de Petrouchka, enquanto sob o quadro de referência *B*, a terra permanece imóvel.

O argumento de Goodman é o de que tais quadros de referência pertencem antes a sistemas de descrição, e não ao que é descrito.¹⁵ Cada uma das afirmações acima relaciona o que é descrito a um tal sistema. Nas palavras de Goodman:

"Se eu pergunto acerca do mundo, você pode se oferecer a me contar como ele é, sob um ou mais quadros de referência; mas se eu insisto que você me conte como ele é fora de todos os quadros, o que você pode dizer? Somos confinados a modos de descrição, seja o descrito o que for".¹⁶

Goodman observa que nosso conhecimento e percepções são informados por uma vasta variedade de versões de mundo proveniente das várias ciências, das obras de pintores e de escritores, da execução de sinfonias, e assim por diante. Estas versões de mundo, muitas vezes dramaticamente contrastantes, não são redutíveis uma a outra; todas elas participam do processo de conhecer.¹⁷ Nós fazemos e refazemos mundos descritos de vários modos. Que haja muitas versões de mundo não é questão trivial porque, em sua multiplicidade, elas participam dos processos pelos quais nós conhecemos, percebemos, compreendemos e, portanto, experimentamos "o mundo".¹⁸

¹⁵ Quanto a esse ponto, veja-se também os filósofos da ciência como A. Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1980, e P. Feyerabendem *Against Method*, Londres, New Left Books, 1975.

¹⁶ *Ways of Worldmaking*, *op. cit.*, pp. 2-3.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 22.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 3.

Isto posto, Goodman então sustenta que não há um sólido alicerce de realidade ao qual possamos nos voltar a fim de estimar versões de mundo. Uma vez que a redução de um sistema a outro é rara,

"em qualquer sentido razoavelmente estrito, demandar redutibilidade total e única à física ou qualquer outra versão seria se adiantar a quase todas as outras versões".¹⁹

O principal argumento de Goodman é que "verdade" deve ser concebida como outra coisa que não um correspondente de um mundo já pronto:²⁰ uma afirmação é verdadeira, e a descrição ou representação é certa, para o mundo que lhe cabe.²¹

Padrões de julgamento atendem mais a perspectivas de justeza de adequação do que a noções de verdade, sendo a verdade, em si mesma, apenas um aspecto da justeza da adequação de tipos particulares de versões de mundo ditas "científicas". A verdade pertence somente ao que é dito, e ao que é dito literalmente (veja-se, porém, minha discussão sobre o naturalismo subjacente ao pensamento de Goodman), enquanto pinturas e sistemas de categorias não têm valor de verdade;²² mundos, no entanto, podem ser igualmente feitos por meio de metáfora, por meio do que é exemplificado e expresso. Eis porque Goodman defende que é melhor falar em geral de versões certas ou erradas, antes que verdadeiras ou falsas, e porque ele subsume verdade à noção mais geral de justeza de adequação à versão de mundo:²³ a ver-

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 5.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 94.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 132.

²² *Idem, ibidem*, pp. 18-19 e 127-132.

²³ Veja-se *op. cit.*, pp. 126 ss.

dade de afirmações e a justeza de descrições, representações, expressões, exemplificações, estilo e ritmo são primeiramente uma questão de adequação. Para a tarefa de conhecer e compreender há toda sorte de adequação para além de - e frequentemente mais poderosas do que - a aquisição de crenças verdadeiras: por exemplo, adequação à autoridade e a modos de organização.

Porém, negar a noção de um mundo objetivamente real, para Goodman, não autoriza aceitar um relativismo descontrolado, alheio a tudo, em que "qualquer coisa vai". Ao contrário, padrões e tipos de rigor e de limite estão vinculados à versão de mundo ou quadro de referência, como apropriadamente ilustram os exemplos acima, a terra dançando e a terra permanecendo imóvel. O autor enfatiza que nós *podemos* distinguir entre versões "certas" e "erradas", porque cada mundo construído não é tão legítimo quanto qualquer outro: em um quadro de referência particular, um pode estar certo e o outro errado.

Por outro lado, *Ways of Worldmaking* versa, em larga medida, acerca de processos criativos observados na construção de versões de mundo certas que cruzam as ciências e as artes. Mundos, afirma Goodman, são sempre construídos a partir de outros mundos previamente à mão. Nesse sentido, Goodman está sobretudo preocupado com a relação entre mundos. Um processo de construção de mundo consiste em "composição" e "decomposição",²⁴ porque muito da construção de mundo envolve juntar e separar: a seleção de itens em um mundo pode levar à criação de um novo, em que diferentes "istos" se tornam os mesmos "aquilos"; eventos temporalmente díspares podem ser conciliados sob um nome apropriado, ou identificados como compondo "um objeto" ou "uma pessoa" (isto é especialmente pertinente para a identificação de eventos e pessoas em material

²⁴ *Idem, ibidem*, pp. 8 ss.

"mítico"). Em outras palavras, identidade ou constância em um mundo é sempre identidade com relação ao que é naquele mundo, em sua organização particular. Mundos contrastantes podem igualmente ser criados através de processos de ponderação, de variações em ordenamento, de supressão ou suplementação, bem como de deformação.²⁵ No retratar, a ponderação visual de aspectos como volume, linha, posição ou luz pode-se alterar, e, assim, retratos antigos podem ser considerados estranhamente pervertidos, enquanto os recentes parecem deliciosamente "corretos". Propósitos conflitantes podem criar nuances irreconciliáveis, e portanto, mundos contrastantes. Ordenamentos de diferentes tipos perpassam a percepção e a cognição prática. Por exemplo, a natureza das formas varia sob diferentes geometrias, assim como os padrões percebidos variam sob estes diferentes ordenamentos. Em contrapartida, o artista que produz uma representação espacial, que olhos ocidentais contemporâneos aceitarão como confiável, deve desafiar as "leis da geometria".²⁶ O cientista despreza (suprime) ou depura a maior parte das entidades e eventos do mundo das coisas cotidianas, ao mesmo tempo em que preenche as curvas apenas insinuadas por dados escassos.²⁷ O físico pode suavizar a mais simples e tosca curva, enquanto o caricaturista pode exagerar sua irregularidade.

Por meio da discussão de Goodman destes vários processos de construção de mundo, eu comecei a compreender a construção de mundo do *ruwang* Piaroa. O *ruwang* era o líder Piaroa²⁸ e, como tal, era seu especialista acerca do que o univer-

²⁵ *Idem, ibidem*, pp. 10 ss.

²⁶ Cf. N. Goodman, *Languages of Art: an Approach to a Theory of Symbols*, *op. cit.*, p. 16.

²⁷ Cf. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, *op. cit.*, p. 15.

²⁸ Veja-se, acerca de seu papel político, Overing Kaplan, *The Piaroa: a People of the Orinoco Basin*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

so é (e era) e acerca de como os seres no universo, passado e presente, afetam diariamente o mundo cotidiano da vida da comunidade. Ele expressava e usava seu conhecimento da complexidade histórica do universo por meio de um processo que envolve a criação e descrição de versões de mundo. Tal criação de versões de mundo consistia, por exemplo, no processo incessante de sua linguagem cantada. Lévi-Strauss fala²⁹ da "ilimitada capacidade de extensão" no pensamento primitivo; Goodman diria que boa ciência depende igualmente de tais habilidades.

As múltiplas versões que os *ruwatu* (plural) me apresentavam pareciam, à primeira vista, altamente conflitantes. E assim o eram, mas a questão é que eles estavam incessantemente construindo mundos a partir de outros mundos, passados e presentes, através de processos similares àqueles descritos por Goodman. O *ruwang*, ao conduzir uma cura e construir, para tanto, uma versão de mundo - como o cientista ou artista construindo uma teoria ou o artista pintando uma tela com outras teorias ou pinturas em mente - suprimia ou acrescentava itens, ponderava diferencialmente os mesmos itens, remodelava e transferia metaforicamente; ele organizava e reorganizava, atendendo a necessidades tanto práticas quanto teóricas. Alguns aspectos dos processos pelos quais ele construía mundos serão discutidos adiante.

Três aspectos do argumento de Goodman em *Ways of Worldmaking* me levaram a começar a entender as descrições e afirmações do *ruwang* Piaroa. Enfatizados por Goodman, foram eles: primeiro, que versões de mundos múltiplas e conflitantes podem legitimamente co-existir; segundo, que mundos são sempre construídos de outros mundos previamente disponíveis; e, terceiro, que são similares em natureza os processos pelos quais eles são criados.

²⁹ Cf. *The Savage Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1966, p. 217.

O ruwang como especialista nas relações entre o "tempo de hoje" e o "tempo de antes"

Na cosmologia Piaroa, tempo e espaço estavam divididos em dois grandes períodos: o "tempo de antes" dos deuses criadores e "tempo de hoje", que sobreveio à ruptura de tempo e espaço no período de criação cosmogônica.³⁰ O nome "tempo de antes" (*to'pu*) literalmente significa "antes" e não "passado", e seres do tempo mítico eram descritos como "gente de antes", não como "antepassados". *To'pu* refere-se ao tempo e à organização das coisas antes da ruptura, embora os Piaroa pudessem também querer dizer "o período da história antes do tempo" ou "antes da sequencialidade": ações míticas possuíam seu próprio tempo verbal mítico a separá-las definitivamente das ações do "tempo de hoje" que, à diferença da ação mítica, podiam-se distinguir entre passado distante ou próximo, presente e futuro.

O "tempo de antes" certamente teve seus elementos de sequencialidade: foi um período de rápido desenvolvimento tecnológico, quando foram criados os meios para utilizar os recursos da terra - o cultivo, a caça, a pesca, a culinária. Devido ao fato de que as forças transformacionais que permitiram esta criação eram altamente venenosas,³¹ foi também um período caracterizado por violenta competição sobre a propriedade da nova tecnologia e dos novos recursos de que esta se utilizava. À medida em

³⁰ Harris, em *Between Myth and History*. Malinowski Memorial Lecture, London School of Economics, 1987, usou o termo "ruptura" para descrever uma disjunção análoga na cosmogonia dos povos andinos. O termo apropriadamente captura a separação do "tempo de hoje" do "tempo de criação" em muitas histórias indígenas.

³¹ Cf. J. Overing, "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible God", in D. Parkin (org.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1985.

que as forças transformacionais para a criação envenenavam, mais e mais, as intenções e desejos daqueles que as recebiam, os deuses criadores começaram a assassinar e canibalizar pela propriedade de forças ainda mais poderosas para a transformação de recursos da terra, e pelo controle de domínios por si mesmos: todas as relações se tornaram relações de predador e presa. Até os Piaroa, pelo fim do "tempo de antes", foram dominados pela cobiça, e cada comunidade (seus membros transformados em onças predadoras), veio a se envolver em batalhas canibalísticas contra comunidades competidoras. O período sanguinário da história do "tempo de antes" findou quando todas as forças transformacionais para a criação foram atiradas deste mundo terreno para um novo e seguro lar no espaço celestial: no "tempo de hoje" estes poderes especiais foram alojados dentro de caixas de cristal possuídas pelos etéreas e benevolentes deuses Tianawa.

Com a ruptura do tempo e do espaço do "tempo de antes" da história da criação, o universo tornou-se descontínuo e, como resultado, o poder tornou-se disperso pelo universo, e individualizado. O processo que lançou da terra as forças destrutivas da criação igualmente dividiu em domicílios distintos, separados por camadas de espaço e céus, cada tipo de ser que, em dias passados, habitava um mesmo plano espacial e que podia livremente interagir e trocar poderes. Especiação igualmente teve lugar: seres que um dia puderam acasalar, não mais podiam fazê-lo; animais, peixes e plantas, originalmente humanos em forma, receberam sua forma atual. Muitos outros seres do "tempo de antes" transformaram-se nos benevolentes deuses Tianawa, movendo-se do espaço terreno para sua morada celestial de hoje, para viver uma pura e solitária "vida de pensamentos" atrás da bruma das cachoeiras.

Apenas os Piaroa (e talvez outros humanos atuais), após o fim do tempo de criação, foram capazes de viver em grupos e

levar uma vida social; porque somente os humanos do tempo pós-criação foram capazes de adquirir e usar, embora em quantidade limitada, a capacidade para transformar recursos da terra.³² Todos os outros seres haviam perdido sua capacidade humana para a socialidade e para a transformação de recursos da terra para seu uso. Por estes motivos, os Piaroa receberam a mortalidade: no "tempo de hoje" eles sofriam doença e morte, porque muitos dos seres que, ao fim do "tempo de antes", perderam suas capacidades voltaram-se à vingança contra os Piaroa por esta perda.

Era a tarefa do *ruwang* lidar com todas as forças perigosas de mundos que cotidianamente ameaçavam a existência de sua comunidade e de seus membros. Como um "homem de pensamentos" (*tu'eparing*), ele era o guerreiro da comunidade. Para ser eficaz como um guerreiro, ele precisava obter conhecimento e experiência do cosmos, o mais que fosse capaz, trabalho que ele realizava através de seus poderes de visão e de movimento. Por meio de vôos de seu "mestre de pensamentos", um homúnculo que habitava seus olhos, o *ruwang* ia da comunidade em que vivia às terras dos deuses sob as cachoeiras no topo das montanhas, que eram sua morada no céu; ele visitava a morada dos pais primordiais de animais sob a terra; ele voava para lugares do "tempo de antes" onde os elementos sobre a terra, e a capacidade de utilizá-los, foram primeiramente criados.

Os Piaroa diziam que o *ruwang* possuía "*umariana t'opu tsu*", a magia para transitar no "tempo de antes". Por seu trabalho de voar para outros lugares e tempos, por que neles vagueava e via, ele adquiria o conhecimento destas terras estranhas, perigosas, e dos agentes poderosos que nelas habitavam, e podia então usar de armas contra eles. Era capaz, por seu conheci-

³² Cf. J. Overing, "Lessons in wizardry : personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society", in I. Lewis & G. Jahoda (orgs.), *Acquiring Culture*, Londres, Ed. Croom Helm, 1988.

mento, de lidar com as relações de poder, muitas vezes destrutivas e predatórias, entre aqueles agentes e sua comunidade. Um propósito principal do canto do *ruwang*, que durava até oito horas noite adentro, era neutralizar a vingança dos seres imortais que viviam fora do "céu dos domesticados", a fronteira que separava os Piaroa de outros domínios.

Os *ruwatu* diziam que as palavras de seus cantos, bem como as forças para curar doenças, foram dadas ao *ruwang* pelos deuses celestiais Tianawa, que, no tempo atual, possuíam as caixas de cristal que continham as capacidades transformacionais e o conhecimento. Ao mesmo tempo diziam que muito das descrições de eventos era a experimentação do *ruwang* durante seus vôos para outros mundos de ambos "tempo de antes" e presente - porque só então ele podia ver e entender as forças que contribuíam para qualquer doença específica, e, portanto, era capaz de descrevê-las. As palavras do canto tinham força para curar: nas palavras, e através delas, o *ruwang* compelia seres de outros domínios a entrar no paciente a fim de travar uma batalha canibalística com os seres causadores da doença que estavam, por sua vez, engajados em comer sua vítima Piaroa, o que vem novamente atestar a relação predador/presa tipicamente estabelecida entre o domínio humano e outros domínios.³³

Foi a partir destes longos cantos que eu aprendi a história do cosmos, tal como os *ruwatu* a entendiam, e os elementos de que se compunha; com efeito, foi sempre através de longas sessões de recitações cantadas, e de sua exegese, que eles contaram acerca de seu conhecimento e de sua atividade. Fiquei, por longo tempo, confusa pelo que via como tolerância de cada *ruwang* para com a ambigüidade, a contradição, a obscuridade e o mistério

³³ Cf. J. Overing, "Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society", in *J. Soc. Américain*, nº 72, 1986.

nesta história: muito, pelas nossas noções de tempo, história e lógica, era totalmente incoerente.

O "problema" da obscuridade, do mistério, da contradição e o incoerente

Os detalhes das aventuras e desaventuras do "tempo de antes" pertenciam ao domínio do conhecimento e experiência dos *ruwatu*, e eram estes detalhes que freqüentemente me desconcertavam. O desdém dispensado pelo *ruwang* ao tempo e à identidade era tão extremo que ambos pareciam desalentadoramente misturados em sua história. Havia um desenvolvimento paralelo do tempo da criação: personagens estabeleceram relações, casaram e lutaram. Ou, nas palavras de Lévi-Strauss,³⁴ o tempo durante o período de criação tinha uma tendência "irreversível", bem como uma "reversível".³⁵ Esta última tendência estava bem evidente, porque era sempre o caso de que seres, ao princípio do "tempo de antes", fossem descritos em transformações, relações e eventos que poderiam apenas ter ocorrido mais tarde em sua história: animais obtiveram sua forma somente ao fim do tempo de criação, porém em uma dada história da "origem da noite", um evento do distante "tempo de antes", um deus estava também criando animais, concedendo-lhes sua forma animal; a vingança da doença também foi concedida aos animais pelos deuses criadores muito antes de que os animais fossem criados, e assim por diante.

³⁴ *Op. cit.*, p. 237.

³⁵ Veja-se também, sobre a cosmogonia Achuar, P. Descola, *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Fondation Singer-Polignac, 1976.

Fato ainda mais perturbador, os seres durante o "tempo de antes" muitas vezes assumiam as características, qualidades e relações que eram parte de sua transformação do "tempo de hoje", e vice-versa. No canto de cura contra a paralisia, o *ruwang* descrevia a doença como as "tangas" do queixada e do tatu cobrindo e se entrelaçando aos ossos da vítima. Mas os animais, que no "tempo de hoje" davam doenças aos Piaroa, não usavam tangas, embora as tenham certamente usado durante o "tempo de antes", quando eram gente que não lançava doenças. Tal embaralhamento de identidades do "tempo de antes" e do "tempo de hoje" era um aspecto recorrente das descrições do *ruwang* e de sua explicação das coisas; parecia que a noção lévi-bruhliana do desrespeito pela lógica e pela racionalidade por parte do "primitivo" poderia fornecer a resposta, e que a noção lévi-straussiana de "pensamento analógico" falhara o alvo.

Tomando apenas a linguagem cantada como evidência, seria tentador atribuir as ambigüidades de identidade aos mistérios da metáfora xamanística, e deixar assim a questão. Fazê-lo, entretanto, teria sido um erro, foi o que a conversa cotidiana tornou claro. Incerteza acerca de identidade era um quebra-cabeças ontológico cotidiano para os Piaroa, motivo para infundáveis discussões. Assim, a conversa cotidiana de leigos poderia ser tão confusa para o antropólogo incauto quanto as complicadas "metáforas" e ambigüidades de identidade apresentadas pelo *ruwang*. Mas tais "problemas" de identidade nestas conversas do dia a dia não eram decerto relativos à "metáfora", porque aqui os Piaroa estavam obviamente preocupados com identidade factual: "o queixada é um humano ou um vegetal?"; "a onça é um animal, um feiticeiro ou um deus do "tempo de antes"?"; "aquela borboleta ou aquele morcego são feiticeiros de uma comunidade estrangeira?". Entendiam que, se interpretassem errado, as conseqüências literais poderiam ser horríveis - o indivíduo

poderia ficar sujeito ao ataque de um predador. O *ruwang* era aquele capaz de esclarecer tais mistérios de identidade: era quem transformava carne de queixada, de fato carne humana, em uma segura comida vegetal; era quem poderia ver o feiticeiro em roupagem de morcego, e contra ele lutar efetivamente.

Ora sustento que uma abordagem "Goodman", onde vemos o *ruwang* como um construtor de mundo, oferece uma via muito mais poderosa à compreensão. Por esta via, podemos começar a perceber que nossos problemas antropológicos com metáfora e lógica provavelmente se devem ao fato de que damos pouca atenção a detalhes de ontologias ou versões do mundo estranhas.³⁶ Em outras palavras, nosso problema de comunicação com o *ruwang* não ocorre por que seu pensamento é "o pensamento poético em atividade, criando obscuridade", mas se deve, em larga medida, à diferença em princípios metafísicos básicos (premissas sobre o que o mundo é) que nós e ele assumimos. Este é um velho *insight* antropológico, mas a profundidade de tais diferenças - acerca do que o mundo, a identidade e o processo

³⁶ Veja-se B. Barnes & D. Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge, e I. Hacking, Language, Truth and Reason", in M. Hollis & S. Lukes (orgs.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1982, onde estes autores falam dos efeitos de premissas sobre o pensamento, ou, nos termos de Hacking, sobre "estilos de pensamento". Veja-se também J. Overing, "Translation as a Creative process: the Power of a Name", in L. Holy (org.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1986, onde eu desenvolvo o argumento de que nossos problemas de tradução são muitas vezes devidos ao conhecimento insuficiente da metafísica do "outro". Veja-se também, sobre este tópico, M. Hobart, "Anthropos through the Looking-glass: or how to Teach the balinese to Bark", in J. Overing (org.), *Reason and Morality*, Londres, Ed. Tavistock, 1985, A. Salmond, "Maori Epistemology", in J. Overing (org.), *Reason and Morality*, cit., e J. Overing, "Introduction" e "Today I Shall Call Him 'Mummy': Multiple Worlds and Classificatory Confusion", in J. Overing (org.), *Reason and Morality*, cit.

histórico são - não foi, no entanto, devidamente apreciada. Descartar tal diferença com base na irracionalidade por parte do "outro", ou não ver as soluções do *ruwang* senão como ilustrações de um processo de pensamento inconsciente, racional e universal (apesar de sua obscuridade) - as duas abordagens que Sperber considera predominantes em antropologia - vai contra uma compreensão "Goodman". A abordagem de Goodman, em contrapartida, nos permite compreender as soluções do *ruwang* como bons exemplos de ordem e de conhecimento, adequados a uma metafísica muito diferente da nossa.

Mais adiante discutirei especificamente alguns dos modos pelos quais os *insights* de Goodman em construção de mundo me permitiram entender melhor os modos de ordenamento típicos das descrições xamanísticas de mundos, inclusive o tempo nestes mundos e relações temporais entre eles.

O processo xamanístico de construção de mundo

Quando parei de tentar entender o discurso xamanístico como se este fosse acerca de um universo único, objetivamente dado, dentro do qual todas as partes deveriam se ajustar e formar um todo coerente, eu pude então seguir os passos de Goodman e focalizar o *processo* de construção de mundo em que os *ruwatu* estavam envolvidos. Nos termos de Goodman, eu desisti de minha "busca fútil pelo mundo aborígine".³⁷ O *ruwang* Piaroa era capaz de exercer sua atividade - curar, tornar fértil a terra, proteger sua comunidade - porque ele estava igualmente empenhado na construção de mundo, em separar e juntar versões disponíveis, por exemplo, os mundos do "tempo de antes" e do "tempo de

³⁷ N. Goodman, *Ways of Wordmaking*, cit., p. 100.

hoje". Seria um equívoco buscar, em tal construção de mundo, um alicerce de realidade.

Uma vez entendido que a qualidade moral de uma relação ou a intencionalidade de uma ação - por exemplo, traição - era frequentemente uma questão mais importante para o *ruwang* do que, digamos, um princípio de sequencialidade, muitas das mais difíceis anomalias de identidade em seu canto tornaram-se compreensíveis. Identidade, para o *ruwang*, o que algo ou alguém era, muitas vezes dependia não de ligações sequenciais, como tende a ser o caso para nós, mas do que aquele algo ou alguém era moralmente, dentro de um mundo tal como organizado durante um evento particular.

Algumas vezes o *ruwang* era intencionalmente ambíguo acerca de identidade a fim de expressar uma questão moral, como, por exemplo, o canto que continha a origem da fertilidade da roça, em que ele fundia as identidades de Cheheru - a andarilha promíscua, irmã de um deus criador, Wahari, durante o "tempo de antes" - e de Cheheru, a deusa etérea e moralmente pura do "tempo de hoje". Nesta história, Cheheru foi nomeada não como Cheheru, mas como uma mulher chamada "Kwawaworahu".³⁸ Ela foi também referida como "a esposa de Wahari", e não como sua irmã. Mas a esposa de Wahari era chamada "Kwawanyamu"³⁹, foi ela quem primeiro concedeu o dom do cultivo a Wahari. Há, no entanto, ampla evidência, por demais para detalhar aqui, de que a pessoa não era ela, mas (sobretudo) Cheheru.

³⁸ Traduzindo literalmente: kwawa = alimento; Wora = durante o "tempo de hoje", um instrumento musical que, ao "tempo de antes", era um bonito homem com quem Cheheru queria namorar; hu = sufixo feminino.

³⁹ Novamente, em tradução literal: kwawa = alimento; myamu = milho; hu = sufixo feminino.

Conforme o princípio de Goodman⁴⁰ de que na construção de mundos "diferentes istos podem ser os mesmos aquilo", o *ruwang* fundia, na pessoa de Kwawaworahu, aspectos da relação de ambas, Cheheru e Kwawanyamu, com Wahari, e suprimia muitos outros. Ao fazê-lo, ele criava tensão adicional, combinando trechos do "tempo de antes" e do "tempo de hoje" da existência de Cheheru. Cheheru, como a promíscua, incestuosa irmã de Wahari, confronta o papel mais apropriado e industrioso de "Kwawaworahu", "senhora da fertilidade" e trabalhadora diligente neste conto. Nesse sentido, apesar da estória se passar durante o tempo de criação, Cheheru revestiu-se dos atributos de sua futura transformação, que vinham se harmonizar com sua responsabilidade do "tempo de hoje" de "regular a terra", e com seu papel de "ruwahu de todas as plantas comestíveis no mundo". Como a esposa adúltera e irmã irresponsável do "tempo de antes", como "a mãe dos macacos e do perfume", suas qualidades morais teriam sido inapropriadas para o papel de "Kwawaworahu", enquanto aquelas de Cheheru, a deusa Tianawa, perfaziam uma justa adequação.

Como enfatiza Goodman,⁴⁰ nenhum tipo de redutibilidade pode prestar-se a todos os propósitos, e justeza em categorização certamente depende do propósito em pauta. Na estória de Cheheru (aliás, "Kwawaworahu"), o mundo construído era coerente, da perspectiva das qualidades morais e atributos pessoais; da perspectiva da seqüencialidade, não o era.

Por uma questão de espaço, nos é vedado fornecer mais exemplos das inflexões de tempo feitas pelos *ruwatu* nas descrições da linguagem cantada, mas é importante mencionar o entendimento particular que os Piaroa tinham da relação entre co-

⁴⁰ Cf. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, cit., p. 8.

⁴¹ *Ibidem*, p. 5.

nhecimento e experimentação do tempo e do espaço. De seu ponto de vista, a experimentação do tempo e do espaço variava na medida do conhecimento: os seres poderosos do "tempo de antes" poderiam fazer o que quisessem com eventos passados e futuros, poderiam misturá-los ao seu bel-prazer, e mesmo inventá-los para o "tempo de hoje". Eles possuíam estes poderes para trans-espacialidade e trans-temporalidade porque possuíam conhecimento suficiente da origem das coisas, bem como de seu próprio futuro. Quando, sob a terra, Wahari, o deus criador dos Piaroa, primeiro recebeu conhecimento dos alucinógenos de seu poderoso mentor, a quimérica anta/sucuriju, ele viu todo seu futuro: seu casamento, suas relações e batalhas; suas futuras criaturas, as transformações e o sofrimento delas. Ele também viu o futuro do "tempo de hoje". Por isso, ele foi capaz de jogar no "tempo de antes" com os fios desta história. Era ainda o conhecimento, não obstante menor, do *ruwang* que lhe permitia viajar entre os deuses criadores e testemunhar suas transgressões de tempo. Suas palavras e descrições, que misturavam tempos, não contradiziam, portanto, o "tempo de antes" e suas possibilidades de inflexão.

Porém, a singularidade e o poder das versões desta história por parte de um *ruwang* eram reconhecidas pelos Piaroa. Aqui, podemos nos voltar ao interesse de Goodman por padrões de aceitabilidade e julgamento da justeza de adequação em versões do mundo fora do domínio científico. Goodman alerta que, com relação ao conhecimento estético, nós deveríamos evitar confundir seus sintomas simbólicos com "mistério" e "obscuridade", sugerindo que, ao contrário, o símbolo em criações estéticas está satisfazendo à demanda insaciável por precisão absoluta.⁴² Desejo

⁴² Cf. *idem, ibidem*, pp. 67-68 e N. Goodman, *Languages of Art: an Approach to a Theory of Symbols*, cit., p. 153.

frisar que o conhecimento xamanístico Piaroa igualmente visava precisão, e não obscuridade. No que segue, darei alguns exemplos da função simbólica de referência múltipla e complexa, aspecto crítico e constante da criação do *ruwang* de versões de mundo. Dado que esta função desempenhava tão larga parte no trabalho de curar e proteger e portanto, no respectivo renome e status de cada um dos *ruwatu*, padrões que distinguissem entre versões certas e erradas eram muito debatidos por estes especialistas do conhecimento.

"Fala de antes" e história: padrões de aceitabilidade e de julgamento

As palavras da linguagem cantada eram qualificadas pelos Piaroa como "fala de antes" (*t'opuku wene*), em oposição à "fala recente" (*hareu wene*) ou linguagem corrente, e o grande *ruwang* era dono de poderosa "fala de antes". Tais palavras poderosas da "fala de antes" eram consideradas *verdadeiras*, enquanto aquelas da linguagem corrente não o eram necessariamente. O engenhoso jogo de palavras da conversa cotidiana, para o qual os Piaroa tinham grande talento, e eram encorajados a desenvolver desde crianças, era considerado "falso".⁴³ Devotava-se grande respeito àqueles que utilizavam a "fala de antes" frequentemente e bem, e, à medida em que homens e mulheres ficavam mais velhos, usavam algumas vezes a "fala de antes" na conversa cotidiana. O uso de tais palavras contava de seu grande conhecimento, que, algumas vezes, ia muito além da compreensão dos mais jovens; estes últimos, por sua vez, referiam-se às afirmações incompreensíveis

⁴³ Cf. J. Overing, "Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusion", *cit.*

da "velha fala", quando utilizada na conversa cotidiana. Um exemplo foi o uso feito por um velho homem da frase "distante Guakamaya enviuvou pessoa vermelha" (*otoaerae tuarekua*) para expressar "vamos ao banho" (*ahe tiahae*): nem o conhecimento dos jovens, nem o desta antropóloga, eram suficientes para apreender a relação entre banhar-se e este trecho de "fala de antes".

O principal padrão utilizado pelos Piaroa para uma "velha fala" apropriada era o da poderosa organização do conhecimento, que possuísse efeito prático nas atividades de curar e proteger. Os Piaroa abertamente reconheciam os elementos constitutivos da cura do *ruwang*: cada cura bem-sucedida era considerada um ato original, e o *ruwang* privilegiado no trabalho de cura era denominado *k'adak'a menye*, ou "aquele que pode curar tudo (através do canto)". *K'adak'a* era a palavra para a raiz primária de uma árvore, usada metaforicamente na linguagem cantada para significar a "primeira idéia de", ou "o primeiro tempo criado". Era igualmente utilizada para afirmar o primeiro de qualquer coisa: o primeiro ser a lançar doença, ou o primeiro a ser morto. Significava a criação de algo.

Cada ocasião de doença exigia sua própria explicação, e portanto sua própria, e única, experiência de história para aceder à cura. Para que cada cura se efetivasse, o *ruwang* tinha que experimentar em suas viagens, e explicar em grande profundidade, as causas determinantes no "tempo de antes" da doença especificamente em pauta; tinha que recriar os motivos por que esta havia sido dada, em particular, àquela vítima do "tempo de hoje". Sua experiência e explicação tinham que abranger as grandes batalhas do "tempo de antes", quando as capacidades transformacionais foram criadas, possuídas, disputadas e roubadas.

As doenças que um Piaroa sofria no "tempo de hoje" tinham sua origem em uma série de atos de traição e soberba

ocorridos no "tempo de antes", usualmente provocados por sentimentos de raiva, cobiça, perfídia ou arrogância. Ouvindo esta história, se começava a perceber que, ao se vangloriar de que era o "Senhor das montanhas, dos rios, das corredeiras, do céu, da terra e das cataratas", o deus criador dos Piaroa não trouxe qualquer bem à humanidade. Sua declaração de direito a uma vida de promiscuidade - "tal como devida a tão grande *ruwang*" - levaram, em parte, a ser a condição humana uma condição que incluía a experiência do mal e da loucura⁴⁴ (veja-se Overing 1985a).

Como mencionado acima, muitos seres, ao encerrar-se o "tempo de antes", perderam suas capacidades transformacionais para a caça, a pesca e o cultivo; estes mesmos seres então penetraram no "tempo de hoje" para vingar esta perda, lançando doenças aos humanos. Em um canto para curar doença de pele, o *ruwang* explorou os artefatos culturais e o conhecimento perdidos pelos animais aquáticos, listando as doenças que especificamente tomaram seu lugar. Tais doenças eram a "perda cultural" do animal, transformada e venenosa, que o animal não sofria, mas, no "tempo de hoje", lançava aos Piaroa em revanche pelas capacidades que havia perdido. Cada aspecto do conhecimento cultural, tais como a capacidade de cultivar e de caçar, cada artefato cultural, tinham sua contrapartida em doença. Cada doença era em parte causada pela violência da cultura do "tempo de antes" dos animais, atacando a vítima no "tempo de hoje". Assim, o fogo, que teve sua origem em rios e era possuído por enormes criaturas aquáticas (em forma humana), tornou-se no "tempo de hoje" a doença que criaturas aquáticas dão aos Piaroa. Quando um Piaroa ganhava uma infecção de pele, parte do processo da doença con-

⁴⁴ Cf. J. Overing, "There is no end of evil: the guilty innocents and their falible God", *cit.*

sistia em ser queimado pelo fogo da criatura aquática que o/a atacava.⁴⁵

Era devido à complexidade histórica do processo de doença que os cantos de cada *ruwang* variavam tanto de um para outro; porque cada canto agregava os fios de relações históricas de diferentes modos. Nesse sentido, denominar um curador bem-sucedido *k'adak'a menye* era reconhecer que tanto o diagnóstico quanto a cura eram atos criativos e, como tais, ocorrências únicas. Os Piaroa concordariam com Goodman em interpretar a aquisição de conhecimento, e o poder daí advindo, como atos de construção de mundo.

O sucesso em criar uma expressão competente e poderosa da "fala de antes" era julgado pelo grau em que, através dela, o *ruwang* capturava a complexidade relevante da história do "tempo de antes", ou, em outros termos, os aspectos significativos da existência histórica de seres em suas relações com outros. Os *ruwatu* podiam ser altamente críticos quanto à organização e à criação da "fala de antes" de outros. Enquanto o canto de um jovem aprendiz era muito fácil de entender, a "fala de antes" mais poderosa parecia, à primeira vista, ser a mais "obscura" e "abstrata", porque um grande *ruwang* podia frequentemente integrar muito da história de um ser através de um trecho multifacetado de "fala de antes", cujo deslindamento tomaria de um a muitos mundos e tempos de história significativa. "Descascar" as complexas palavras do *ruwang* que encapsulavam a história de seres era um processo em que os ouvintes Piaroa constantemente

⁴⁵ Cf. J. Overing, "Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society", *cit.*, para maiores detalhes quanto ao entendimento dos Piaroa do processo de doença.

se empenhavam.⁴⁶ Por este motivo crianças em tenra idade eram encorajadas em trocadilhos; neste exercício adquiriam experiência que mais tarde poderiam utilizar para desvelar a referência múltipla e complexa da "velha fala".

Tomando em consideração o objetivo da referência múltipla e complexa, pode-se entender melhor a descrição "obscura" de paralisia mencionada em uma seção anterior. Paralisia, como "a tanga do queixada embrulhando-se em torno de você", encapsulava a existência do queixada em ambas as formas, a humana passada e a animal presente. Encapsulava igualmente sua relação com humanos, e daí o motivo de sua vingança em paralisia, que era devida às capacidades perdidas por ele e mantidas pelos homens do "tempo de hoje". O queixada humano do "tempo de antes" enviava paralisia aos homens através do animal atual que havia perdido sua capacidade de criar e usar tangas. Assim, o queixada enviava sua "perda cultural", sua doença, como uma tanga na forma que esta teria se ele a usasse no "tempo de hoje" - distorcida, e portanto, aleijando a vítima Piaroa enquanto se embrulhava em torno de seus quadris, forçando-o/a à própria forma do queixada animal atual. Claramente era necessário saber muito da história para começar a entender a linguagem cantada do *ruwang*.

Paralisia como "a tanga do queixada embrulhando-se em torno de você" não era apenas uma metáfora: era uma descrição literal, feita pelo *ruwang*, da doença sofrida. Suas palavras eram uma explicação histórica e, ao mesmo tempo, um dignóstico; seu canto, que podia levar até quatro noites, prosseguia com a cura. Estas foram algumas das palavras do *ruwang* em uma cura para paralisia:

⁴⁶ Conforme A.Hobart (comunicação pessoal), os balineses usam o termo *melut*, "descascar" as palavras, para descrever o processo de desvelar a linguagem sagrada de teatros de sombra, tornando-a assim acessível aos aldeãos.

"Os filhos do deus Tianawa, Muk'a, estão se movendo dentro da água. Eles estão indo ao fundo. Por isso nossos filhos riem. A catarata do deus Tianawa, Anemei, cai na água. A catarata acorda e cai. Os filhos de Muk'a podem comer a tanga. As flores brancas do deus Tianawa, Wirik'a, movem-se dentro da água..."

O *ruwang* estava aqui chamando as forças dos atuais deuses Tianawa para ajudá-lo a combater o poder da "tanga do queixada". As palavras, em si mesmas, tinham eficácia porque, enquanto ele cantava, periodicamente as soprava, com sua força, em recipientes contendo água ou mel; pela manhã, todos os membros de sua comunidade bebiam as palavras, que então agiam neles como um remédio ou profilático. Os filhos de Muk'a literalmente entravam em seus corpos para combater os poderes do queixada e outros deuses do "tempo de antes" que haviam entrado, ou poderiam neles entrar.

Forneço mais dois exemplos de "fala de antes" onde referência múltipla e complexa é evidente: um é somente uma palavra e o segundo, uma série de trocadilhos. Em ambos os casos, o *ruwang* estava criando "simultaneidade" de tempo e espaço através do uso especializado de afixos, a fim de referir, em sua complexidade histórica, a tipos específicos de intervenção que afetam a comunidade humana.

No mito que detalha a criação da suçuarana, Kuemoi (o deus louco e possesso, criador da caça e do cultivo) fez todas as partes deste animal, inclusive sua pelagem, que foi denominada, pelo *ruwang* que cantava, "*aerarinyo'u*". Tipicamente excessivo em seu comportamento, este deus criador estava tentando fazer cães de caça, mas, ao invés, criou os grandes felinos. Seria uma abordagem muito simples da construção *aeaenyo'u* se a tomássemos como uma metáfora para "a pelagem vermelha da onça",

seu primeiro nível de significado na exegese Piaroa. No entanto, a palavra demandava explicação, uma vez que a frase cotidiana para "pelagem da onça" era *yaewi wotsae*.

A exegese continuava como segue. Através do uso eficiente de afixos na construção de *aeraerinyo'u*, esta se referia ao algodão vermelho (*aerae*=Guakamaya vermelha) a partir de que a pelagem foi criada, e ao "lago vermelho das onças", o lago de origem (*lago*=*yo'u*) pertencente a Kuemoi, em que a onça foi criada. Kuemoi igualmente nasceu neste lago, e foi nele que o primeiro fogo brotou, quase no início do tempo. Assim, a referência à criação da "pelagem da onça vermelha" remetia a este primeiro fogo, que, no "tempo de hoje", em sua força maligna enquanto doença (a perda cultural dos animais aquáticos ao fim do "tempo de antes"), causava queimaduras nos seres humanos. O lago em que o fogo originalmente nasceu era também chamado "o lago do (pássaro) Guakamaya". *Aeraerinyo'u* era, além disso, o nome da pedra vermelha que formava a praça dentro do lago, e foi nesta praça que, mais tarde, Kuemoi tolamente criou a onça e outros grandes felinos (eles sujaram a praça com fezes e vômito, depois de suas primeiras incursões predatórias). Após criar a onça, Kuemoi então usou sua força (transformada em onças) para sua caça predatória de humanos. Ao fim da história do "tempo de antes", os Piaroa, eles mesmos, usaram as forças criativas de Kuemoi para matarem-se uns aos outros: enlouquecidos por estas forças venenosas para caça e cultivo de que haviam se apropriado, os Piaroa transformaram-se em onças para se atacarem e entre devorarem.

Deste modo, através do uso de referência múltipla e complexa, o *ruwang*, na construção de uma só palavra - *aeraerinyo'u* - integrava um número de diferentes tempos e eventos articulados no "tempo de antes" que se referiam às excessivas e, por fim, traiçoeiras ações provocadas pelo uso dos

poderes de Kuemoi; enquanto construção tinha, portanto, efeito poderoso na cura de uma queimadura grave.

As palavras e a estrutura deste canto de um *ruwang* renomado contrasta, de maneira considerável, com um exemplo de canto por um jovem aprendiz de *ruwang* que parcialmente cobria os mesmos eventos, em especial aqueles das batalhas canibalísticas dos Piaroa ao se encerrar o "tempo de antes". Em seu canto, o jovem descrevia em detalhe esta loucura, mas sua estória tornava-se repetitiva e entediante porque sua construção carecia do uso hábil de afixos. Por isso, ele fazia pouca referência à interligação dos complicados eventos e relações do "tempo de antes", referência que teria conferido razão, motivação, e, portanto, poder efetivo à sua estória. Para fins de cura, esta versão foi considerada "errada", não "certa", quando contrastada à versão discutida anteriormente.

Muitas palavras da linguagem cantada foram criadas via um complicado processo de trocadilho. A exegese que segue me foi fornecida quanto ao uso da construção de três palavras - *t'eoraenyú*, *maerianeyú* e *maeriaényu* - em uma das histórias sobre as batalhas havidas entre Wahari, o deus criador dos Piaroa, e seu sogro (Kuemoi), o criador das forças para a culinária, a caça e o cultivo. Elementos de suas batalhas eram sempre incluídos nos cantos de cura, porque foi sobretudo a luta entre Kuemoi e Wahari, acerca da propriedade e controle das capacidades predatórias para o comer civilizado, que levou ao caos e a destruição característicos do encerramento da história do "tempo de antes", e à morte e às doenças experimentadas hoje pelos Piaroa.

O incidente no mito que estava sendo descrito era o vôo de Wahari em sua canoa mágica em direção à morada de Kuemoi: ele desejava roubar de Kuemoi as capacidades de caça para dar aos seres da floresta, seus companheiros. Diz-se que ele "tomava a força do beija-flor" para fazer sua canoa se mover através do

espaço, tanto além como sob a terra. O beija-flor era uma transformação recorrente deste deus criador e uma de suas maiores manifestações de poder. Em contraste, seu sogro, Kuemoi, uma pessoa violenta e malévola, tendia a usar como sua transformação seu próprio animal de estimação, a onça.

O termo para beija-flor era *maeriaenyúu*, mas o termo que um *ruwang* utilizava era *t'eoraenyú*, "ninho branco". Este ninho pertencia a Woranyu, que era uma espécie de beija-flor, um instrumento musical sagrado, e a "mãe" de Wahari. "Ninho branco" era ainda o termo utilizado para a cesta de um mago. *Maeri*, o prefixo da palavra para beija-flor, era o termo para magia na língua Piaroa: toda vez que alguém obtinha algo através de *maeripa*, ele/ela o fazia através de magia. Com a sílaba tônica mudada para *enyú* ("ninho"), a palavra tornava-se *aényu*, ou "objeto pontiagudo", o termo igualmente utilizado para uma canoa de terminações pontiagudas. Quando a sílaba tônica era mudada no termo para beija-flor (*maeriaenyú*) para fazer a palavra *maeriaényu*, esta se tornava tudo o que segue: 1) o nome da canoa de Wahari, 2) o nome para a "força do beija-flor", e 3) o nome para o "ninho de Woranyu". O trocadilho por acentuação em beija-flor também criava uma descrição para a "força do beija-flor" como *maeri* (magia) + *aényu* (objeto pontiagudo), ou o longo bico do pássaro. Neste seu outro uso, como o nome da canoa mágica, o termo *maeriaényu* literalmente significava "ponta de magia". A frase *maeripa aényu* era também utilizada para descrever esta força.

Diagrama do Trocadilho: T'EORAENYÚ

<i>T'eoraenyú</i> = ninho branco	<i>maeriaenyú</i> = beija-flor
= cesta (bolsa) de magia	
<i>t'eo</i> = branco	<i>maeri</i> = magia
<i>aenyú</i> = ninho	<i>ényu</i> = objeto pontiagudo
	= canoa
<i>maeriaényu</i> = nome da canoa	
= força do beija-flor	
= ninho de Woranyu	
= ponta de magia	
<i>maeripa aényu</i> = magia através da utilização da força do beija-flor.	

Quando entendi que o principal papel do *ruwang* como líder era o de construtor de mundo, pude então começar a apreciar a *precisão* de sua "fala de antes", e sua força organizativa na formulação de relações de poder dentro do universo. A tarefa focal do *ruwang* era a exploração da ação no universo, a história de sua moralidade e de sua traição; era o encapsulamento desta história em uma poderosa "fala de antes" que concedia a suas palavras eficácia em seu trabalho de curar e proteger.

Conclusão

Nelson Goodman deveria ser seriamente considerado pelos antropólogos. Sua abordagem não apenas permite uma comunicação mais intensa entre filosofia e antropologia mas, de modo mais importante, pode levar a um diálogo entre antropólogos e "o outro", em que este último possa ser tratado como um

adulto. A aceitação de Goodman de uma multiplicidade de experiências e de conhecimentos, seu reconhecimento de que cada um destes pode ser irredutível ao outro, sua insistência em que o fato está vinculado a versões de mundo e em que o cognitivo é inextrincavelmente vinculado ao emotivo, tudo isso deveria apelar à sensibilidade antropológica.

Goodman sugere que há outros conhecimentos análogos ao científico, que contribuem para a organização e a reorganização de nossos mundos. Quis neste artigo prestar meu tributo ao modo Piaroa de ver seus *ruwatu* como homens de conhecimento: com efeito, eles eram reconhecidos entre os índios do Território do Amazonas na Venezuela como "os intelectuais do Orinoco". Ao mesmo tempo, foi necessário lidar com meu próprio modo de ver, de que o que é visto como conhecimento do *ruwang* não casa bem com o que nós, ocidentais laicizados, consideraríamos conhecimento. Defendi que o conceito de Goodman de construção de mundo reconcilia esta aparente antinomia; porque sua virtude é aplicar-se tão bem aos cantos do *ruwang* quanto às construções teóricas do cientista ou filósofo ocidentais, e tudo isso pode, portanto, ser entendido como "fazer a mesma coisa". Nenhuma distinção pode ser traçada entre a ordem da teoria e a ordem da realidade, porque cada teoria projeta sua própria realidade.

Há, no entanto, uma questão espinhosa que tem a ver com a relação entre as descrições do *ruwang*, ontologia e moralidade. Goodman observa que quando discute a contrapartida da verdade para obras sem referente (sem referência ao "mundo") na literatura e na arte, está abandonando o ponto da justeza moral para outros, do mesmo modo que abandona a explicação do "porque as coisas são como são" para o cosmólogo.⁴⁷ Porém, a

47 Cf. N. Goodman, *Languages of Art: an Approach to a Theory of Symbols*, cit., p. 78, e *Ways of Worldmaking*, cit., p. 109.

conexão entre cosmologia e moralidade é crucial para a compreensão da maioria dos conhecimentos, e da sua criação.⁴⁸ Nesse sentido, subterfúgios como mundos compostos de relações significativas - mundos valorados, como o expressa Hesse,⁴⁹ ou "ontologias semiológicas" (mundos como ordens de significação), nos termos de Taylor⁵⁰ - levam inevitavelmente à confusão em qualquer discussão sobre "mundos existentes", quando a distinção literal/metafórico é rejeitada. A posição de Goodman ao longo de *Ways of Worldmaking*, onde ele nega quaisquer privilégios universalistas inerentes às assim chamadas predicções literais, envolve uma rejeição da importância da distinção literal/metafórico. Além disso, ele define verdade como pertencente a afirmações literalmente feitas, apesar de subjugar a verdade ao padrão mais geral de justeza de adequação: "verdade, como inteligência, é talvez apenas o que os testes testam".⁵¹

Muito embora defenda que "a verdade deve ser concebida como outra coisa que não um correspondente de um mundo já pronto",⁵² e afirme que seus mundos são sistemas conceituais, que ele deseja dar lugar a diferenças de opinião quanto a que mundo ou mundos existem,⁵³ Goodman, em sua distinção entre mundos "cotidiano" e "ficcional", manifesta porém o que Hesse

⁴⁸ Veja-se E. Gellner, "The savage and the modern mind", in R. Horton & R. Finnegan (orgs.), *Modes of Thought*, Londres, Ed. Faber & Faber, 1973, pp. 170 ss., que argumenta que a compreensão científica da verdade encontra-se em nítido contraste aos sistemas de conhecimento de outras sociedades, em que é comum que as verdades físicas estejam vinculadas a outras verdades, cujo escopo é social, moral e político.

⁴⁹ Cf. *op. cit.*, p. 40.

⁵⁰ Cf. *op. cit.*, p. 223.

⁵¹ N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, *cit.*, p. 122.

⁵² *Idem, ibidem*, p. 94.

⁵³ *Idem, ibidem*, pp. 94-95.

chamou de "uma mera ontologia *naturalista* já conhecida".⁵⁴ Para Goodman, um unicórnio tem denotação nula, não denota nada no mundo real. Uma pintura de Dom Quixote não denota nada literalmente. No entanto, seu retrato pode efetuar "uma reorganização de nosso mundo familiar selecionando-o (ao retrato)...como uma relevante categoria de espécie que atalha trilhas já batidas",⁵⁵ e uma pessoa pode então ser considerada "quixotesca" no mundo do dia-a-dia. Goodman argumenta que ficção, portanto, aplica-se "verdadeiramente" aos mundos reais.

Mas, e quanto aos cantos religiosos e "mitos" em que a reconstrução de mundos pode dizer respeito a mudanças e efeitos no mundo do "dia-a-dia"? A perspectiva de Goodman e a dos Piaroa difeririam. O que os "símbolos" da linguagem cantada representariam do ponto de vista de Goodman? Conforme Hesse, eles nada representariam, uma vez que para Goodman seriam ficções.⁵⁶ A autora considera interessante que, em suas discussões sobre conhecimento, Goodman nunca mencione *mito* (ou conhecimento religioso), apesar de no primeiro capítulo de *Ways of Worldmaking* prestar homenagem a Cassirer e, em especial, ao pluralismo de Cassirer, tal como expresso em sua obra *Linguagem e Mito* (1946). A solução das discrepâncias entre estas duas perspectivas, a de Goodman e aquela dos Piaroa, levaria ao campo de uma revisão da ontologia e teoria do conhecimento e da verdade, e nesse sentido, muito além deste artigo e de minha própria capacidade. Para começar, teria de ser encontrada uma resposta *satisfatória* à questão de se afirmações metafóricas tem valor de verdade.⁵⁷

⁵⁴ M. Hesse, *op. cit.*, p. 36, grifo da autora.

⁵⁵ N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁶ Cf. M. Hesse, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁷ *Idem, ibidem.*

As verdades Piaroa, acerca da realidade física ou outra, encontram-se explicitamente vinculadas a um *mundo de valores*. Uma dicotomia fato/valor (ou uma distinção entre o "ficcional" e o "cotidiano") não seria relevante para uma discussão destas verdades. Por fim, é importante enfatizar que, para os Piaroa, dentro do quadro de suas versões do mundo, as afirmações metafóricas do *ruwang* eram *verdadeiras* (literais) acerca da intervenção no universo. A capacidade do *ruwang* para ação dependia de sua habilidade em afirmar a verdade, e poderosas afirmações verdadeiras possuíam efeito prático na vida cotidiana.

POR UMA RELEITURA DE KARL POLANYI

Carlos Alberto Dória*

"The economists of our project had difficulty with our questions".

Karl Polanyi

É de Fernand Braudel a afirmação de que "o economista tomou o hábito de correr a serviço do atual, a serviço dos governos"¹ e que, portanto, perdeu a condição de se apropriar do social, que é "uma caça muito artilosa". De fato, se olharmos para trás, talvez Keynes seja o último grande formulador na disciplina, hoje subsumida na administração e portanto comprometida em seu projeto científico. Por isso os problemas teóricos que ela enfrenta extravasam seus domínios. Tomando-os por outra via de acesso, a tradição antropológica registra o início do tratamento científico da vida econômica das sociedades através do aparecimento de *Argonauts of the Western Pacific* (1922), de Bronislaw Malinowski. Em seu prefácio, Sir James Frazer fazia coro às críticas de Malinowski à concepção habitual do "homem econômico primitivo", que chamou de "horrível fantasma" vestido com os andrajos de Jeremy Bentham e que vive a perseguir apenas o lu-

* Sociólogo

1 Fernand Braudel, *Escritos sobre a História*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1992, p. 55.

cro. O próprio Malinowski imaginou que o aprofundamento da análise dos fatos econômicos a partir de seu estudo sobre o *kula* tivesse um significado maior para a "ciência geral da cultura", ajudando a dissipar "tais condições grosseiras e materialistas da humanidade primitiva".² Em contraste, a economia política, ciência triunfante, sequer registra em sua história as primeiras contestações à universalidade de seus pressupostos que começavam a surgir naquela época.

Marcel Mauss, em seu *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, aparecido no *Année Sociologique* em 1923-1924, dava razão, por sua vez, aos historiadores que criticavam os sociólogos por suas "demasiadas abstrações, separando os diversos elementos das sociedades" notando que, mais do que "captar normas ou idéias se captam homens, grupos e seus comportamentos, observando seus movimentos". Para correção desse viés, estabelecia como objeto das ciências do homem o estudo dos fatos sociais totais.³ Esta nova vertente de críticas reapareceu, mais tarde, aplicada especificamente à economia num trabalho de Georges Bataille sobre a noção de consumo, surgido em *La Critique Sociale* (nº 7, 1933). No ensaio enfocava o consumo improdutivo, não contemplado pela teoria clássica da utilidade, a partir do que denominou "princípio da perda", elaborado a partir do modelo do *potlatch*. "A economia clássica - escreveu Bataille - imaginou que a troca primitiva se produzia sob forma de permuta; não tinha, efetivamente, nenhuma razão para supor que um meio de aquisição como a troca houvesse tido como origem, não a necessidade de adquirir, que satisfaz hoje, mas a necessidade contrária da destruição e da perda. A concepção tradicional das origens da economia não se viu arruinada senão numa data recen-

2 B. Malinowski, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 1972, p. 504.

3 M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madri, Editorial Tecnos, 1971, p. 259.

te, tão recente, inclusive, que um grande número de economistas continua representando arbitrariamente a troca como o antepassado do comércio".⁴

A antropologia desenvolveu-se por seus caminhos. Através deles os estudos comparativos de sistemas econômicos pré-capitalistas ajudaram a fundar a "antropologia econômica", ao passo que a sociologia de Lévi-Strauss permitiu enfocar os fatos econômicos imersos numa lógica antes insuspeitada, que é a lógica dos sistemas de comunicação que se estabelecem entre grupos através das trocas de bens, mulheres e palavras, diferenciados "pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum".⁵ Após esta revolução conceitual na antropologia tornou-se difícil analisar o fato econômico como se fosse dotado de autonomia ou gerado a partir da satisfação de necessidades individuais através do mercado. A noção de "fato social total", sugerida por Mauss, ganhou assim maior concretude e universalidade.

Pareceria ousado aproximar Georges Bataille de Karl Polanyi, mas seguramente este último, se conheceu o trabalho daquele, compreendeu-o perfeitamente. Polanyi foi o primeiro economista a reconhecer enfaticamente a morte da teoria tributária de uma modalidade histórica de organização econômica que se extinguiu nos anos vinte de nosso século. Seu *The Great Transformation* (1944) é uma original demonstração de como a "civilização do século dezenove" ruiu junto com as quatro insti-

4 Georges Bataille, *La Parte Maldita precedida de "La Noción de Consumo"*, Barcelona, Edhasa, 1974, p. 33. Bataille conheceu o *Essai sur le Don*, seguramente através de Alfred Metraux, de onde nasceu seu interesse pela etnologia. Mas a história se encarregou de fazê-lo mais conhecido por seus ensaios sobre o erotismo e pelas novelas eróticas que publicou sob pseudônimo.

5 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, p. 321.

tuições em que se apoiava: o sistema mundial de equilíbrio de poder, o padrão ouro, o mercado auto-regulável e o estado liberal.⁶ Bataille não fez mais do que expressar a consciência do esgotamento da economia política clássica, ao passo que Polanyi partiu desta constatação para tentar lançar os fundamentos de uma economia capaz de aspirar à universalidade, não por tomar todos os homens como portadores de um mesmo substrato econômico mas, sim, pela exata consideração de que os sistemas econômicos embutidos em sociedades distintas impõem descontinuidades à própria teoria. Para ele, a análise crítica do aparato conceitual que é utilizado para dar conta de situações diversas - diversidade obscurecida pela homo-geneização forçada por conceitos como troca, mercado e dinheiro - é que revela a "matéria bruta das ciências sociais no aspecto econômico".⁷ Por isso, convida os economistas a colocarem de lado "preconceitos do século dezenove" como, por exemplo, a "hipótese de Adam Smith sobre a alegada predileção do homem primitivo por ocupações lucrativas" e superar a tendência de só se dedicarem "àquele período da história, comparativamente recente, no qual a troca e o mercado foram encontrados em alguma escala consi-derável".⁸

Esta modalidade de "crítica da economia política", incorporando o conhecimento das sociedades pré-capitalistas, já seria suficiente para revestir de extremo interesse a obra de Karl Polanyi quando apreciada da perspectiva dos trinta anos de sua morte (1964), mas ela ainda representa uma mais ampla

6 Karl Polanyi, *A Grande Transformação*, Rio de Janeiro, Campus, 1980, p. 23.

7 K. Polanyi, *Trade and Market in the Early Empires*, Nova York, Free Press, 1957, p. 269.

8 K. Polanyi, *op. cit.*, p. 60.

contribuição teórica às ciências sociais⁹ e pode ser tomada por vários outros ângulos. Como exemplo, a ressurreição dos adeptos do "estado mínimo" e do livre mercado, com suas crenças relativas ao poder mágico da auto-regulação das trocas, valoriza a argumentação contrária de Polanyi e a transforma em fonte crucial da crítica, visto que tratou, na origem, dos autores que se notabilizaram pelas idéias não-intervencionistas, como Hayek e von Mises, e que hoje são celebrados pelos defensores daquela tese.¹⁰ Para Polanyi, "a idéia de um mercado auto-regulável implicava numa rematada utopia".¹¹ Por outro lado, o esforço de Polanyi para construir uma "terceira posição", isto é, um socialismo que aliasse planejamento e liberdade, também tem sido apreciado pelos revisionistas dos círculos marxistas e pós-marxistas. Como ele mesmo assinalou, sua ação política dirigia-se para a

"restauração da unidade de motivos que podem informar o homem em suas atividades quotidianas como produtor, pela reabsorção do sistema econômico na sociedade, pela adaptação criativa de nosso modo de vida a um ambiente industrial".¹²

9 Ver o estudo crítico de Michael Hechter, "Karl Polanyi's Social Theory: a critique", in *Politics & Society*, nº 10 (4), 1981, que valoriza especialmente as três frentes que Polanyi abre contra os utilitaristas: a teoria da ação social, da mudança institucional e da ordem social.

10 Um texto que recria o ambiente intelectual em que surge a posição defendida por Friedrich Hayek e von Mises é Marguerite Mendell e Kari Polanyi-Levitt, "The Origins of Market Fetishism", in *Monthly Review*, junho de 1989, vol. 41 (2), p. 11-32.

11 K. Polanyi, *A Grande Transformação*, *op.cit.*, 1980, p. 23.

12 K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Nova York, Anchor Books, 1968, p. 72.

Este seu humanismo, contrário ao caráter predador da civilização industrial sob o mercado auto-regulado, projeta-o ainda como precursor dos ecologistas de hoje, pois vislumbrou que "o que aparece para nossa geração como o problema do capitalismo é, na verdade, o problema muito maior da civilização industrial",¹³ isto é, o problema das "leis anti-humanas" que regem nossa sociedade e se voltam contra os homens e a natureza, destruindo a ambos quando os arrasta para o mercado sob a forma de "mercadorias".¹⁴ Também podemos considerar que uma obra como *O Colapso da Modernização*, de Robert Kurz, historiciza o "socialismo real" da mesma maneira como Karl Polanyi o fez para a "civilização do século XIX", isto é, demonstrando, ao contrário do que pressupunha o modo keynesiano de interpretar a realidade econômica moderna, como "a falha do Estado e a falha do mercado tornam-se idênticas porque a forma de reprodução social da modernidade perdeu completamente sua capacidade de funcionamento e integração".¹⁵ Em outras palavras, Kurz mostra como a contradição estado/mercado é insolúvel sob o "modo de produção de mercadorias", seja o Estado capitalista ou "socialista".

13 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, op. cit., p. 76.

14 Evidentemente ele não poderia prever, à sua época, as mudanças no padrão de relações homem-natureza propiciadas pelo extraordinário desenvolvimento tecnológico dos últimos anos, capaz de "economizar natureza" na satisfação das necessidades humanas. Esta é a tese defendida no instigante trabalho de C. Owen Paepke, *The Evolution of Progress: the end of economic growth and the beginning of human transformation*, Nova York, Randon House, 1993. Para ele, os recursos naturais não-renováveis tem se tornado menos importantes face às novas tecnologias, como a bio-genética, fibras óticas e informática, transformando o padrão de progresso instituído pela indústria de transformação.

15 Robert Kurz, *O Colapso da Modernização: da derrota do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 234.

A breve identificação das convergências de Polanyi com os problemas da atualidade é importante também para a história do pensamento social, visto que por um longo período inexistiu literatura secundária sobre este autor. Por outro lado, as ambigüidades que cercam a reconsideração de sua obra são patentes. Ao socialista Karl Polanyi, herdeiro senão da tradição ao menos da temática marxista, autor de trabalhos que de fato tensionam a teoria marxista em vários pontos (determinismo econômico, teoria das classes, liberdade individual), contrapõe-se o "funcionalista radical" - formado numa tradição positivista tão forte como a de Malinowski.¹⁶ Estes aspectos contraditórios decorrem, em boa medida, da maneira de apreciá-la, pois boa parte das afirmações sobre o seu pensamento repousam em dados de sua biografia, e não na análise de seus textos. Estes, por sua vez, para serem apreciados corretamente exigem uma vasta gama de saberes: as sociedades primitivas e os impérios teocráticos; a Grécia de Aristóteles; a Babilônia e o Código de Hamurabi; a economia clássica e neoclássica; as teorias sociais de Marx, Maine, Weber, Thurnwald, Pirenne, Malinowski; a familiaridade com a Alemanha de Hitler e o século XIX na Inglaterra.¹⁷ Mesmo assim são reconhecidas como singulares suas concepções sobre os modos integrativos da organização econômica (reciprocidade, redistribuição e mercado), e suas abordagens sobre o dinheiro, o mercado, o comércio externo, os portos de comércio.

16 Esta é a leitura feita por Christopher H. Hann em "Radical Functionalism: the life and work of Karl Polanyi", in *Dialectical Anthropology*, vol. 17, nº 2, 1992.

17 Um balanço das fontes de Polanyi encontra-se na introdução de George Dalton (org.) à K. Polanyi, in *Primitive, Archaic...*, 1968.

No ponto em que biografia e atividade intelectual se fundem,¹⁸ vale ressaltar que Karl Polanyi familiarizou-se com os temas da economia entre Budapeste e Viena do início do século, tendo participado do *Circulo Galilei*, um centro de ativistas intelectuais que formou as lideranças políticas liberais e socialistas durante e após a I Guerra Mundial. Ao se estabelecer em Viena nos anos 20, tornou-se editor internacional da revista *Österreichische Volkswirt*, considerada equivalente em importância ao *Economist* de Londres. E foi em Londres, mais tarde, onde procurou se colocar a salvo do fascismo, dando aulas sobre assuntos internacionais na Associação Educacional dos Trabalhadores. Com este mesmo propósito, transferiu-se em 1940 para os Estados Unidos, onde entre 1940 e 1943 foi professor residente no *Bennington College*, em Vermont, e redigiu *The Great Transformation*. Após ter retornado à Inglaterra, em 1944, voltou aos EUA para ser professor visitante da Universidade de Columbia, onde ficou até se aposentar em 1953. Nesse período continuou suas pesquisas em colaboração com economistas, antropólogos, sociólogos e historiadores, trabalho este que resultou na coletânea: *Trade and Market in the Early Empires* (1957). Os últimos anos de sua vida foram muito produtivos, culminando com um estudo de antropologia econômica sobre o reino de Dahoma no século XVIII, postumamente publicado sob o título de *The Dahomey and the Slave Trade* (1966). Suas maiores preocupações políticas eram, então, a preservação da paz mundial e o "humanismo socialista". Foi animado por elas que fundou a revista *Co-existence*, junto com Gunnar Myrdal e Joan Robinson.

Impressiona como toda sua produção intelectual está aderida à idéia da paz e da harmonia entre os homens. Quando es-

18 Um bom apanhado de sua biografia encontra-se em Hans Zeisel, "Karl Polanyi", in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 12, 1968.

creveu *The Great Transformation*, o fez para assinalar como a crise de 1929, a Guerra, o fim do padrão ouro e o colapso do liberalismo econômico encerravam o século XIX, impondo a necessidade de construção de uma nova sociedade liberta das falácias apontadas naquela obra. Logo compreendeu que este projeto exigia uma revolução na ciência econômica, escravizada pelas categorias analíticas geradas pela economia clássica na tentativa de explicar o mercado auto-regulado, projetando o fetichismo que lhe corresponde sobre toda a história da humanidade e, portanto, incapaz de contribuir para a elevação da consciência social e auxiliar na libertação do homem da camisa de ferro do mercado. Em suas próprias palavras, Polanyi constatou a impossibilidade da ciência econômica perceber que "a sociedade econômica estava sujeita a leis que *não* eram leis humanas" e que, baseado neste tipo de saber, "o naturalismo passou a assombrar a ciência do homem" exigindo de nossa parte um esforço consciente para a "reintegração da sociedade no mundo humano".¹⁹

Este esforço, que só o socialismo realizou, Polanyi encontrou em Marx, mas como tentativa malograda devido à adesão muito estreita de Marx às teorias ricardianas, o que contaminou seus pressupostos. Assim, fracionou o marxismo e o analisou por partes. Apreciava nele, além da herança socialista, a apropriação da economia como fato histórico, isto é, como processo de envolvimento da sociedade e da natureza num movimento que, através do trabalho, produz continuamente homens concretos e coisas, estas agora já como "segunda natureza" ou natureza humanizada. Mas não acompanhou Marx no conceito de modo de produção que, em sua lógica circular - como um processo que ao final repõe os seus próprios pressupostos - fixou, a partir de então, para o conjunto das ciências da sociedade, um novo ponto de

19 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op cit.*, p. 133.

partida para a intelecção de suas *formas* mutáveis, preferindo, ao contrário, se fixar na análise das dimensões institucionais da sociedade, ao invés de considerar o *processo que produz instituições*.

Ora, para criticar a economia política clássica e o marxismo foi municiar-se de materiais oriundos do tratamento antropológico da economia pré-capitalista, em especial aqueles estudos que ligam reciprocidade, parentesco e instituições políticas ao processo de reposição social. E foi aí, por sua vez, que Karl Polanyi apoiou o edifício de suas formulações teóricas, através das quais passou em revista principalmente dois temas: a origem e expansão do capitalismo do século XIX e a relação entre economia e sociedade nos sistemas sociais mais variados. Sua versão da "crítica da economia política" procurou, por estes caminhos, traçar os contornos de uma ciência econômica universal, que despreza o problema nodal da economia política: o caráter determinante das leis econômicas sobre o desenvolvimento social.

Talvez em razão deste projeto, demasiado ambicioso e pouco compreendido, tenha Polanyi permanecido em segundo plano na cidadela da economia. O mesmo não ocorreu, porém, na antropologia. Neste domínio há quem lhe atribua posição de destaque na fundação de uma alternativa válida que se contrapõe, ao mesmo tempo, ao marxismo e aos neoclássicos.²⁰ Aos neoclássicos na medida em que dilui a ação racional com respeito aos fins como fundamento último da vida econômica, articulando-a com as motivações oriundas de outras instituições e, pois, enfraquecendo o modelo derivacional racionalista; ao marxismo na medida em que este devota especial atenção à exploração e apropriação dos frutos do trabalho, conferindo papel central à produção em

20 Consulte-se, por exemplo, Stephen Gudeman, "Models and modes of livelihood", in *Economics as Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.

todo o arranjo social. Para os substantivistas ou "institucionalistas" como Polanyi, a questão reside nos vínculos entre a economia e as demais construções sociais e como os "modos de troca" determinam o tecido social, no qual se situa a terra e o trabalho, cabendo ao analista justamente interrogar a sociedade sobre estes elos.²¹

Como vimos, *A Grande Transformação*, sua obra mais prestigiada, corresponde a um esforço no sentido de vincular a crise de 29 ao esgotamento das instituições econômicas e políticas criadas pelo capitalismo industrial do século XIX. Ao fazer isto, persegue também um objetivo teórico: libertar a ciência da ilusão sobre a natureza das relações humanas nascida no bojo do *laissez-faire*, através da crítica antropológica à economia de mercado auto-regulado. Seu procedimento crítico o diferencia de outros analistas quando assume que a falência do capitalismo não decorre da contradição inerente a este modo de produção (contradição forças produtivas-relações de produção) mas da absoluta incompatibilidade entre as relações que o mercado auto-regulado gera e as necessidades gerais da sociedade.

"Uma tal instituição não poderia existir em qualquer tempo sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; ela teria destruído fisicamente o homem e transformado seu ambiente num deserto. Inevitavelmente, a sociedade teria que tomar medidas para se proteger, mas, quaisquer que tenham sido essas medidas, elas prejudicaram a auto-regulação do mercado, desorganizaram a vida industrial e, assim, ameaçaram a sociedade em mais de uma maneira. Foi esse dilema que forçou o desenvolvimento do sistema de mercado numa trilha definida

²¹ Stephen Gudeman, *op. cit.*, p. 32.

e, finalmente, rompeu a organização social que nele se baseava".²²

A "grande transformação", portanto, decorre da irracionalidade do mercado auto-regulado, não se confundindo com o fim do capitalismo.

Duas grandes linhas de suas teorizações estão contempladas na citação acima. Por um lado, a idéia de que a ação do Estado na economia se faz desde o nascimento do livre mercado com o sentido de mitigar os males sociais nascidos de suas disfunções intrínsecas, o que o contrapunha, simultaneamente, tanto aos seus contemporâneos da escola austríaca dos anos 20 - Friedrich Hayek, Lionel Robbins e von Mises²³ - quanto aos marxistas da Segunda Internacional que entendiam a necessidade da intervenção estatal como típica da fase monopolista do capitalismo. Por outro lado, combate a visão ingênua do Iluminismo que projeta a imagem piedosa do homem lutando por sua liberdade e bens com vistas a formar sua sociedade e economia, indicando assim que as primeiras racionalizações do homem como "átomo utilitário" expressam o equívoco mais palpável sobre a natureza do processo econômico.²⁴ Neste duplo movimento de revisão histórica e conceitual da economia de mercado auto-regulado (que ele denomina apenas "economia de mercado"), Polanyi afirma a *singularidade* do sistema econômico gestado pelo século XIX.

22 K. Polanyi, *A Grande Transformação*, *op. cit.*, p. 23.

23 É interessante registrar, como fez Christopher H. Hann, *op. cit.*, p. 146, a aparente anomalia que representa uma escola que idealiza os aspectos individualistas surgida justamente num país que ocupa uma posição periférica no capitalismo industrial do século XIX.

24 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 116.

"Todas as transações se transformam em transações monetárias e estas, por sua vez, exigem que seja introduzido um meio de intercâmbio em cada articulação da vida industrial. Todas as rendas devem derivar da venda de alguma coisa e, qualquer que seja a verdadeira fonte de renda de uma pessoa, ela deve ser vista como resultante de uma venda. É isso o que significa o simples termo 'sistema de mercado' pelo qual designamos o padrão institucional descrito. Mas a peculiaridade mais surpreendente do sistema repousa no fato de que, uma vez estabelecido, tem que funcionar sem qualquer interferência externa. Os lucros não são mais garantidos e o mercador tem que auferir seus lucros no mercado. Os preços devem ter a liberdade de se auto-regularem. É justamente esse sistema auto-regulável de mercados o que queremos dizer com economia de mercado".²⁵

Ora, como acontecimento histórico singular, o mercado não pode extravasar seus domínios e propiciar a geração de conceitos que se apropriem de outras situações igualmente singulares. Assim, a ciência econômica proposta pela economia clássica deve ser, necessariamente, enclausurada em sua matriz geradora: a "civilização" do século XIX.

No processo que instituiu a nova "civilização", as mudanças mais importantes e definitivas deveram-se à criação de duas novas e inusitadas mercadorias: a terra e o trabalho.²⁶ Em

25 K. Polanyi, *A Grande transformação*, *op. cit.*, p. 58.

26 "O passo crucial foi o seguinte: o trabalho e a terra foram transformados em mercadorias, isto é, foram tratados *como se* produzidos para venda. É claro, eles não são realmente mercadorias, uma vez que não são nem produzidos de fato (como a terra) ou, se são, não para a venda (como o trabalho)". (K. Polanyi, *Primitive, Archaic....*, *op. cit.*, p. 61).

sua linguagem plástica, Polanyi afirma que a criação artificial do mercado de trabalho foi fruto de uma "vivissecação no corpo da sociedade". A criação desta "mercadoria ficcional" deve-se, na Inglaterra, ao *Speenhamland Act* (1795-1834), que sucede historicamente à mobilização da terra e do dinheiro,²⁷ uma vez que o *Reform Bill* e a *Poor Law Amendment*, normalmente entendidos como pontos de partida do capitalismo moderno, "falharam redondamente",²⁸ evidenciando "a impossibilidade do funcionamento de uma ordem capitalista enquanto os salários fossem subsidiados por fundos públicos".²⁹ Assim, o surgimento do mercado de trabalho competitivo se dá após 1834, não se podendo dizer "que o capitalismo industrial, como sistema social, tenha existido antes desta data".³⁰ Eis a descrição dramática que nos oferece deste grande passo em direção à plena constituição do capitalismo:

"Em 1834 o capitalismo industrial estava prestes a se iniciar, e foi então introduzida a *Poor Law Reform*. A *Speenhamland Law*, que havia resguardado a Inglaterra rural e, portanto, a população trabalhadora em geral contra o funcionamento total do mecanismo de mercado, devorara parte da medula da sociedade. Na ocasião que foi revogada, grandes massas da população trabalhadora pareciam mais espectros de um pesadelo do que seres humanos. Mas, se os trabalhadores estavam fisicamente desumanizados, as classes dominantes estavam moralmente degradadas. A unidade tradicional de uma sociedade cristã cedia lugar a uma negação de responsabilidades por parte dos ricos em relação às condi-

27 K. Polanyi, *A Grande transformação*, op. cit., p. 89.

28 K. Polanyi, *idem*, p. 92.

29 K. Polanyi, *idem*, p. 93.

30 K. Polanyi, *idem*, p. 94.

ções dos seus semelhantes. As Duas Nações assumiam a sua forma".³¹

Sem dúvida é possível questionar se a periodização do nascimento do mercado de trabalho proposta por Polanyi não estaria baseada numa superestimação do papel do *Speenhamland Act*.³² De qualquer forma, nos seus resultados, a argumentação coincide com a de Marx, para quem o capital se erige como relação que já encontra à sua disposição instrumentos e força de trabalho.³³ Mais importante do que a periodização histórica que propõe, sua análise do processo de instituição e destituição dos mecanismos engendrados no nascimento do capitalismo para garantir o "direito à vida" - que retardam o surgimento da força de trabalho como mercadoria - põe em relevo a ação do Estado tanto para criar esta nova realidade como para a "defesa" da sociedade das conseqüências das leis de mercado.

"Durante um século - dirá ele - a dinâmica da sociedade moderna foi governada por um duplo movimento: o mercado se expandia continuamente, mas esse movimento era enfrentado por um contramovimento que cerceava esta expansão em direções definidas. Embora tal contramovimento fosse vital para a proteção da sociedade, ele era, em última análise, incompatível com a auto-regulação do mer-

31 K. Polanyi, *ibidem*, p. 110.

32 Esta discussão é feita por Maria Szecsi, "Looking Back on The Great Transformation", in *Monthly Review*, vol. 30 (8), janeiro de 1979, p. 40.

33 "O próprio do capital não é outra coisa senão a junção das massas de mãos e instrumentos que encontra preexistentes. Os aglomera sob seu império. Essa é sua verdadeira acumulação: a acumulação de trabalhadores em certos pontos, junto com seus instrumentos" (K. Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, Córdoba, Pasado y Presente, 1971, p. 88).

cado e, portanto, com o próprio sistema de mercado".³⁴

A intervenção do Estado, que ora atende aos interesses do capital, ora surge como "auto-defesa" resguardando o "interesse comum" frente ao próprio capital, mostra a distância que o autor mantém frente à concepção marxista então corrente sobre a luta de classes e sua expressão no Estado enquanto "comitê executivo" da burguesia, além de explicitar a pouca importância que atribui a ele na explicação do movimento da sociedade nos processos de longo curso. Todas essas premissas convergem para a tese de que a "*grande transformação*" não advém do movimento anti-capitalista mas, sim, do colapso da economia de mercado que dá vida a regimes e sistemas tão diversos: o fascismo, o New Deal e o "socialismo num país só". Esta dimensão de sua obra é hoje bastante apreciada nos círculos "pós-marxistas" ou adeptos do "socialismo humanista", pois ela interroga a história para saber em que medida é possível preservar a liberdade individual sob o intervencionismo estatal.³⁵ Mas Polanyi foi também um grande crítico do liberalismo. Ele destaca o nascimento e limites da ideologia do *laissez-faire* em meio à contradição insolúvel que levaria todo o sistema à bancarrota na grande crise de 29. A liberdade que é o suposto desta ideologia - liberdade de trabalhadores e homens de negócio de procurarem as situações pessoalmente mais convenientes - na prática

34 K. Polanyi, *A Grande Transformação*, *op. cit.*, p. 137.

35 Ver a respeito o artigo citado de Maria Szeesi. Consultar também Fred Block e Margaret R. Somers, "Beyond the Economic Fallacy: the Holistic Social Science of Karl Polanyi" in Theda Skocpol, *Vision and Method in Historical Sociology*, Londres, Cambridge Univ. Press, 1986, sobre os pontos de contacto entre o pensamento de Polanyi e Lukács, em especial no tocante à questão do papel transformador da consciência.

"entrava em conflito com a instituição de um mercado auto-regulável e, em tal conflito concedia-se precedência, invariavelmente, ao mercado auto-regulável. Em outras palavras, se as necessidades do mercado auto-regulável provavam ser incompatíveis com as exigências do *laissez-faire*, o liberal econômico voltava-se contra o *laissez-faire* e preferia - como qualquer antiliberal - os métodos assim chamados coletivistas de regulamentação e restrição".³⁶

Ao acompanhar este processo histórico, Polanyi procura, portanto, reunir argumentos que demonstrem a natureza utópica do liberalismo, além de seu caráter eminentemente político-ideológico. Mas na medida em que seu humanismo reporta à questão da liberdade possível sob a tutela dos mecanismos reguladores da sociedade, em especial aqueles de defesa do "interesse geral", Polanyi necessitou ampliar seu campo de investigação para surpreender esta "liberdade" operando fora da "civilização do século XIX".

O projeto de pesquisa consubstanciado em *Trade and Market in the Early Empires: economies in history and theory* (1957) mostra a amplitude do terreno palmilhado. Ali não se discute apenas o "lugar da economia" na sociedade, ou as distinções caras aos antropólogos entre economia "formal" e "substantiva". Também são analisadas situações históricas específicas: a antigüidade babilônica e grega; os portos de comércio dos impérios africanos e americanos; e se avança no enfoque institucional - a economia como processo instituído, a questão do excedente, o mercado como realidade teórica e histórica. Pode-se di-

36 K. Polanyi, *idem*, p. 152.

zer, pois, que o trabalho da equipe liderada por Polanyi está na raiz dos desenvolvimentos ulteriores da chamada "antropologia econômica" tendo, inclusive, dilatado suas fronteiras em direção às sociedades "arcaicas", isto é, aquelas sociologicamente situadas entre o "primitivo" e o "moderno".³⁷ Correspondeu, assim, à "busca de um novo começo",³⁸ um ponto de partida próximo de um "zero" teórico.

Para ele, tratava-se de interrogar os fatos econômicos, na seguinte seqüência: "quem fez o que para quem, em que ordem, como, onde?", permitindo especificar a pessoa; discriminar a ordem da ação (iniciativa e resposta); descrever o evento no tempo e sua freqüência. A partir deste modelo empírico de classificação dos dados históricos e etnográficos Polanyi chegou à construção de seu modelo analítico - a economia orientada pela reciprocidade, pela redistribuição ou pela compra e venda. Tais procedimentos visavam atender ao "maior interesse relacionado ao estudo da história econômica geral [que] reside na questão do lugar do sistema econômico na sociedade".³⁹ Trilhando por este caminho, Polanyi chegou à tese central de seus estudos:

"a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age para salvar seu interesse individual na posse de bens materiais; ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu pa-

37 K. Polanyi, *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1966, pág. xxv. Note-se que esta definição de "economia arcaica" é semelhante à de "sociedade de folk" formulada por Robert Redfield (*O Mundo Primitivo e Suas Transformações*, São Paulo, Escola de Sociologia e Política, 1965).

38 K. Polanyi, *Trade and Market in the Early Empires: economies in history and theory*, Nova York, The Free Press, 1957, p. 240.

39 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 120.

trimônio social. Nem o processo de produção nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos, relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo".⁴⁰

Ao considerar a economia um "papel social" imerso no conjunto das relações sociais, estabelece uma perspectiva analítica completamente distinta daquela que toma a sociedade como submetida ao sistema econômico. Embora a noção de "incrustação" (*embeddeness*) da economia na vida social possa parecer familiar aos antropólogos desde os trabalhos de Durkheim e Mauss, é uma consideração absolutamente nova em termos de história econômica. Para a tradição clássica e neoclássica, e em certa medida também para o marxismo, a relação entre economia e sociedade frisa o papel determinante da primeira. Polanyi, contudo, entende que as evidências estão a seu favor: *a*) pelas descobertas no terreno das economias primitivas; *b*) pela observação dos impérios hidráulicos e das economias européias dos séculos XIII ou XVIII onde, invariavelmente, o sistema econômico está subsumido no social; e, *c*) pelo caráter abrupto da mudança quando emerge a sociedade de mercado, provocando uma transformação não de grau mas de natureza na economia. Assim, para

"a indagação sobre o lugar das instituições econômicas na sociedade a resposta deve ser que tais instituições possuem uma existência separada e distinta, como sob o sistema de mercado, ou, alternativamente, que elas estão, como um todo, incrus-

40 K. Polanyi, *A Grande Transformação*, *op. cit.*, p. 61.

tadas em outras instituições não econômicas, ou alguma coisa entre as duas situações".⁴¹

Se consideramos o móvel da ação social como de natureza cultural ampla, como ele nos sugere, é fácil compreender que a "incrustação" da economia nas demais esferas institucionais é seu resultado lógico. De fato, a "ação econômica" destacada (desincrustada, dirá Polanyi) pressupõe a especialização das ações humanas. Ao se especializar, destaca-se na vida social a *ação economizadora*, a essência da racionalidade, tomada como uma maneira de dispor do tempo e energia de forma a que um máximo de ganhos seja obtido fora da relação homem-natureza. A *economia* é simplesmente o *locus* dessa ação.⁴² Polanyi acrescenta ainda que não existe "relação necessária entre ação economizadora e economia empírica", e se socorre nas descobertas de Comte, Marx, Maine, Weber, Malinowski, Durkheim e Freud para sustentar a tese segundo a qual o processo social é um tecido de relações entre o homem, enquanto entidade biológica, e a estrutura única de símbolos e técnicas que resulta na manutenção de sua existência.

Enquanto não há a "desincrustação" da economia frente à sociedade como um todo, isto é, enquanto o livre mercado não se erige soberano, os mercados e as trocas desempenham funções institucionais distintas. Mas ao se introduzir na análise a dimensão temporal, outras indagações devem ser enfrentadas:

"existe algo como uma lei de progresso econômico?
Se sim, até que ponto ela consiste no incremento da
racionalidade econômica, no sentido da eficiência?
Até que ponto é uma mudança para melhor o acer-

41 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 120.

42 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 240.

camamento de instituições econômicas a instituições não-econômicas na sociedade, sob condições tecnologicamente dadas? Uma questão difícil em relação à qual nenhum tratamento simples é possível".⁴³

Em suma, dirá Polanyi:

"o problema do lugar do sistema econômico na sociedade envolve muitas questões importantes como a separação ou incrustação de tais instituições; os reais motivos psicológicos pelos quais os indivíduos participam das atividades dessas instituições; ou possíveis leis de progresso na evolução de instituições econômicas. Questões relevantes como estas estão em perigo, ou sendo prejudicadas, enquanto a "economia" é tomada simplesmente para designar 'referência à provisão de meios materiais de satisfação de necessidades'".⁴⁴

Por este caminho, Polanyi acumulou mais dúvidas do que respostas. Seu método problematizador afastou-o de forma irreconciliável do aparato teórico da economia clássica. De fato, os três modelos de ação econômica integradora que desenvolveu - a reciprocidade, a redistribuição e o mercado, podendo coexistir apesar da eventual dominância de um deles - não encontram paralelos no pensamento econômico. Mesmo na antropologia, jamais foram estas modalidades consideradas em conjunto, como *sistema*, abarcando todas as possibilidades integradoras da sociedade sob o aspecto econômico.

43 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 122.

44 K. Polanyi, *idem*, p. 122.

Especificando o *modus operandi* de cada um deles, Polanyi observa que a *seqüência recíprocativa* se processa segundo padrões recorrentes - *AB/BA* ou *AB/BC/CA* - indicando arranjos sociais ou culturais similares quando outras instituições integradas por prestígio, parentesco e religião desencadeiam ações em seqüência correspondente. Já no *mundo redistributivista* encontramos apenas algumas ações e seus reversos, ou ciclo de ações voltadas sobre si próprias, num movimento centrípeto, convergindo para uma figura central e, desta, distribuindo-se para vários outros. Formalmente, *BA/CA/DA/EA/FA* é seguida por um evento tipo *A/BCDEF*. Finalmente, no *mercado livre de oferta e procura* um homem pode inverter seu papel, sendo ofertante ou demandatário segundo sua vontade ou necessidade. Além desses três tipos sobre os quais se demorou, registrou no material etnográfico outro, fluidamente constituído mas distinto da reciprocidade e da redistribuição, onde um padrão de cálculo, apoiado na dominância de um ator, depende da capacidade de determinar e reformar a posição de outros em relação a si, mudando seu próprio comportamento e motivação. Formalmente, *A/BCDEF* é substituído às vezes por *B/ACDEF* ou *F/ABCDE*. Esta forma "autárquica", apesar de ter recebido um tratamento muito elaborado pela Escola de Manchester no século XIX,⁴⁵ é um acidente histórico no ocidente, aparecendo isolada num sistema de classe "aberto", num "empreendimento livre" ou na escolha livre de associações religiosas.

Além da operação dos modelos integrativos, Polanyi pesquisou as conexões entre as instituições econômicas em diferentes tipos de sociedade, chegando a construir algumas poucas "teses". Segundo a primeira delas,

45 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. ix.

"o desenvolvimento das trocas, dinheiro e mercados seguiu diferentes linhas de acordo com o fato dessas instituições serem primariamente internas ou externas à comunidade [...] Nós podemos chamar esta tese de *origem independente da troca interna e externa, dinheiro e mercados*".

A segunda possui a seguinte formulação:

"a integração da troca, mercado e dinheiro sob o sistema de mercado é familiar, sua integração na falta de sistema de mercado é obscura. Está subentendido que ela é explicável pelo papel que no processo jogam as instituições não-econômicas, mais especialmente pelos elementos de reciprocidade e redistribuição compreendidos em (a) organização social básica e (b) administração política. A última possui um papel predominante nas sociedades arcaicas. Isto pode ser tomado como a tese do *papel integrativo da reciprocidade e da redistribuição nas sociedades sem mercado*".⁴⁶

Vimos que o problema conceitual das pesquisas de Polanyi começa nas economias sem mercado, onde não existe "o economizar, isto é, a estrutura institucional que compele os indivíduos para a atividade *racional* e *eficiente* ou alocação *ótima* de recursos".⁴⁷ Aí o "conceito de economia" não pode arrancar "da identificação do processo econômico sob condições onde ele está incrustado em instituições não-econômicas",⁴⁸ os efeitos integrativos da economia não podem ser percebidos pela "ausência do

46 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 190-91.

47 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. xvii.

48 K. Polanyi, *idem*, p. 71.

quantitativismo",⁴⁹ seja porque a propriedade é um direito de dispor de objetos definidos, seja porque as transações estão vinculadas ao status das pessoas.⁵⁰ Não por acaso, portanto, *Trade and Market in the Early Empires* principia por um erudito ensaio de Harry Pearson retomando a discussão sobre o primitivismo, proposta por Rodbertus em 1860, em torno da questão do *oikos*, polemizada ao longo da história do pensamento econômico por Karl Bücher,⁵¹ Eduard Meyer, Michael Rostovtzeff e Max Weber, chegando Harry Pearson à conclusão de que ambos os lados da polêmica - exceto Weber - "foram incapazes de conceber uma economia complexa com troca, dinheiro e mercados sendo organizada de uma maneira distinta da exibida pelo sistema de mercado".⁵² Da mesma forma, ocupa lugar de destaque na obra a análise da "Economia" de Aristóteles, cuja "influência na economia citadina medieval, exercida através de Tomás de Aquino, Polanyi considerou tão grande quanto a de Adam Smith e David Ricardo sobre a economia mundial do século dezenove".⁵³ Ao trazer à baila a história das sociedades pré-capitalistas, Polanyi vai desemaranhando conceitos que a economia política vinculou e demonstrando, através de dados arqueológicos, históricos e antropológicos o quanto são limitados os recursos com que trabalharam os economistas do século XIX. Para eles, "o mercado aparece como o *locus* das trocas, o comércio como a troca real".⁵⁴ Observadas de uma nova ótica, propõe Polanyi, se per-

49 K. Polanyi, *idem*, p. 73.

50 K. Polanyi, *ibidem*, p. 75.

51 Para Polanyi foi Bücher o primeiro a apontar que a pré-história e a história antiga possuíam uma economia totalmente diferente da observada nos últimos séculos, e esta diferença residia justamente na falta de mercados auto-regulados (K. Polanyi, *Trade and Market...*, p. 241).

52 Harry Pearson, in K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 10.

53 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 65.

54 K. Polanyi, *idem*, p. 256-7.

cebe que o comércio, assim como certos usos do dinheiro, são tão antigos quanto a espécie humana, ao passo que os mercados regulados por preços não possuem mais do que mil anos e, mesmo assim, eclipsados por outras modalidades de integração. Ao tomar a parte pelo todo, a economia clássica falha, pois supõe mercado onde este não existe e ignora troca e dinheiro onde existem. Por esta razão, faz-se necessária a análise separada da *troca*, do *dinheiro* e dos *mercados*.⁵⁵

Além de propor a desvinculação de conceitos da economia política, quebrando-lhe a unidade explicativa, Polanyi ataca uma das cidadelas do marxismo: nega a possibilidade de se chegar a "leis" que regem a economia como um todo porque elas são contestáveis à luz das informações agregadas através da etnografia e história. Ora, toda a pesquisa de Marx pode ser entendida como um esforço para revelar as determinações não aparentes do processo social, isto é, a subordinação da realidade sensível aos processos que governam o movimento de uma sociedade. Já para Polanyi o "imenso arsenal de mercadorias" de que parte Marx para analisar a constituição das categorias fundamentais da sociedade burguesa é um dado que decorre não da contradição da forma mercadoria mas, antes, uma derivação do que chama "a era da máquina" que, por si só, implica numa organização social compatível com sua instituição central: o mercado. Imersos neste, somos levados a aceitar a heresia de que os nossos motivos são "ideais" ou "materiais" e que os incentivos quotidianos derivam dos motivos materiais. Este fetichismo implica, no que toca à *sociedade*, que as instituições são "determinadas" pelo sistema econômico. "Sob a economia de mercado (...) as assertivas são, é claro, corretas. *Mas apenas sob tal economia*. Em relação ao passado não significou mais do que um anacronismo. Em relação

55 K. Polanyi, *idem*, p. 257.

ao futuro significa um mero preconceito".⁵⁶ Como corolário, tendo Marx aceito a economia de Ricardo - na qual é a sociedade que aparece incrustada na economia e não o contrário - as classes sociais passam a ser determinadas pela posição no mercado enquanto simples personificações da oferta e demanda em vários mercados: de trabalho, de terra, de capital e de serviços profissionais.⁵⁷ Desta posição, Marx teria se voltado contra a sociedade capitalista, governada pelas leis que regem o sistema econômico, isto é, o sistema de mercado, falhando ao não considerar que este estado de coisas só ocorre sob a auto-regulação. Cometendo um grave erro, o marxismo jamais se libertou dessa herança dos clássicos.⁵⁸

O determinismo econômico, atribuído com muita ênfase ao marxismo, é para Polanyi, como vimos, decorrência da aceitação acrítica da economia clássica, capaz de contaminar todas as teorias que não consigam delimitar a validade histórica do mercado, isto é, que aceitem suas premissas para analisar o processo econômico em geral. A importância de Marx, no entanto, foi maior na medida em que sua concepção de sociedade influenciou outros autores como: Tönnies, Franz Oppenheimer, Werner Sombart, Carl Lamprecht e Max Weber. A este último Polanyi atribui um grande avanço na compreensão da vida econômica, graças à fusão do enfoque "social" de Carey, List e Marx ao enfoque "econômico" de Menger. Com um perfil liberal econômico, Weber revela profundas crenças na vitalidade da economia capitalista mas, apesar disso, refutava o *laissez-faire*, por inferior à economia planificada.

56 K. Polanyi, *Primitive, Archaic...*, *op. cit.*, p. 61.

57 K. Polanyi, *idem*, p. 131.

58 K. Polanyi, *idem*, p. 134.

"Assim, a influência marxista produziu um resultado paradoxal: ele aceitava a primazia do fator econômico (na verdade, heurísticamente) mas, estando convencido da superioridade do sistema de mercado, se tornou não tanto um marxista quanto um 'mercadista'".⁵⁹

Do ponto de vista metodológico, o primeiro aspecto que salta à vista na análise de cunho institucional praticada por Polanyi é que ela parte de um recorte empírico da realidade, de uma aglutinação de sentidos da ação em torno das instituições dadas na prática social, cabendo ao analista explicá-las a partir das várias necessidades a que atendem. M. Godelier classificou este procedimento em Polanyi de "empirismo crítico", uma vez que ele arranca de uma crítica aos pressupostos ideológicos da economia liberal.⁶⁰

De fato, a mais forte impressão que sua obra deixa é de que estamos diante de um esforço sistemático e incansável de diluição da economia política clássica. Reduzindo-a a uma teoria *de* nossa época e *sobre* nossa época, lhe subtrai seu caráter de ciência e se propõe a preparar o terreno para o recomeço. Mas Polanyi não consegue, como Weber, esquematizar uma "história econômica geral" apoiada num princípio universal como a tendência objetiva de crescente racionalização do processo social. Seu projeto é mais modesto, e consiste em "descrever as economias empíricas de acordo com a maneira pela qual o processo econômico é instituído".⁶¹ Mas tomada como "processo

59 K. Polanyi, *ibidem*, p. 136. O autor propõe um trocadilho: *marxist/marketist*.

60 Maurice Godelier, "Karl Polanyi et la 'place changeante' de l'économie dans les sociétés" in *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.

61 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 245.

instituído", cristalização de ações de interação homem-natureza, a economia abre porém a possibilidade de elaboração de uma teoria geral da organização econômica que caminhe pela tipificação das formas de integração verificadas na história. Este projeto, conforme Godelier, desenvolvido em *Trade and Market in the Early Empires*, se contrapunha aos esforços contemporâneos de Talcott Parsons com vistas a estabelecer as condições em que as sociedades globais se diferenciam em subsistemas com funções especializadas e ao rejeitar a hipótese de uma evolução necessária das instituições sociais, Polanyi se aproximava dos culturalistas americanos, como Ralph Linton, que afirmavam o caráter singular da cultura ou sociedade, ao mesmo tempo em que mirava "a teoria geral da economia e história comparada das instituições econômicas da humanidade".⁶²

Godelier tem razão ao identificar como um sério limite da teoria de Polanyi o substituir a pesquisa de "leis" pela investigação sobre o "lugar" da economia nas diferentes sociedades, ou sua "incrustação" em tal ou qual contexto social. De fato, Polanyi desconsidera que as instituições não possuem todas a mesma importância para a reprodução do sistema social, e ao enfatizar a "integração" perde a condição de ver as sociedades como formas temporais mutáveis. "Na natureza das coisas, diz ele, o desenvolvimento de economias incrustadas para desincrustadas é uma questão de grau".⁶³ Mais explicitamente, registra, que "o progresso tecnológico é cumulativo e sem fronteiras, mas a organização econômica não. Existem apenas uns poucos caminhos através dos quais a economia pode ser organizada".⁶⁴ O papel que atribui à instituição na mediação homem-natureza é exatamente o de manter uma unidade infensa às transformações. "Os elementos

⁶² M. Godelier, *op. cit.*, p. 235.

⁶³ K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 68

⁶⁴ K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. xviii.

interativos da natureza e da humanidade podem não formar uma unidade coerente", daí decorre a

"importância transcendental do aspecto institucional (...). A instituição do processo econômico reveste o processo de unidade e estabilidade; ela produz uma estrutura com uma função definida na sociedade; ela muda o lugar do processo na sociedade, atribuindo-lhe significação histórica; ela fixa os interesses nos valores, motivos e políticas. Unidade e estabilidade, estrutura e função. História e política clarificam operacionalmente o conteúdo de nossa assertiva de que a economia humana é um processo instituído".⁶⁵

A própria noção de "processo de que se serve Polanyi é bastante singular: implica em movimento, mas como mudança de localização ou apropriação dos bens, isto é, "os elementos materiais podem alterar sua posição tanto mudando de lugar como mudando de mãos", sendo que apropriação se restringe à circulação de bens e sua administração".⁶⁶

Assis é que, ao focalizar os arranjos sociais e afirmar a singularidade dos mesmos, procura contornar toda sorte de determinação no processo social. Apesar de alguns autores enfatizarem muitas filiações de Polanyi ao legado marxista e o papel de Lukács na formação de sua concepção holística da sociedade,⁶⁷ as noções de processo e apropriação que utiliza nenhum parentesco

⁶⁵ K. Polanyi, *idem*, p. 249

⁶⁶ K. Polanyi, *idem*, p. 248

⁶⁷ Ver especialmente Fred Block, & Margaret Somers, "Beyond the Economistic Fallacy: the Holistic Social Science of Karl Polanyi", in Theda Skocpol (org.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Londres, Cambridge Univ. Press, 1986.

guardam com o marxismo. De fato, dirá Marx na análise do processo de trabalho e valorização: o caráter de produto, de matéria-prima ou de meio de trabalho não se fixa a um valor de uso senão conforme a posição determinada que ele assume no processo de trabalho, senão conforme o lugar que ele aí ocupa e sua mudança de lugar muda sua determinação.⁶⁸ Assim, na concepção hegeliana de Marx, a noção de processo coincide com a mudança de forma e, portanto, de determinação do ser social.

Ao recusar o caminho de análise do processo de produção - que o levaria necessariamente a considerar o desenvolvimento da *forma mercadoria* - como capaz de explicar a diferenciação entre as sociedades, ao desconsiderá-lo como *processo de produção de instituições* para se concentrar nas relações interinstitucionais numa dada sociedade, Polanyi só pode mesmo explicar a mudança a partir de fatores acidentais.⁶⁹ Sua ênfase é na "estática social", definida como "condições de existência e coexistência" e não nas "condições de transformação".⁷⁰ Além disso, ao contornar a teoria do valor é obrigado a recorrer a uma teoria da formação dos preços, dos lucros e da acumulação do capital que é "a mais banal e a mais empírica possível".⁷¹

Block e Somers sugerem que ao combater o determinismo econômico, inclusive igualando neste particular o marxismo ao pensamento neoclássico, Polanyi está, na verdade, como socialista, delimitando suas diferenças com a IIª Internacional. Outros pontos igualmente relevantes nesta demarcação dizem respeito à sua análise das altas finanças (que aparece em *The Great*

68 K. Marx, *El capital*, vol I, Mexico, DF, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 135.

69 Cf. Godelier, *op. cit.*, p. 44.

70 A. R. Radcliffe-Brown, *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis, Vozes, 1973, p. 16.

71 Godelier, *op. cit.*, p. 262.

Transformation como interessadas na paz mundial) de modo antagonístico ao de Lenin ou Rosa Luxemburgo. Na mesma linha de divergência, considera o campesinato uma força libertadora tão importante quanto o proletariado.⁷² Poderíamos acrescentar, ainda, o singular papel que atribui ao Estado sob o capitalismo, como instância mediadora na defesa de um obscuro "interesse comum", quando Polanyi parece substituir a "mão invisível" do mercado pela "mão visível do Estado" na regulação dos conflitos sociais.

O humanismo socialista de Polanyi é sobretudo uma atitude moral e filosófica. Para ele os homens estão destinados a realizar escolhas conscientes e estas é que impulsionam a história. "A escolha entre capitalismo e socialismo, por exemplo, refere-se a dois diferentes caminhos para instituir a moderna tecnologia no processo de produção".⁷³ Seja como for, a obra de Polanyi não está direcionada para pensar o futuro mas, sim, o presente. No plano político, ela se destina a aumentar a consciência dos homens acerca da "grande transformação" operada com o colapso da economia de mercado e evitar as possibilidades barbarizantes - como o fascismo - que este colapso permite. Já no plano científico, ao demolir o edifício da economia política, ao desarticular sua lógica a-histórica, talvez não tenha logrado a teoria geral da organização econômica que pretendeu mas, certamente, destruiu um dos principais obstáculos a este passo.

72 Fred Block e Margaret R. Somers, *op. cit.*, p. 75.

73 K. Polanyi, *Trade and Market...*, *op. cit.*, p. 249.

Resenhas

Luta Armada: Memória e Biografia

Gabeira e a catarsis do sufoco

O lançamento em maio de 1994 do filme *Lamarca*, confirma, mais ainda do que a permanência, o crescente interesse suscitado pela trágica experiência do movimento de luta armada desencadeado em 1968 e aniquilado ao longo da primeira metade dos anos 70. Na verdade, tal interesse já ficara demonstrado há quinze anos atrás com o sucesso de *O que é isso, companheiro?* de Fernando Gabeira, (Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1979) e, em seguida de *Os Carbonários* de Alfredo Sirkis (São Paulo, Ed. Global, 1980). Além de seus méritos literários intrínsecos, os dois livros tiveram a seu favor a então recém-promulgada anistia política e outras medidas de liberalização adotadas pelo general Ernesto Geisel no fim de seu mandato e no início do de seu sucessor, João Figueiredo. Em 1977, Renato Tapajós publicou *Em Câmara Lenta* (São Paulo, Ed. Alfa-Ômega). Apresentado discretamente como "romance", o livro na verdade pouco tinha de ficção. Era um relato estritamente histórico, que do romance emprestava a forma narrativa. A fluidez da escrita e a densa sobriedade da trama dramática asseguram o interesse da leitura. No entanto, a repercussão do livro ficou bem aquém de seus méritos e de sua importância, sobretudo considerando-lhe o caráter pioneiro. O fato de que, mais exatamente do que pioneiro, tenha sido prematuro (afinal, 1977 foi o ano do "pacote de abril"; no ano anterior, na chamada chacina da Lapa, os beaguins da ditadura haviam massacrado um grupo de dirigentes do PC do B) explica apenas em parte o destino injusto do livro de Tapajós. Com efeito, a liberalização de 1979 suprimiu os obstáculos policiais que separavam o livro de seu público potencial. No entanto, *Em Câmara Lenta*, embora apresentando pelo menos tantos méritos literários quanto *O que é isso, companheiro?*, permaneceu insuficientemente lido. A explicação mais plausível é que o públi-

co, em 1979, encontrou no livro de Gabeira exatamente aquilo que gostaria de saber a respeito da luta armada. Parece-nos valer a pena desenvolver esta hipótese. Se for justa, ajudará a compreender a relação entre a literatura que nos ocupa e a cultura política de seus leitores.

No livro de Gabeira como no de Sirkis, as duas memórias da luta armada que mais sucesso fizeram no contexto da abertura liberalizante da ditadura militar, encontramos algumas características comuns que convergem para uma auto-crítica bem-humorada de uma rebeldia bem-intencionada, mas utópica nos objetivos e canhestramente suicida nos métodos. A mais evidente destas características é a técnica narrativa na primeira pessoa do singular. Ela permite um distanciamento do ex-guerrilheiro que rememora sua experiência singular relativamente à guerrilha enquanto ação coletiva. Para dizê-lo cruamente: tudo se passa como se os memorialistas e com eles boa parte de seus companheiros de luta tivessem "entrado de gaiatos" no drama histórico cujo primeiro ato se desenrolou ao influxo da exaltante mobilização anti-ditatorial de 1968. Euforia curta, mas intensa. Durava ainda quando a cena mudou, iniciando-se o segundo ato, em que os celerados da OBAN e dos DOI-CODI tomaram a iniciativa. Sob as pancadas, descargas elétricas e atrocidades ainda piores com que o nefando Sérgio Fleury e suas equipes de beleguins salvavam o Ocidente, esboroaram-se os sonhos juvenis da geração de revolucionários (auto) retratada pelos dois autores.

Os dois livros se encerram, coerentemente com o estilo direto e ágil da narrativa, com a partida para o exílio de seus respectivos autores, Gabeira no avião que conduziu a Argel os quarenta presos políticos libertados em troca do embaixador da Alemanha Federal no Brasil, Sirkis na viagem que através de Buenos Aires levou-o até o Chile onde o governo de Unidade Popular fazia pairar a efêmera esperança da via legal para o socialismo. Uma década, praticamente, separou este epílogo vivido do epílogo narrado. Separou também os futuros autores de seu público futuro. Mas foi uma separação geográfica, apenas. A distância corpórea não impediu a convergência espiritual. Favoreceu-a, até, na medida em que propiciou amadurecimento intelectual e novas perspectivas culturais aos dois ex-guerrilheiros. Gabeira princi-

palmente, mas também Sirkis, deveram muito da empatia que seus livros suscitaram à imagem cosmopolita do viajante experiente que tudo compreende porque tudo viu. A abertura do capítulo X de *O que é isso, companheiro?* serve de exemplo: "As vezes vou ao La Coupole em Montparnasse para comer um peixe e ver as pessoas. É o bar que Lênin freqüentava para tomar seu leite com groselha. Mas em 1968 entrei para uma organização leninista. Por vezes me divirto pensando nisto, entre uma e outra golada de vinho branco que, por sinal, me custa horas de trabalho como maquinista do metrô em Estocolmo".

O La Coupole é uma espécie de Lamas ou Gigeto de primeiro mundo. Cinquenta anos antes de ser freqüentado por Gabeira, foi ponto de reunião da inteligência boêmia parisiense. Dos anos cinquenta em diante, tornou-se "brasserie" de turistas, sobretudo norte-americanos, e de "acompanhantes" locais à espera de clientes para os peculiares serviços pessoais que prestam. Não é freqüentado pelos maquinistas do metrô parisiense: o vinho, branco, rosé ou tinto, custa caro no estabelecimento. Há maneiras mais baratas de se divertir com as lembranças do leninismo carioca. Por exemplo, passeando (de graça) no Parc Montsouris, muito freqüentado por Lênin no começo do século. Obviamente, o efeito de esnobação do leitor não seria o mesmo. Mas porque então se queixar do preço?

Para fazer média com o leitor, sem dúvida. Afinal, este passara uma década vivendo, no Brasil, a angústia do sufoco. Também queria exorcizar-lhe os fantasmas e se divertir um pouco. Até ler Gabeira só conhecia da luta armada as consequências repressivas. Ouvira em silêncio a fraseologia estereotipada da retórica ditatorial enaltecendo os torturadores e vituperando os "terroristas" e outros subversivos. Sofrera a odiosa humilhação de permanecer dia após dia à mercê da visita imprevisivelmente esperada dos esbirros abjetos dos "serviços de informações". Assistira, impotente, às homenagens oficiais prestadas aos degenerados que se haviam destacado nas técnicas perversas do choque elétrico, do pau de arara, dos espancamentos e de atrocidades ainda piores. Graças ao livro de Gabeira, foi-lhe enfim possível evocar este sombrio e próximo passado sem angústia. Ao contrário, fruindo o prazer da leitura.

Somente parte do público leitor assim gratificado identificara-se moral e politicamente com a luta armada. Para os mais jovens de resto, ela evocava apenas alguma obscura lembrança da infância ou da primeira adolescência, associada a nomes de grandes transgressores políticos, como Marighella, "Toledo" ou Lamarca, ou a algumas das ações mais retumbantes da guerrilha urbana, como o seqüestro do embaixador norte-americano. Para todos, entretanto, lembrava, com intensidade diversa, aquele tempo em que despertavam de um pesadelo gritando: "-Chama o ladrão!" Não é difícil compreender porque os livros de Gabeira e Sirkis lhes fizeram bem.

O exorcismo, com efeito, corresponde a uma necessidade cultural cujas origens se perdem na noite dos tempos. Exorcizam-se tanto os demônios quanto os fantasmas, o que significa, no caso presente, tanto o espectro dos torturadores quanto o dos torturados. A eficiência catártica dos relatos de Gabeira e de Sirkis logrou pleno êxito na medida em que identificou a experiência real do narrador com a experiência possível do leitor. A sombria tragédia de que foram protagonistas se desdobra diante do leitor como seqüência de aventuras e desventuras que poderiam ter ocorrido a qualquer outro que tivesse as mesmas idéias generosas e a mesma audácia juvenil.

A "via crucis" de Aurora Furtado

Compreende-se também, em nossa hipótese, porque o livro de Tapajós fez menos sucesso do que merecia. Não traz nenhum alívio, não exorciza demônio algum. Ao contrário, desce ao fundo do horror repressivo, como quando evoca o martírio de Aurora Furtado. Vale comparar dois relatos: o de Gorender, em *Combate nas Trevas* (São Paulo, Ed. Ática, 1987) onde a emoção se expressa com a lapidar concisão do epitáfio devido aos heróis (e Aurora, para os que lutaram contra a ditadura, é uma inesquecível heroína) e o de Tapajós, onde a dor, funda como a de um veneno queimando as entranhas, progride "em câmara lenta", num "crescendo" que o texto interrompe para retomar mais adiante, até o martírio final.

Gorender: "Em sua graciosa juventude de mulher, Aurora Furtado foi a destemida guerrilheira da 'linha de frente' da ALN. Abordada por uma patrulha no subúrbio carioca de Parada de Lucas, na manhã de 9 de novembro de 1972, matou um policial, tentou fugir e acabou aprisionada. Na Invernada de Olaria, após passar pelas atrocidades já rotineiras, circundaram sua cabeça com a 'Coroa de Cristo' —um torniquete que aumenta a compressão do crânio até afundá-lo". (*Combate nas Trevas*, reproduz uma foto de Aurora. Um rosto de adolescente, quase infantil).

Tapajós: "Agora eu sei. Sei o que fizeram com ela... E estou frio, frio como uma grande pedra de gelo, imóvel e pesada. Os olhos secos, a garganta seca, o corpo todo seco, como se tivessem extraído todo o sangue, toda a linfa, todos os líquidos existentes. Sei que é um momento... um intervalo e logo tudo vai explodir em mil pedaços... Um peso que esmaga a tal ponto que não é possível fazer nenhum movimento, nem de desespero..." (...) "Ela foi até o fim... e eu também tenho que ir... mesmo que seja inútil e absurdo. Ainda mais sabendo o que fizeram com ela, sabendo que ela era tudo o que eu conheci, sabendo que todo o amor só pôde se transformar nesta fria pedra de ódio...". "... o policial pediu para ver o que tinha na maleta e na maleta tinha uma metralhadora: ela se voltou para trás. Sua mão descreveu um longo arco em direção ao banco traseiro, mas interrompeu o gesto e desceu suavemente na abertura da bolsa... E num movimento único, corpo, rosto e braço giraram novamente, o cabelo curto sublinhando o levantar da cabeça, os olhos, agora duros, apanhando de relance a imagem do policial que bloqueava a porta. O revólver disparou, clarão e estampido rompendo o silêncio. O policial, atingido na testa, foi lançado para trás...". "...Ela cambaleava e continuava a ser espancada a cada passo. Seus olhos já se toldavam com o sangue que começava a escorrer de um ferimento na testa... Ela tentava se defender... mas eles a lançaram no chão, já nua e com o corpo coberto de marcas e respingos de sangue... Apenas seus olhos brilharam de ódio e de desafio. O policial apertou-lhe o estômago com o pé, enquanto outro chutou-lhe a cabeça, atingindo-a na têmpora... O policial enfurecido sacou o revólver... e... atirou em seu braço. Ela estremeceu quando a bala rompeu o osso pouco abaixo do cotove-

lo... Passaram a vara cilíndrica do pau-de-arara entre seus braços e a curva interna dos joelhos e a levantaram, para pendurá-la no cavalete... o peso do corpo distendeu o braço quebrado, ela deu... um urro animal, prolongado, gutural... Foi o único som que emitiu durante todo o tempo... Os choques aumentaram de intensidade, a pele já se queimava onde os terminais estavam presos. Sua cabeça caiu para trás e ela perdeu a consciência... Um deles enfiou na cabeça dela a coroa-de-cristo: um anel de metal com parafusos que o faziam diminuir de diâmetro. Eles esperaram que ela voltasse a si e disseram-lhe que se não comesse a falar, iria morrer lentamente. Ela nada disse e seus olhos já estavam baços. O policial começou a apertar os parafusos e a dor a atravessou, uma dor que dominou tudo, apagou tudo e latejou sozinha em todo o universo como uma imensa bola de fogo. Ele continuou a apertar os parafusos e um dos olhos dela saltou para fora da órbita devido à pressão no crânio. Quando os ossos do crânio estalaram e afundaram, ela já havia perdido a consciência, deslizando para a morte com o cérebro esmagado lentamente".

A Weltanschauung da ameiba

No extremo oposto à sobre-humana coragem de Aurora chafurdam farrapos humanos que para evitar a tortura passaram para o lado do torturador. O mais notório é o cabo Anselmo, que infiltrado na luta clandestina após ter posado muitos anos como dirigente revolucionário, entregou à tortura e à morte muitos (difícil dizer exatamente quantos) dos que nele confiavam, não somente como companheiro, mas sobretudo pelo prestígio de que desfrutava como encarregado de reorganizar o que restava do movimento de luta armada no Brasil. Dentre os que entregou à morte figura sua própria mulher, Soledad, massacrada em Recife, juntamente com um punhado de outros remanescentes da VPR, em janeiro de 1973. Embora não lhe tenham valido a "Medalha do Pacificador", concedida aos beleguins e carrascos que mais se destacaram no aniquilamento da resistência clandestina, os serviços valiosos prestados por Anselmo à equipe homicida do delegado Fleury foram retribuídos com os recursos necessários para lhe

permitir mudar de identidade e de país. Mesmo a ditadura sabia que ele se tornara um cadáver moral impossível de ressuscitar. Em 1984, porém, um repórter logrou, mediante remuneração (que não há de ter sido muito grande, apenas proporcional à importância do personagem), entrevistá-lo longamente, publicando o resultado sob forma de livro *Por que eu traí. Confissões do Cabo Anselmo* (São Paulo, Ed. Global, 1984). Vale como documento para a história da luta armada e sobretudo para a da degradação humana. Sua preocupação maior, com efeito, é tentar rebaixar os que atravessaram íntegros o "combate nas trevas". Não dispõe de outro recurso para atenuar a sua miséria moral. O efeito, às vezes, é mais ridículo do que sórdido. Assim, quando o repórter lhe pergunta:

"— Como era o Lamarca?"

A ameba olha o condor de cima para baixo:

"— Ele me pareceu uma pessoa muito vacilante".

Logo atrás de Anselmo na galeria da degradação humana está um certo Hermes Camargo Batista que em abril de 1980 publicou, nas páginas do jornal *O Estado de S. Paulo*, uma série de relatos anunciados como fazendo parte de um livro de memórias. Dispunha, com efeito, de uma "prodigiosa memória delatora". A fórmula é de Gorender, que esclarece: "Então (isto é, quando foi preso, em janeiro de 1969) um dos responsáveis pelo setor de logística da VPR, Hermes sabia de muita coisa e não só transmitiu aos órgãos de investigação os dados de sua memória, como ajudou a orientar interrogatórios de prisioneiros. Converteu-se em ativo colaborador da repressão policial".

A cada qual seu ex-guerrilheiro. Tanto quanto sabemos, o livro do delator Hermes, anunciado com o título de *Confissões de um ex-guerrilheiro*, não encontrou outro editor além do jornal que patrocinou a publicação, entre 8 e 25 de abril de 1980, dos já referidos relatos, em que, como Anselmo, o autor procura diminuir o peso da própria torpeza difamando a causa que traiu. Permito-me referir aqui, trocando momentaneamente a postura do cronista pela do memorialista, a polêmica em que me envolvi, naquela ocasião, não com Hermes (não iria discutir com um

agente do DOI-CODI), mas com o jornal que o promovia. Minha participação na VPR e especialmente minha oposição à multiplicação de ações armadas em detrimento da consolidação orgânica da resistência clandestina está suficientemente caracterizada nos dois mais sérios estudos históricos sobre a questão (*Combate nas Trevas*, de Gorender e *Iara*, de Judith Patarra). Dispensamo-nos portanto de explicações apologéticas, em geral fastidiosas para o leitor. Da luta interna em que, ao lado de vários companheiros, opus-me à compulsão suicida dos chamados "militaristas", empenhados, no exato momento em que a ditadura, à sombra do Ato 5, assumiu abertamente o terrorismo de Estado, em responder a esta escalada da violência reacionária com uma escalada da violência revolucionária, o memorialista de *O Estado de S. Paulo* só enxergou o lado mesquinho: rivalidades pessoais, disputa pelo controle dos recursos materiais da organização, notadamente os financeiros. Nesta ótica peculiar, apresentou minha oposição à "purificação química do militarismo revolucionário" (a expressão é de Gorender) como motivada por interesses materiais. Para compreender porque decidi incluir-me em suas "Confissões", é preciso relembrar as circunstâncias em que ele foi recrutado pelos torturadores da OBAN.

Hermes foi preso a 23 de janeiro de 1969, quando com três outros militantes, pintava as cores do Exército num caminhão que deveria ser utilizado na espetacular deserção de Lamarca do 4º R.I., em Quitaúna, carregando consigo duas ou três centenas de fuzis automáticos ligeiros e outros armamentos, bem como muita munição. Faltavam apenas braços suficientes para se servir de tão pujante arsenal, embora Lamarca, confiando nas informações ilusoriamente ufanistas que lhe transmitia o ex-sargento Onofre Pinto, o "homem forte" da VPR, imaginava poder logo colocar-se à frente de uma coluna guerrilheira pujante. A prisão dos quatro participantes obrigou Lamarca a precipitar a deserção. O conjunto do episódio está muito bem descrito em *Combate nas Trevas* e em *Lamarca, Capitão da Guerrilha* (de que falaremos mais adiante). Carregando apenas pequena parte do almejado arsenal, Lamarca e os demais militares integrantes da célula da VPR no 4º R.I., encontraram a rede clandestina da organização abalada pela traição de Hermes. Onofre Pinto e vários outros

militantes destacados caíram rapidamente nas mãos dos beleguins. É sempre perigoso ter previsto um desastre. O da deserção de Lamarca e desmantelamento de parte nevrálgica da organização clandestina da VPR, exatamente por me dar razão, colocou os seguidores de Onofre diante de um amargo dilema: ou reconheciam que a intensificação das ações armadas culminando com a deserção de Lamarca tinha constituído um erro grave, de funestas conseqüências para a VPR, ou me afastavam da organização, juntamente com os companheiros que, tanto quanto eu, tinham decididamente se oposto à "euforia armada". Optaram pela segunda hipótese: Wilson Fava, Renata Andrade e eu, fomos expulsos da VPR.

O ofício de delator perdera, em 1980, sua utilidade policial. A luta armada havia sido aniquilada já há muitos anos atrás. Para os sabujos da reação, a tarefa agora era assassinar a memória dos que se tinham erguido contra a ditadura e o cripto-fascismo. Foram buscar Hermes no depósito de detritos do combate nas trevas e abriram-lhe as páginas do jornal que tão decisivamente contribuía para instaurar a ditadura. Ao tomar conhecimento da parte que me tocava das provocações e calúnias que constituíam a trama das "Confissões" do renegado tagarela, endeecei ao então secretário de redação do jornal, cujo nome é Miguel Jorge, uma carta de protesto. Embora ridículas para quem me conhecia, as mentiras publicadas em *O Estado de S. Paulo* tinham de ser refutadas não somente para resguardar meu nome diante da imensa maioria dos leitores potenciais do jornal — que não tinham a mais pálida idéia de quem eu era — mas também porque o insulto atingia a causa pela qual eu tinha lutado, ao lado de muitos outros.

O sr. Miguel Jorge publicou minha carta, mas acrescentou uma resposta da redação sustentando as mais grosseiras e inverossímeis acusações de Hermes. Por exemplo, que eu tinha vivido em Paris com dinheiro oriundo da caixa da VPR. Nem Hermes, nem os escribas do clã Mesquita dispunham de qualquer informação sobre minha vida em Paris, onde sobrevivi um ano e meio graças à fraterna solidariedade da esquerda francesa e dos fundos que me adiantaram a redação de *Les Temps Modernes* e Perry Anderson para escrever vários artigos e um livro sobre o

Brasil, até ser contratado como professor na Universidade de Paris VIII. Estabelecer a verdade dos fatos era, entretanto, o que menos interessava a este jornalismo baixo e policialesco. Ao contrário. Para reforçar as calúnias de Hermes, o redator salpicou seu texto com pequenas perfídias do gênero: "o sr. Quartim, atemorizado, fugiu". Como saber se eu estava "atemorizado", se não me viu quando eu fugi do Brasil? Felizmente para mim, de resto, porque se Hermes ou algum de seus sócios tivesse me visto fugir, a fuga teria terminado na OBAN...

Dez anos mais tarde, encontrei, no próprio *O Estado de S. Paulo* (de 2 de agosto de 1990) a confirmação de que ao assumir as provocações de Hermes, o sr. Miguel Jorge estava seguindo uma vocação profunda. Cito o jornal: "... o Sindicato dos Metalúrgicos pretende processar o vice-presidente para Assuntos Corporativos da Autolatina, Miguel Jorge (como se vê, o personagem rolou escada acima) que... declarou à imprensa que teria sido encontrada uma bomba na seção de pintura da Ford depois dos tumultos do dia 26 de julho. O sindicalista afirmou que a seção de pintura da empresa foi vistoriada no mesmo dia por dirigentes do sindicato e da Autolatina e nada foi encontrado".

Memórias da tortura

"Como un pulso que golpea las tinieblas"
(Gabriel Celaya)

Na literatura suscitada pelos anos infames do "sufoco", *Retrato Calado* de Luiz Roberto Salinas Fortes (São Paulo, Ed. Marco Zero, 1988), introduz nova dimensão: a sondagem introspectiva dos efeitos traumáticos da tortura nas camadas psíquicas profundas do torturado. Seu retrato é portanto um auto-retrato. Calado, porque os mergulhos na memória são silenciosos, como o é a palavra escrita que registra as imagens subterrâneas que a introspecção faz aflorar. Não há nesta reativação da presença do passado nenhuma autocomplacência. Salinas não "reescreve" sua própria história posando para o futuro como um mártir, nem, menos ainda, como um herói. A paixão que o move não é o pró-

prio retrato, mas o retratar-se com lucidez. Auto-retratou-se descendo aos infernos do DOPS e da OBAN, vale dizer, arrastado ao fundo da abominação e do horror. A coragem mais difícil, para quem caiu nas mãos daquele bando de degenerados que, anos a fio, "salvou o Ocidente" e garantiu a "segurança nacional" com pancadas e choques elétricos, era a da lucidez.

Em nenhum outro combate a desigualdade de forças é tão completa quanto no do torturado contra seus torturadores. Esses dispõem de todos os meios da violência; aquele, de nenhum. Um herói quase anônimo da resistência clandestina, expulso em 1964 da Marinha, capturado pelas forças repressivas no início de 1969, após ter participado de algumas das ações mais audaciosas da VPR, e libertado pelo seqüestro do Embaixador da Suíça, costumava dizer, lembrando-se das atrocidades que sofrera quando preso: "De mãos livres não tenho medo de ninguém. Algemado, tenho medo de todo mundo". Mas a coragem, como se sabe, não consiste em não sentir medo e sim em superá-lo. Para tanto, à força física do torturador, o torturado só pode contrapor a força moral de sua coragem: no confronto destas forças de natureza diferente se desenrola o drama da tortura. Houve quem levasse a coragem até a altura do heroísmo. O marinheiro já mencionado, ou, como lembra Salinas, o "Mario Japa": "Apanhou pacas, de tudo quanto é jeito e não abriu a boca. Nada. Não disse absolutamente nada. Nem confirmou se o nome que constava dos documentos que com ele foram apreendidos era dele mesmo ou não". O heroísmo, a aceitação inteira do martírio, constitui uma tensão-limite da condição humana menos rara do que seu supõe, mas suficientemente excepcional para que nenhuma organização clandestina possa se permitir basear sua segurança na certeza de que seus militantes presos não falarão. Salinas, no entanto, embora moralmente solidário com os que se batiam de armas na mão contra a ditadura militar, não somente não estava "organizado" ao ser preso, mas também perdera a confiança política na esquerda clandestina de então. Na verdade, sua adesão àquela política fora sempre condicional. Pensamento amargamente irônico que lhe ocorre quando era conduzido para a prisão pela segunda vez: "Em meio à confusão passa, acelerado, o vídeo-teipe cruel da indigente carreira do militante "revolucionário" (aspas do autor)

onde predomina a hesitação, o dilaceramento incontornável entre os imperativos da fé e a falta de entusiasmo pela via violenta". Face às hesitações e dilaceramentos do prisioneiro, os algozes exibiam suas sórdidas mas sólidas certezas:

" - Sabe prá onde a gente tá indo?" - Dops, cidadão, DOPS!!! E o brilho significativo dos olhos no qual se lê o infinito respeito, o desmesurado prestígio de que goza a sigla perante seu fiel servidor."

Faltava portanto a Salinas, ao entrar no DOPS, a heróica certeza do mártir, aquela sobre-humana cristação da vontade que resiste incólume às contorções da dor. Sua coragem permaneceu nos limites da condição humana: defendeu-se da tortura tanto quanto pôde fazê-lo sem renegar a fidelidade a si mesmo, a seus amigos e às suas convicções. Fraquejou uma vez, porque fraquejar é humano: levou os meganhas à casa de uma amiga, cuja fotografia haviam encontrado em seu apartamento "e que, durante a sessão relâmpago de raios doloridos, dos arrepios descarregados dos fios grudados nos dedos dos pés, durante a agonia vomitara o seu nome e a informação". Não procura desculpas nem circunstâncias atenuantes. Não mente. Ao contrário. Se não assumira compromisso com o martírio, se não se propunha levar a coragem mais além do razoável (e o razoável significava resistir aos torturadores em tudo que fosse essencial, mas evitando o risco - ao qual outros sucumbiram- de começar não dizendo nada e acabar contando tudo), não deixou um momento sequer de lutar para defender da violência dos algozes o melhor de si mesmo: sua lucidez, sua arraigada paixão pela verdade, seu sentido de lealdade e de solidariedade para com seus companheiros de infortúnio.

Por tudo isso, a experiência da prisão e da tortura relatada em *Retrato Calado* constitui um documento singular, tanto por sua densidade psicológica, quanto pela dramática precisão com que reconstitui o combate tão odiosamente desigual entre o torturador e o torturado.

Na reconstituição da parte que lhe tocou viver do drama dos torturados, Salinas investe com lúcido rigor sua paixão pela verdade. Persegue, incansável, a máxima socrática do "conhece-te a ti mesmo", examinando-se, com implacável precisão, como continuou sendo ele mesmo debaixo das pancadas e dos choques

elétricos. "Como agir? Que dizer? Nada falar, tal como o vietcongue, recusando qualquer espécie de colaboração? Não estaria, assim, arriscando provocar um endurecimento por parte deles que conduziria inevitavelmente a outras confissões mais comprometedoras...? A solução brota do desespero, talvez até a melhor. Menciono alguns nomes, todos de maneira incompleta e alguns falsos. Só falo dos que estão fora de perigo, no exterior, com exceção de dois... Durante minha fugaz vida militante fora editor, juntamente com outros dois jornalistas, do jornal *Política Operária*, mas, naquela 'belle époque' da nossa infância política, os três nomes apareciam tranqüilamente, com todas as letras, no expediente da publicação. Imagino que a relação de ambos forneceria uma sólida garantia de veracidade ao depoimento sem comprometer em demasia as pessoas, já que, além de muito distante no tempo, o fato mencionado não era dos mais graves. E, com efeito, embora tal 'colaboração' me torture o espírito até hoje, não teve, na realidade, conseqüências mais dramáticas".

Ponto de partida e situação mais tensamente dramática do relato, a tortura não constitui, no entanto, sua única trama. Se quisermos discernir o tema central do livro, basta confiar em seu título. Salinas, com efeito, fazia questão do título *Retrato Calado*, que, segundo ele, exprimia exatamente o projeto intelectual que o inspirara...

Já dissemos que este retrato é um auto-retrato, vale dizer, um relato auto-biográfico, cujo centro dramático são as memórias do cárcere, mas que inclui também angústias mais antigas, registradas no diário de 1959-1960, quando descobria "a possibilidade infinita do seu destino"- para retomar a expressão de André Malraux no texto de *L'Espoir* que serve de epígrafe ao diário de Salinas.

Como na ancestral técnica narrativa de *As Mil e uma Noites*, em que dentro de um conto surge outro conto, a reativação das angústias do cárcere conduz o narrador a revisitar ansiedades depositadas em camadas mais profundas da memória. No diário de 1959, evoca a "horrrível visão" noturna que reiteradamente atormentava seus infantis devaneios pré-oníricos e que se gravou em sua emotividade como uma das matrizes daquela pesada carga de

ansiedade que, como uma sombra, acompanhá-lo-ia no percurso finito da "possibilidade infinita de seu destino".

Não podemos terminar sem evocar a dolorosa ironia que fez de *Retrato Calado* um livro póstumo. Salinas retratou-se não como quem oferece à posteridade seu testamento intelectual, mas com a lúcida vontade de reintegrar a experiência de traumas passados no fluxo de sua existência. Assumindo as "descidas no inferno" que lhe reservara o destino, reafirmou sua coragem de continuar vivendo com fidelidade a si próprio e às suas melhores convicções. Que a morte, horizonte fatal da condição humana, estivesse tão próxima, ninguém podia suspeitar. O destino transformou seu testemunho em testamento. Curvemo-nos ante esta fatalidade e aceitêmo-lo como tal. Sem esquecer de que, surpreendido por uma morte tão fulminante quanto inesperada (embora diretamente relacionada com as torturas sofridas no DOPS, que lhe haviam deixado como seqüela sérios distúrbios circulatórios), Salinas sequer teve a possibilidade de ver publicado seu testemunho, que, para ele, *não era* um testamento.

Para nós, seus amigos, a quem toca recolher o legado de sua vida, *Retrato Calado* não se esgota na experiência que descreve, nem na auto-imagem que ela desenha: exatamente porque as tensões não-resolvidas que constituem a trama ético-intelectual da narrativa remetem à sua vontade de prosseguir o percurso de seu destino: apontam para o futuro, muito mais do que para o passado.

Lamarca, do livro ao filme

Lamarca, o Capitão da Guerrilha (São Paulo, Ed. Global, 1980), escrito pelos jornalistas Emiliano José e Oldack Miranda, não confirma nossa explicação sobre o sucesso dos livros de Gabeira e de Sirkis. Lançado, como *Os carbonários*, em agosto de 80, chegou à 7ª edição um ano depois, quando o de Sirkis estava na 6ª. Ambos longe do fulminante sucesso de *O que é isso, companheiro?* (trinta edições em três anos), mas de qualquer modo muito bem recebidos pelo público. Ora, o relato da saga de Lamarca não oferece propriamente um exutório catártico à ainda re-

cente angústia do "sufoco", mas o admirável exemplo do brilhante capitão que, como enfatizam os autores em nota introdutória, "inconformado, rasga sua farda, aposta noutro futuro — sonha com a humanidade livre, mete o peito resoluto em busca da liberdade e leva às últimas conseqüências o que julgava acertado".

O livro apresenta qualidades literárias e historiográficas mais do que suficientes para justificar-lhe o sucesso editorial. A escrita é clara e ágil, o relato direto e objetivo. A principal fonte é o depoimento de Olderico Campos Barreto, o jovem sertanejo baiano que participou da última luta de Lamarca, na região em torno de Buriti Cristalino, em julho e agosto de 1971. Oito anos mais tarde, em julho e agosto de 1979, relatou a Emiliano e a Oldack os fatos que constituem a dramática culminação da vida de Lamarca. Olderico, vale lembrar, é irmão de José Campos Barreto, militante operário que se distinguiu na greve de Osasco em 1968 e participou da luta armada desde seu desencadeamento. Foi ele que teve a idéia de preparar grupos guerrilheiros no sertão baiano e acolheu Lamarca quando este para lá se deslocou. Morreram juntos, a 17 de setembro de 1971, sob as balas do destacamento policial-militar que os vinha perseguindo com zelo furioso.

Sem esconder em momento algum a simpatia que lhes inspirava o biografado, os dois autores recolheram uma documentação testemunhal extensa e fidedigna, que fez do livro referência obrigatória para o filme *Lamarca*, de Sérgio Rezende. Nos anos 80, vale lembrar, o filme *Prá frente Brasil* havia introduzido no cambaleante cinema nacional o tema da luta armada. Não foi muito bem acolhido pela crítica. Os personagens e as situações são simplificados ao extremo, como ocorre no episódio em que o personagem representado por Antonio Fagundes (o modesto executivo arrancado da banalidade de seu cotidiano por um encaqueamento de equívocos que o levou à luta armada) seqüestra sozinho o próprio patrão, contribuinte da caixinha da OBAN, obrigando-o a conduzi-lo a uma aula de tortura. Tal como apresentado, o episódio se torna inverossímil. No entanto, houve mesmo aulas de tortura com prisioneiros políticos servindo de cobaias.

Prá frente Brasil não deixa por isso de ter méritos, sobretudo considerando seu pioneirismo.

Lamarca, porém, é de outra envergadura. Graças ao talento e à integridade da direção e também à excelente atuação de Paulo Beti, que representou com fiel e sóbria profundidade o heróico guerrilheiro, a tragédia histórica revive como espetáculo envolvente, que prende a atenção, emociona e faz pensar. Sérgio Rezende executa com maestria o lema que Glauber Rocha gostava de repetir: uma câmera na mão, uma idéia na cabeça. A idéia, deixou-a exposta em entrevista a *O Estado de S. Paulo* (6.5.94):

"... Lamarca é uma figura de grande dignidade. Tinha qualidades que faltam hoje, num tempo carente de ética. Ele tirou dinheiro de um corrupto, US\$ 2,5 milhões do cofre de Adhemar e terminou a vida no sertão baiano, comendo rapadura e farinha". "Há duas atitudes realistas possíveis em relação a um tempo de crise. Uma é de negação: o Brasil está péssimo, então ignoremos o Brasil. A outra: o Brasil está péssimo, então mudemos o Brasil. Lamarca fez claramente sua opção..."

A idéia de Rezende sugere uma explicação possível para a dificuldade que reconhecemos na interpretação proposta sobre o enorme sucesso comercial do livro de Gabeira comparado à insuficiente repercussão do dolorosamente belo *Em câmara lenta*. Se o sucesso de *O que é isso, companheiro?*, como o de *Os carbonários*, se explica, como afirmamos, pela eficiência da catársis que propiciaram à inteligência de esquerda que via enfim luz no fim do sufoco ditatorial, não se pode dizer o mesmo de *Lamarca, Capitão da Guerrilha*. Mas embora a hora, em 1979-80, fosse de relaxar muito mais do que de admirar e de se indignar, a grandeza moral do biografado, a raríssima qualidade (num país em que a ditadura dos banqueiros, da montadoras, das empreiteiras e da Rede Globo, perto dos quais o achacador P.C. Farias não passa de um ladrão de galinhas, erigira a "lei de Gerson" em imperativo categórico) de viver e morrer por uma bela idéia, asseguraram ao livro de Emiliano e Oldack um público numeroso.

Nossa frágil competência em matéria de crítica cinematográfica não há de fixar jurisprudência em torno do filme de Sérgio Rezende. Apostamos, no entanto, que terá marcado o soerguimento do cinema nacional, tão maltratado pelo "enxugamento"

das finanças públicas promovido pelo neo-liberal radical Fernando Collor.

Ao menos dois outros livros notáveis, *Passagem para o Próximo Sonho*, de Herbert Daniel e *Iara* de Judith Patarra, contribuem densamente para completar o retrato deste grande herói brasileiro que foi Carlos Lamarca. A eles consagraremos parte substancial de uma próxima resenha temática, também dedicada à bibliografia do combate nas trevas.

João Quartim de Moraes*

*Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

David Harvey, *A Condição Pós-moderna*, São Paulo, Editora Loyola, 1992, 349 pp.

A tese central do livro é colocada pelo próprio autor no início da obra: existe uma relação necessária entre pós-modernismo, capitalismo flexível e novas experiências de tempo e espaço. Trata-se de analisar as articulações entre cultura e economia utilizando, prioritariamente, uma categoria que ele formula e chama de "compressão do tempo-espaço" (aspas do autor). Ele busca, nas diversas e contraditórias facetas do projeto modernista, as razões e motivos das críticas que lhe são feitas pelos pós-modernistas para identificar quais manifestações culturais podem ser denominadas de pós-modernas.

Como o autor desenvolve essa tese? O percurso nem sempre é claro. Há idéias interessantes, conceitos pertinentes e relações criativas reunidas, entretanto, de forma um tanto desordenada. Na discussão sobre a natureza da modernização, após fazer uma periodização do modernismo, o autor busca Marx. Concorde com sua tese que modernização é um projeto iluminista, intimamente atrelado ao modo capitalista de produção, para depois investigar se o pós-modernismo seria um tipo de reação diferente nesse processo imutável de modernização ou se, pelo contrário, refletiria uma mudança radical da natureza da modernização.

No livro inteiro está presente uma tensão entre modernismo e pós-modernismo que traduz uma questão maior: estaríamos vivendo uma nova realidade social, uma sociedade pós-industrial ou pós-capitalista?

O autor dialoga com Marx durante todo o texto, seja ao tratar das alterações na economia do século XX, seja ao discutir o pós-modernismo ou explicitar o que entende por experiências no tempo-espaço. Afirma que fará uma análise e interpretação materialista histórica e são vários os exemplos de que isso ocorre. Trabalha, muitas vezes, com categorias formuladas por Marx em *O Capital* como entre outras, ao explicar o novo tipo de acumulação capitalista flexível como sendo resultado de uma recombinação da mais-valia absoluta com a mais-valia relativa. Insiste em

que não há nada de essencialmente novo no capitalismo flexível que já não tenha sido tratado por Marx.

Aliás, os melhores capítulos do livro, a meu ver, são aqueles que analisam as transformações político-econômicas do capitalismo no final do século XX (parte II). O autor parte do fordismo, suas características, movimentos, interrelações culturais e políticas para, em seguida, discutir a acumulação flexível, sua estrutura, manifestações, exemplos. Tenta uma teorização da transição do capitalismo taylorista-fordista para o modelo flexível e, por fim, pergunta se este último é uma transformação sólida ou apenas um reparo temporário do capitalismo. Embora enriquecido com gráficos, tabelas e dados dos países avançados, o capítulo é curto e o tom é quase jornalístico. Sente-se falta de um maior aprofundamento. O autor dialoga brevemente com Keynes, Adam Smith e, naturalmente Marx. Mas não "briga" com esses autores, apenas cita aqui e ali. Mesmo sendo rápido, o capítulo traz informações importantes que podem, e devem, ser aprofundados em outros estudos e pesquisas que tratam da globalização.

Nesse momento do texto o leitor questiona a tarefa que o autor se colocou no início da obra. Discutir a existência da sociedade pós-industrial ou pós-capitalista necessita argumentos concretos. Se eles não podem ser encontrados nas transformações político-econômicas do capitalismo do século XX onde, então, o autor os buscará?

A resposta está na ênfase que Harvey dá à experiência do espaço e do tempo. Consideradas categorias básicas da existência humana, tempo e espaço receberam atributo de modernidade, desde Marshall Berman. Passando por importantes sociólogos e filósofos como Durkheim, Dilthey, Heidegger, Lefebvre, Marx, Gramsci, Weber, Nietzsche e outros, o autor vai formulando as categorias de tempo e espaço, primeiramente como experiências individuais, depois sociais, inseridas em três contextos históricos: no iluminismo, no modernismo e no pós-modernismo.

A experiência individual do tempo e espaço está presente no cotidiano das pessoas e se expressa, no senso comum, pela afirmação de que há "tempo e lugar certo para tudo". Harvey procura o significado disso, elabora tipologias e classificações, nem sempre inteligíveis e conclui que tempo e espaço só podem

ser compreendidos na ação social. Como a ação social desenvolve-se por conflitos e contradições, o autor busca, na dinâmica da concepção materialista histórica da modernização capitalista, tempo e espaço como fontes de poder social. Articula-os com a categoria dinheiro e investiga, dialeticamente, como tem se dado a exploração da força de trabalho no tempo e espaço capitalistas e os embates com a classe trabalhadora que essa exploração provoca.

Também a transição do modernismo para o pós-modernismo é explicada no movimento do tempo-espaço. Mais que isso. O autor tenta encontrar, ou construir, uma categoria suficientemente concreta que dê conta dessa passagem. Parece que nem as transformações econômicas do fordismo à acumulação flexível são suficientes. Privilegia o tempo-espaço. Será que essa categoria se presta a essa pretensão?

Ação social, já foi dito, manifesta-se, constitui-se através de conflitos, contradições, crises. A experiência do tempo-espaço também. Assim como o pós-modernismo pode ser visto como uma resposta a uma nova rodada da compressão tempo-espaço, as crises de superacumulação pós-1945 foram encaminhadas através do deslocamento espacial e temporal da atividade produtiva promovida pelo fordismo. Já a crise do fordismo-keynesianismo pode ser pensada como uma ruptura geográfica e geopolítica resultante da crise de endividamento, dos conflitos de classes e da estagnação corporativa dos Estados-Nações.

Como se encaminhou a crise do fordismo? Com a implantação do capitalismo flexível, responde Harvey, que por sua vez se sustenta na flexibilidade e mobilidade dos processos e mercados de trabalho, como também dos produtos e padrões de consumo. Vivemos um novo movimento do espaço-tempo, onde horizontes temporais da tomada de decisões privadas e públicas estreitaram-se, ao mesmo tempo em que as comunicações via satélites e os avanços nos transportes de pessoas, cargas e mercadorias possibilitaram a difusão imediata das decisões num espaço cada vez mais amplo. Tempo e espaço encurtaram-se ao se expandirem.

Voltando à tese central do livro, isto é, da relação necessária entre pós-modernismo, capitalismo flexível e compressão

tempo-espaço, após analisar os dois últimos elementos da relação, Harvey conclui que o pós-modernismo não é nenhuma virada radical no movimento social e cultural contemporâneo. Ele escolhe algumas manifestações culturais para demonstrar essa proposição e suas escolhas recaem na arquitetura e desenho das cidades e no cinema pós-moderno. Nesse capítulo, comenta dois filmes "clássicos" pós-modernos: "Asas do Desejo" de Win Wenders e "Blade Runner" de Ridley Scott. Faz análises interessantes e criativas, embora um tanto deslocadas do conjunto do livro. São recortes pós-modernos, mesmo sendo "espetáculos". Na maioria das vezes, porém, as manifestações culturais pós-modernas não deixam de ser simulacros, afirma o autor. É em Bourdieu que ele encontra subsídios para concluir que o pós-modernismo nada mais propõe do que reproduzir a ordem simbólica e social, mediante a exploração da diferença e da alteridade.

As categorias do modernismo e do pós-modernismo não devem ser tomadas como reificações estáticas e distintas. Elas se interpenetram e oscilam na dinâmica da vida social.

Considerando o pós-modernismo como condição e não um novo projeto, espera-se que o autor teorize sobre essa condição na última e conclusiva parte do livro. Isso, porém, não ocorre. Ele levanta alguns temas mas não os desenvolve. Talvez tenha deixado para um próximo texto.

A conclusão já foi anunciada na apresentação da tese, no início da obra. As transformações econômicas (capitalismo flexível) e culturais (pós-modernismo) do final do século XX não indicam o limiar de uma nova forma social, seja pós-industrial ou pós-capitalista. Trata-se apenas de novas acomodações do capitalismo, cuja essência já foi formulada por Marx no *Capital*, finaliza o autor.

Quanto à forma, embora o estilo do texto e da tradução nem sempre seja claro e limpo e contenha demasiados erros de revisão, não compromete a leitura. Por tudo que foi colocado anteriormente, é uma obra importante e instigante que merece ser lida com atenção.

Maria Lúcia Leonardi Libâneo*

* Doutoranda em Ciências Sociais - IFCH/UNICAMP

Iolanda Husak e Jô Azevedo, *Crianças de Fibra*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1994, 143 pp.

As fotos de Iolanda Husak falam por si. Não é possível ficar indiferente à força expressiva destas 90 fotos, em branco-e-preto, que retratam a vida cotidiana de crianças trabalhadoras em muitas regiões do país. Emocionam porque as crianças são bonitas, comportam-se com extrema dignidade: não há nada de errado com elas. A realidade retratada pelas fotos e pelo contundente texto de Jô Azevedo é que causa indignação. Fotografadas nos locais e no exercício de suas atividades, vemos crianças expostas aos efeitos nocivos das carvoarias; dos agrotóxicos -como o menino franzino e frágil que pulveriza veneno no feijão, em Petrolina-; das longas jornadas de trabalho e trabalham sem a proteção necessária, como dolorosamente testemunham os meninos mutilados na produção do sisal.

Crianças recebendo pagamentos irrisórios por trabalhos pesados, perigosos, monótonos, como o da menininha concentrada em martelar um prego no caixote de madeira em que são embaladas uvas na região de Petrolina, ganhando "menos de um centavo de dólar por caixote" (p. 57). Crianças trabalhando de graça, como nas carvoarias do lugar ironicamente denominado "Água Clara", "os filhos de carvoeiros de Ribas do Rio Pardo, Mato Grosso do Sul, ajudam os pais a encher os fornos com lenha; barreiam os fornos para fechá-los; retiram o carvão. Moram longe das cidades, em condições sub-humanas, não têm escola e vivem migrando com as famílias, numa rotina de quase escravidão: em geral, ao fim da tarefa estão "devendo" para os patrões" (p. 22). Crianças sérias, absorvidas pelo trabalho, com pouco tempo para sorrir.

Os sorrisos aparecem nas fotos realizadas fora do local de trabalho, quando as crianças posam para a objetiva, como o grupo de jovens empregadas domésticas fotografadas em Campos, ou o de Josilma com a boneca no colo, descrita como "morena de cabelos cacheados, bonita. Grudada no boneco de plástico, aproveita a folga quinzenal para brincar na Favela Par-

que da Aldeia" (p. 48). A esmagadora maioria das crianças está precariamente vestida; um shorts e uma sandália havaiana constituem a indumentária padrão. Algumas estão descalças. Na pobreza existe também democracia racial: são loiros os irmãos que trabalham na lavoura do fumo, a 150 km de Porto Alegre.

As crianças, concentradas nos seus labores, aparecem sós na maior parte das fotos. *No entanto, a dimensão familiar dos dramas da pobreza é uma espécie de subtexto, implícito em todas as fotos.* Os poucos adultos fotografados trazem no rosto as marcas do sofrimento e da privação. As famílias são muito pobres, carentes de tudo, improvisando a vida no dia-a-dia sem esperanças no futuro. Que adultos serão seus filhos, estas crianças sem infância, consumidas por responsabilidades muito além de suas possibilidades físicas e psicológicas? Analisando os fatos e dados referentes às crianças que trabalham na cana-de-açúcar, em Crato, Ceará, Jô Azevedo conclui que: "A história das crianças repete a tradição de ignorância e sofrimento dos pais, avós. Joselma, 11 anos, trabalha desde os 8. Tem mais cinco irmãos, dois deles na limpa de cana. A mãe, Ivanete, é filha de canavieiros e começou criança. Os avós nasceram nos engenhos. Ivanete é analfabeta e diz que a filha nunca foi à escola "porque não há tempo." Não gosta de falar do marido: Em vez de tomar leite, que a usina deveria dar todo o dia porque ele trabalha pulverizando veneno, ele bebe aguardente e chega batendo nas crianças." (p. 17).

Não é possível se romper este círculo vicioso da pobreza? A força denunciatória das fotos/textos constitui um libelo contra tudo e todos que tiram proveito ou são omissos na defesa das crianças e adolescentes brasileiros. A realidade retratada concerne especialmente à situação das crianças nas atividades extrativas e agrícolas. A falta de proteção contra a ganância e violência dos patrões e "gatos" é maior dado o próprio isolamento em que as famílias trabalhadoras são mantidas nas chamadas zonas do interior. Mas também os habitantes dos grandes centros urbanos já se habituaram com a presença nas ruas dos vendedores de bala, engraxates, limpadores de vidros de carros e outros pequenos servi-

ços que fazem do mercado de trabalho infantil a face mais esca-
brosa dos interesses dominantes.

Maria Lygia Quartim de Moraes*

* Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP.

Renato Ortiz, *Cultura e Modernidade - A França no século 19*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1991, 288 pp.

As relações complexas entre cultura e modernidade são o tema deste livro. Para entender o tipo de civilização que nasceu da Revolução Francesa e Industrial, Renato Ortiz reconstrói em *Cultura e Modernidade*, principalmente através das categorias de espaço e tempo, o cotidiano de Paris ao final do século XIX.

O autor inicia seu livro admitindo que, "à primeira vista, pode parecer estranho que um intelectual brasileiro tenha se interessado pela França do século 19". Entretanto, Renato, na verdade, discute neste trabalho as novas formas de relacionamento humano, consumo e lazer que ganharam terreno com a expansão da eletricidade, das comunicações eletrônicas, dos grandes "magazines", das técnicas modernas de impressão, portanto, um desdobramento mais ou menos natural das pesquisas que tem desenvolvido sobre o vigor e as contradições da modernidade na vida cultural.

Além disso, o próprio autor comenta que o processo de mundialização da cultura é uma de suas preocupações atuais.

"Estou convencido de que hoje, até mesmo para compreendermos as culturas nacionais, devemos de certa forma nos descentralizar, procurando entender este *world system* ao qual estamos integrados" (p. 7).

A proposta de Ortiz pressupõe portanto um deslocamento do olhar analítico. Dizer que o mundo deve ser analisado como um *world system* significa renunciar às perspectivas particulares, para compreendê-lo na sua idiossincrasia. O nacional só pode ser apreendido quando situado na relação com este sistema abrangente.

O fato de nos situarmos na periferia já exige uma abertura para o mundo. Para o intelectual brasileiro sua circulação no mundo da idéias depende deste esforço. Entretanto, os assuntos que nos preocupam são essencialmente de cunho nacional. "O Brasil é a fronteira de nosso conhecimento", diz o próprio Renato. Classe operária, comunidades rurais, cultura, Estado, movi-

mentos sociais e eu diria, até mesmo a própria ecologia, são temas genéricos que ganham substância apenas quando referidos ao país, à Nação.

Benjamin em seu ensaio *Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução* analisa as causas e conseqüências da destruição da "aura" que envolve as obras de arte, enquanto objetos individualizados e únicos. Com o progresso das técnicas de reprodução, a aura, dissolvendo-se nas várias reproduções do original, destituiria a obra de arte de seu "status de raridade". Para Benjamin, a partir do momento em que a obra fica excluída da atmosfera aristocrática e religiosa, que fazem dela uma coisa para poucos e um objeto de culto, a dissolução da aura atinge dimensões sociais. Essas dimensões seriam resultantes da estreita relação existente entre as transformações técnicas da sociedade e as modificações da percepção estética.

Seguindo inspiração semelhante, Renato Ortiz analisa a "capital do século 19", lugar onde nasceram e amadureceram algumas das formas decisivas da cultura moderna, para mostrar-nos um universo marcado pela expansão da rede ferroviária, pelo sucesso dos folhetins de jornais, pelo crescimento da indústria editorial, pelo aperfeiçoamento da fotografia, ou seja, tenta compreender, sobretudo no momento de discussão sobre o pós-moderno, como esta modernidade, que segundo o próprio autor, sempre se apresentou como modelo para nós, havia se consolidado.

"Progresso, civilização. Valores que emergem em um número restrito de países da Europa Ocidental se impõe como internacionais. A hora universal mede a pulsação de um espaço global; a ele, todos os batimentos devem se acomodar. Tempo impositivo que ofusca o caminhar das sociedades particulares, agora apreendidas como simples desajustamentos funcionais. Se a França deve dobrar-se diante da inexorabilidade dos fatos, isto não lhe atinge sobremaneira, apenas a soberba" (p. 255).

O autor salienta que os países periféricos vivem problemas maiores. Suas histórias pouco têm a ver com esta modernidade decorrente da industrialização e da racionalização do mundo europeu. "Restam a eles o exercício da cópia dos modelos im-

possíveis (...). Tempo-coerção, que medirá o "atraso" ou o "desenvolvimento" dos povos, e irá se transformar nos projetos de modernização das sociedades defasadas" (p. 256).

Individualização, modificação nos ritmos da locomoção e da vida cotidiana, alterações na maneira de perceber o tempo e o espaço, novas aspirações, novas necessidades ou, em última instância, novas formas de nos relacionarmos com a natureza.

Tudo isso se expressa tanto nas artes e na literatura como na política e nos costumes. O campo é extremamente vasto...

Para Ortiz, a modernidade é um modo de ser, uma sensibilidade.

"Há uma homologia entre a mobilidade política, sua representação e a expressão das circulações geográficas e de consumo. Tudo se passa como se os marcos fossem paulatinamente cedendo às forças liberadas de um *Prometeu desacorrentado* (...). A modernidade coloca em andamento o indivíduo. Por isso vamos encontrá-lo como ator político, consumidor, viajante" (grifo meu).

Segundo a mitologia, Prometeu foi considerado o criador da raça humana. Teria feito o homem amassando argila e água (seriam talvez suas próprias lágrimas?). Nessa criatura Atena insuflou alma e vida.

Com o advento dos deuses olímpicos, Zeus quis impor aos homens a supremacia divina. Isso significava que não poderia haver progresso ou a iluminação, pois, sem o fogo, o homem estaria condenado a viver como as feras, alimentando-se de carne crua e morando nas cavernas. Prometeu roubou fogo da forja sagrada escondendo-o em um caule vazio, para trazê-lo à terra.

Este Prometeu desacorrentado, que escolhe seus governantes, lê, faz compras, desloca-se a seu bel prazer, ao ser valorizado enquanto tal, logo descobre sua autonomia ameaçada.

Ou seja, os problemas da vida moderna derivam da pretensão à individualização, à divinização, à existência de um excesso de poder da sociedade. Paradoxalmente, a mão que liberta o homem dos grilhões da opressão aristocrática, que o impulsiona no mundo de suas conquistas técnicas maravilhosas, também o aprisiona. "Neste sentido, a modernidade é tensão" (p. 265).

Sem dúvida para as pessoas que estão preocupadas com o ofício de sociólogo, que nos coloca na posição de intérprete da sociedade, onde o nosso objeto é mutável, sem dúvida devemos ser radicais no ato de pensar, integrando o movimento das coisas à análise que o codifica. Neste sentido, *Cultura e Modernidade* é um belo livro.

Leila da Costa Ferreira*

* Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP.

Roberto Lopes, *Rede de Intrigas: os bastidores do fracasso da indústria bélica no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Record, 1994, 360 pp.

O papel exercido pelo Estado na economia -na promoção do desenvolvimento econômico e tecnológico e na sua participação direta como empresário- está presente no debate político desde os primórdios das sociedades industriais. No Brasil, hoje mais do que nunca, o debate sobre qual deve ser o seu papel está na ordem do dia e na agenda dos principais partidos políticos, bem como de empresários e intelectuais. Só isso já confere ao tema relevância ímpar no cenário político e acadêmico brasileiro. Não obstante, o assunto ganha interesse ainda maior quando almeja-se desenvolvimento econômico e capacitação tecnológica numa área particularmente sensível aos detentores do poder e considerada por eles "estratégica", quando está encoberto pela névoa da propaganda enganosa, da dissimulação e do engodo e sob as sete chaves do chamado "interesse nacional".

É justamente para dissipar essa névoa, para jogar um pouco de luz sobre a mal-contada história da indústria bélica brasileira, que Roberto Lopes escreveu o livro *Rede de Intrigas: os bastidores do fracasso da indústria bélica no Brasil*. Jornalista da área de assuntos estratégicos há mais de dez anos e atualmente membro do Núcleo de Políticas e Estratégias (NAIPPE) da Universidade de São Paulo, Roberto Lopes descreve com riqueza de informações e detalhes alguns dos episódios mais marcantes da indústria bélica brasileira. O autor dedica especial atenção às três principais empresas do ramo: a Engesa, que produziu os blindados Urutu, Cascavel, Jararaca e Osório; a Avibras, cujo principal produto foi o Sistema Astros, um lançador múltiplo de foguetes; e a Embraer que produz o Tucano, o Xavante, o Bandeirante e ainda o AMX em parceria com duas indústrias italianas.

Como lembra Roberto Lopes, o intervencionismo dos militares na política brasileira -e, conseqüentemente, o seu papel na implementação da indústria bélica nacional- remonta ao Brasil império, passa pelo movimento tenentista e encontra sua formula-

ção mais acabada na Doutrina de Segurança Nacional, elaborada pela Escola Superior de Guerra a partir de 1949. Dentro desse espírito, os militares elaboraram o projeto de "Construção da grande potência" que visava construir um Estado forte, capacitado a conduzir qualquer guerra em qualquer momento e lugar para garantir interesses vitais do Brasil. Obviamente a capacitação das Forças Armadas dependeria da implementação de uma indústria bélica nacional moderna e independente, apta a incorporar e desenvolver tecnologia de ponta nas mais diversas áreas. Tal implementação não poderia estar sujeita a interesses das grandes indústrias de armamentos estrangeiras ou àqueles das grandes potências que, durante a guerra fria, polarizavam o cenário político internacional. Ciência e tecnologia, e pesquisa e desenvolvimento ganharam então -e, no Brasil, talvez tardiamente- o *status* de variáveis estratégicas.

Num período em que as Forças Armadas exerciam autonomia política no Estado, o desenvolvimento tecnológico-militar se deu também de maneira autônoma em relação ao desenvolvimento tecnológico nacional, quando o ideal é que se alicerçasse nesse último. A indústria militar brasileira conheceu sua glória na década de 70, num período que se inicia com o chamado *milagre brasileiro* e se encerra com o *Brasil potência*. Na década seguinte, ela despencou com a crise econômica e a redução da influência dos militares nos governos civis.

Várias hipóteses para explicar o fracasso da indústria bélica nacional, aventadas por empresários, militares, economistas e pelo próprio autor, surgem no decorrer de *Rede de Intrigas*. Tal fracasso se deve à incompetência dos seus empresários ou aos efeitos de uma aguda crise econômica em um setor particularmente vulnerável da economia do país? Talvez, às duas coisas. Roberto Lopes é cauteloso ao não tentar diagnosticar a *causa mortis* da outrora surpreendente indústria bélica nacional.

Para traçar a história do fracasso da indústria bélica no Brasil, Roberto Lopes se apóia em ampla documentação extraída de jornais, livros e revistas especializadas, depoimentos, documentos judiciais e auditorias, e teses sobre o tema. A narrativa, que se apóia extensivamente em perfis dos principais personagens envolvidos na trama -em retratos, às vezes caricatos, de empre-

sários, militares, jornalistas e diplomatas- e episódios vividos pelos mesmos, vence leitores desavisados pela massa de informação. Talvez seja essa a maior deficiência do livro. Seu caráter eminentemente episódico dificulta a leitura. A divisão em capítulos salienta essa sua característica: os capítulos se referem a personagens ou episódios por eles vividos. Ao leitor caberá reconstruir a história, ou as histórias, das indústrias bélicas brasileiras a partir de uma narrativa nem sempre linear e pouco analítica ainda que muito informativa. Todavia, reside justamente aí o mérito do livro que se inscreve na linha do jornalismo investigativo e se constitui fonte imprescindível para o estudo do assunto.

Rede de Intrigas é, por isso, indispensável a quem queira estudar a indústria bélica brasileira. O livro contribui ainda para conferir ao assunto o destaque e a divulgação merecidos. Certamente o tema ainda merece muitos estudos para que se esclareçam as dúvidas que pairam sobre ele, assim como a sociedade merece esclarecimentos acerca desse tema que envolve o próprio destino do país.

Eduardo Mei*

* Membro do Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP.

Normas para colaboração

1. Os artigos recebidos por *Idéias* serão submetidos a dois pareceres, cabendo a decisão final sobre a sua publicação à Comissão de Redação.
2. Os artigos deverão ser apresentados, preferencialmente em disquete de microcomputador IBM PC ou compatível, acompanhados de duas cópias impressas, ou em duas cópias datilografadas em espaço duplo, com 27 linhas de 60 toques.
3. Os artigos não deverão ultrapassar 30 laudas.
4. As referências bibliográficas deverão ser apresentadas em notas de rodapé nas quais conste: nome do autor, sobrenome do autor, título da obra em *itálico*, local da publicação, editora e ano da publicação.
5. *Idéias* aceita sugestões para resenhas de livros



IMPRESSO
GRÁFICA-ASE-UNICAMP